



# RELIGIÕES E LUTAS CONTRA-HEGEMÔ NICAS NA AMAZÔNIA

ORG.

*Diego Omar da Silveira  
Clarice Bianchezzi  
Marcos Vinicius de Freitas Reis  
Adriano Magalhães Tenório*



editora  
UEA





Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima

**Governador**

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo Almeida Costa

**Reitor**

Cleto Cavalcante de Souza Leal

**Vice-reitor**

editora **UEA**

Maristela Barbosa Silveira e Silva

**Diretora**

Maria do Perpétuo Socorro Monteiro de Freitas

**Secretária Executiva**

Síndia Siqueira

**Editora Executiva**

Samara Nina

**Produção Editorial**

Maristela Barbosa Silveira e Silva (Presidente)

Allison Marcos Leão da Silva

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Maduro

Izaura Rodrigues Nascimento

Jair Max Furtunato Maia

Mario Marques Trilha Neto

Maria Clara Silva Forsberg

Rodrigo Choji de Freitas

**Conselho Editorial**

Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

Diego Omar da Silveira

**Presidente**

Ana Luíza Gouvêa Neto

**Secretário Geral**

Bruna Marques

**Secretária de Divulgação**

Em vacância

**Tesoureiro**

Marcus Vinícius Freitas Reis

**Coordenador Regional Norte (2017-2019)**

**Comitê Científico do I Simpósio Norte da ABHR**

Águeda Bittencourt (UNICAMP)

Andrius Noronha Estevam (UNIFAP)

José Camilo Ramos (UEA)

Douglas Mota Xavier de Lima (UFOPA)

Eduardo Paegle (IFRR)

Elisângela Maciel Soares (UNINORTE)

Fábio Py Murta de Almeida (UENF e Plura)

Geórgia Pereira Lima (UFAC)

Gleidys Meyre da Silva Maia (UEA)

Gustavo Soldati Reis (UEPA)

Irinéia Franco (UFAL)

Júlio Cláudio da Silva (UEA)

Kachia Techio (UNIR)

Manoel Ribeiro Moraes (UEPA)

Marcos Silva (FURB)

Maria Audirene Cordeiro (UFAM)

Marilina Oliveira Bessa Serra Pinto (UFAM)

Monalisa Pavonne Oliveira (UFRR)

Mônica Xavier de Medeiros (UEA)

Raymundo Heraldo Maués (UFPA/ UEPA)

Renilda Aparecida Costa (UFAM)

Sérgio R. Coutinho (UPIS-DF)

Taíssa Tavernard de Luca (UEPA)

Victor Leandro da Silva (UEA)

# RELIGIÃO E LUTAS CONTRA-HEGEMÔ NICAS NA AMAZÔNIA

ORG.

*Diego Omar da Silveira  
Clarice Bianchezzi  
Marcos Vinicius de Freitas Reis  
Adriano Magalhães Tenório*



*editora*  
**UEA**

Diego Omar da Silveira  
**Capa**

Wendel Castro  
**Foto da Capa**

Paulo de Carvalho  
**Projeto Gráfico e edição eletrônica**

Bianca Vieira  
Diana Farias  
**Revisão**



Esta obra está licenciada com uma licença Creative-  
Commons AtribuiçãoNaoComercial-CompartilhaI-  
gual 4.0 Internacional.

Os textos aqui publicados são de responsabilidade dos organizadores e res-  
pectivos autores.

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade  
do Estado do Amazonas**

R382                   Religiões e lutas contra-hegemônicas na Amazônia / Diego Omar da  
2020                 Silveira [et al.]. (org.) - Manaus, AM: Editora UEA, 2020.  
                          225 p.: il., color.; 15x21 cm.

ISBN 978-65-87214-11-5

Inclui referências bibliográficas

1. Religião. 2. Estudo. 3. História. I. Silveira, Diego Omar da. II.  
Título.

CDU 1997 - 2-9(811)

**Bibliotecária responsável Jeane Macelino Galves CRB 11/463**



*editora***UEA**

Av. Djalma Batista, 3878 – Flores | Manaus – AM – Brasil  
CEP 69050-010 | +55 92 36784463  
editora.uea.edu.br | editora@uea.edu.br

# SUMÁRIO

10

## APRESENTAÇÃO

Os organizadores

14

## 1. O CORPO E AS RELIGIÕES

Leila Marrach Basto de Albuquerque

35

## 2. A RE-EXISTÊNCIA DE REDE NÃO BIOMÉDICA DE CURA E A CONSTRUÇÃO DE NOVAS PRÁTICAS RELIGIOSAS EM PARINTINS (AM)

Maria Audirene de Souza Cordeiro

55

## 3. ETICIDADE E RELIGIOSIDADE: A EPIFANIA DO “OUTRO”

Raimundo Barradas

71

## 4. MITO, LENDA E ALTERIDADE: A NATUREZA COMO LEGÍTIMO OUTRO NA CONVIVÊNCIA – ESTUDO DOS MITOS, LENDAS E PRÁTICAS DOS INDÍGENAS RESIDENTES EM MANAUS

Antonio Enrique Fonseca Romero

97

## 5. AS TRAVESTIS INDÍGENAS E A IDEOLOGIA DE GÊNESIS EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, AMAZONAS

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

137

6. RELIGIÕES E CONTRA-HEGEMONIA NO  
MÉDIO-BAIXO AMAZONAS: OLHAR, RECONHECER  
E ATUAR EM PROL DA DIVERSIDADE

Diego Omar da Silveira

160

7. APRENDER COM UMA PLANTA:  
EDUCAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E SABERES  
NA RELIGIÃO DO SANTO DAIME

Maria Betânia B. Albuquerque

179

8. DEMOCRATIZAÇÃO E REGULAÇÃO DA COMUNICAÇÃO:  
UMA ANÁLISE DA PRESENÇA RELIGIOSA  
NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO DE MASSA

Helder Ronan de Souza Mourão

199

9. ENSINO RELIGIOSO NO AMAZONAS:  
UM PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO

Francisco Sales Bastos Palheta

222

SOBRE OS ORGANIZADORES

223

SOBRE OS AUTORES





Luz para o caminho

Yandrei Farias e Renan Mota

# APRESENTAÇÃO

Assim como *Religiões, fronteiras e identidades na Amazônia* (Editora UEA, 2020), este livro também é fruto do I Simpósio Norte da Associação Brasileira de História das Religiões, realizado na cidade de Parintins (AM), no ano de 2017. E tal como a primeira coletânea, seu eixo mais estrutural nasceu um ano antes, durante o evento internacional da ABHR, em Florianópolis. No dia em que realizamos, na parte da tarde, a primeira reunião com um grupo de professores-pesquisadores interessados em colaborar na organização da Regional Norte da Associação, encontramos-nos mais cedo com o então presidente da ABHR, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, e ele nos fez um pedido: que atentássemos para a diversidade religiosa da Amazônia e tomássemos todos os cuidados para não formatarmos propostas de trabalho por demais cristocêntricas.

De fato, o grosso da produção – sobretudo no campo da História – tem privilegiado a entrada e o avanço do Cristianismo no território, suas várias formas de proselitismo, seus agentes institucionais. Inicialmente, para exaltar esse processo de “conquista espiritual” e fortalecer as identidades dos grupos majoritários; mais contemporaneamente, para investigar – com olhar crítico – o sufocamento das tradições autóctones e a colonização do imaginário. De qualquer forma, o volume da produção acadêmica sobre as missões e instituições cristãs (católica, protestante, evangélica) na Amazônia continua muito maior do que aquele dedicado às igrejas, grupos e movimentos religiosos não cristãos, mediúnicos, afro-indígenas ou sobre os novos movimentos religiosos.

Ademais, em tempos de acirramento do conservadorismo e intransigentismo religioso, abrir as portas da univer-

cidade pública para essas religiões e religiosidades historicamente estigmatizadas e marginalizadas, bem como para seu estudo, parecia-nos além de uma instigante tarefa acadêmica, um compromisso ético e social inadiável, urgente. E foi com grande felicidade que na composição das mesas-redondas pudemos contar com vários trabalhos que discutiam o papel das religiões nas lutas contra-hegemônicas em curso na Amazônia. Um debate enriquecido também pela mobilização de autores, discussões teóricas e conceitos do pensamento pós-colonial e dos estudos culturais.

Como não foi possível reunir todos os trabalhos apresentados, procuramos arranjar os que estão agora sendo publicados da forma mais lógica possível, de tal modo que houvesse entre eles alguma ligação. Apenas para contextualizar, recomendamos que se leia cada capítulo tendo em mente que ele foi proposto como um elemento para o debate, que ia ao encontro de outros recortes e perspectivas também presentes em cada uma das mesas-redondas.

Mas há uma organicidade, pois como se pode averiguar na leitura de cada texto, todos discutem, de alguma forma, a necessidade de romper as políticas de silenciamentos das minorias, as representações estereotipadas dos “outros”, a produção de modos diversos de violência e discriminação religiosa. Todos, igualmente, apelam para a urgência de repactuar a construção de um espaço público laico e plural, marcado pelo encontro e não pelo choque entre as diferentes igrejas, grupos e movimentos religiosos.

Destacamos a conferência de encerramento do evento, proferida pela professora Leila Marrach Basto de Albuquerque (UNESP) que, de forma muito sensível e erudita, recuperou a importância do corpo em diversas tradições religiosas. E

nos presenteia com um belo quadro que permite compreender como na alimentação ou no gestual, na assepsia ou nos momentos de rituais, na observância dos preceitos ou nos momentos de transe, “o corpo sempre encontra um modo de *dar notícias* nas muitas manifestações do sagrado”.

Os demais trabalhos restaram dos painéis temáticos e, por isso, se complementam. Maria Audirene de Souza Cordeiro parte de Foucault, Deleuze e Guattari para debater “A re-existência de rede não biomédica de cura e a construção de novas práticas religiosas em Parintins”. Do mesmo modo Maria Betânia B. Albuquerque aborda os saberes do Daime e as agências de uma planta que pode ser tomada como professora. Os textos de Raimundo Barradas e Antonio Enrique Fonseca Romero compartilham várias referências e conceitos, sobretudo na forma como abordam a emergência do “outro” e a construção da alteridade. Há também linhas tênues que ligam a leitura de Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho sobre “As travestis indígenas e a ideologia de gênese em São Gabriel da Cachoeira” e a forma como Diego Omar da Silveira pensa a construção dos produtos de sua pesquisa no médio-baixo Amazonas. A necessidade de se formatar ambientes mais democráticos – na mídia e nas escolas – corresponde respectivamente às discussões trazidas por Helder Ronan de Souza Mourão e Francisco Sales Bastos Palheta.

Esperamos, mais uma vez, que, de alguma forma, esse produto (ainda que lacunar) dos debates suscitados pela ABHR sobre a Amazônia contribua para o melhor entendimento das dinâmicas sociorreligiosas nessa região do Brasil onde ainda há tanto a ser estudado. Desejamos a todos uma boa leitura.

*Os organizadores*



Pagadores de promessas

Pedro Coelho

# 1

## O CORPO E AS RELIGIÕES

Leila Marrach Basto de Albuquerque

## Introdução

Início minha fala com um trecho de Marcel Mauss (1974, p. 233). Ele diz:

acredito que, precisamente, há mesmo no fundo de todos nossos estados místicos, técnicas corporais que não estudamos e que foram perfeitamente estudadas pela China e pela Índia desde épocas muito antigas. Este estudo sócio-psicobiológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em ‘comunicação com Deus’.

Escolhi esta passagem do seu artigo “Técnicas corporais” para conduzir minha reflexão nesta conferência. Ela me trouxe a inspiração para procurar o corpo nas religiões. E quando comecei a fazê-lo, constatei que o corpo sempre esteve presente nas expressões do sagrado, seja soberano, seja constrangido. Além disso, religião e corpo têm uma intimidade que nós das Humanidades viemos recusando a reconhecer até recentemente. E confesso, tratar deste tema com vocês é refazer uma trajetória de estudos que se materializou em disciplinas acadêmicas, projetos de pesquisa, artigos e *papers* voltados para as corporeidades constituídas pela cultura e a sua forte importância nas religiões. Aliás, o tema do corpo nas religiões se deu, para mim, como resultado da articulação da minha formação no campo da Sociologia com minha trajetória profissional no campo da Educação Física, experiência incomum, mas da qual pude extrair hipóteses de pesquisa originais e desafiadoras.

Assim, agrego à minha reflexão mais recente os resultados deste esforço através de excertos de textos já publicados anteriormente. De início, lembro a criação do objeto corporeidades nas Ciências Humanas e em seguida trago

algumas classificações de David Le Breton e Denis Jeffrey (1995) e minhas a respeito das ingerências religiosas nos corpos. Depois, apresento vários exemplos de corporeidades constituídas pelas religiões e, finalmente, concluo minha fala com duas questões sobre a presença e ao mesmo tempo o constrangimento do corpo nos domínios do sagrado que talvez afrontem algumas crenças bem estabelecidas. Com isso, almejo ter mostrado alguns dos caminhos através dos quais as experiências com o sagrado se inscrevem nos corpos como modo de sensibilizar para a importância deste tema para as Ciências Humanas.

## O corpo e as Humanidades

Mas voltemos ao artigo de Mauss que data da década de 30 do século passado. Ele apresenta um inventário de corporeidades em diferentes culturas, como os modos de marchar, andar, nadar, dormir, amamentar etc., classificadas por sexo, idade, rendimento e educação. Inicialmente, o que me chamou a atenção foi que a este artigo não se seguiram outros estudos de modo a conformar uma tradição, como ocorre, por exemplo, na História, na Sociologia e na Antropologia (por exemplo: Sociologia urbana, rural, industrial, do conhecimento, da ciência, da religião...). Por quê? Porque não tivemos olhos de ver. Até recentemente o objeto das humanas poderia ser tudo menos o corpo. No seu processo de construção do objeto, o corpo foi abstraído, desconsiderado do âmbito de interesse das Humanidades e, mais, não teria legitimidade epistemológica. A ênfase no coletivo e, portanto, no caráter construído e provisório dos fenômenos sociais nos alertava de que a abordagem das questões corporais poderia confundir-se com outra, a natural, que deveríamos evitar de acordo com o esquema que opõe:

Cultura	Natureza
Homens	Animais



Mente	Corpo
Razão	Emoção
Homem	Mulher

Aliás, também Mauss, naquele mesmo artigo, já apontara a falta de um lugar para as corporeidades nos esquemas classificatórios das Humanidades. Ele observa que certos fatos que não têm ainda um conceito para designá-los são agrupados na categoria *diversos*, como ocorria com a diversidade social dos usos do corpo. Apresenta, então, um inventário de técnicas corporais e as designa de “montagens físeo-psico-sociológicas de várias séries de atos”. E continua: “esses atos são mais ou menos habituais e mais ou menos antigos na vida do indivíduo e na história das sociedades [...] Há em todo o conjunto da vida em grupo uma espécie de educação dos movimentos em formação cerrada” (p. 231).

Com o protagonismo do corpo nos movimentos sociais do pós-guerra, especialmente na Contracultura, as corporeidades acabaram por se impor como objeto legítimo de estudo estimulando sociólogos, antropólogos, psicólogos e historiadores a se debruçarem sobre este tema o que, inclusive, levou alguns a questionar aquelas dualidades. Estamos nós das Humanidades, desde a década de 60 do último século, criando uma tradição de estudos sobre o corpo.

Assim, quando Marcel Mauss sugere que existam “meios biológicos de entrar em ‘comunicação com Deus’”, ele abre um filão inesgotável de temas de estudo para os campos das humanidades e das biológicas pelo recorte da religião e, inclusive, incentiva a possibilidade de que esses campos possam conversar. A propósito, como grandes produtoras de corporeidades, as instituições religiosas prescrevem tabus, proibições, interditos, normas e legitimações coletivas dos usos do corpo que articulam o natural e o cultural e conferem identidade religiosa aos seus seguidores.

## As tecnologias do sagrado<sup>1</sup>

Inspirada na intuição desse antropólogo e como afirmei anteriormente (ALBUQUERQUE, 2015) identifico três grandes grupos de técnicas corporais como portas de entrada para as experiências místicas: as técnicas centradas na respiração, nos movimentos e nos alimentos. Isoladamente ou combinados, esses grupos nos dão as iogas, as meditações, as peregrinações, as danças, os jejuns, a seleção de alimentos, a ingestão de ervas... E, ao lado destes, os nossos sentidos contribuem com a emissão e audição de sons, a inalação de aromas e o controle da visão.

Mas também ensinam Le Breton e Jeffrey (1995, p. 1-2) que existem outras possibilidades de classificar o papel do corpo nas religiões, e eles chamam a atenção para as inscrições na carne como a circuncisão, as mutilações, os sacrifícios, as tatuagens, os dentes limados... Estas marcas permitiriam aos deuses reconhecer seus devotos pela aparência. Ou, então, os tabus que cercam a intimidade dos corpos: a sexualidade, a gravidez, a infância, o primeiro filho, as purificações, o desmame, a primeira menstruação, o noivado, o casamento, a morte, a alimentação e a antropofagia funerária.

E não podemos nos esquecer, também, que todas as religiões oferecem procedimentos para cura dos males somáticos e psicológicos.

Enfim, toda religião promove uma educação do corpo cujo conteúdo transmite tanto tabus como preceitos: um disciplinamento do corpo que tem a ver com a noção de pessoa que cada religião define como legítima. Esta é uma categoria universal: considera “o conjunto de representações acerca do corpo físico, assim como o sistema de hierarquias dentro do qual se situa o indivíduo em relação a Deus, o universo e o restante das criaturas” (MONTENEGRO, 2002, p. 159).

---

<sup>1</sup> Grof (2011) chama de *tecnologias do sagrado* a um amplo arsenal de recursos distribuídos nas diferentes formações culturais voltado para fins rituais e espirituais.

## Alguns casos

Quero trazer alguns exemplos escolhidos aleatoriamente para ilustrar não só a presença, mas, sobretudo a importância das corporeidades nas religiões. Vou começar pelos estados místicos proporcionados pelas substâncias psicoativas, em seguida apresento duas expressões da tradição abraâmica – Judaísmo e Islã – e termino com um estudo de caso comparativo do espiritismo e de um novo movimento religioso japonês no Brasil, a Igreja Messiânica. Faço isso a partir de estudos de outros pesquisadores e meus. Com esses casos, trato das dietas e jejuns, dos gestos e das curas religiosas.

### *Substâncias enteógenas*

Vou abordar a relação entre a ingestão de substâncias psicoativas e a experiência religiosa a partir de estudos anteriores (ALBUQUERQUE, 2015; ALBUQUERQUE 2016). O pressuposto da presença de substâncias psicoativas na origem das experiências místicas<sup>2</sup> foi defendido por Terence McKenna (1995), um pesquisador marginal à academia, em seu livro *O Alimento dos deuses*. Ele inspirou e inspira vários estudos sobre o uso destas substâncias nos primórdios de diferentes religiões. Vale à pena citá-lo:

Por que, como espécie, somos tão fascinados por estados alterados de consciência? Qual tem sido o impacto deles sobre nossas aspira-

---

2 “A influência da dieta em induzir mutações nos primeiros humanos e o efeito de metabólicos exóticos na evolução de sua neuroquímica e sua cultura ainda é um território não estudado. A adoção de uma dieta onívora por parte dos primeiros hominídeos e a descoberta do poder de certas plantas foram fatores decisivos para afastá-los da corrente da evolução animal, levando-os para a maré acelerada da linguagem e da cultura. Nossos ancestrais remotos descobriram que certas plantas, quando autoadministradas, suprimem o apetite, diminuem a dor, proporcionam jorros de energia súbita, conferem imunidade contra patogêneses e sinergizam atividades cognitivas. Essas descobertas levaram-nos à longa jornada para a autorreflexão” (MCKENNA, 1995, p. 21).

ções estéticas e espirituais? O que perdemos ao negar a legitimidade do impulso para o uso de substâncias visando a experimentar o transcendental e o sagrado? (p. 19-20).

Nesta mesma direção, Shanon (2008) defende o que se convencionou chamar de hipótese enteógena bíblica, quando aponta a presença delas na tradição de religiões da antiguidade, como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã.

O uso de substâncias psicoativas pelo xamã ilustra de modo inegável a importância deste recurso para a mediação do corpo nos contatos com o sagrado. No âmbito do xamanismo, as plantas de poder fazem parte dos modos de agir, sentir e pensar de muitas populações, e o seu uso assenta-se em uma cosmovisão compartilhada pelos membros do grupo e está também presente nos seus mitos e nos seus rituais. Os rituais são procedimentos que devemos realizar ao lidar com forças, entidades ou realidades poderosas como as divindades. Os rituais expressam cuidados. Mas, sobretudo, agenciam o corpo: por exemplo, o sinal da cruz ao entrar na igreja, as restrições alimentares na quaresma, os banhos de ervas nas religiões de matriz africana são cuidados para entrar nos espaços sagrados ou se comunicar com os deuses.

A complexidade que cerca a presença dessas plantas nas experiências místicas se expressa de diversas maneiras e é nas religiões xamânicas que se pode identificar o seu enredamento com a cultura presente no saber do xamã, na sua condução do ritual, nos ensinamentos morais transmitidos pela mitologia, no respeito aos tabus alimentares, sexuais, entre outros.

Além disso, o preparo, a dosagem e as explicações do seu uso são, também, tarefas do xamã, o que envolve uma hierarquia e uma pedagogia compartilhadas coletivamente que são agenciadas em diferentes circunstâncias, como: entrar em contato com a dimensão espiritual, com os deuses, com os an-

cestrais, curar males, retornar ao princípio do mundo, preparar para a morte, obter conhecimento e poder.

Experiências de êxtase e embriaguez foram acompanhadas e pesquisadas em outro contexto por Philippe de Felice, professor, sociólogo e teólogo protestante francês no início do século XX. Ele se dedicou a cuidar de alcoólatras e procurou entender por que, apesar dos danos que esta bebida causa à saúde e à vida social dos seus consumidores, eles se viciam e não abandonam o seu uso. O resultado do seu empenho está no livro *Venenos sagrados. Ebriedad divina: ensayo sobre algunas formas inferiores de la mística* ([1936] 2010). Ao longo de suas pesquisas, Felice identifica uma íntima relação entre a embriaguez e o êxtase místico em diversas religiões. Entre os sufis, o vinho está sempre presente na busca da união perfeita com a divindade. O mesmo acontece entre os místicos judeus que creem em “un vino anterior a la creación del mundo y conservado en el paraíso” (p.15). Imagens semelhantes são encontradas no cristianismo, especialmente na ação do Espírito Santo<sup>3</sup> e na Última Ceia. Ao lado de outras expressões religiosas, essas analogias levam Felice (2010, p. 22) a afirmar que: “de hecho, las perturbaciones de orden psicológico e fisiológico que preceden y acompañan a los éxtasis místicos no dejan de tener analogias com las que provoca el abuso de bebidas alcohólicas”.

Porém, Felice não se prende apenas ao álcool e explora tais conexões em outras substâncias como o ópio, a coca, a ayahuasca, o tabaco, o haxixe, a maconha, a ibogana, o peyote e o soma, entre outras, tratando também das toxicomanias modernas. Em todos os casos afirma que a resposta deve ser buscada no terreno religioso, seriam substâncias enteógenas, aquelas que despertam uma manifestação interior do divino. Sobre estes “ebrios de Dios” ele diz:

---

<sup>3</sup> A Bíblia contrasta, ou em alguns casos compara a plenitude do Espírito Santo com embriaguez.

¿que son en realidad sino la experiència de uma evasión y uma transcendencia de si mismo, fruto de la comuni3n inmediata, com la ayuda de ciertas sustâncias, com un mundo misterioso de energias sobrehumanas? Es imposible ignorar el caráter místico de una experiència como ésta (p. 65).

Chamo a atenção para o pressuposto deste autor: para ele, a busca do êxtase, seja qual for, atende à necessidade que o homem sente de transcender a si mesmo (FE-LICE, 2010, p. 25). Seria um pressuposto antropológico. É oportuno lembrar aqui as palavras de McKenna quando relaciona as nossas buscas por estados alterados de consciência às nossas experiências espirituais e estéticas.

Além disso, Felice oferece exemplos de que a obtenção de estados místicos se faz dentro de uma ordem, seguindo certos procedimentos ou rituais. Cita os ensinamentos de Santa Tereza para quem, na obtenção do êxtase ou do matrimônio espiritual, a alma deve superar três estados: a oração de quietude, a oração de união e a oração de elevação. Enfatizo que são experiências de transcendência, mas que reverberam no corpo. Ele explica:

Santa Tereza há podido advertir, recordando sus próprias experiências, que tal estado psíquico entraña algunas perturbaciones orgánicas entre las que destacan una ralentización de la respiración y de la circulación, la neblina que inunda los ojos, el entumecimiento de los miembros, la torpeza de la lengua y, em general, una especie de plácida somnolencia (p. 22).

Certamente, estas sensações são muito semelhantes às que o corpo experimenta com a ingestão de substâncias psicoativas. São próprias de estados místicos. Insisto: são “meios

biológicos de entrar em ‘comunicação com Deus’” (MAUSS, 1974, p. 233).

Estudiosos destacam que o uso dessas substâncias “sempre esteve cercado de ética, moral e regras de conduta ratificadas pelos valores culturais” (SANTOS, 200\_, p. 6-7) e a sua patologização como *drogas*, como ocorre na nossa sociedade, é exceção e não a regra.

## *Judaísmo*

Entre os judeus, a dieta, o ato de comer, é parte da experiência religiosa, afirma a antropóloga Marta Topel no seu artigo ‘As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a Antropologia’ (2003). Ela descreve e analisa o complexo sistema de leis alimentares no judaísmo. O banquete, a comida compartilhada, é um meio ritual que marca a participação em uma comunidade, neste caso, em uma comunidade que é simultaneamente étnica e religiosa, em oposição ao mundo exterior. Afirma esta autora: é considerado judeu aquele “que cumpre estritamente os preceitos ligados ao descanso sabático, às leis de pureza familiar, e às leis que regem o princípio da *kashrut*, ou leis dietéticas” (p. 206).

Por trás das leis dietéticas existe um pressuposto de que alimentos, objetos e pessoas possam ser puros, *kasher*, ou poluídos. Neste caso, são considerados não *kasher* a carne suína, o abatimento impróprio do animal, sangue, a mistura de leite e carne e alimentos cozidos no sábado. Isso gera uma dietética composta de leis e costumes e que se expressa em complexos rituais voltados para os cuidados com o corpo. Por exemplo: a lei judaica proíbe o uso do quarto trazeiro dos animais, ovos que contenham manchas de sangue, os laticínios não podem ser cozidos no mesmo utensílio que se cozinhou carne e vice-versa, e há também procedimentos rigorosos para purificar os utensílios (TOPEL, 2003, p. 207-209).

Esse conjunto de prescrições pode obrigar, por praticidade, a se ter, nas cozinhas, móveis e aparatos duplicados de acordo com os princípios da *kashrut*.

Enfim, a autora identifica a existência de um paralelismo nos códigos de pureza/impureza animal, humano e o do altar, o que expõe as raízes religiosas dos tabus alimentares. Ou seja, há uma analogia entre a mesa e o altar que previnem a contaminação do Templo. Conclui, com Mary Douglas, que o corpo, no judaísmo é metáfora do altar. Ela diz: “as leis dietéticas cumprem duas funções: santificam os judeus, analogamente a como o Templo era santificado, e estabelecem limites rígidos que separam *insiders* de *outsiders*” (TOPEL, 2003, p. 220).

## *Islã*

A observação do Islã mostra o complexo de regras que regem o corpo do muçulmano. No seu artigo *A islamização do corpo*, Montenegro (2002) explica que nesta religião o homem tem dois aspectos, o espiritual e o físico. O espiritual diz respeito à fé e o físico diz respeito à noção de pessoa que abre caminho para analisar as representações que se articulam através de 3 eixos: dieta, técnicas corporais e hábitos de higiene.

O aspecto mais conhecido da dieta muçulmana é o longo período de jejum ritual no mês de Ramadã, um dos cinco pilares da prática do islamismo e de importância central para o muçulmano. Mas há, como no Judaísmo, uma discriminação de alimentos e bebidas lícitos, *Halal*, e ilícitos, *Haram*, que se deve observar para se manter não poluído e dentro do comportamento desejável para um muçulmano.

É nas orações que se pode observar a importância dos gestos no Islã. O muçulmano realiza cinco orações diárias, individuais e uma vez por semana, nas sextas-feiras, coletiva, na mesquita, ao meio dia. Cada dia na vida de um muçulmano se divide em 5 períodos marcados pelas 5 orações, que



envolvem cuidados rituais através de complexas técnicas corporais, normas de higiene e hábitos de vestuário. As orações seguem horários rígidos, quando o devoto deve voltar-se para a direção de Meca, e um dos requisitos é o aprendizado exato do número de genuflexões e das fórmulas a serem repetidas a cada oração.

A epígrafe que Montenegro escolheu para o seu artigo expressa bem a importância dos gestos não só no Islã, mas em todas as religiões: “A adoração adquire uma forma física, através das palavras pronunciadas pela língua e dos atos realizados pelos membros do corpo” (2002). Escolhi descrever a prática coletiva da sexta-feira, quando as técnicas e posições do corpo são realizadas com exato sincronismo em congruência com o recitado das fórmulas indicadas e das passagens do Alcorão. A performance segue uma sequência que acompanha a recitação das preces envolvendo movimentos do corpo diferentes dos das orações individuais. A sua descrição mostra a riqueza dos gestos envolvidos (COMO ORAR EM ISLÃ, 2018):

- 1 – mãos abertas até a altura das orelhas pronuncia frases que indicam que tenciona praticar a oração
- 2 – em pé, com a mão direita cruzando de leve com a esquerda, punho sobre punho, um pouco acima da cintura.
- 3 – inclinando-se, com as mãos colocadas um pouco acima dos joelhos.
- 4 – erguido
- 5 – faz a primeira prostração
- 6 – sentado sobre os pés
- 7 – segunda prostração
- 8 – em pé, e depois quatro genuflexões.
- 9 – sentado sobre os pés
- 10 – encerra a oração sentado, virando o rosto primeiro para a direita e depois para a esquerda pronunciando *Que a paz de Deus esteja contigo*. No caso dos xiitas cumprimentam-se califa 1 e

2 que são Abu Bakr e Omar, os dois primeiros califas; no caso dos sunitas, cumprimentam-se os anjos do bem e do mal. Em seguida, os muçulmanos permanecem sentados no chão, para ouvir o *Kutbah*, o sermão do *iman*.

A higiene ritual que precede a prática das orações é o preparo do corpo através de técnicas de como lavar cada parte do corpo, acompanhadas de fórmulas verbais que são repetidas 3 vezes. Para o muçulmano, a sujeira é incompatível com a adoração e, assim, todas as mesquitas possuem um local especial para essas abluções rituais. São normas de higiene que sublinham a necessidade da purificação antes da adoração (COMO FAZER A ABLUÇÃO, 2018):

- 1 – lava as mãos até os pulsos
- 2 – enxagua a boca
- 3 – limpa as narinas
- 4 – lava o rosto com as duas mãos
- 5 – lava os antebraços até os cotovelos
- 6 – esfrega o topo da cabeça com as mãos molhadas
- 7 – lava os pés até a altura dos tornozelos.

Além disso, ao ingressar na mesquita para as orações, devem-se descalçar os sapatos.

O momento da morte também pede cuidados de higiene próprios: o corpo é lavado e ungido com um pouco de cânfora, depois é envolto em uma manta e enterrado. Não é permitido sepultar o morto no caixão. E como afirma Montenegro, “o corpo é a matéria que leva inscrita a muçulmanidade” (2002, p. 161).

### *O gesto curador: johrei e passe*

Os cuidados com a saúde e a cura de doenças fazem parte dos preceitos de todas as religiões, que agenciam o corpo através de rituais próprios. Cuida-se da saúde do corpo e da salvação

da alma. Em estudo realizado entre messiânicos e espíritas procurei identificar peculiaridades da noção de pessoa dessas duas soluções sacrais observando os seus procedimentos de cura que envolvem a imposição das mãos, gesto à primeira vista parecido.<sup>4</sup> Assim, o que segue é uma síntese deste estudo (ALBUQUERQUE, 2013) que reproduzo, com destaque às gestões religiosas do corpo.

A Igreja Messiânica, fundada por Mokiti Okada, ou Meishu Sama, faz parte dos novos movimentos religiosos japoneses surgidos com o fim da era Meiji e dialoga com a situação histórica do Japão, basicamente através da recusa aos princípios da modernização, sobretudo aqueles advindos da ciência moderna. Um dos pilares desta religião é o *johrei*. O *johrei* é executado com imposição das mãos entendidas e é voltado para “erradicar as causas latentes do sofrimento da humanidade, manifestando surpreendentes milagres” (IMMB, 1998a, p. 05).

Afirma a doutrina messiânica que o *johrei* é, para quem o está recebendo, a canalização, por meio de um ministrante, de uma bola de luz existente no corpo de Meishu-Sama. Ao ministrar o *johrei*, o canalizador deve manter atitude de oração, em silêncio, por ser este “um ato sagrado que nos une a Deus e a Meishu-Sama. [...] É preciso que a Luz flua livremente” (IMMB, 1998b, p. 09). Enfim, com esta prática esperam-se eliminar as máculas do corpo espiritual que se materializam no corpo físico como toxinas e impurezas devidas a uma vida em desacordo com as leis da natureza. Este propósito está vinculado diretamente às concepções de Mokiti Okada sobre os produtos da modernização, como a medicina moderna, alimentos industrializados e medicamentos da indústria farmacêutica.

Por outro lado, o Espiritismo surgiu na França, em meados do século XIX a partir de investigações do pedagogo

---

4 O Apêndice A apresenta um roteiro que construí para coleta de dados voltados para a temática das corporeidades religiosas que, certamente, pode ser adaptado de acordo com o objeto e os objetivos da pesquisa.

Léon Hyppolite Dénizart Rivail. No Brasil, sua doutrina ganha aspectos próprios que valorizam a prática da caridade com destaque para o tratamento e a cura de doenças.

A cura dos males físicos, no Espiritismo, se daria por meio de passes, preces e receitas de chás medicamentosos ou de fórmulas mais especializadas, possibilitados pela faculdade de médiuns curadores. Os médiuns seriam pessoas dotadas de poderes especiais para comunicação com os espíritos. Em síntese, são três os fatores responsáveis pela cura: o poder magnético do homem, o auxílio dos espíritos e a vontade de curar.

A cura através da imposição das mãos, chamada de passe, é feita dirigindo, o médium, suas mãos em direção ao enfermo ou à parte doente, guardando entre ambos pequena distância. Enquanto o paciente deve ficar sentado ou, se necessário, deitado, o médium deve ficar em pé ou sentado. Os passes ocorrem em local reservado e discreto, chamado de câmara de passes, com pouca claridade para evitar a curiosidade e a dispersão da atenção e o passista deve guardar o silêncio e manter atitude de recolhimento e oração.

O passe baseia-se no pressuposto da existência de um fluido universal que permeia tanto o corpo carnal como o perispírito, com fortes poderes curadores, desde que transmitido adequadamente. Já a causa das doenças é de responsabilidade do próprio homem, devido a uma vida desregrada pelo consumo de bebidas alcoólicas, cigarro, drogas, sexo desenfreado, orgulho, vaidade, ou herança cármica de outras encarnações. À ausência desses fatores é também atribuída uma vida de felicidade.

A comparação entre essas duas expressões religiosas indica que pelo gesto curador o corpo se sacraliza, ganhando poderes distintos em ambas as religiões. Para curar ou ser curado pelas mãos os corpos ganham dimensões fora do código do cotidiano.

Na Igreja Messiânica Mundial, as corporeidades estão presas à dualidade natural x antinatural. Esta naturalização dos cuidados do corpo tem como referência uma recusa às transformações trazidas pelo processo de modernização em busca de um estado de natureza primordial. Com isto, esta religião produz corpos com dimensões cósmicas conferidas pelas energias dos elementos naturais, terra, água e fogo. A soma destes elementos produziria a energia divina ou a divina luz, concedida, porém, apenas a Meishu-Sama que a outorga aos homens pelo gesto curador. Em suma, as mãos são instrumentos para o homem recuperar a sua natureza primordial através da energia divina concedida a Meishu-Sama. O ideal de corpo, para a Messiânica, é na natureza.

Na doutrina de Kardec os corpos estão carregados de fluidos e energias mobilizados por vontades e desejos através da mediunidade. As doenças seriam, então, resultantes das tensões entre livre arbítrio e carma. Assim, para os espíritas os corpos têm uma dimensão moral fruto das escolhas e do destino, que atinge o perispírito com doenças ou curas. Além disso, para eles, o gesto curador é um atributo de todos os homens desde sempre, pois todos somos médiuns. Portanto, o dom de cura está democraticamente disponível para todos os homens desde os tempos imemoriais, já que todos dispomos de energias e fluidos.

Embora a ideia de energia seja uma categoria de entendimento central nas concepções terapêuticas e de corpo em ambas as religiões – tanto o *johrei* como o passe mobilizam energias –, esta ideia apresenta atributos diferentes para cada uma delas. Na doutrina de Meishu-Sama, as energias seriam provenientes do reino da natureza, conforme definições de realidade próprias de tradições culturais pré-modernas e agrárias, baseadas na ideia de participação. Expressariam uma renovação da tradição. Já entre os espíritas, as energias são claramente do reino sobrenatural, de acordo com concepção de mundo que compreende dimensões sagradas e profanas.

São, pois, concepções vitalistas compreendidas em diferentes quadros culturais.

Desse modo, os respectivos estatutos do corpo, messiânico e kardecista, acabaram por constituir conjuntos de práticas e saberes terapêuticos próprios, impregnados de religiosidade e que têm em comum a presença de concepções energéticas. Em ambos, nos corpos se inscrevem páleo-saberes como energia vital, elementos naturais, fluidos, forças etéreas, vontades, espíritos, perispíritos, encostos e poderes de cura, inatos ou conferidos, que definem a noção de pessoa nestas duas expressões religiosas.

## Questões

Nessa viagem pelas religiões tendo o corpo como guia pudemos encontrar estados alterados de consciência, substâncias psicoativas, gestos, energias, princípios dietéticos e de higiene e cura de doenças que definem corporeidades e conferem identidade ao devoto. Existem muitas outras inscrições religiosas nos corpos: a imobilidade da meditação Zen Budista, as danças nas religiões de matriz africana, o giro no Sufismo, os efeitos neurais e orgânicos da percussão<sup>5</sup> no xamanismo, a busca de um corpo em estado de natureza anterior à cultura que comparece na maioria das terapias alternativas impregnadas de pressupostos religiosos. Em resumo, estes diferentes exemplos nos levam a reconhecer que a experiência religiosa não reside só no espírito e que o corpo sempre encontra um modo de *dar notícias* nas muitas manifestações do sagrado.

Acredito que expor os “meios biológicos de entrar em comunicação com Deus” humanize a mística, amplie a nossa

---

<sup>5</sup> “There is no doubt that sound-waves have neural and organic effects on human being, irrespective of the cultural formation of the latter. [...] percussive sounds [...] do not depend upon special materials, techniques or ideas, but can readily be made with the human body alone” (NEEDHAM, 1967).

experiência com o sagrado e com o corpo e, conseqüentemente, indique novos caminhos para redimensionar as suposições acerca do caráter alienante e opiáceo das religiões que habita nas instituições ao oferecer outras referências para as experiências transcendentais.

Finalizo minhas reflexões com duas questões:

Será que os inúmeros agenciamentos do corpo que se encontram nas religiões do presente poderiam nos contar alguma coisa daquelas experiências primordiais e o seu disciplinamento pelas igrejas? E, por conseguinte, o que mais estaria sendo domesticado junto com o corpo pelas instituições religiosas nas nossas experiências místicas?

## Bibliografia

ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. de. Enteógenos, civilização e barbárie. In: II Simpósio Internacional da ABHR. XV Simpósio Nacional da ABHR. II Simpósio Sul da ABHR, 2016, Florianópolis. *Anais Complementares*. Florianópolis, 2016. v. 01. p. 01-13. Disponível em: [http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470869372\\_ARQUIVO\\_V.Alucinantestexto-6.pdf](http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470869372_ARQUIVO_V.Alucinantestexto-6.pdf). Acesso em 23 de abril de 2018.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. de. Os enteógenos, a ciência e a religião. In: Simpósio Sudeste: Gênero e religião: Violência, fundamentalismos e política, 2015, São Paulo. *Anais dos Simpósios da ABHR*. São Paulo: Associação Brasileira de História das Religiões, 2015. v. 01. p. 01-10. Disponível em: [file:///I:/User/Leila/Downloads/1411-5041-1-PB%20\(6\).pdf](file:///I:/User/Leila/Downloads/1411-5041-1-PB%20(6).pdf). Acesso em 23 de abril de 2018.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. de. Religião e ciência entre kardecistas e messiânicos. *Anais do Simpósio Sudeste da ABHR*. São Paulo: USP, 2013. Disponível em: [www.sudesteabhr.net.br](http://www.sudesteabhr.net.br). Acesso em 23 de abril de 2018.

COMO FAZER A ABLUÇÃO. Disponível em: <http://pt.wikihow.com/Fazer-a-Ablu%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em 23 de abril de 2018.

COMO ORAR EM ISLÃ. Disponível em: <http://pt.wikihow.com/Orar-em-Isl%C3%A3>. Acesso em 23 de abril de 2018.

GROF, Stanislav; GROF, Christina. *Respiração Holotrópica: uma nova abordagem de autoexploração e terapia*. Capivara Editora Ltda., 2010.

FELICE, Philippe de. *Venenos sagrados*. Embriaguez divina: ensayo sobre algunas formas inferiores de la mística. Madrid: Amargord, 2010.

IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL DO BRASIL. Cenário atual da humanidade. In: *Curso para iniciantes: módulo 1*: [s.l.] 1998a.

IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL DO BRASIL. O fundador, sua missão e o johrei. In: *Curso para iniciantes: módulo 3*: [s.l.], 1998b.

LE BRETON, David; JEFFREY, Denis. Presentation. In: *Sociologiques*, n. 2 automne, 1995. pp. 05-17.

MAUSS, Marcel. Técnicas corporais. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/ EDUSP, 1974. v. 2.

MCKENNA, Terence. *O alimento dos deuses*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

MONTENEGRO, Sylvia. A islamização do corpo. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER. v. 22, n. 1, 2002. pp. 143-163.

NEEDHAM, Rodney. Percussion and transition. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1967, v. 2, n. 4. pp. 606-614.

SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Aspectos culturais e simbólicos do uso de enteógenos*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos. São Paulo: USP, s/d. Disponível em: [http://www.neip.info/downloads/t\\_rafa\\_san2.pdf](http://www.neip.info/downloads/t_rafa_san2.pdf). Acesso em 20 de abril de 2018.

SHANON, Benny. Biblical entheogens: a speculative hypothesis. In: *The journal of Archaeology Consciousness and Culture* [s. l.], n. 1, março de 2008. pp. 51-74. Disponível em <https://catbull.com/alamut/Bibliothek/7616docid6743.pdf>. Acesso em 27 de abril de 2018.

TOPEL, Marta F. As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a Antropologia. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, ano 9, n. 19, julho de 2003. pp. 203-222.



## Apêndice A - Sugestão de um roteiro para observação das corporeidades em con-textos religiosos

Tabus: alimentares, sexuais, de gênero, de idade...

Inscrições

Vestimentas

Princípios de higiene

Gestos e movimentos do corpo: cabeça, olhar, mãos, braços, pernas...

Expressões: dança, êxtase, canto, incorporação de entidades...

Posturas: sentada, deitada, ajoelhada, prostrada, em pé...

Relação entre o corpo e a alma

Pureza e poluição

Saúde/doença: definição dos males físicos e mentais, suas causas, os atributos e poderes do curador, a fonte e o processo da cura, o ritual necessário para a cura, a relação entre o doente e o curador, a classificação das doenças e avaliações da biomedicina...



Águas que curam

Renan Mota

# 2

## A RE-EXISTÊNCIA DE REDE NÃO BIOMÉDICA DE CURA E A CONSTRUÇÃO DE NOVAS PRÁTICAS RELIGIOSAS EM PARINTINS (AM)

Maria Audirene de Souza Cordeiro

O texto analisa alguns dados resultantes da pesquisa etnográfica realizada de 2014 a 2016 na zona urbana de Parintins (AM). O estudo registrou a atuação de uma rede de cura não biomédica na cidade. A rede é operada por curadores(as), curadores(as) *sacaca* benzedores(as), costuradores(as) de *carne rasgada*, erveiros(as), raizeiros(as), *pegadores(as) de desmentidura*, parteiras, dentre outros(as) agentes e práticas não bio-médicas de cura. Esses agentes atuam nas *doenças pra curador* resultantes quase sempre do desrespeito aos *resguardos de corpo e de boca* – fundamentais na cosmologia local para construção de corpos saudáveis, e dos *ataques dos bichos do fundo* – seres ambivalentes com os quais os(as) moradores(as) construíram uma relação imanente. Nesse texto, desvelamos a categoria nativa *se ingerar* como dispositivo fundamental para construção do *curador sacaca*, compreendemos as práticas não biomédicas de cura como estratégias de *re-existência rizomática* aos processos *biopolíticos* e a relação com os *bichos do fundo* como uma lógica outra que nega a sustentação filosófica das religiões hegemônicas. Para tanto, valemo-nos das contribuições de Foucault (1977, 1979) e Deleuze e Guattari (1995).

Um olhar desatento não consegue à primeira vista perceber que os(as) agentes não biomédicos(as) – *curadores(as)*, *curadores(as) sacacas*, *benzedores(as)*, *costuradores(as) de carne rasgada*, *erveiros(as)*, *raizeiros(as)*, *pegadores(as) de desmentidura*, parteiras, dentre outros(as) agentes e práticas, operacionalizam uma rede invisibilizada de cura na zona urbana do município de Parintins (AM) para diagnosticar e tratar os processos de adoecimento. Enquanto a rede do SUS é ativada para tratar *doenças pra médico*, a rede dos *curadores* e *curadoras* é acionada para o tratamento de *doenças pra curador*.

A categoria *doença pra curador*, de acordo com a exegese local, tanto pode indicar uma *doença de causa conhecida* quanto uma de *causa não conhecida*, pois o termo desconhe-

cida, não é entendido na chave ‘sobrenatural’, mas na chave de causa identificável e causa não identificável. Assim sendo, o que eles denominam de não conhecida são os processos de adoecimento cuja causa não pode ser identificada e, por conta disso, podem ser inseridas, na nossa lógica, como sobrenaturais. Daí, porque, nesses casos, somente um(a) *curador(a) sacaca* tem a capacidade de diagnosticá-las e curá-las (CORDEIRO, 2017).

Assim sendo, no cenário local, as *doenças de causas conhecidas* podem ser curadas tanto por um(a) dos(as) agentes não biomédicos(as) como por um(a) biomédico(a), pois, a causa sendo identificada, por *um benzedor, benzedeira* – primeiro elo da rede invisibilizada a ser acionado no itinerário terapêutico, ou por um médico – pode ser tratada e curada por um ou por outro ou pelos dois. Mas, a causa não sendo identificada, somente um(a) *curador(a)* pode conseguir diagnosticá-la e curá-la.

Alguns/Algumas *benzedores/benzedeiras* alegam fechar o diagnóstico *só de olhar pra pessoa*, outros(as) precisam iniciar o rito de *benção* para confirmar *que aquilo não é pra ele(a)*. Na maioria desses casos, o(a) paciente/vítima é encaminhado(a) para o *curador(a), curadeira*.

As narrativas dos agentes em práticas não biomédicas permitem algumas inferências, dentre elas, a incapacidade da biomedicina para diagnosticar e tratar as *doenças pra curador* pelo fato de que são doenças de difícil diagnóstico até mesmo para os(as) *curadores(as)*. O desafio é localizar onde ela *está escondida*, pois, apesar da manifestação da doença está corporificada na dor de dente, não é no dente que o(a) *curador(a)* poderá encontrá-la para identificar seus ‘afetos’ e assim conseguir combatê-la. Somente um(a) *curador(a) sacaca ingerado* consegue penetrar nas diferentes dimensões do cosmo para identificá-la e obter a cura (CORDEIRO, 2017).

Para os(as) agentes da biomedicina,<sup>1</sup> as práticas por eles(as) adotadas são as únicas capazes de realmente diagnosticar e tratar todas as doenças que acometem o corpo dos(as) moradores(as) locais, porém para os(as) agentes em práticas não biomédicas de cura, em muitos casos, a ação dos procedimentos apenas da rede em que operam não é capaz de tratar e/ou curar determinados tipos de doença. Como demonstrado, a categorização de doença para esses(as) agentes é diferente da categorização de doença para os(as) agentes da biomedicina.

Consequentemente, os(as) agentes locais da biomedicina não admitem a adoção de quaisquer práticas dos agentes da rede ‘não oficial’ de cura no diagnóstico e/ou tratamento dos processos de adoecimento, porque elas não têm valor terapêutico comprovado cientificamente. Por outro lado, os(as) agentes não biomédicos(as) de cura não só admitem como recomendam que os(as) pacientes adotem paralelamente tanto os procedimentos de uma como de outra rede.<sup>2</sup> Isso porque,

---

1 Na zona urbana de Parintins (AM), a rede dita oficial de cura é composta por clínicos gerais, oftalmologistas, ortopedistas, ginecologista/obstetra, mastologista, urologista, ortopedista, cirurgiões, enfermeiros, agentes de saúde, odontólogos, psicólogos, nutrólogos, fonoaudiólogos, farmacêuticos, bioquímicos, fisioterapeutas, radiologistas, assistentes sociais e terapeutas ocupacionais. Os(as) agentes dessa rede atuam diretamente nos dois hospitais públicos da cidade, em seis centros de saúde, três unidades básicas de saúde, quatro centros de diagnósticos e nos centros de atendimentos psicossocial.

2 Os(as) moradores(as) do bairro da União, onde observei mais detidamente o comportamento das pessoas em relação aos processos de adoecimento, geralmente, compram os chamados *medicamentos de balcão*, a fim de tratar alguns desses males. Há uma grande incidência do uso de paracetamol, dorflex e dipirona para os casos de febre intermitente e dores musculares ou nas articulações; já para tentar combater diarreia e vômito, dependendo da idade do doente, eles recorrem a imosec, diasec, kaosec e plasil. Concomitantemente, também fazem uso de chás, unguentos e azeites extraídos de várias espécies vegetais locais. Todavia, se, no decorrer de três dias, esses procedimentos não surtirem o efeito desejado: o desaparecimento dos sintomas, é comum os familiares ou o próprio paciente recorrerem à rede de agentes em práticas não biomédicas de cura, por entender que aquela doença é *pra curador*.

para esses agentes, há doenças que são *pra médico e pra curador*, e somente a ação conjunta de agentes das duas redes é capaz de curar o paciente.

Além disso, esses senhores e senhoras da cura e os(as) moradores(as) sinalizam para um conjunto de estratégias coletivas de resistência à biopolítica cuja ação pode ser percebida no fato de muitas pessoas negarem a existência dessa rede ‘não oficial de cura’.

Interpreto a recorrência às práticas não biomédicas como uma estratégia de re-existência frente às estratégias biopolíticas de controle do corpo desveladas por Foucault (1977, 1979).

## Práticas não biomédicas como re-existência à biopolítica

Para Foucault (1979), a constituição do Estado moderno, com a emergência e o desenvolvimento dos novos modelos de produção capitalistas, possibilita a instauração de dois mecanismos de dominação e controle do estado sobre o indivíduo: o anátomo-político disciplinar e a biopolítica normativa. Esses procedimentos institucionais visam à formatação do indivíduo e da administração da população.

Esse controle exige conhecimento minucioso do comportamento individual, e, para Foucault (1977), ciências humanas como a Psicologia e a Biomedicina foram/são fundamentais nesse processo, pois sustentaram/sustentam o poder disciplinar, que é obtido também com a ajuda de ambas. Assim sendo, disciplinar pessoas é transformá-las em determinados tipos de sujeitos, no sentido de os induzir a agir em anuência a regras e princípios disciplinares, ideais de conduta os quais as ciências humanas e médicas deliberam como normais, naturais ou essencialmente humanos.

Se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos

da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de 'biopolítica' para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana (FOUCAULT, [1976] 2001, p. 134).

Cabe a biopolítica lidar, portanto, com os processos biológicos pertinentes ao homem-espécie, instituindo sobre esses uma forma de regulamentação. A fim de melhor controlar esse corpo, é preciso não tão somente descrevê-lo e quantificá-lo (número de nascimentos e de mortes, de fecundidade, de morbidade, de longevidade, de migração, de criminalidade, etc.), mas, sobretudo, sistematizar tais descrições e quantidades, combinando-as, comparando-as e, sempre que possível, prevendo seu futuro por meio do passado. E há, aí, a produção de múltiplos saberes disciplinares: a Estatística, a Demografia e a Medicina Sanitária.

A partir da abordagem do poder como algo entrelaçado a formas de conhecimento e como produtor de sujeitos, Foucault (1979) compreendeu que, sob a égide do neo-liberalismo econômico do pós-guerra, o homem já era etiquetado em termos do *homo economicus*, isto é, como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como personalidade jurídico-política autônoma (FOUCAULT, 1979, p. 8). Assim sendo, o foco de atenção dele passa a ser as formas flexíveis e sutis de controle e governo das populações e dos indivíduos, tal como elas se exercem por meio das regras da economia do mercado mundializado, para além dos domínios limitados da soberania política tradicional: "é preciso governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado" (FOUCAULT, 1979, p. 25).

Mas, o próprio Foucault (1982), nos alerta para o fato de que não somos moldados passivamente por formas de poder,



pois todo poder supõe margem de liberdade. O poder envolve sempre uma relação de luta: alguns procuram direcionar as atividades dos outros, que, por sua vez, resistem e se esforçam por contrariar tais determinações. Daí, porque os sistemas de poder só emergirem na medida em que a resistência é sobrepujada e os indivíduos se tornam submissos e previsíveis.

É a partir dessa perspectiva que proponho o entendimento das práticas não biomédicas de cura como modos de insurreição à biopolítica, e não como último recurso dos que nada têm ou um ‘gosto bárbaro’ típico dos ‘sem educação formal’. A constância dessas práticas, ao longo dos séculos, parece ratificar que “jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, 1979, p. 241).

A despeito de todo tipo de “violência simbólica” por não ter valor de mercado, ser de gosto bárbaro, as práticas não biomédicas de cura permaneceram tal como uma “estratégia precisa” nas bordas da estrutura, operando silenciosamente, como uma anti-estrutura (TURNER, [1967] 2005) que, em momentos determinados, se manifesta. Atualmente, a busca por tais práticas em suas diferentes formas é uma prova disso. Trata-se de um fenômeno que vem aumentando, constantemente, e que não se restringe às pequenas cidades do interior, apresentando-se, também, de maneira intensa nos grandes centros populacionais desde a década de 1980 (BOLTANSKI, 1984; LOYOLA, 1984 e 1987; MONTERO, 1985).

Tais terapêuticas, antes na obscuridade, nas bordas da estrutura, atuando com a margem ou limite que tende a se modificar e se transformar constantemente por estar numa posição mais rizomática<sup>3</sup> (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.

---

3 De acordo com o conceito botânico, rizoma é *a extensão do caule que une sucessivos brotos*. O termo e seus adjetivos passaram a ser usados como instrumentos conceituais por Deleuze e Guattari. Segundo esses atores, é o contrário da estrutura, pois enquanto esta se apresenta constituída

33) não são mais vistas como reminiscências do passado, “nem como coisa de quem não tem estudo ou recurso financeiro”, e vêm se difundindo paralelamente ao crescimento dos serviços de atendimento médico. Longe de serem práticas arcaicas com tendências a desaparecer na medida em que a terapêutica médica, mais moderna e ‘eficaz’, vai ocupando espaço, elas se apresentam como uma alternativa às práticas da biomedicina, à medicalização e a outras tantas imposições do mercado da indústria farmacêutica.<sup>4</sup> E assim se configuram como rotas de fuga, por meio das quais ocorre a “desterritorialização e a reterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1995) de práticas e modos de vida.

Para um número cada vez maior de biomédicos(as), tais práticas de cura têm se mostrado como uma importante aliada: “a cura por intermédio das alternativas populares oferece diversas vantagens a seus usuários, se comparadas à medicina ocidental moderna, tais como proximidade, afeto, informalidade, visões de mundo semelhantes, linguagem coloquial e envolvimento da família no tratamento” (HELMAN, 1994, p. 23).

Para Avila-Pires (2000), que as denomina de práticas alternativas, elas seriam, na realidade, complementares ou suplementares aos sistemas oficiais para a prevenção ou para o tratamento de doenças. Isso porque curam com base

---

como um “(...)conjunto de pontos e posições que opera por correlações binárias entre os pontos e relações biunívocas entre as posições” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32), o rizoma procede por variação, conquista, captura, é heterogêneo, um mapa “(...) sempre desmontável, conectável, reversível” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33). É uma produção de inconsciente (individual, dual, coletivo, social), e não uma representação de conteúdos desprovidos de significância e de subjetivação. Fazer um rizoma é traçar estas linhas.

4 Várias pesquisas têm sido realizadas sobre a sociedade de consumo, da ideologia que o sustenta e o incentiva e do vínculo crescente desse consumo ao bem-estar e à felicidade. Para uma síntese bem acabada sobre as relações entre produção e consumo, no contexto do capitalismo e sob a ótica do materialismo dialético, sugiro a leitura de Giovanni (1980).

na visão de mundo de cada pessoa, ao contrário das práticas oficiais, as quais, comumente, se baseiam num etnocentrismo que, às vezes, eles mesmos (os biomédicos) não percebem, como afirma Moffatt (1984).

Essa nova postura em relação às práticas não biomédicas de cura demonstra que, ao longo dos anos, elas têm se transformado em um ‘campo’. O campo das Tradições não Biomédicas de Cura como comprovam as novas frentes de trabalho dos estudos antropológicos “que refletem novos paradigmas analíticos” (LANGDON, 1996, p. 11), e, conseqüentemente, têm ajudado a assegurar o não silenciamento das tradições não biomédicas de cura que constituem, segundo esses teóricos, uma forma de marcar posição contra as práticas de saúde cartesianas. Essas práticas cartesiano-positivistas excluem o mágico e o simbólico do diagnóstico da doença e da busca pela cura e, muitas vezes, negam a validade do conhecimento cosmológico para sustentar, dentre outras frentes capitalistas, a lógica mercadológica dos grandes laboratórios de medicamentos alopáticos.

A outra via, das práticas não biomédicas, é uma tendência investigativa, um “agenciamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1995), vertente iniciada mais significativamente com os trabalhos de Castañeda ([1968], 2009) nos quais o autor questiona o olhar positivista que o conhecimento científico preconizava até então sobre a realidade e as diferentes formas de percebê-la e apreendê-la (ZOLLA, 1983).

Assim, sem reconhecer e sem se submeter às disposições científicas, normatizadoras e reguladoras, as práticas não biomédicas de cura, resilientemente, operam na borda da estrutura, na marginalidade do sistema. São manifestações objetivadas de modos de resistência aos sistemas biopolíticos. E, como rota de fuga, elas adquirem as características de um rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

O rizoma “não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções movediças. Ele não tem começo nem fim,

mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32).

O conceito faz parte de um construto teórico cujo principal objetivo é negar os princípios cartesianos de pensar o mundo. Por isso, Deleuze e Guattari (1995) sugerem que apreendamos a realidade a partir da perspectiva rizomática composta por linhas e não por formas. As linhas indicam a possibilidade de o rizoma poder fugir, se esconder, se ressignificar, sabotar, cortar caminho; o que as formas impedem de acontecer.

Assim como o rizoma deleuziano, essas práticas não são uma forma fechada, e não mantêm ligação definitiva e têm um agenciamento que “é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 34). Segundo os autores, “as estruturas quebram o rizoma, e tentam aprisionar o objeto, mas toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33).

Essa tentativa de aprisionamento do objeto, de que falam os autores, de acordo com minha proposta de análise, pode ser personificada pela biomedicina que, a partir de um aparato jurídico científico, tenta aprisionar as práticas de cura, por meio de taxinomias médicas – as quais se constituem em um poder simbólico como tentativa de jurisprudência sobre as diferentes formas de doenças e de cura, ou seja, “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 1977, p. 126).

Do mesmo modo que diferentes agenciamentos sociais asseguraram o surgimento, via escolas de medicina oficial e outros mecanismos de poder do estado, do campo da biome-

dicina; agenciamentos outros também possibilitaram o surgimento de linhas de fuga, que permitiram o surgimento de novos fluxos e de estratégias de re-existência das práticas não biomédicas como as registradas em Parintins (AM).

A partir da tática de saber coexistir e se complementar com outras modalidades e outras potências de cura, essas práticas construíram novos territórios de eficácia, como a relação de imanência com *os bichos do fundo*.

## Relação com os bichos do fundo

Todos os ritos e *cuidados* realizados pelos membros das famílias parintinenses com as quais convivi indicam claramente que cada novo membro da família precisa ter o corpo construído para resistir aos *ataques dos bichos do fundo*. Seja nos *cuidados* com o enxoval, cujas peças funcionarão como *escudos de proteção*, ou com o umbigo do(a) recém-nascido(a) que deve ser cuidadosamente *curado*, há sempre a referência de que, se tudo for feito conforme indicam os mais velhos, o corpo do futuro adulto não sofrerá de determinadas doenças ou não poderá ter sua *sombra roubada* ou ser *flechado* por um desses seres. Isso porque o processo de construção/fabricação do corpo não se interrompe com o nascimento. Ao contrário, o período do *resguardo* é crucial para a garantia da saudabilidade futura. Os pais devem cumprir os *resguardos de corpo*: não praticar nenhuma atividade física, incluindo relações sexuais, até a queda do coto umbilical; e os *resguardos de boca*: a mãe não deve consumir os alimentos proibidos ou *reimosos* durante a gravidez e a fase de amamentação da criança. Assim, contribuem para assegurar a construção de um corpo saudável.

Esse processo de construção que se estende até a fase adulta é mediado pela capacidade que *os bichos do fundo* têm de se *ingerar* em qualquer *coisa* e, portanto, capazes de atacar o corpo, principalmente, das crianças, inclusive roubar a sombra delas e conduzi-las para a *cidade do fundo*. Esses corpos

podem estar vulneráveis a *ataques* em dois planos: um relacionado ao bem-estar físico quando a *sombra* da criança pode ser roubada, causando a morte dela; ou não físico, quando *os bichos do fundo* penetram pelo *olho do corpo* da criança e contaminam o cérebro dela com maus fluidos – ainda na adolescência ela demonstrará claros indícios de ‘desvio’ de caráter. As consequências disso serão sentidas durante toda a vida adulta.

Como vimos, essa relação entre *as/os gente* e *os bichos do fundo* é ambivalente e parece permear todas as demais relações dos(as) moradores(as) da cidade. Apesar de a princípio eu pensar que as pessoas de *cima da ilha* era tão somente ‘presas inocentes’ desses *bichos do fundo* ou sempre vítimas de seus *ataques*, a ‘agência’ que esses seres parecem ‘exercer’ sobre os(as) moradores(as), na verdade, é sempre negociada interativamente.

Ainda que vivam/habitem sociedades diferentes acreditado terem construído nas práticas não biomédicas de cura um espaço de “cosmopolítica” (STENGERS, [1997] 2003), um encontro de mundos, de cosmologias, de modos de vida. Uma interação que passa a ser mediada não apenas pelos(as) *curadores(as)*, mas pelas necessidades dos/das *gentes de cima da ilha* e dos *bichos do fundo*: o povo de cima da ilha aciona o povo de *debaixo da ilha*, da *cidade do fundo*, para ajudar a curar, ou para fazer adoecer o povo de *cima da ilha*. *Os bichos do fundo*, por sua vez, não agem apenas como acionados, mas se sentem atraídos por alguns dos *habitantes de cima da ilha*, por eles se encantam (se enamoram?) e, para satisfazer tal atração, promovem o rapto desse objeto de desejo para *a cidade do fundo*.

O(a) *curador(a)* pode negociar os impactos dessas relações, acionando antigos acordos, regras de diplomacia que regem esse encontro de cosmos, nem sempre amigáveis, mas possíveis, pois “as diferenças não existem para serem respeitadas, ignoradas ou subsumidas, mas para servirem de chamariz para os sentimentos” (LATOURE, 1996b, p. 90).

As narrativas sobre a construção de um(a) *curador(a)* me levam a afirmar que o(a) *curador(a)*, *sacaca* ou *puraca*, vive sempre *acompanhado(a)* de seus *amigos do outro lado*, mas quando o trabalho de cura é muito *pesado*, precisam se *ingerar* nesses amigos, como me explicou seu Manuel, 76 anos, *curador* desde os 15 anos.

A gente nunca tá só, o curadô que diz que cura só, tá mentindo. Eles sempre tão na minha ilharga, às vez vem quando chamo e as vez quando num chamo, sinto um assopro e a voz dizendo ‘no lombo do vento tá vindo coisa’. Eu já sei que coisa boa num é, aí, me preparo que num sô leso (não sou bobo),<sup>5</sup> né? [Desde quando o senhor sente eles?] vixi, bote tempo (há muito tempo)! Eu tinha uns sete ou oito ano quando vi esse, esse que me acompanha. Ele, ele, como eu era muito gitinho, ele se ingerô em indiozinho e brincava muito comigo. Fumo (fomos) pegando amizade. (...) Ele disse que eu era filho do Sucuri preta e que eu ia ser curadô, e assim foi: com 15 anos butei minha primeira banca (comecei a atender), lá no interiô e depois vim pra cá. E por isso meu dom é diferente, ele num foi ensinado por homem de cima da terra, foi me ensinado por esse meu *companheiro*. Foi crescendo comigo e, só depois de muito tempo, se mostrô ingerado nEle, em Sucuri. Ele foi me ensinando em sonho, ingerado em índio, nele mesmo, me mostrando os remédios do fundo e daqui de cima, as plantas e tudo que eu sei, e sempre tá comigo. A canoa da cura a gente num rema só, não. O peso da remada é grande (Seu Manuel, 76 anos, *curador*, em 16/06/2014).

---

5 Como se trata de um relato oral, os parênteses trazem uma espécie de tradução de termos e expressão nativas já os colchetes indicam as perguntas da pesquisadora.

De acordo com essa e outras narrativas, *os bichos do fundo* podem se manifestar fisicamente, *ingerados*, ou *tomar o corpo* do(a) *curador(a)*. Para os *curadores* e *curadoras* locais há diferença entre espírito, *bichos do fundo* e entidade. O espírito é manifestação mediúnica de pessoa que já morreu e vem ao plano terreno em busca de ajuda, nunca ajudar; *os bichos do fundo* são seres da mata, da água e do vento, ambivalentes, mas quando *baixam* vêm sempre ajudar; já as entidades ou guias são o povo das sete linhas da Umbanda, também são gente como os espíritos; mas *os bichos do fundo*, são bichos.

Durante toda a pesquisa me perguntava: o que eram esses *bichos*? As narrativas sempre indicavam que *eles* podiam assumir a forma que quisessem, mas, na maioria delas, era comum a referência ao boto, a cobras de diferentes tamanhos, formas e cores, ao carangueijinho, ao gavião, à arraia, ao urubu, à iara e a alguns peixes – todos da fauna ou do imaginário amazônico.

Inicialmente, deduzi que eles eram denominados de *bichos*<sup>6</sup> por causa da forma que assumiam para *se amostrar* aos(às) iniciados(as). Todavia, no decorrer do trabalho de análise das narrativas, constatei que essa era apenas uma estratégia adotada por eles para assegurar o primeiro contato. Se os dados me permitiram constatar que *se ingerar em bichos* e *gente* é uma estratégia de aproximação, captura e/ou manifestação desses seres, não me ajudaram a responder à pergunta: “que eram *os bichos do fundo* na cosmologia local”? Uma resposta possível a essa pergunta resultou de uma cadeia inferencial.

Se os *bichos* são a *força*, se deles emana a potência da cura, se contra eles não há *força* que combata, se o(a) *curador(a)* não morre, *vira força*, se o pai curador de dona Sabá

---

6 Ainda que dominem a capacidade de *se ingerar* em seres animados e inanimados, é como *bichos* ou *bichos do fundo* que os(as) moradores(as) da região do Baixo Amazonas se referem eles (VAZ FILHO, 2010; IORIS, 2014; WAWZYNIAK, 2003, 2004, 2008, 2010; e MAHALEM DE LIMA, 2015).



*se ingerou em força*, e se a região empírica da pesquisa comportou e comporta diversas etnias indígenas é provável que os *bichos do fundo* sejam antigos(as) pajés e/ou *curadores(as)* que alcançaram a potência máxima de *se ingerar*, e, portanto, viraram *força*.

Isso porque é por meio do *ingeramento* que os *bichos do fundo* se manifestam para *amansar* mais gente – candidata(a) a *curador(a)* – e, conseqüentemente, novos(as) *sacacas* ou nova potência em imanência. É *ingerado(a)* que um(a) *curador(a)* consegue ultrapassar as fronteiras visíveis e não visíveis – visitar e permanecer por certo período *na cidade do fundo* onde aprende a curar e aonde vai buscar a cura para os mais diversos tipos de doenças. Logo, o *ingeramento* permite à/ao *curador(a)* não só o acesso à potência de cura, mas à capacidade de manipular essa potência e *se ingerar* em nova potência; ao *bicho do fundo*, acessar à *cidade de cima*, capturar e *amansar* o(a) *curador(a)* para garantir que a *força* de um assegure a *força* do outro. Foi a partir dessa constatação que comecei a considerar o *ingeramento* como uma categoria fundamental para compreender os processos de adoecer e curar na zona urbana de Parintins (AM).

Nessa perspectiva, o *ingeramento* pode ser entendido na chave dos agenciamentos maquínicos de corpos<sup>7</sup> uma vez que esse dispositivo atua como as “máquinas sociais”, promovendo as relações entre os corpos humanos, corpos animais,

---

7 Para Deleuze e Guattari (2012), agenciamentos são todas as conexões possíveis manejadas para a constituição de um território. E esses agenciamentos podem ser de dois tipos: agenciamentos coletivos de enunciação e agenciamentos maquínicos de corpos (ou de desejo). Ao contrário da proposta saussuriana, esses eixos não estão dispostos numa estrutura hierárquica, operando dicotomicamente, eles estão em movimento recíproco: um percorre o outro. É precisamente nesse movimento permanente que um território se constrói. Daí, o território surgir como produto de uma territorialização, a qual, por sua vez, é permeada por movimentos de desterritorialização e processos de reterritorialização. Se assim o é, território é um devir, uma potência, um campo do ter, que se vale de um movimento por meio do qual se sai dele (DELEUZE, 1988b).

corpos cósmicos. Além disso, também permite a geração de novas territorialidades, como *a cidade do fundo*, sustentada por meio de uma lógica outra na qual *os bichos* agem como *gente*, mas *os/as gente* não agem como *bicho*; agem como *gente*, pois reconhecem o *bicho do fundo* como o diferente, o outro.

É no e pelo *ingeramento* como dispositivo de captura que reside a capacidade nativa de fazer frente ao pensamento colonizador e ao aparato técnico-científico da biomedicina, re-existindo num território cuja sustentação da eficácia de determinada prática perpassa pelo desempoderamento e deslegitimação de práticas cosmológicas seculares.

Como fazer frente a esse poder? Acessando um poder não colonizado que fuja completamente à lógica instituída e que proponha uma lógica outra, desterritorializada, em devir. Primeiramente, a cidade de onde a potência da cura flui não está localizada no alto, onde habitam os deuses, santos, anjos, e Deus, mas está ‘no’ e é ‘do’ *fundo*. Logo, é gerada e pertence ao *fundo* – um lugar não fora do mundo, mas em outro espaço do mesmo mundo onde *gente* e *bichos* habitam. O mundo, podemos inferir, é constituído por diferentes dimensões onde habitam outros seres.

Os dados indicam, portanto, que há novas formas de religiosidade em devir na região da pesquisa, sustentadas em lógicas outras que desafiam a filosofia da transcendência – sustentáculo das religiões hegemônicas pautadas na existência de um plano de perfeição localizado nos céus, sob a égide de seres humanos. Em Parintins (AM), o poder de curar e de fazer adoecer emerge do fundo e emana de *bichos*.

## Bibliografia

AVILA-PIRES, F. D. Saúde, doença e teoria de sistemas. In: *Actas do I Congresso Lusobrasileiro de História da Ciência e Tecnologia*, de 22 a 27 de outubro de 2000. Portugal, Universidade de Évora e Universidade de Aveiro/ Cidade Editora, 2000. v. 1.

BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CASTAÑEDA, C. *A erva do diabo, os ensinamentos de dom Juan*. Rio de Janeiro: Nova Era, [1968] 2009.

CORDEIRO, M. A. de S. “*A canoa da cura ninguém nunca rema só*”: o se ingerar e os processos de adoecer e curar em Parintins (AM). Manaus. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Manaus: UFAM, 2018.

DELEUZE, G. *O abecedário de Gilles Deleuze*. [s.l.]: [s.n.], 1988. 1 vídeos (160 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bkvqrta5mnw>. Consultado em 23 de novembro de 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI. *Mil platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. v. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012. pp. 12-33.

DELEUZE, G.; GUATTARI. *Mil platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. v. 1 e 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

FOUCAULT, M. Subject and Power. In: DREYFUSS, H.; RABINOW P. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Brighton, The Harvester Press, 1982.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.

FOUCAULT, M. [1976]. *Histoire de la sexualité*; tome 1: La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 2010.

GIOVANNI, G. *A questão dos remédios no Brasil – produção e consumo*. São Paulo: Polis, 1980.

HELMAN, C. G. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

IORIS, E. M. *Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

LANGDON, E. J. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996, p. 11.

LATOURE, B. *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*. Paris: Synthélabo, 1996.

LOYOLLA, M. A. Medicina popular: rezas e curas do corpo e alma. In: *Ciência Hoje*. 6 (35), 1987.

LOYOLLA, M. A. *Médicos e curandeiros*. São Paulo: Difel, 1984.

MAHALEM DE LIMA, L. *No Arapiuns, entre verdadeiros e -ranas: sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político*. São Paulo. 2015. 439 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015. [Orientadora: Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso].

MOFFATT, A. *Psicoterapia do oprimido: ideologia e técnica da psiquiatria popular*. São Paulo: Cortez, 1984.

MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

STENGERS, I. [1997]. *Cosmopolitiques* (2 vols.). Paris: La Découverte, 2003.

TURNER, V. [1967]. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2005.

ZOLLA, E. A. *Vindication of Carlos Castañeda*. London: Labrys. V. 8, 1983.

VAZ FILHO, F. A. *A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. 2010. 478f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2010.

WAWZYNIAK, J. V. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. In: *Reunião Brasileira de Antropologia*, 27, 2012, Belém. Anais... Belém, 2010. Disponível em: [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_27\\_RBA/arquivos/grupos\\_trabalho/gt24/jvw.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf). Acesso em 19 de março de 2010.

WAWZYNIAK, J. V. *Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará – Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2008.

WAWZYNIAK, J. V. Curupira ingerado em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos locais. In: *Teoria & Pesquisa*. São Carlos: UFSCar, v. 44/45, 2004.

WAWZYNIAK, J. V. “Engerar” uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. In: *Ilha*. Florianópolis: UFSC, v. 5, n. 2, 2003. pp. 33-55. Disponível em: [www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348). Acesso em 19 de março de 2012.



Encontro com o outro, ou na chegada de um terreiro

Renan Mota

# 3

## ETICIDADE E RELIGIOSIDADE: A EPIFANIA DO "OUTRO"

Raimundo Barradas

Nossa proposta é realizar uma incursão histórica objetivando uma análise crítica da eticidade segundo a visão de alguns pensadores/sistematizadores, a saber: René Descartes, Emanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Emmanuel Lévinas e Enrique Dussel. Tais reflexões apontam para o fim do império do eu, do mesmo, da egolatria, do egoísmo, do interesse, da cooptação, do saber, do discurso, do conhecimento, em suma da anexação insana e nulificadora da alteridade, marcando o princípio da democracia, do outro, do diferente, do alterologia, da gratuidade, da colaboração, do desejo, da práxis, do mistério, em suma, da sensibilidade auditiva pelo outro suplicante e exigente.

## Da terminologia

O termo ética será aqui utilizado no sentido que lhe atribui Lima Vaz (1999) em sua obra sobre a circularidade do *ethos*. Ética deriva de *ethos*, que coincide com o conjunto de interações de certa sociedade: base da práxis do indivíduo empírico, que evolui para o sujeito ético (*héxis*), a práxis ou ação ética retorna para o interior do *ethos* com outro grau de consciência, vinculando as noções de morada, casa, costume, hábito. Estas noções revelam a complexidade dos conceitos ética e moral, tomados como sinônimos em Lima Vaz (1999) e Emmanuel Lévinas (2000) ou distintos em Enrique Dussel (2000) e Alberto Brum (1997).

A ética da alteridade decorre da versão que a distingue da moral e que coincide com a ética como resposta ao apelo do outro. Trata-se de um pensamento que se inspira em Emmanuel Lévinas (2000) e em Enrique Dussel e percorre cinco momentos: a moral provisória cartesiana e a moral imperativa kantiana, a ética da alteridade em Dussel e da ação moral e da responsabilidade pelo outro.

## Moral Cartesiana e Kantiana

O pensamento moral cartesiano situa-se no quadro da dúvida metódica, que pretende efetuar uma revisão crítica de todo



saber e a construção racional de uma nova metafísica. Como que em meio a um canteiro de obras, Descartes vislumbra a necessidade de uma moral provisória, para orientar a vida prática de então, e uma moral definitiva que corresponda ao saber revisto e à metafísica racional perene. Segundo *o discurso do método* (1937), as regras da moral provisória consistem em: adaptar-se às leis e aos costumes da sociedade vigente em vista da paz; cumprir firme e fielmente este propósito; manter uma atitude de indiferença absoluta em face dos bens.

Diferente da Moral cartesiana, a moral imperativa kantiana situa-se no quadro da radicalização da razão moderna. Segundo os *Fundamentos da metafísica dos costumes*, sua pretensão é elaborar uma moral aristocrática (obra dos filósofos) absolutamente transcendental, isto é, a priori, ou plenamente livre de qualquer interferência experimental, de toda inclinação sobre a vontade e acima do desejo de felicidade. Ou seja, Kant (1974) intui uma lei universal autárquica e categórica, demonstravelmente indemonstrável, a qual se deve simplesmente obedecer.

O que pensar destas posições? Conciliá-las? Descartá-las? Que tal submetê-las ao conceito pessoal de ética como transgressão arraigada na gratuidade da existência humana a partir da visão de Heráclito (frag. 119) como casa da vida e da felicidade?

A moral provisória imperativa cartesiana e a moral imperativa kantiana situam-se na zona moderna e contemporânea sobre o eixo diacrônico que vem de longe e nesta ordem: a ética da casa da vida, a ética da bem-aventurança cristã, a moral autoritária, a moral provisória e imperativa, a ética da alteridade e ética discipular. A moral provisória tem o mérito de valorizar o contato com as circunstâncias históricas, obedecendo a algumas regras mínimas, ao menos até que se conclua a revisão do saber e a construção racional da metafísica. Mas sua perspectiva racionalista anuncia uma metafísica defini-

tiva, determinando uma moral definitiva, estática e alheia à prática das virtudes, e com regras perenes. Assim, não parece haver lugar para uma ética transgressora.

A moral imperativa parece ainda mais rígida, porque tolhe o contato com a experiência, situa-se numa vontade neutra, indiferente e radicalmente obediente à lei moral universal.

Mas a lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que conformidade a uma lei universal das ações e, geral, que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal (KANT, 1974 p. 209).

Em última análise, o imperativo categórico kantiano exprime uma obediência religiosa e irracional a Deus e uma adesão à antiga moral autoritária.

Assim, a moral provisória cartesiana e sua perspectiva definitiva e a moral categórica transcendental disfarçada de autoritarismo prático são dois odres esclerosados e subjetivistas que não resistem ao vinho sempre novo da ética, produzidos em barris originários na casa da vida e da bem-aventurança cristã, que se revela no rosto do outro, na alteridade.

## A ética da Schopenhauer

Para esta reflexão e objetivando tão somente uma melhor compreensão, utilizar-se-á aqui de uma divisão da ética de Schopenhauer em três pontos.

### a) **A ética da compaixão**

Em confronto aberto com a moral do dever ou do imperativo categórico kantiano, a compaixão schopenhaueriana-

na – como realidade autárquica altruísta – é fonte e cume da atividade ética excepcional. Tamanha centralidade reclama diferentes abordagens para fazer desabrochar, espontânea e gratuita, a unidade consciente e vital da solidariedade.

Tal afirmação pressupõe o homem/mulher como ser compassivo e irrequieto com as latentes dores do mundo de todos os viventes, nas dores patentes do próximo.

Ora, o sentido fundante, concreto e universal da compaixão parece ganhar um rosto adequado através da noção de empatia. A singularidade da compaixão empática garante o vigor equânime da eticidade transgressora e da moralidade irrepreensível. Incomparável vivacidade justifica o senso realista do autor: o tormento I de inferno desumanizador, nascido do egoísmo, ascende o brio da sensibilidade humana mais recôndita.

Assim abre-se nova perspectiva de leitura para um mundo habitado por heterogêneas personagens: sacerdotes, levitas e samaritanos.

### **b) As tormentas do egoísmo**

Para Schopenhauer toda ação humana radica no trinômio: egolatria (eu), crueldade (outrem) e compaixão (todos). Mas ele funde os dois primeiros e os contrapõe à terceira, dando-lhes uma conotação mais fundamental. Quer dizer, o egoísmo e a compaixão aparentam residir na mesma latitude antropológica, pois ambos recebem o mesmo qualificativo: a ilimitação, embora com sentidos opostos.

Os dois primeiros demarcam as coordenadas de uma guerra apocalíptica, que parece multiplicar, na planície, os rostos machucados e eclipsados por uma nuvem de dor. E isto desperta a pergunta: por que a compaixão fundante da eticidade submerge sob a avalanche de fenômenos egoístas?

O fio que conduz a reflexão do cavaleiro solitário indica duas pistas para descobrir e minar a fonte das tormentas.

1. O desprezo pela virtude da moralidade imperativa e extemporânea, inaugura uma era existencialista ancorada no aqui e avessa ao além metafísico tradicional e ao aquém apriorístico de Kant;

2. O aqui existencial é o único oceano cujas ondas excitam as ações tornando-as egoístas ou compassivas.

A argumentação de Schopenhauer segue o princípio segundo o qual o florescimento das sequelas egoístas não repousa sobre a visão ontoegocêntrica, mas sobre a deseducação da consciência autocentrada na exclusividade do eu, insaciável e ilimitadamente voltado para o próprio bem, às custas do flagelo da luta de todos contra todos. Assim, o alicerce da existência tem a profundidade da compaixão.

### **c) A compaixão como antídoto para o egoísmo**

Ora, o argumento de Schopenhauer tem por base a primazia da compaixão sobre o egoísmo, mas ele não camufla a tormenta dantesca do mundo real. Pode se dizer que o autor reflete seguindo uma estrutura que lembra o método ver, julgar e agir. O ver dá o tom de pseudo pessimismo, pois retrata com abundância a dramaticidade do cotidiano: dor, sofrimento, tormento, inferno... O julgar radiografa com profundidade e precisão dos genes da desgraça: egoísmo e compaixão. A desgraça resultante não procede do egoísmo como realidade antropológica intrínseca, mas de uma educação civilizatória equivocada centrada no absolutismo do ego. Esta distinção entre a primazia da educação egoísta sobre a compaixão irradia da ultra-sensível escola hinduísta. O passo decisivo, o agir, é uma saída de mão única: a compaixão porque é a realidade virtuosa intrinsecamente humana. E isso encaminha a resposta à aquisição do antídoto para o egoísmo.

Destarte, a compaixão regenera radicalmente a existência humana. Ou seja, a restauração originária da compaixão solve a egolatria, resgatando sua índole solidária e sua sensibilidade samaritana. Nesse sentido, a compaixão é anti-

doto para o egoísmo. Com isso, Schopenhauer abre a porta da transição para a ética da alteridade, do outro.

## A questão ética em Lévinas

A responsabilidade para com o outro tem uma expressão singular: a epifania do rosto em Lévinas. Este enunciado parece tocar o ponto nevrálgico da ética ocidental e se constituir num desencontro das águas: o fim do império do eu, do mesmo, da egolatria, do egoísmo, do interesse, da cooptação, do saber, do discurso, do conhecimento, em suma, da anexação insana e unificadora da alteridade; e o princípio da democracia, do outro, do diferente, da alterologia, da gratuidade, da colaboração, do desejo, da práxis, do mistério, enfim, da sensibilidade auditiva pelo outro suplicante e exigente.

Isso significa uma posição mais palpável, pois o núcleo da questão ética de schopenhaueriana (o egoísmo e a compaixão) ganha nova conotação: o mesmo e o outro. Mas a contundência da ética de Lévinas vem da sensibilidade imediata, despertada e aguçada por gritos de pavor e terror procedentes do holocausto que ecoam no vazio da desesperança. Este involuntário tratamento de choque provoca uma revolução ética no autor não só em relação à mesmidade ocidental – ressaltando o espírito originário e fecundo do *ethos* (*Ethos* e *Hethos*) de Heráclito (e Demócrito) – e sua fusão genuína com o pensamento hinduísta (casa da vida, teia da vida) mas, também, à compaixão altuista de Schopenhauer: “pela compaixão, o homem se sente uno juntamente com todos, como é, de fato, metafisicamente, graças à unidade do princípio da realidade”, que é a vontade de Schopenhauer (1974).

Comparando os dois filósofos, eles compartilham a centralidade da sensibilidade, mas o primeiro inverte o enfoque. Para Lévinas, o foco irradiador da sensibilidade não é o compadecer-se de, mas o rosto do outro que suplica, exige, provoca, assim, a epifania do rosto. O notável nesta re-

velação é a rebeldia da expressão: plástica e palpável, mas ausente; soberana, mas dependente; evidente, mas misteriosa; incobiçável, mas desejável. O rosto expressivo é um caso singular de responsabilidade não-recíproca, condição *sine qua non* para alijar definitivamente qualquer vestígio de apropriação do outro pelo eu, e vice-versa. Portanto, o paradoxo da responsabilidade sem reciprocidade restabelece a realidade do mistério, mas na proximidade enigmática do rosto e do brilho no olhar.

Assim, a responsabilidade imperativa e a reciprocidade facultativa balizam as coordenadas da ética de Lévinas; ética que conjuga, no mesmo rosto e olhar, a concretude e o mistério, a vigilância e a obediência aos indicativos da revelação. Mas, segundo Dussel (1999), o pensador lituano ainda permanece refém da ontologia eurocêntrica.

## A ética da alteridade em Dussel

A ética discípula em Enrique Dussel inspira-se na ética de Lévinas. Mas sua aplicação ao contexto latino-americano muda seu contorno. O rosto do outro ganha traços ainda mais concretos porque Dussel explicita uma nova perspectiva, a partir da sua aderência existencial.

Enquanto Levinas é acordado do sono egológico pelos gritos e olhares aterrorizantes da guerra ensandecida, Dussel faz experiência semelhante nos porões da ditadura. Seus sentidos comungam à mesa existencial: os mesmos olhares fotográficos de desespero, mas Dussel capta uma sutileza radiográfica que faz a diferença. Em suma, o primeiro ouve gritos e o segundo, clamores.

O clamor dusseliano é uma categoria que aponta para o lugar social da opressão econômico e política. Neste quadro, a ação correspondente é a práxis libertadora, cujo protagonista não é o outro levinasiano (que corresponde igualmente a todos os membros da raça humana), mas o pobre. O outro-pobre

é singular, mas também membro excluído da classe dirigente, hegemônica, do continente.

Ora, a ética da práxis é tão concreta e desconcertante como a epifania do rosto e do olhar levinasianos. Mas a visão dusseliana apreende o viés político do conflito e a sua conotação libertadora. Com efeito, a libertação latino-americana depende de uma práxis estratégica, consciente do jogo das forças ideológicas. Nesse sentido, é facilmente compreensível a distinção entre a moral domesticadora das diversas classes dirigentes, em nome de inimigos como o comunismo, o ateísmo... e a ética transgressora, emergente e crítica da totalidade.

Portanto, a ética da práxis libertadora é um nó traçado com os fios do *ethos* existencial – a estratégia global intencionalmente revolucionária é a centralidade do pobre como medida objetiva da moral e intersubjetiva da epifania do rosto do outro e alcança a objetividade do espaço institucional. Mas ele mantém a concretude do outro no rosto do pobre, com nova matização: a reciprocidade do outro não tem caráter facultativo. O outro pobre é o mestre a quem os demais são chamados a servir.

Assim, a ética da libertação ou a ética da práxis libertadora é discipular, por duas razões: porque aprende do pobre como *ethos* factual primário ou casa do cativo e porque aprende e serve à causa revolucionária a partir da reflexão emergente no interior do processo libertário.

A relevância de Lévinas para a construção dessas categorias é fragante. Em sua obra *Totalidade e infinito* (2000), o autor golpeia, de uma vez, a mente abstrata e a experiência pessoal particular pontual medíocre, à luz da alteridade: relação face-a-face da qual emerge a mudez imperativa e suplicante do olhar e do rosto alheio como espada de dois gumes que trespassa horizontal e verticalmente a existência do eu letárgico, desperdando-lhe o último fóton de sensibilidade capaz de adjetá-los para a alteridade. Esta formulação aspira balbuciar

o fragrante inenarrável de Lévinas: o rosto e o olhar veiculam a expressão, mas não é apenas a expressão.

Lévinas parece delinear sua intuição a partir do processo decadente de algum personagem. Inicialmente, dotado e instrumentado para a comunicação mais completa e persuasiva. Pouco a pouco, destituído de tudo: dos meios, da palavra e, até, da possibilidade de fazer ouvir o clamor, o grito e o derradeiro sussurro. E, então, a nudez da nudez.

A expressão é a falência da palavra, do rosto e dos olhos. Diáfana e cintilante, ela perpassa o olhar e o semblante; é imediata e tão distante. Corpuscular e ondulatória, também excita a retina da sensibilidade e retrata, reflete e retrata, com espírito de fineza, a feição humana, lugar onde energia e matéria comungam a reciprocidade sempre inédita da vida.

Com linguagem paradoxal abundante, Lévinas parece inaugurar a era do sentido e deixar para trás um teatro de absurdos, parece arremeter ou exilar, em alguma ilha de Pátmos (At 1-9) os sobreviventes.

Nesta região paradisiaca, as relações são únicas e expressivas: os rostos não são privatizáveis, porque o poder de possuí-los cai em ruínas; em lugar do domínio, o convite à relação ética, mas na transcendência da expressão que emerge, palpável e soberana, das pupilas dilatadas e brilhantes, em terreno de penúria; o infinito se despe dos discursos e torna-se a palavra dissimulada, que transgride toda forma plástica, pois conjuga e reveza nudez e revelação; inaugura-se o *kairós* do reconhecimento, mas desde o horizonte do outro-*outrem* doador, no outro-*outrem* feminino, livre, estrangeiro e generoso.

Dessa forma, a expressividade é o território multifacetado, polissêmico e visual do apelo sagrado, mudo, nu, faminto e inviolável da alteridade na alteridade dependente soberana.

Assim, a energia do coração se exprime em relação de alteridade e conseqüentemente como responsabilidade, pois



atua como antídoto contra racionalismo excessivamente frio e indiferente. Ela ganha contornos na reta ação particular, mas no quadro de uma visão hinduísta. O princípio da responsabilidade universal. Este princípio conjuga sensibilidade, sabedoria e discernimento. Fundamentalmente, a voz tibetana parece denunciar a hipertrofia da dimensão intelectual: uma cabeça de elefante e um coração de galinha e vice-versa, e exortar para a importância da proximidade, da solidariedade e da empatia com a dor, o sofrimento, a angústia do outro. Em suma, o homem deve dar mais espaço para a energia do coração, pois é ela que aguça a sensibilidade e a empatia, arranca o outro do anonimato insensível, desperta a responsabilidade universal adormecida e restabelece o triângulo da bondade, amor e compaixão.

## Da ação moral e da responsabilidade pelo outro

O fundamento da ação moral e ética, segundo Schopenhauer é a compaixão. A compaixão traz em si algo como a empatia, o estigma. Schopenhauer justifica esta tese contestando expressamente a moral do dever e o imperativo categórico kantiano. Ele discorda de uma moral apriorística, surda aos lamentos procedentes de todas as latitudes, que sobem do fundo da vida humana. Mais que isso, o que está em jogo é uma nova antropologia. Qual? O homem/mulher não é mero ser moral, mas compassivo, situado no centro das tribulações e das dores do mundo, sensibilizado, provocado e ameaçado por eles.

Uma análise schopenhaueriana permite associar a categoria existencial da compaixão a uma outra extremamente efetiva: a empatia. A empatia é um modo quase estigmático de viver em relação às angústias e anseios humanos. Nesse sentido, a compaixão empática é *sui generis* e tende a fundir a ética à moral. Ou seja, à eticidade transgressora corresponde uma moralidade irrepreensível. Portanto, a compaixão empática estigmática é, ao mesmo tempo, o fundamento e a norma, a ação ético/moral.

O pensamento Schopenhauriano indica também a possibilidade de abordar a ação ético-moral numa perspectiva holística, influenciado que é pela filosofia oriental hinduísta, por sua categoria de compaixão, temperada com os ingredientes empático-ético-originário de Heráclito e Demócrito e também pelos Evangelhos. Portanto, há uma convergência impressionante entre quatro mundos: o grego originário, o hinduísta, o bíblico e o contemporâneo.

Dando corda à imagem simbólica, esta visão holística faz lembrar um caracol, cuja sobrevivência e convivência implicam em conjugar coerentemente o sair da (evoluir, socializar-se), o recolher-se na (refontizar-se) e o carregar a casa (manter o equilíbrio entre tradição e inovação); e também permite entender as coordenadas da eticidade e da moralidade.

Contudo, entre os mundos clássico e contemporâneo há um vácuo, constituído pela cristandade e pela modernidade. São dois períodos históricos em que as lesmas essencialistas e subjetivistas se metamorfoseiam e se adaptam a uma vida sem casa, isto é, sem história e sem companhia ou alteridades. Neste desterro extemporâneo e geológico, só resta obedecer à lei divina ou moral; a moral autoritária.

Este exercício de livre expressão permite associar a classificação precedente ao caracol, afinado com a solidariedade, compaixão, a ética, enfim, à teia da vida; e a lesma, afinada com o individualismo, a indiferença, a moral, enfim, o egoísmo. Consciente de que não se trata de uma posição maniqueísta, é possível seguir os passos do raciocínio de Schopenhauer. Ele constata um mundo de tormentos; diagnostica suas raízes egoístas; distingue a primazia antropológica da compaixão sobre o egoísmo; justifica que a abundância das dores do mundo decorre de uma educação equivocada, fundada numa egologia; e, por fim, afirma que a radicalidade da compaixão é, ao mesmo, solvente do egoísmo e regeneradora da solidariedade e da vida autêntica.

Assim, a compaixão alicerça verdadeiramente a moral e a ética porque se expressa como realidade antropológica fundamental e como ação imediata inadiável, como princípio absoluto da convivência humana e empática estigmática por todos os seres vivos, mas a partir do próximo. Em suma, a compaixão desvela a sensibilidade do homem/mulher de todos os tempos.

Portanto, o surgimento da responsabilidade pelo outro é fruto de uma deficiência imunológica do eu contra o espírito eneliminável da sensibilidade humana. Esta afirmação já não pode se livrar do influxo existencial que dá cor e forma à presente reflexão. Desde a atividade filosófica originária, quando a virtude é tal pela da transpiração, não há como abandonar a casa da vida e nem como fugir da presença dos seus habitantes.

Ora, o resgate do cotidiano significa anistia e repatriação do pensamento. A re-ambietação na terra dos ancestrais desperta para a dimensão nostálgica e aventureira da vida, escola de luta e de dor. Nesse sentido, Lévinas e Dussel não são gênios que criam do nada, mas herdeiros de uma geração voltada para o cotidiano e para proximidade: Heidegger, Paul Ricoeur e Schopenhauer permanecem nos camarins. Eles, respectivamente, descrevem o homem como “pastor do ser”, mas a “caminhada da morte”, como um símbolo que faz pensar e como fonte de compaixão universal.

Os cinco furtam a centelha da sensibilidade e caem estatelados nas necrópoles de seus dias. O ambiente parece lembrar o vale dos ossos secos onde ninguém é alado. Ali, a crueza da jornada desenha silhuetas, perfis e miragens que se entrecruzam silenciosas e perfuram o casulo do eu. Nu, o eu resiste, disfarça o temor, reconhece a presença do astro e se responsabiliza por ele.

Lévinas tematiza a alteridade com vivacidade, depois vislumbra algo mais que silhuetas, perfis, miragens.

Ele se depara com a nudez do rosto e do olhar que está face ao seu, que o interpela com autonomia e dependência, proximidade e distância, enfim, fora de zona de apropriação. O filósofo lituano intui um nível de relação mais elevado; há reconhecimento e responsabilidade, mas responsabilidade facultativa. Com isso, constrói uma relação altruísta sobre as bases da gratuidade, mas parece conceber todos os rostos do gênero humano de uma forma homogênea. Portanto, ainda como uma totalidade.

Dussel aprofunda a questão crucial da alteridade e a situa no *ethos* periférico latino-americano e o entende como uma parcela regional, ao lado da africana e da asiática. Ele aponta o limite da versão levinasiana, que ainda permanece identificada com visão eurocêntrica. O filósofo argentino descentraliza o rosto e o olhar do seu interlocutor e o identifica no pobre concreto: o índio, a mulher, a criança, o estrangeiro... ele relê a epifania do rosto a partir de um processo histórico institucionalmente excludente, mas também protagonista de uma práxis revolucionária e de uma ética da libertação.

Assim, a responsabilidade pelo outro oscila ao longo da aventura histórica. Tem seu lugar na atividade filosófica originária greco-bíblico-oriental. É empalidecida no longo período da moral autoritária e reaparece junto com a ética da compaixão e da alteridade. Neste caso, primeiro como totalidade eurocêntrica depois, como não-ser excluído, mas mestre em ética libertadora.

## Bibliografia

- BRUM, Alberto. *Investigando o que é ética*. Brasília: Universa, 1997.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lucia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação na America Latina*. Trad. de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1997.

KANT, Emmanuel. *Fundamento da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção os Pensadores).

KANT, Emmanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção os pensadores).

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. de Jose Pinto Ribeiro). Lisboa: Edições 70, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia IV*. São Paulo: Loyola, 1999.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia da Filosofia*. Antiguidade e Idade Media. v. 1. São Paulo: Paulinas, 1990.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia da Filosofia*. Do Romantismo até nossos dias. v. 3. São Paulo: Paulinas, 1991.



Figura típica: Mateiro da Amazônia (Boi Caprichoso, 2019)

Élcio Farias

# 4

## MITO, LENDA E ALTERIDADE: A NATUREZA COMO LEGÍTIMO OUTRO NA CONVIVÊNCIA – ESTUDO DOS MITOS, LENDAS E PRÁTICAS DOS INDÍGENAS RESIDENTES EM MANAUS

Antonio Enrique Fonseca Romero

O artigo pretende compreender a riqueza do múltiplo, na harmonia do *uni-verso*, isto é, descrever a dinâmica estrutural de acoplamento entre o homem e o meio, entre a cultura e a natureza. A prática cotidiana dos indígenas residentes na cidade de Manaus, de tratarem a natureza como igual e legítima na relação de convivência, com marcados elementos antropomórficos como: inteligência, fala, esperteza, simpatia, carinho, alegria, curiosidade, entre outros, nos leva a perceber que a alteridade é um elemento fundante do agir ético dos povos indígenas frente e em relação com o ambiente e com os ecossistemas bióticos. Percebe-se em muitos dos mitos, lendas e contos dos povos indígenas como a inteligência ganha da força, da agilidade e do poder; para observar isto, só é preciso adentrar-se no dia a dia das comunidades e escutar os contos da onça e do jabuti, do macaco e da tartaruga e muitos outros dos habitantes da floresta. Considera-se que sociedades onde se repassa como um valor ético para as novas gerações a inteligência como contestadora e desafiadora da força, são sociedades altamente civilizadas e humanas. Transmitir estes métodos e ensinamentos a crianças e jovens, mediante fábulas, contos, lendas, mitos e ritos onde as personagens são animais, mas que se apresentam com características humanas como inteligência, linguagem, pensamento e inter-relação de aceitação com seu meio vital de existência é contribuir para um processo de compreensão e de convivência com o diferente, no caso, da natureza como legítima na relação e interlocução com o humano e cultural.

## Iniciando o diálogo

Ainda hoje muitos na cidade de Manaus consideram que não existem indígenas nela, sendo os que o dizem, justamente indígenas; seu biofísico, sua fala, sua cosmovisão, não deixam perceber outra coisa. Ajudar a tornar presente, a fazer ver, a aparecer, os povos indígenas no interior da cidade, é ajudar a resgatar a identidade oculta por séculos de exclusão, domí-



nio e inferiorização. Tem sido este o compromisso, ao propor na presente pesquisa, descrever os princípios e valores que subjazem nas populações indígenas moradores na cidade de Manaus, com relação às formas de encontro e relacionamento com a natureza, com o meio ambiente ecológico e social; a partir do levantamento dos contos, lendas, mitos e rituais de cada tradição etnocultural, com o intuito de levantar um novo paradigma sócio-ecológico; uma nova compreensão da ecologia humana; onde natureza, homem e cultura se constroem, mutuamente, numa dinâmica estrutural de acoplamento e de auto-implicação.

Quer se contribuir com o resgate da voz daqueles que foram silenciados em sua cultura, em sua exterioridade, em seu ser. Mesmo sabendo-se sem voz, por causa dos sistemas e das elites locais, os povos indígenas resistem e lutam por reconstruir sua esteticidade, sua ética, sua pedagogia, sua erótica, sua arte, sua ciência e tradições entre a incompreensão e a desvalorização de uma sociedade que lhes nega a possibilidade de existir como indígenas, que cria todos os meios para destruir a cultura e homogeneizar, para a sociedade nacional.

Sem deixar de mostrar as particularidades do ser e identidade indígenas propõe-se a autopoiese e a alteridade como novo modelo de compreensão e convivência com o vivo e seu meio ecológico, vivenciado na cotidianidade das comunidades indígenas na cidade de Manaus.

A pesquisa desenvolveu diversas etapas, num primeiro momento realizou-se um estudo bibliográfico para conhecer o método da pesquisa qualitativa *observação participante* e o método de leitura e interpretação de dados de pesquisa, *fenomenológico-hermenêutico*; assim como uma primeira aproximação à literatura produzida na região sobre contos, lendas, mitos e rituais indígenas amazônicos, para logo proceder ao contato com os diferentes grupos indígenas moradores na cidade de Manaus nos seus habitats; isto é, nos bairros ou seto-

res da cidade onde estabeleceram suas moradias, tratando de compreender quais as motivações que levaram à escolha desse determinado lugar.

Para conseguir as diferentes localizações das comunidades foi necessária a parceria de instituições como: a Pastoral Indígena da Diocese de Manaus, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), as organizações indígenas: FEPI, COIB, FOIRN, AMARNA, SATERÉ etc., as quais têm sua sede na cidade de Manaus. Assim como a Prefeitura Municipal de Manaus, através da Secretaria de Educação Escolar Indígena do município.

Logo, *in loco*, realizamos o levantamento, escutando os próprios atores sociais da pesquisa, os indígenas da cidade de Manaus ou os que por diferentes motivos estão retornando a ela; pois, foram seus primeiros habitantes.

A pesquisa centrou-se no método de pesquisa social *observação participante*, que propicia adentrar no conhecimento e na prática das comunidades sendo um observador especializado, porém, procurando ao máximo não ser um elemento de intervenção ou de modificação do cotidiano da comunidade.

Com a *observação participante* pretende-se desmistificar a ciência; pois, considera-se um produto cultural do intelecto humano, que responde a necessidades coletivas concretas; e, também aos objetivos específicos determinados pelas classes sociais dominantes em períodos históricos precisos, isto é, a ciência não deixa de ter um grau de temporalidade que deve ser historicamente racionalizado. Consequentemente, não é de interesse aqui alicerçar valores e princípios absolutos, já que o conhecimento humano, por ser progressivo e acumulativo, varia conforme os interesses objetivos das classes envolvidas na formação e na sua produção (BRANDÃO, 1983, p. 44).

O desafio metodológico consistiu em fundamentar a inserção da *pesquisa participante* dentro da perspectiva da

investigação científica, concebida de modo aberto (popular e democrático) e, na qual “ciência” não é sinônimo de “positivismo”, “funcionalismo” ou outros “rótulos” e, muito menos princípio de poder em mãos de poucos (THIOLLENT, 1988, p. 20).

Com ajuda da *observação participante* foi possível produzir conhecimentos válidos para as coletividades humanas pesquisadas; adquire-se experiência, soma-se elementos para uma discussão crítica e analítica das questões abordadas pela comunidade na análise da realidade concreta delas próprias, ajudando-as a serem sujeitos transformadores dessa mesma realidade. Daí, que a *pesquisa participante* seja concebida como um método ou estratégia de pesquisa que não limita o uso de outros métodos ou técnicas de pesquisa social. Ao contrário, privilegia uma estrutura coletiva, participativa e ativa na forma de captação da informação, na sua análise e na determinação das propostas concretas de compromisso socio-transformador. Ou seja, a *pesquisa participante*, sem deixar de lado seu caráter científico, assume em sua essencialidade prática um viés de pesquisa militante, no qual o principal elemento do método é o envolvimento nas lutas dos pesquisados.

Para ajudar na conformação e identificação dos eixos norteadores da pesquisa, geram-se dois momentos diferentes:

1. A elaboração pelo grupo pesquisador de suas hipóteses de base, a partir da observação dos diferentes aspectos da vida social das comunidades, onde foram intuídas determinadas problemáticas.
2. A verificação da validade e da consistência destas hipóteses iniciais com o diálogo contínuo com os protagonistas da experiência nas comunidades observadas.

Os pesquisadores trabalharam para que fossem criadas as condições de análise crítica e de organização das temáticas geradoras da pesquisa, de tal forma que os membros das

comunidades pudessem discutir, contribuir e agir sobre elas (BRANDÃO, 1983, p. 32).

Outros elementos imprescindíveis nesta pesquisa foram: em primeiro lugar, o diário de campo, pois este oportunizou registrar a observação realizada pelo pesquisador, convertendo-se assim em uma fonte a mais de informação. Segundo, os instrumentos técnicos como gravadores, filmadoras, câmeras fotográficas, os quais possibilitaram realizar as análises dos discursos dos atores sociais, tanto quanto as análises semiológicas destes.

Foram acompanhadas as comunidades indígenas: Apurinã, Deni e Kokama, para nelas realizar o levantamento dos contos, lendas, mitos e rituais, assim como durante o transcurso da pesquisa participar ativamente das atividades cotidianas e festivas.

A meta da pesquisa foi resgatar nos processos de ensino-aprendizagem as contribuições dadas pelas comunidades indígenas à relação com a natureza, com o vivo como um todo, mediante a construção da identidade do outro, no caso da natureza, como uma identidade pessoal, isto é, como outro igual na convivência e na interlocução do humano.

## O Ensino Indígena: valores e princípios sócio-educativos

Pondera-se como principal contribuição da pesquisa ter possibilitado, mediante a análise do cotidiano das comunidades indígenas na cidade e da escuta do seu acervo mitológico oral, a compreensão da relação que estas desenvolvem com a natureza, da qual não possuem o imaginário de muitos cidadãos urbanos; ou seja, uma compreensão dela como selvagem, incivilizada, perigosa, hostil. Muito pelo contrário, foi possível perceber como esta relação prima pelo cuidado e a procura do verde no lugar de moradia; assim como, pelo desenvolvimento de um modelo de compreensão e de práxis fundamentado

na harmonia e mútua inter-relação dinâmica de acoplamento estrutural, isto é, onde meio ambiente humano e ecológico se encontram em igualdade de condições na relação e na convivência com o humano, crescendo e se auto-implicando criativa e organizadamente; daí que na medida em que a natureza é antropomorficamente humanizada e personalizada, nessa mesma medida o humano é amorosa e cuidadosamente naturalizado, ou seja, não existe uma diferença substancial entre o humano e o vivo natural. Se existe, existe uma diferença existencial, porém plausível de adquirir, tanto uma como outra identidade, segundo seja a necessidade estrutural e organizativa da coletividade; sendo que na mesma medida em que nos naturalizamos amorosa e cuidadosamente, nessa mesma medida a natureza se humaniza amorosa e cuidadosamente na autopoietica relação de auto-implicação mútua. Natureza e cultura, o homem e meio ambiente, se criam, recriam e organizam dinamicamente.

Podemos compreender o que está sendo apresentado no conto Dení da *Onça e os dois homens que se perderam na mata*:

Dois rapazes entraram na mata e se perderam, quando estavam com três dias de perdidos, eles encontraram uma onça. Eles estavam tão cansados e sem nada para comer; só tinham um terçado, de repente a onça apareceu, e começou a cheirá-los, eles ficaram com medo de que a onça fosse comer eles. Olhando para eles, a onça começou a andar e olhou para traz, e um deles pensou que ela estava os chamando, aí, eles seguiram-na e mais a diante encontraram um veado morto, logo em seguida a onça começou cheirar a caça e os homens, então eles ficaram ai fizeram o fogo assaram a caça para comer, então, à tarde a onça (*a onça é um pajé*) chegou para vê-los, e lhe ofereceram comida, a *onça falou* que não comia, porque se comesse

com eles, ela iria morrer e, a onça falou que no dia seguinte eles iriam retornar para casa. No outro dia, a onça falou que eles iriam acompanhar ela; caminhando pela mata chegaram à casa de outra pessoa – olha, aqui tem boia, a onça falou, a onça perguntou, essa boia foi feita aonde? Eles perguntaram se a onça queria comer, porque ela tinha-os ajudado bastante, então, a onça perguntou se eles queriam que ela comesse? E, falou novamente que iria morrer. Então, *a onça comeu e depois falou se eles quisessem vê-lo novamente*, era só, voltar para o mesmo lugar onde, ela, tinha-os encontrado, então dois dias depois eles foram a traz da onça e encontraram a onça estirada no chão.

Neste conto podemos perceber vários elementos desta relação de naturalidade e de não-diferenciação entre a existência humana ou animal. A onça transmuta-se em homem, em pessoa humana, com diferente essencialidade, sem nenhum tipo de dificuldade; assume esta nova identidade e lhes dão comida, quase sem diferenciar se a quem se dá de comer é à onça, é ao homem ou é ao pajé; pajé, homem, onça formam parte da mesma realidade temporal-existencial, da mesma contingência e possibilidade que a cotidianidade manifesta, pois, assim como o homem a onça conhece da sua limitação existencial: *a onça falou que não comia*, já que poderia vir a morrer; porém *a onça comeu e depois falou se eles quisessem vê-la novamente* deveriam voltar ao mesmo lugar do encontro..., o interior da mesma floresta aonde se tinham perdido. É aqui onde se criam e possibilitam as condições do encontro.

Traduzir as imagens, os símbolos em *termos concretos*, pode ser uma operação vazia de sentido, pois símbolos e imagens englobam alusões ao *concreto*; mas a realidade, que elas carregam em sua imanência é transparência de realidades transcendentais, que elas tentam expressar, porém, que não se esgota em tal referência ao *concreto* (ELIADE, 2002, p. 11).

No plano processual dialógico das imagens e dos símbolos, toda redução é uma aberração castradora de sentidos e significados. A história das religiões é abundante em interpretações unilaterais; não encontramos um único símbolo que lido unilateralmente não tenha sido falsificado em sua interpretação e simbolismo; o símbolo é carregado de sentidos em sua semiologia, expressão dos seus contextos culturais e rituais (idem, 12).

Por sua vez, considera-se que a pesquisa e a divulgação da mesma permite ajudar no reconhecimento e valorização pela sociedade manauara da presença indígena representativa na cidade e sua contribuição para o crescimento e construção da própria identidade regional; assim como, do desenvolvimento sustentável e a harmoniosa convivência entre a natureza, a tecnologia, o humano e o vivo presente na cidade; as imagens vivenciadas pelos indígenas urbanos aproximam mais os homens dos homens, os homens da natureza, de uma maneira mais eficaz e real que a linguagem analítica ou que a racionalidade empírico-positivista.

Todavia a pesquisa contribui com o levantamento etnográfico, cultural e literário dos indígenas da cidade para uma melhor compreensão das suas cosmovisões e a compreensão, revisão e discernimento, segundo estas, dos modelos de desenvolvimento e sustentabilidade propostos para a cidade de Manaus; tirando da mentalidade urbana a relação e designação da natureza, do meio ambiente e ecológico, como lugares de perigo, de delinquência, do feio e do criminoso e substituindo-a por uma legítima relação de encontro e ajuda mútua entre a pessoa humana e a natureza. A pesquisa propõe ainda novas formas de compreensão, de construção e de relação entre os diferentes modelos paradigmáticos de se aproximar da cultura, da mente e do cérebro humano, mostrando como: as estruturas mentais, sociais, ambientais ou ecológicas e culturais são o resultado de uma interação mútua entre o físico, o material, o fisiológico e o não-físico ou imaterial, o espiritual,

o transcendente, sem se evadir da realidade imanente da existência. Isto é, o ser humano e a natureza não são o mero acaso de forças mecânicas, governadas por leis previsíveis e controláveis, senão o resultado de inter-relações neurobiológicas, sociais, culturais e naturais de maior complexidade.

As populações indígenas residentes na cidade de Manaus nos lembram que o homem moderno, lógico-racional e pragmático, está cheio de mitos semiesquecidos, de hierofanias decadentes, de símbolos abandonados pela dessacralização do seu *ethos* social, cultural, natural e humano, que lhe roubou sua espiritualidade, sua imaginação criadora, sua *poiese* e transcendência. Porém todo um refugio mitológico sobrevive nas zonas oníricas da existência que lhe poderá salvar da irracionalidade do modelo consumista, depredador do seu meio vital, a *gaia*, a terra, seu meio ambiente natural. Ser orientado pela *poiese*, pela imaginação e a criatividade é ver o mundo na sua totalidade, pois os *semion*, os signos, os símbolos, são sistemas de significação que têm o poder e a missão de mostrar a realidade profunda da existência e de dar sentido a esta, na contingência da cotidianidade da vida (idem, p. 13-7).

Interpretando, tirando de dentro desta simbologia evidente, sua significação, fica a pergunta pela validade hermenêutica do olhar do pesquisador; será que as comunidades indígenas de onde são extraídos estes símbolos são cientes de todas suas implicações teóricas? Será que a cotidianidade em sua contingência é percebida por estes na transcendência que é enxergada nela? Mesmo tendo estas dúvidas, o que se pode manifestar é que a atualização destas simbologias não é mera mecânica científica. Muito pelo contrário, se encontram estes significados nas redes de relações que são tecidas pelos indígenas, através da palavra, nas tensões presentes no encontro com os novos modelos de relacionamento urbano, em suas relações sociais internas, nas lutas que empreendem por efetivamente realizar mudanças na forma de organização de sua vida social e na forma como constroem e reproduzem



seu *ethos* natural, vivenciado na floresta, nas novas relações possíveis na cidade, com seu entorno e com os outros, criando novas relações com o meio ambiente urbano, novos modelos para produzir sua subsistência, resgatando a coletividade na sociedade urbana que prima pela individualidade e o consumismo individualizado conflitante com os modelos produzidos e interiorizados na aldeia, onde antigamente se morava.

Aprecia-se que os indígenas moradores na cidade lutam por uma existência autêntica, na medida em que assumem com consciência e responsabilidade da construção da própria historicidade, no movimento das organizações indígenas e na reivindicação de seus direitos como povo, mesmo na periferia da cidade, seu não-lugar de existência, de uma vida autenticamente indígena, pois seu *ethos* natural é completamente outro.

O indígena morador da cidade pode ajudar a nascer um novo homem, mais autêntico e completo, pois, a partir da partilha de suas tradições religiosas, o homem urbano pode reencontrar a riqueza espiritual de uma vida vivida em harmonia com o meio natural, reerguendo os arquétipos de seu comportamento arcaico que lhe dariam sentido a uma condição humana mais gloriosa e absoluta, realizando-se como ser integral e universal (idem, p. 20-32).

## Autopoiese e alteridade como modelo de compreensão e convivência com o vivo

Desde os primórdios da filosofia o mito já era concebido como aquele que revelava visões filosóficas sobre a natureza profunda das coisas, ou encerrava preceitos morais. Desde a perspectiva do método alegórico percebemos que isto, também, pode ser encontrado nos contos indígenas, como o Apurinã do *macaco e a mulher*:

A mulher se perdeu na mata e se encontrou com o macaco, e, *o macaco gostou da mulher*, e

*o macaco dormia com ela* no buraco da pedra. A mulher só comia frutas, e tinha muita gente procurando a mulher, e ela lá na mata, de tarde ele chegou e no outro dia saiu, aí ela viu um caminho e saiu no rumo da aldeia, quando chegou lá, ela falou que tava *seduzida pelo macaco*; então os homens falaram que iam encontrar o macaco para matá-lo; aí ela falou que ele vinha atrás; o povo foi atrás do macaco e quando chegaram ao meio do caminho encontraram o macaco; o macaco morreu; mas ainda, matou muitas pessoas. É por isso que o macaco gosta tanto da mulher.

Percebe-se em todos os relatos indígenas que o ambiente é repleto de árvores ou acontece na floresta. Indagamos então sobre o significado das árvores, se estas tinham alguma significação ao interior do relato. E o seu Milton, indígena Apurinã, respondeu que sim, que as árvores são seres sobrenaturais que nos protegem ou nos amaldiçoam; logo citou várias plantas que possuem poderes, tanto de cura, como de proteção. O seu Milton falou sobre a floresta, dizendo que não devemos entrar de qualquer forma nela; antes de entrar devemos pedir licença; algo que somente o Pajé deve fazer, como representante da tribo e, só depois de pedir licença, a tribo pode entrar em paz e desfrutar dos benefícios que a natureza pode nos oferecer. Em outras palavras, a natureza é um ser pessoal, que possui sua própria identidade e na maioria dos casos possui consciência desta identidade. Assim, os relatos indígenas tratam a natureza como possuidora de uma subjetividade inerente à sua própria essencialidade. Em muitos dos casos, essa natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica e, em sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania teleologicamente consciente de sua finalidade inerente a sua imanência (ELIADE, 2001, p. 17-8).

Para o homem moderno, o ato fisiológico – a alimentação e a sexualidade, não são além de um fenômeno orgâni-

co; porém consideramos que para o indígena tais atos não são simplesmente fisiológicos, são um encontro, uma comunhão com o outro, neste caso com o diferente existencial. E, por sê-lo, carrega consigo uma experiência de sentido que vai além da materialidade só. O que torna esta relação qualitativamente diferente, ou seja, um *senal*, um *signo*, um *símbolo*, a transparência de um elemento absoluto que perpassa a reificação da realidade natural, pondo fim à relatividade e à confusão das diferenças da contingência na identidade das existências. Assim sendo, o espiritual, o transcendente é o real por excelência, sem se afastar da sua empiria. O mundo todo em sua imanência é manifestação da transcendência e a existência humana é possível graças à superação desta dicotomia.

O homem moderno apresentou uma relação com a natureza de oposição. Parece que seu destino, em grande parte, foi o de se proteger dela, mesmo quando dela tirava a sua subsistência. Durante muito tempo, essa natureza adversa e maternal apareceu invulnerável em suas profundezas e eternamente generosa. O homem, que pretendeu ser o *amo e senhor da natureza*, sem saber muito bem quem comandava e quem obedecia, descobre que a natureza pode morrer. Logo então, na medida em que os indígenas na cidade reproduzem os modelos relacionais da aldeia e, de certa forma, vão sacralizando os espaços urbanos, vão naturalizando a cidade e ajudando a humanizar seu *ethos* sociocultural.

Pensa-se que na medida em que esta fragmentação expressa na relação natureza-cultura seja superada, serão superadas as dificuldades encontradas nas instituições que desenvolvem trabalhos com indígenas na cidade, pois muitas destas consideram como particular e privativo o seu trabalho com determinadas etnias, o que faz com que muitos esforços e dinheiro se percam, já que se desenvolvem projetos independentemente, sem unir forças. A união poderia levar à execução de projetos muito mais abrangentes e coesos, ainda que não se possa deixar de registrar que começa a aparecer um es-

pírito de comunhão, de confluência de energias e de objetivos, muito salutar para as comunidades indígenas e para a cidade mesma, como um todo orgânico e sistêmico que é.

## Caminhos da educação indígena

A história da ética remonta a Antiguidade Clássica Grega. Para os gregos, “o ser se manifesta não apenas na natureza, mas também na ação ou práxis humana: no *ethos* – hábitos, costumes, instituições – produzidos pela sociedade. O *ethos* se refere à moradia e a organização de um povo ou de toda a sociedade” (CNBB, 2004, p. 7). Observa-se, pela importância dada aos animais nas fábulas, nas lendas, nos mitos, e, aos diferentes elementos da natureza, que a visão ética dos gregos está intimamente ligada ao meio ambiente e a relação deste com todo o vivo que nele habita; isto é, com a ecologia. Partindo da concepção ética dos gregos queremos falar da ética ambiental, ecológica e humana no mundo indígena, como uma postura equilibrada perante a dinamicidade da relação da natureza com o ser humano. Assim como, os gregos apresentam elementos da natureza como princípios de vida, por exemplo: Tales de Mileto a água; Anaxímenes de Mileto o ar como o elemento do qual nascem todas as coisas existentes; Xenófanes de Cólofon que manifestava que tudo o que nasce e cresce é terra e água; Heráclito que vê na contínua mudança e transformação do fogo, o gerador do processo cósmico; Empédocles de Agrigento que acreditava que do múltiplo cresce o uno para o único ser e, que a sua vez, o uno divide-se na multiplicidade. Assim, compreender a riqueza do múltiplo, na harmonia do *uni-verso*, é participar da dinâmica estrutural de acoplamento entre o homem e o meio, entre a cultura e a natureza, e, em seu filogenético processo de evolução e desenvolvimento humano que, manifestando-se diferente na existência, permanece sendo uno na sua essencialidade temporal.

O município de Manaus possui 14 comunidades indígenas em seu perímetro. Ainda que sejam consideradas mais

comunidades em número, as áreas conhecidas e contatadas com populações autodenominadas indígenas consideram-se neste número. Claro, sabemos que na cidade de Manaus existem milhares de indígenas que, ou, não se reconhecem como tal, ou, não têm sido identificados em seus encaves habitacionais – tarefa árdua que está por ser feita. Sendo que cinco destas encontram-se identificadas na área urbana, são: Ticuna, Apurinã, Kokama, Sateré-Mawé e a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) na qual confluem diversas etnias.

A prática existencial dos indígenas moradores, na cidade de Manaus, de tratarem, no cotidiano, a natureza como igual na relação, com marcados elementos antropomórficos como: inteligência, fala, esperteza, simpatia, carinho, alegria e curiosidade, leva a perceber que a alteridade é um elemento fundante do agir ético frente e em relação com o ambiente e com os ecossistemas bióticos.

Entende-se nos mitos, nas lendas e nos contos de nossos povos indígenas como a inteligência sempre ganha da força, da agilidade e do poder; para observar isto, é preciso só acompanhar o dia a dia das comunidades, onde se reproduzem os mitos e lendas da onça e do jabuti, do macaco e da tartaruga e muitas outras. A Onça com sua agilidade se pensa suficientemente preparada para poder tomar nas suas garras o calmo, paciente e parcimonioso jabuti, que sempre com suas manobras inteligentes consegue evadir suas constantes tocaias.

Considera-se que sociedades onde se repassa como um valor ético para as novas gerações a inteligência como contestadora e desafiadora da força, são sociedades altamente civilizadas e humanas. Assim sendo, descobrem-se valores nos processos de ensino-aprendizagem das comunidades indígenas tais como: *a ação, o exemplo, o valor da tradição oral*, todos estes fundamentados em princípios básicos da cotidianidade como: *aprende-se em todo momento e lugar, todos educam a*

*todos*, há ausência de castigo como recurso punitivo, ou seja, se há aprendizagem há educação.

Transmitir estes métodos e ensinamentos a crianças e jovens, onde as personagens são animais, mas que se apresentam com características humanas como inteligência, linguagem, pensamento e inter-relação de aceitação com seu meio vital de existência é contribuir para um processo de compreensão e de convivência com o diferente, no caso, da natureza como legítima na relação e interlocução com o humano e cultural.

Descobre-se que nas fábulas, a natureza, todos os elementos desta, são *outro* igual na convivência, tanto quanto o homem ou a mulher. Isto nos leva a pensar que a natureza e todo seu sistema biótico é um *alter-ego* e um *ego-alter* do humano, ou seja, é outro eu no qual se manifesta e reflete o próprio eu e se constrói dinamicamente, autopoieticamente, o humano, o cultural e o ambiental.

Embora o diálogo expresso pelos indígenas tenha como interlocutores animais, seres mitológicos, o ritual, a lenda, são os mediadores da relação de encontro com a alteridade, são estas personagens as que nos ensinam a assumir o outro, o diferente, a natureza, como igual e com os mesmos direitos do *EU*.

Avalia-se que dar a natureza uma *condição humana*, identidade e consciência, é reconhecer ela como legítima no diálogo ecológico e de sustentabilidade ambiental; ter como princípio norteador nesta relação a alteridade é construirmos uma relação de amor, de cuidado e de mútua criação e organização. Assim entendemos que o símbolo, o mito, a imagem não são elementos supersticiosos ou fantasias oníricas do imaginário coletivo das populações indígenas, muito pelo contrário estes pertencem à substância da vida espiritual, à transcendentalidade do cotidiano cultural destes povos (ELIADE, 2002, p. 07).

Desde esta perspectiva e elementos interpretativos, tratar o tema da *Ética Ambiental* é estabelecer princípios de convivência que igualam existencialmente o ser essencial transcendente e particularizam a diversidade cultural, sem dizer que seja isto motivo de conflito ou de impossibilidade de coexistência. Logo então, as imagens, os símbolos e os mitos revelam as mais secretas modalidades e sentidos do ser e nos permitem conhecer o humano nas contingências históricas do seu diário acontecer.

Nos processos de ensino-aprendizagem – interpretados pelos pesquisadores – das comunidades indígenas, percebe-se que exercem um inestimável valor sináptico as narrativas, as histórias como lugar de passagem dos conhecimentos.

Assim, além da escola como valor, deverá ser garantido às populações indígenas, o expresso na Constituição Federal de 1988 (Art. 210 § 2º), a utilização de suas línguas maternas e seus processos próprios de aprendizagem, com os quais são reproduzidos filogeneticamente modelos de compreensão e inter-relação com a natureza que fundamentam a importância de manter a biodiversidade e a sócio-diversidade etnocultural. Como afirmar esta identidade indígena na cidade? Como garantir a Interculturalidade? Como estabelecer um diálogo de iguais entre a ciência e os povos indígenas, entre a medicina e os diferentes conhecimentos e saberes destes?

Dar resposta a estes interrogantes é assumir uma posição do lado das lutas indígenas, pois manter a língua, formar professores, respeitar as diversidades é importante por causa da posse da terra, da cultura, da identidade entre outros valores que a sociedade hegemônica quer destruir para poder dominar.

## Considerações Finais

Uma aprofundada reflexão sobre a *filosofia da vida*, em sua imanência, transparência e transcendência, deve abranger o

pensar a *filosofia do organismo*, em sua contingência, e a *filosofia do espírito*, em sua não-contingência; assim sendo a filosofia do espírito, vivenciada pelos indígenas moradores da cidade de Manaus, traz consigo uma reflexão ética, pela continuidade do espírito no organismo e do organismo na natureza. Logo, então, a ética como filosofia prática e imanente passa a ser uma parte da filosofia da natureza vivida no fazer das comunidades indígenas da cidade de Manaus.

Aprecia-se que a ontologia, a reflexão sobre o ser dos entes, como fundamento da ética, foi o ponto de vista original da contribuição das comunidades indígenas para a filosofia da natureza, enquanto se desenvolveu uma revisão da ideia de natureza e da natureza da ideia, desde a cosmovisão da unidade essencial na diversidade existencial da natureza. Desde esta perspectiva, na análise realizada a partir dos mitos indígenas referidos pelos moradores da cidade de Manaus, na compreensão da natureza como vir-a-ser, mais do que a natureza no permanecer, em sua imobilidade inanimada, foi possível estabelecer uma interpretação do ser humano segundo a qual, no ato da auto-realização ética, este haverá de se encontrar num interesse consubstancial ao da própria natureza como um todo original.

Seja como for, só uma ética fundamentada na identidade substancial do ser humano com o natural poderá vir-a-ser um novo modelo paradigmático de compreensão e de relação do humano com o vivo e com o natural; com o mundo como produto cultural e com o cosmo como produto natural, que garanta a continuidade existencial dos dois, natureza e pessoa humana, como alteridade essencial.

Os homens índios e não índios podem interagir uns com os outros recorrentemente no interior da cidade, de tal sorte que a sua socialização decorra da recorrência de interações que resultem num viver juntos, em uma continuidade estrutural de alteridade, onde a sua linguagem e a forma de



se relacionar com a natureza seja a mediação privilegiada do viver juntos. Pois, consideramos que os fenômenos sociais são fenômenos de coexistência, que ocorrem quando os sistemas vivos interagem espontaneamente de forma recorrente uns com os outros no fluir de seu viver, apenas porque isso lhes acontece na sua conservação da organização e da adaptação. Todavia, o amor e a aceitação do outro em sua diversidade é a condição dinâmica espontânea para que um sistema vivo, e, no caso, os indígenas e os não índios o são e podem desenvolver sua coexistência com outro sistema vivo, fazendo do amor um fenômeno biológico que não requer justificação. O amor, a aceitação do outro, a alteridade é um encaixe dinâmico e recíproco espontâneo, um acontecimento na cotidianidade do fazer, tanto de índios, como de não índios.

Ajudar no reconhecimento e valorização pela comunidade manauara da presença indígena na cidade e, da sua contribuição para o crescimento e construção da própria identidade regional; assim como, do desenvolvimento sustentável e da harmoniosa convivência entre a natureza, a tecnologia, o humano e o vivo presente na cidade, foi o esforço realizado no levantamento etnográfico, cultural e literário dos indígenas moradores na cidade de Manaus e da pesquisa proposta. Esforço que teve como intuito desenvolver uma melhor compreensão da cosmovisão e das eticidades que subjazem às práticas cotidianas das comunidades indígenas moradoras na cidade de Manaus.

Foi também o interesse da pesquisa mostrar, para as comunidades indígenas e para a comunidade acadêmica, como o trabalho científico pode contribuir para a maior e melhor visualização e compreensão dos povos indígenas nativos da cidade, já que, depois de séculos de expulsão e extermínio, hoje retornam ao seu lar, querendo ajudar a construir, junto com a sociedade urbana; sabendo-se, como de fato o são, cidadãos brasileiros, amantes da nação e da maravilhosa floresta, que

por milênios lhes brindou seu *ethos* natural, sua habitação e sustento. Isto não sem deixar ouvir o seu grito dirigido à sociedade manauara e dos seus governantes, o qual denuncia que muitos indígenas, moradores da cidade, se encontram com dificuldades laborais, de saúde, de educação, de recursos básicos de saneamento, sem meios de comunicação e, sobretudo, com dificuldades de alimentação, o que é o mais urgente!

As comunidades indígenas da cidade precisam de uma legislação, que lhes ajude a construir sua identidade e, lhes garanta seus direitos de indígenas, pois hoje, o descaso e abandono dos entes governamentais é total. A FUNAI, por exemplo, por não serem indígenas aldeados, não os considera como tais, e as instituições urbanas, os desconsidera por serem indígenas. Como notava o saudoso Darcy Ribeiro, o indígena se encontra na cidade em total situação de destribalização.

Dar a conhecer a existência de indígenas na cidade de Manaus foi a maior preocupação, assim como, ajudar a superar os preconceitos e os desencontros entre os cidadãos, para bem de todos, e para dar o cuidado devido ao maior patrimônio *bio-zoo-antropo-cultural*, a floresta tropical úmida da Amazônia e seu ancestral habitante.

## Bibliografia

ALVES, Rubem. *Entre a Ciência e a Sapiência: o dilema da educação*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

BARAHUNA, Epaminondas. Estórias Amazônicas. In: *O Cruzeiro*. Rio, GB, 1974.

BATALLA, G. Bonfil. *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*. México: Ed. Nueva Imagen, 1981.

BESSA FREIRE, José Ribamar (coord.). *A Amazônia Colonial (1616-1798)*. Manaus: Metro Cúbico, 1994.

BEZERRA, Ararê Marrocos. *Amazônia – lendas e mitos: Curuçá sua terra e sua gente*. Belém: Banco da Amazônia S.A. (BASA) e Centro Cultural de Arte e Folclore da Amazônia (CECAFAM), 1995.

- BOFF, Leonardo. *A voz do Arco-íris*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BOFF, Leonardo. *O senhor é o meu pastor – consolo divino para o desamparo humano*. Rio de Janeiro: Sextante: 2004.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: DIFEL; Bertrand Brasil, 1989. (Memória e Sociedade).
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org). *Pesquisa Participante*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BRONOWSKI, Jacob. *As Origens do Conhecimento e da Imaginação*. Trad. de Maria Julieta de Alcântara Carrera Penteado. Brasília: UnB, 1985.
- CHAPARRO, R. C.; MARTÍNEZ, A. *Programa de educación básica primaria, Predio Putumayo: Proceso de investigación y diseño curricular*. Santafé de Bogotá: Ministerio de Educación Nacional; Centro Experimental Piloto del Amazonas; Coordinación de Educación Contratada del Amazonas; Coordinación de Educación Contratada del Caquetá; Organizaciones Indígenas ORUCAPU, CRIMA, OZIMA, OZIPA, COIDAM. Fundación Etnollano, 1993.
- CIMI. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Salesiana: CIMI, 2001.
- CIMI. *Relatório de Violência contra os Povos Indígenas*. Brasília: CIMI, 1997.
- CNBB. *Ética: Pessoa e Sociedade*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. (Documentos da CNBB. n° 50).
- CORTELLA, Mario Sergio. *A Escola e o Conhecimento: fundamentos epistemológicos e políticos*. 3. ed. São Paulo: Cortez/Instituto Paulo Freire, 2000. (Prospectiva; 5)

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Seleção de textos de José Arthur Giannotti. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura et. al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramalheite. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro, RJ: Atlântida / EDUERJ, 2004.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

GALEANO, Eduardo. *Memoria del fuego: I. Los nacimientos*. 13. ed. Bogotá: Siglo XXI, s/a.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Trad. de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1978.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GROS, C. *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HARTT, Charles Frederik. *Mitos amazônicos da tartaruga*. Trad. e notas de Luís da Câmara Cascudo. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

HECK, Egon; PREZIA, Benedito. *Povos indígenas: terra é vida*. 7. ed. (rev. e atual.). São Paulo: Atual, 2012.

INSTITUTO PAULO FREIRE – IPF. A Carta da Terra na perspectiva da educação. In. *Primeiro Encontro Internacional*. São Paulo, 1999. Disponível em: <http://www.paulofreire.org/cartat.htm>. Acessado em 15 de setembro de 2005.

JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

JORGE, J. Simões. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. 2. ed. São Paulo: SP: Loyola, 1998.

LA TAILLE, Yves de; PIAGET, Jean, VYGOTSKY, Lev S.; WALLON, Henri. *Teorias psicogenéticas em discussão*. 15. ed. São Paulo: Summus, 1992.

LACROIX, Michel. *Por uma ética planetária – contra o humanicídio*. São Paulo: Paulinas, 1996.

LANDABURU, J., y Echeverri, J. A. Los Nonuya del Putumayo y su lengua: Huellas de su historia, circunstancias de un resurgir. In: *Recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica*. Lenguas Aborígenes de Colombia, Memorias 3. Santafé de Bogotá: Centro Ediciones CCELA, 1995. pp. 39-74.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. Trad. de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. de Bernardo Leitão et. al. 4. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.

LÉVINAS, Emanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Trad. de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LLANOS, H., y Pineda Camacho, R. *Etnohistoria del Gran Caquetá (Siglos XVI-XIX)*. Publicación de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, n. 15. Bogotá, Banco de la República, 1982.

LONDOÑO Sulkin, C. D. *Etnografía de la palabra: Consideraciones sobre la recuperación de la tradición de los indígenas Muinane (Medio Caquetá)*. Monografía de grado presentada para optar por el título de Antropólogo. Medellín: Universidad de Antioquia, 1995.

LORENZON, Alino. *Atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 1996.

MATURANA, Humberto; REZEPKA, Sima Nisis de. *Formação Humana e Capacitação*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2000.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco J.. *De máquinas e seres vivos: autopoiese – a organização do vivo*. 3. ed. Trad. de Juan Acuña Llorens. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MATURANA, Humberto. *A Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Trad. de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

MESTERS, Carlos; SUESS, Paulo. *Utopia cativa: catequese indigenista e libertação indígena*. Petrópolis: Vozes, 1986.

MINISTÉRIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. *Guía para la construcción de planes operativos por parte de las comunidades educativas*. Santafé de Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, División de Educación Preescolar Básica y Media, División de Análisis de Evaluación de la Calidad Escolar, 1994a.

MINISTÉRIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. *La etnoeducación: Realidad y esperanza de los pueblos indígenas y afrocolombianos*. Santafé de Bogotá, 1994b.

MOREIRA, Ismael Pedrosa. *Contos e lendas mitológicas do Povo Tariano*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 2001.

MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes Necessários a Educação do Futuro*. 5. ed. Trad. de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.

NICOLA, José de. *Língua, Literatura e Redação*. 4. ed. São Paulo: Scipione, 1988.

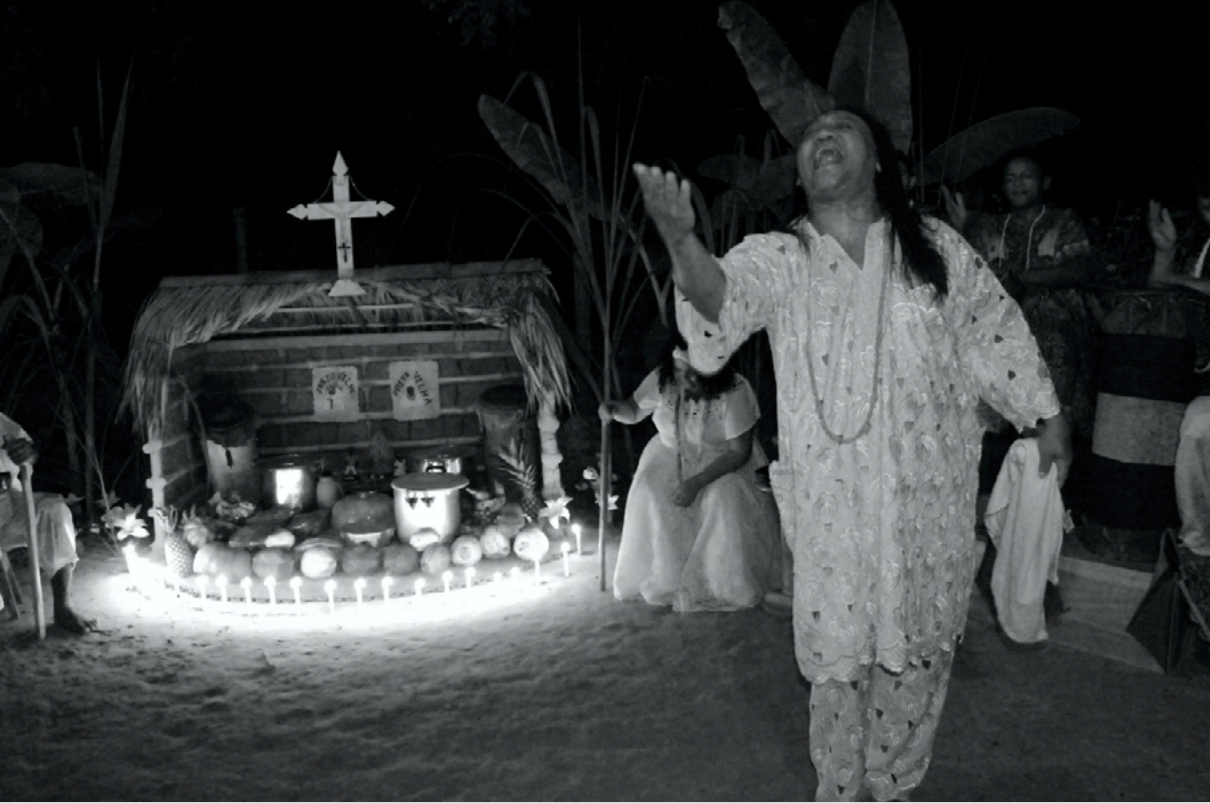
OLIVEIRA, José Alcimar de. *Cultura, História e Memória*. Manaus: Valer: Governo do Amazonas, 2002.

OLIVEIRA, José Coutinho de. *Folclore Amazônico: lendas*. Belém: São José, 1951. Vol. I.

RIBEIRO, Berta G. *O Índio na História do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Global, 1984.

RIKOEUR, Paul. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988.

- ROCHA, Everardo. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, 1999. (Primeiros Passos; 151).
- RODRIGUES, J. A. (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1978.
- SANTIAGO, Manoel. *Lendas Amazônicas*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1967.
- SAVIANI, Dermeval. *Educação: do Senso Comum à Consciência Filosófica*. 18. ed. São Paulo: Autores Associados, 2016.
- SAVIANI, Dermeval. *Educação Brasileira: estrutura e sistema*. 6. ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1987.
- SILVA, Garcilenil do Lago. *Educação na Amazônia Colonial: contribuição à história da educação brasileira*. Manaus: SUFRAMA, 1985.
- SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia*. Crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis: Vozes: CIMI, 1985.
- SUESS, Paulo (coord.). *Queimada e Semeadura*. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SUNG, Jung Mo. *Desejo, Mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches. *Antropologia, cotidiano e educação*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- THIOLLENT, Michel. *Metodologia da Pesquisa-ação*. 4. ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1988.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. Trad. de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Trad. de João Dell'anna. 21. ed. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2001.
- WEIGEL, V. A. C. de M. *Escolas de branco em malokas de índio*. Manaus: Universidade do Amazonas, 2001.



Mãe Sofia

Yandrei Farias



# 5

## AS TRAVESTIS INDÍGENAS E A IDEOLOGIA DE GÊNESIS EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, AMAZONAS

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

## Introdução

Apresento nessa Mesa Redonda sobre religião e gênero do *I Simpósio Norte da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)* considerações sucintas sobre alguns dos modos como pessoas evangélicas indígenas e não-indígenas de São Gabriel da Cachoeira concebem as travestis indígenas da cidade.

O texto está estruturado da seguinte maneira: em sua gênese traçarei um panorama superficial sobre aquela que é considerada a *cidade mais indígena do Brasil*: São Gabriel da Cachoeira, no Noroeste da Amazônia, dando ênfase a um cenário religioso que se caracteriza, dentre outros elementos, pela atuação potente de igrejas evangélicas.

Após esse breve caleidoscópio, farei algumas considerações inconclusivas acerca de como são compreendidas por igrejas evangélicas da cidade as pessoas transgêneras – especialmente as travestis. As concepções descritas em superfície demonstrarão que as mesmas se coadunam a um certo *dispositivo da cisheteronorma* que aqui pode ser convencionado como “ideologia de gênese” (expressão que alude à expressão “ideologia de gênero”).

Partamos, então, a um mosaico sintético sobre São Gabriel da Cachoeira, cidade localizada na *cabeça do cachorro* (região situada no Noroeste da Amazônia e assim chamada por conta do seu formato no mapa brasileiro).

### A cidade mais indígena do Brasil

A cidade de São Gabriel da Cachoeira (SGC), que margeia o belíssimo Alto Rio Negro (ARN), é sede do município homônimo e se localiza a 853 quilômetros de Manaus. Pode ser acessada por vias fluviais através de lanchas ou barcos que demoram de um dia e meio a cinco dias no trajeto Manaus/SGC e vice-versa; e mais recentemente, com a inauguração

de aeroporto, através de vôos semanais. A cidade é dividida em onze bairros: Areal, Boa Esperança, Centro, Dabaru, Dabaruzinho, Fortaleza, Graciliano Gonçalves, Nova Esperança, Padre Cícero, Praia e Thiago Montalvo.<sup>1</sup>

O fornecimento de energia – muitas vezes ineficiente – se dá pelos geradores que chegaram à cidade na época da construção da estrada de Cucuí. O lixo da cidade é depositado em um local conhecido como Lixeirão, localizado entre a estrada de Camanaus e a cidade de SGC, bem em frente à comunidade Nova Esperança, habitada por indígenas das etnias Tariano e Baré. A cidade não possui tratamento de esgoto e os dejetos costumam ser lançados em fossas ou igarapés – que muitas vezes desembocam no rio Negro. Quase toda área urbana é servida por água encanada proveniente deste rio, chamada pelas pessoas moradoras da cidade de *água preta*. Além desta, há algumas fontes de *água branca*, potável e também encanada, espalhadas pela cidade.

SGC é chamada de *cidade mais indígena do Brasil* não porque as pessoas indígenas tenham algum protagonismo político e econômico na região: ainda que exista uma importante federação, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), e que a própria Fundação Nacional do Índio (FUNAI) seja administrada regionalmente por indígenas, o poder está predominantemente nas mãos de não-indígenas. Mas por que então SGC é chamada de *cidade mais indígena do Brasil*?

A expressão é utilizada pois a imensa maioria de sua população é composta de indígenas, em grande parte de etnias dos troncos linguísticos Tukano Oriental, Aruak, Maku e Yanomami. Além das pessoas indígenas que lá residem, SGC é uma cidade de altíssimo fluxo de indígenas das etnias mencionadas, que vivem no (de)correr do ARN

---

1 Um contexto mais aprofundado sobre SGC pode ser visto em: LASMAR, Cristiane, 2005. Trechos desse capítulo de livro foram retirados de minha tese (2014) e artigo (2015a), referenciados ao final.

e que se dirigem à cidade para, dentre outras coisas, receberem benefícios sociais do governo como Bolsa Família e aposentadoria.

SGC é uma cidade que demonstra enorme desigualdade social e casos de patente desrespeito às pessoas indígenas moradoras e visitantes. Como algumas pessoas indígenas me comentaram, há, dentre outras situações, grupos de homens não-indígenas que alugam apartamentos próximos ao bairro da Praia e convidam crianças e adolescentes indígenas, de ambos os sexos/gêneros, para “festas”, em que estas são sexualmente abusadas e muitas vezes colocadas em cárcere privado por dias ou até semanas; pessoas não-indígenas que trabalham em caixas de banco e no comércio e que retêm cartões de banco e da previdência social de pessoas indígenas, que em grande parte (especialmente, as vindas de comunidades distantes) não conhecem o manejo adequado dos processos bancários; e amplo comércio de drogas a adolescentes e adultos indígenas.

Outra forma que entendo como *desrespeito* às pessoas indígenas<sup>2</sup> está na constante *demonização* feita a alguns aspectos de sua cultura, especialmente às bebidas fermentadas (como o caxiri, o aluá, a garapa) e à pajelança (inclusos os benzimentos). Outros aspectos, como *pular o carissu* (dança coletiva conduzida por flautas), se em algumas igrejas eram diabolizados, em outras, eram de alguma forma ressignificados: como me narrou uma pessoa que era líder de uma das duas unidades da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) de SGC, durante a cerimônia de lançamento de *Nada a Perder I*, livro de Edir Macedo, foi entoado o que ele chamou de *carissu de Jesus*.<sup>3</sup>

---

2 Importante ressaltar que essa é uma concepção minha, partilhada com parte das pessoas indígenas locais. Muitas outras, sobretudo evangélicas, não entendem tal coisa necessariamente como desrespeito.

3 Vale frisar que Macedo, autor do livro e fundador da IURD não esteve presente à cerimônia, também realizada (de diferentes formas) por outras unidades da igreja.

A intolerância a certos costumes indígenas é praticada, atual e predominantemente, por igrejas evangélicas<sup>4</sup> – e é marcante o avanço de tais instituições na cidade e em comunidades ribeirinhas do ARN em geral. Acerca da presença atual de igrejas evangélicas em SGC, partamos a seguir a um sintético panorama religioso da cidade.

## Caleidoscópio religioso de São Gabriel da Cachoeira e as questões de gênero e sexualidade

Acerca do cenário religioso da cidade, em 2014, havia em SGC um templo kardecista, igrejas católicas formadas a partir de diversas missões (sendo a salesiana a predominante), dois institutos de formação de pessoas pastoras indígenas (um batista e um presbiteriano coreano), e cerca de 35 igrejas evangélicas de diversas vertentes.

Dentre essas, destacam-se duas evangélicas indígenas (Igreja Evangélica Indígena [IEVIND] e Igreja Evangélica Indígena do Areal [IEIA]), diversas igrejas batistas (como a Igreja Batista da Bíblia, considerada a primeira igreja da cidade), e várias assembleias, como a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas (IEADAM), a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil (IEADBAM), a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil na Amazônia (sem sigla), a Igreja Evangélica Assembleia de Deus Tradicional do Amazonas (IEADTAM) e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Rio de Janeiro (IEADRJ, apelidada de Assembleia do Rio Jordão, pois o Rio Negro seria o *Rio Jordão brasileiro*). Até 2014,

---

4 A Igreja Católica, especialmente através das missões salesianas (mas não tão somente), também se utilizaram historicamente de diversos expedientes para demonizarem aspectos da cultura indígena do ARN. Atualmente, contudo, a estratégia da Igreja Católica é, de modo geral, a de auxiliar na revitalização da cultura indígena. Para maiores detalhes acerca das missões católicas no ARN, ver: WRIGHT, Robin, 1992; CABALZAR, Aloísio, 1999; e também: LASMAR, Cristiane, 2005; CABALZAR, Aloísio, 2009.

a maior parte dessas assembleias possuía mais de três filiais espalhadas na cidade-sede de SGC, sem contar as que singravam o ARN e seus afluentes estabelecendo estacas e alargando suas tendas em busca das almas indígenas. Além dessas, são emergentes na cidade algumas neopentecostais como as *universalmente*, aliás, *mundialmente* conhecidas Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).<sup>5</sup>

A maioria dessas igrejas – talvez com exceção da Igreja Batista da Bíblia – tem como público predominante as pessoas indígenas. Algumas dessas instituições investem com mais vigor que as outras na atração desse público. Um exemplo marcante, está em uma das estratégias da matriz da IURD na cidade (a matriz é liderada por um pastor não-indígena, e tem uma filial gerida por um pastor de etnia *Tukano*). No caso em tela, observei que determinadas datas do mês eram privilegiadas para o evangelismo de indígenas, como os dias de recebimento de Bolsa Família e aposentadorias,<sup>6</sup> quando membros da matriz da IURD iam de *pick-up* até barracões em que estavam situadas as pessoas indígenas com o objetivo conduzi-las a cultos na igreja.

Dentre outras, uma das coisas que me chamaram a atenção no discurso da IURD e da maioria das demais igrejas da cidade era a concepção de homossexualidade ou “homossexualismo” como *pecado e abominação*, algo claramente interdito e que tinha influências *demoníacas* ou *de macumbaria* (friso que no contexto de SGC esse termo, “importado” das

---

<sup>5</sup> Acompanhei a fundação da IMPD, em 2013, e diversas atividades de ambas, bem como das demais acima referidas e de todas as outras igrejas da cidade. Vale realçar, ainda, que algumas dessas assembleias tinham características do neopentecostalismo, assim, ainda que auto-denominadas assembleias, talvez pudessem ser consideradas neopentecostais – ou *assembleias neopentecostais*.

<sup>6</sup> Não há dias fixos para recebimento de Bolsas Famílias, mas muitas pessoas indígenas desciam o ARN em direção à SGC nos mesmos dias, já que, em muitos dos casos, vinham de barco / canoas em grandes grupos.

religiões afro-brasileiras, assume diferentes sentidos, relacionando-se, por exemplo, à pajelança).<sup>7</sup>

Falar sobre homossexualidade em si já sinalizaria para que, apesar do tabu e interdição em se admitir que há pessoas indígenas homossexuais, elas existem. E (con)vivendo em SGC em parte de 2013 e 2014, não foi uma surpresa conhecer indígenas homossexuais que viviam ou visitavam a cidade. Conheci indígenas homossexuais em festivais de cultura indígena e em associações de bairro que produziam caxiris e outras bebidas fermentadas. Estas pessoas também frequentavam, muitas vezes, a Igreja Católica e/ou alguma(s) da(s) igreja(s) evangélica(s) mencionada(s). Contudo, como era de se esperar, tais pessoas homossexuais não faziam sua *assunção gay* nas igrejas. Entretanto, além de indígenas que não se identificavam como homossexuais, conheci outras pessoas indígenas que não se encaixavam no sistema sexo-gênero outorgado no nascimento – e que aqui, com fins heurísticos e didáticos, podemos convencionar como pessoas entre-gêneros ou, utilizando um termo mais recorrente, pessoas transgêneras (lembrando que tais terminologias não são utilizadas pelas pessoas indígenas).

## Pessoas indígenas transgêneras em São Gabriel da Cachoeira

Durante meu trabalho de campo em SGC, como mencionado, conversei com algumas pessoas indígenas que podemos considerar como transgêneras, ou seja, que não se sentem de acordo com o sistema sexo-gênero no qual foram identificadas no nascimento nem tampouco as normas, convenções e expectativas relacionadas ao mesmo. Convido quem lê o texto a acompanhar fragmentos das narrativas de algumas dessas pessoas.

---

<sup>7</sup> E por vezes, aos *benzimentos*, que na sociocosmologia local faz parte da pajelança.

**“Meu maior sonho é ser mulher mas não posso”**

Eu sou índio, índio, índio, mas eu fui criado assim, no meio de gente que fala português. Eu acho que quando eu era bem criancinha eu já era assim, agora quando eu descobri que gostava realmente de homem foi com os meus quatorze anos. Hoje eu tenho um... namoradinho. Eu gosto dele, gosto bastante dele... Se pudesse casava, ah, é o meu sonho! Pra mim parece muito bom, eu vejo sempre isso, casal mesmo, homem e mulher. Eu queria ser assim, que nem um homem e uma mulher. Eu sendo a mulher e ele sendo logicamente homem. Meu maior sonho é ser mulher... mas não posso. Meus parentes (fala a etnia)<sup>8</sup> tem preconceito, muito mesmo. Eles falam na nossa língua e eu entendo. Falam assim que tipo eu sou, vamos dizer assim gay, ou mulher. Em (idioma) eles chamam de homem-mulher, né, (fala o termo no idioma). Eu não sei falar em (idioma). É homem-mulher, os dois juntos. Aí eu já ouvi falar muito assim e eu não considero eles parentes por causa disso. Tem um irmão da minha mãe. Ele tem muito preconceito ele. Ele fala que eu to sujando o sobrenome deles, não sei o que, só porque eu sou assim. Mas eu nem ligo pra isso. Às vezes ele fica gritando: “seu *gay*, seu mulher, vai virar homem”. Ah, o meu nome de mulher eu sempre tive. Mas só com os amigos né? Se eu fosse uma mulher, se eu nascesse mulher e eu mesma pudesse botar meu nome,

---

<sup>8</sup> Todos os nomes de etnias foram retirados afim de preservar o anonimato dessas pessoas (que concederam as devidas autorizações para entrevistas).



eu colocaria de (nome feminino, usado eventualmente na cidade). Eu acho muito forte. Aí toda vez que a gente vai nos travestidos, do carnaval, na festa junina tem os travestidos também, aí nesse negócio de homem se vestir de mulher tem que adotar um nome feminino, e eu sempre botei (nome feminino). Aí as vezes as pessoas bagunçam comigo e falam “e aí, (nome feminino)?” (INDÍGENA A., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

Em uma narrativa semelhante,

**“Seria mulher, evangélica, dona de casa...**

O mundo ideal pra mim, eu não sei. É imprevisível nos meus pensamentos. Tem hora que eu penso em virar evangélico, casar com mulher e ter filho, tem hora que eu penso em continuar nessa vida e casar com um rapaz e ficar aqui em casa com ele. Mas o sonho é que eu seria uma dona de casa, e ele um homem, homem, homem. Seria mulher, evangélica, dona de casa, duas meninas pra mim cuidar, um maridão alto, bonito e sensual. Esse seria o ideal pra mim. Mas não me vestir de mulher, teria de ser mulher mesmo. Senão seria horrível. E pessoa que se veste de mulher aqui sofre mesmo (INDÍGENA B., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

As duas narrativas demonstram o desejo de se aceitar e se assumir mulher, mas não podendo fazê-lo por receio do preconceito e intolerância. As duas pessoas, em um contexto não-indígena, provavelmente seriam consideradas (e talvez se considerariam) *transgêneras*, no sentido de *transgredirem*

normas e expectativas sociais relacionadas ao sistema sexo-gênero de nascimento ou gestação, ou consideradas, ainda tendo uma identidade *transexual*<sup>9</sup> ou *travesti*.<sup>10</sup>

Mas, pelo que conversei algumas vezes com essas duas pessoas, elas não se situavam necessariamente como pessoas *trans* – já que entendiam que para tal deveriam adaptar seus corpos ao gênero de auto-identificação; e nem se sentiam adaptadas ao sexo-gênero outorgado no nascimento: identificadas socialmente como “meninos” ao nascer, se sentiam *mulheres*, ou com um *dever mulher*, ao mesmo tempo em que sabiam-se *não-mulheres* pela impossibilidade de suas imagens corporais refletirem/expressarem suas identidades. Seus lugares identitários de gênero talvez refletissem uma mescla de *entre-lugares* e de *não-lugar*.<sup>11</sup> Na segunda narrativa, o sonho mesclava gênero e religião: “seria mulher e evangélica”: dois lugares sociais bem-definidos, mas naquela concepção, impossíveis de se alcançar.

---

9 Pessoa que, outorgada de um dado sistema sexo/gênero ao nascer ou na gestação, entende-se, binariamente (ao menos em geral), do outro sistema sexo/gênero. Tal pessoa pode ou não empreender alterações corporais afim de adequar sua expressão de gênero à sua identidade de gênero. Há, nesse sentido, transexuais pré-op (e, fase pré-operatória), pós-op (que realizou cirurgia de reaparelhamento genital), e, mais eventualmente (ao que parece), que não pretende realizar cirurgias. Ressalto que o termo refere-se a uma patologia listada no CID-10 e também presente no DSM-V – uma das razões pelas quais opto em não identificar as pessoas que não concordam com o sistema de sexo-gênero que lhes foi designado e procuram migrar para o “oposto” como transexuais, a não ser quando as mesmas assim se declaram. Por esta razão, prefiro o termo guarda-chuvas, genérico, provisório e em ebulição *entregêneros* (MARANHÃO FO, 2014, p. 759).

10 Em geral, o termo costuma se referir a pessoas que são compulsoriamente designadas com sexo/gênero masculino no nascimento mas não se entendem assim, se assumindo com identidade feminina, fazendo mudanças corporais, com exceção da cirurgia de redesignação genital (CRG). Mas claro, há pessoas que podem designar-se travestis sem realizar tais procedimentos, ou realizando a CRG. Tratando-se de identidades e expressões de gênero, vale a regra de ouro: aceitar a auto-determinação identitária de cada pessoa.

11 Para o conceito de *entre-lugares*: BHABHA, Homi K., 1998. Acerca do conceito de *não-lugar*: AUGÉ, Marc, 1994.

Escutei outras narrativas que demonstravam sentimentos de inadequação social ao sistema sexo-gênero imputado no nascimento. Em história contada por uma pessoa que foi designada “menina” ao nascer, mas se percebe como “homem”, experiência que em um contexto não-indígena possivelmente seria designada como a de um *homem trans*,<sup>12</sup>

### **“Eu não sei o que eu sou. O que eu sou?”**

Aqui nesta cidadezinha feiosinho não sei se tem como eu. Mas esta minha colega daqui também não sei se é menino ou menina. Mas eu não sei se tinha mais menina que era menino não, assim. Minha família tem muito preconceito mesmo. A minha mãe tem muito, por isso que eu sou muito triste. A minha mãe não aceita. A minha mãe não aceita do jeito que eu sou, do jeito que eu quero ser, do jeito que eu quero viver. Briga muito comigo. De querer me matar. Quer dizer, ela quase me matou com vassoura nas minhas costas, de tanto eu apanhar, mas eu sobrevivi. A minha mãe não aceita não. Bateu muitas vezes. De vassoura. Fala que eu tenho de ser menina. Que nasci menina. Ela fala que nunca vai aceitar uma... ela nunca vai aceitar uma tipo nora como mulher, como diz ela mesmo. Esse negócio, ela nunca vai aceitar. A minha mãe nunca vai aceitar do jeito que eu sou, ela já falou muitas vezes pra mim: para de curtir mulher, tu nem é homem, tu é mulher,

---

12 Identidade de gênero. Trata-se da pessoa designada do sexo/gênero feminino ao nascer ou durante a gestação e que se identifica no sistema sexo/gênero masculino. Há, entretanto homens trans que se entendem simultaneamente não-binários. Como me explicaram ativistas do movimento transmasculino paulistano em 2014, *homem trans* refere-se a um guarda-chuva que acolhe identidades como homem transexual, transhomem, homem transgênero, relacionando-se também a homens transnão-binários (MARANHÃO FO, Eduardo, 2014, p. 733).

tu já é feia, para de ficar com menina. Só que eu sou boba logo, eu não sei o que eu sou, quer dizer, eu já entendi o que eu sou, do jeito que eu fui feita, só que minha mãe nunca vai aceitar. Comigo tem mais cinco irmãs. Nasci muito diferente, não pouco. Sou menino? Me sinto menino. Às vezes sinto menino, nunca sinto que sou menina. E quero namorar menina. O que eu sou? Eu moro bem nessa rua de barrinho, logo. Por isso que eu sou tão esquisita também, porque a minha rua é pobre, é pobre. Eu falei eu sou esquisita, pobrinha. Você falou que eu não sou esquisita. Eu sou do jeito que Deus me fez. Eu vou querer chorar, para (INDÍGENA C., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

Como vemos, outorgada sob o rótulo “menina” ao nascer, e socialmente ainda identificada como “mulher”, essa pessoa, que se vê masculina e homem, sente-se assim ao mesmo tempo em que identifica sua vivência como algo impossível ou socialmente impossibilitada. Cabe ressaltar que essa pessoa, talvez de modo pejorativo, era chamada por suas colegas como *menina-macho* (termo que traz relação com vocábulo de significado semelhante no idioma de sua etnia).<sup>13</sup>

---

13 Peter Fry e Edward MacRae dão exemplos relacionados à América do Norte e que remetem à ideia semelhante a que escutei do *menina-macho*: “em muitas tribos indígenas, como entre os guaiáqui, era perfeitamente possível um homem se “transformar” em mulher e até casar com outro homem. Estas pessoas eram conhecidas como homens-mulher. Inversamente, mulheres também se “transformavam” socialmente em homens, também chegando muitas vezes a se casar com outras mulheres. São as mulheres-homem. Estes berdaches, como são chamados genericamente, como Krembégi, em geral eram bem aceitos e em muitos casos lhes eram atribuídos poderes excepcionais de cura e de profecia (FRY, Peter, MA-CRAE, Edward, 1985, p. 21).” Os autores ressaltam, entretanto, que “não há mais berdaches nos Estados Unidos da América e o seu fim foi brutal perante a “civilização” que os conquistou em nome de Cristo e do progresso. Os berdaches foram perseguidos e ridicularizados pelos colonizadores brancos, e membros do Bureau de Assuntos Indígenas obrigaram-nos a se

Saliento ainda que não foi possível identificar claramente, em sua sensível (e sensibilizada) narrativa, o quanto o discurso católico, da religião de pertença de seus pais, e a sociocosmologia de sua etnia, refletiam na violência sofrida por esta pessoa – mas depreendi, a partir da conversa com outras pessoas, que tanto a concepção católica como a de sua etnia reverberavam no modo como ela era socialmente tratada. No caso desta pessoa, ela me pareceu não conseguir *ler e legitimar* seu gênero e sexualidade de auto-percepção, questionando a quem a entrevistou: “o que eu sou?” Como nos exemplos anteriores, parece haver um sentimento identitário que caminha *entre-lugares binários de gênero* e um *não-lugar generificado*, o que causa-lhe desconforto e insatisfação.

Além disso, como em outras narrativas escutadas, a questão do gênero parece firmemente imbricada à orientação sexual. No caso desta pessoa, designada “menina” ao nascer e sentindo-se homem, sua preferência sexual recaía por mulheres (mas não tão somente), assim como em relação à INDÍGENA B., que, designada “menino” ao nascer e sentindo-se mulher, possuía preferência por homens (mas não tão somente). Já no caso de INDÍGENA A., ela se sentia mulher mas tinha interesse unicamente por homens. Isso pode demonstrar que, nos três casos, as pessoas se interessavam (ao menos prioritariamente) por pessoas identificadas como sendo *do outro sexo/gênero, oposto ao de auto-identificação majoritária* (digo majoritária pois em todos os exemplos as pessoas pareciam se situar em uma mescla de *entre-lugares de gênero e sexualidade e não-lugar de gênero e sexualidade*), ou seja, possivelmente

---

vestir de acordo com seu sexo biológico. Nestas circunstâncias, os próprios índios acabaram por ver nesta instituição uma fonte de humilhação e vergonha e há pelo menos um caso de suicídio de um berdache, cuja família insistiu para que ele caçasse junto com os homens da tribo. Os berdaches e os valores sexuais das sociedades às quais pertenciam foram vitimados por uma ideologia sexual que classificava a homossexualidade como crime, pecado e doença (idem, 1985, p. 34).” Ou seja, de modo aparentemente semelhante ao que ocorre em SGC, há uma imbricação entre discurso religioso cristão e discriminação à homossexualidade e a trânsitos de gênero.

sentiam-se hétero (na concepção de que pessoas hétero são as que tem interesse por pessoas do sexo/gênero oposto), mas ao mesmo tempo, nos dois primeiros casos, *transparecia* o discurso de que estas pessoas se sentiam mulheres mas eram *gays*, ou que mesmo sentindo-se mulheres, sabiam que não eram mulheres – e por esta razão, ainda que idealmente se sentissem mulheres hétero, em algum lugar mais próximo do que entendiam como real se sabiam homens e *gays*. Acerca de outras pessoas que viviam na cidade e se sentiam de sexos/gêneros distintos dos assignados ao nascer, contaram que

### **“Chegavam a bater direto neles”**

Pelo menos o que eu via realmente do (nome masculino) e do (nome masculino), que na época se vestiam de mulher, era que as pessoas não gostavam mesmo. Não gostavam mesmo, chegavam a bater direto neles. Eu cheguei a andar com eles já, beber, mas nunca me agrediram, nunca levantaram a voz comigo, não sei se pelo fato de eles entrar logo de cara assim, de mulher. E eu não fico de mulher (INDÍGENA B., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

Como comentado, há um grande tabu e interdição na cidade ao que é entendido como homossexualidade indígena (e os fluxos de gênero costumam, como ocorre na sociedade em geral) ser [con]fundidos com homossexualidade), e em casos em que a pessoa indígena é (re)conhecida como alguém que se veste ou tem costumes entendidos como do sexo/gênero oposto, elas são muitas vezes vítimas de violência não só simbólica como física. Escutei várias narrativas de pessoas indígenas que, sentindo-se de “outro sexo”, foram agredidas violentamente por familiares e expulsas de casa. Em muitos desses casos, ou a pessoa se adaptava ao sexo-gênero imputado, ou se via obrigada a se mudar para alguma cidade distante de SGC. Muitas

iam a Manaus a fim de financiarem suas cirurgias de adequação estética ao sexo/gênero de auto-identificação, trabalhando, na maioria dos casos escutados, com programas sexuais.

O discurso religioso parecia influenciar, ao menos no contexto rural-urbano típico de SGC, na concepção de que a experiência homossexual (inclusa aí a experiência entre-gêneros) é interdita por Deus. Como escutei em uma cerimônia da IURD,

**“Menino de menina corrige e traz prá igreja”**

Pai, mãe, o mundo hoje tá assim. O menino, se a irmãzinha tem uma bonequinha, quer brincar com a boneca, se a menina tem boneca. Tem menino que quer usar a roupinha da menina. Ficar correndo com as menina. Vai na escola, quer brincar com coisas da menina. Pai tem que educar. Precisar usa a varinha. A Bíblia não condena. Até fala que pode usar. Precisa correção. Como Deus ensina. Mas não pode. Homem é homem, mulher é mulher. Menino de menina corrige e traz pra igreja.<sup>14</sup>

O discurso religioso acerca da homossexualidade (no contexto local denominado “homossexualismo”, como na maior parte dos discursos católicos e evangélicos), demonstra, em muitos casos, que a “profilaxia”, nessa concepção, *transita* entre correção em casa (através da *varinha*, em alguns casos) e correção na igreja. Para tal, é fundamental que a criança que brinca ou se comporta fora dos padrões esperados ao sexo/gênero de outorga seja integrada ao *corpo* da igreja e entenda que *corpo* e comportamento de menino é de menino, e *corpo* e comportamento de menina é de menina. No mesmo sentido, é

---

14 *Nota de caderno de campo*. Cerimônia matinal, dominical, em IURD de São Gabriel da Cachoeira, em fevereiro de 2014.

conveniente à pessoa indígena que demonstra inadequações relacionadas à sexualidade e/ou gênero, que seja acolhida na igreja afim de que se *cure e liberte*, o que se conecta à necessidade de *pregar o evangelho em todos os cantos de São Gabriel*.

Algumas narrativas que escutei demonstraram que as pessoas indígenas entre-gêneros e as homossexuais até poderiam frequentar uma igreja evangélica se entendessem que seriam aceitas como elas são, mas com receio de não se sentirem adequadas e sofrerem discriminação, preferem não participar. Denotam também que, na concepção da maioria das pessoas na cidade, o sentir-se mulher ou travestir-se de mulher é relacionado a ser homossexual (e numa lógica binária cis/heterossexual, a pessoa assignada “homem” mas que sente-se mulher, apreciaria homens). Duas entrevistadas comentaram sobre uma pessoa indígena que passou, não só por uma igreja evangélica, mas por um ministério emergente de uma igreja neopentecostal nova na cidade, que visava a “cura e libertação de vícios” – sendo o “homossexualismo” visto como um desses vícios, e as pessoas travestis como “homossexuais radicais”.

### **“Querem que eles virem hétero, arruma até namoradinho pra ele”**

Ele foi pra igreja e virou (nome masculino) e a gente não sabia que era (nome masculino) o nome dele, na verdade. Quando ele chegou assim ele era uma menininha, vestidinha de bermudinha de homem e blusinha normal, parecia uma machudinha, mas a gente sabia que era um menininho, com o cabelinho bem por aqui. Isso há uns cinco anos atrás, quando ele veio da comunidade pra cá. A gente achava que era menina. Ele é (nome da etnia). Os (nome da etnia) são os mais *gay* que tem. Tem vários que são mulher. Os (nome da etnia) é a etnia mais homossexual, mais que a (nome



da etnia), (nome da etnia) tem bem pouco. A informação que eu tenho é que são mais (nome da etnia), por eles ainda andarem nu, entendeu? Aí estimula bastante. Se eu tivesse lá e visse um homem nu, ai meu Deus do céu! Já ta lá nu mesmo... (risos). Deus me livre. Nessa igreja que o (nome masculino) ia e que fizeram ele ficar menino tem muito gayzinho lá, eles querem que eles virem hetero, arruma até namoradinha pra ele. O (nome masculino) até namorou, disse que ia casar, não sei o que. Agora é funkeira, dança *funk, funk, funk*. Já está com o nome de mulher de novo (INDÍGENA B., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

A história contada demonstra que, em SGC, tem se investido na conversão de sexualidade e gênero de pessoas indígenas que não se “encaixam” em dadas expectativas sociais – mas ainda assim, nem sempre tais ministérios obtém êxito em suas empreitadas: “fizeram” a pessoa indígena acima mencionada “ficar menino”, mas, após certo tempo, ela “já está com o nome de mulher de novo”.

Conversei com uma pessoa indígena que passou por um desses ministérios que tem chegado à cidade com o intuito de realizar “cura e libertação” de indígenas homossexuais, e, também, de indígenas travestis – lembrando que para a maior parte das pessoas evangélicas, e da sociedade em geral, a travestilidade costuma ser concebida (talvez melhor dizendo, [con]fundida) com a homossexualidade.<sup>15</sup> Sigamos com um fragmento dessa entrevista:

---

15 Lembro que os termos *indígenas homossexuais* e *indígenas travestis* (nesta concepção, tipos de homossexuais “radicais”) são termos utilizados pelas pessoas missionárias indígenas que entrevistei – mas que há múltiplas experiências de entre-generidade possíveis entre as pessoas indígenas, como entre as não-indígenas. Recordo também que, em dadas concepções não-indígenas, presentes nos estudos de gênero e discursos ativistas LGBT e das próprias pessoas travestis, existam travestis com quaisquer orientações sexuais e/ou afetivas.

### **“Querem que eu morra e só fique aquele menino”**

Meu perfil no Facebook já foi (nome feminino), aí depois quando voltei à igreja virou (nome masculino) de novo, e agora, que faz meses que não vou lá, já tou querendo de novo colocar (nome feminino). Mas o pessoal aqui em São Gabriel briga muito comigo. Todo mundo fala que prefere que eu seja (nome masculino). Não deixam eu me assumir como mulher. Mas eu sou mulher. Mesmo que eu não pareça muito. Mas eu sou. Mas no momento estou assim entre os dois (INDÍGENA D., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

Perguntei como foi sua experiência na igreja e escutei um sintético “querem que eu morra e só fique aquele menino” (idem, 2014). Após escutar essas narrativas, muitas questões me inquietavam em relação à *conversão* de sexualidade e de gênero de indígenas por parte do pessoal evangélico de SGC. O que motivava na última narradora a conversão a menino após se identificar como menina? E posteriormente, o que a motivou a contar que se sente ainda menino mesmo com os diversos estímulos na cidade para que o menino permaneça dentro e fora dela? Porque era tão importante para as pessoas nativas de SGC que a menina deixasse de existir? Não tive respostas conclusivas a este respeito, ao menos até este momento – mas é algo a se *repensar* numa pesquisa futura.

### **A Pombagira Lady Gaga e a travesti indígena**

Também me inquietavam as possíveis motivações de indígenas que iniciavam seus trabalhos de cura e libertação de homossexuais (e travestis) na cidade, então, fui conversar com alguns destes indivíduos.

## **“Tem diversos demônios – Estudos de Malafaia e Feliciano”**

Aqui na igreja a gente trata dos jovens indígenas de São Gabriel, da sede e das comunidades. Evangeliza e cuida dos jovens que tem envolvimento com *crack*, cola, cocaína, com álcool e até com homossexualismo. Sim, por que dizem que não existe índio homossexual mas existe sim. Então a gente procura tratar todo este pessoal. É ministério de cura e libertação mesmo (MISSIONÁRIO/A INDÍGENA A., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

Nessa concepção, a homossexualidade é algo a ser *curado*, assim como o vício do álcool, da cocaína, da cola e do *crack*. Outra das pessoas que trabalhavam com “cura *gay* indígena” contou:

a primeira igreja que converteu homossexual e provou pra SGC que há demônio foi a (nome da igreja), porque no tempo que eu moro aqui, eu nunca ouvi testemunho de ninguém em dizer que homossexual se converteu e virou homem, só de fora já, mas aqui não, porque é horrível esse negócio de preconceito. O nosso foco não é ver o que a pessoa é, não é ver o comportamento dela, mas sim ver o que está por traz disso tudo, a parte espiritual. O demônio existe, existe. Ele age na vida da pessoa? Age. De diversas formas. Não tem como dizer que a pessoa é Santa por olhar ela não, tem que explicar do modo espiritual. O nosso foco é fazer com que as pessoas entendam que isso é um demônio atrás dela, é a forma do carinho, do amor, acolher, é o que muitos não fazem. Antes viam o homossexual assim, vai te liber-

tar, vai procurar salvação, ou seja, joga toda a responsabilidade pra cima do homossexual, ele não prega assim: “meu irmão, bora comigo ali, vamos orar pra ver se isso...”. A gente tem esse objetivo, de convidar a pessoa em vir ter com a gente pra depois ele próprio se descobrir se aquilo é certo ou errado. Da mesma forma diversos alcoólicos entram na igreja. Se ele descobrir que aquele demônio é o Zé Pilintra, ele próprio vai pedir de Deus que não quer mais isso (MISSIONÁRIO/A INDÍGENA B., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

Solicitei que comentasse mais sobre as razões espirituais e como havia aprendido as relações entre homossexualidade e influências demoníacas.

Tem diversos demônios. Eu tive a oportunidade de ver vários estudos de homens de Deus, como o pastor Marcos Feliciano, Malafaia e diversos outros. Diversos estudos mostram que pro cara ser homossexual vem desde a infância, o que influencia muito isso é a própria televisão que é uma porta, uma janela aberta pra Satanás entrar na vida da pessoa. Se você pegar uma noveleira e um crente que assiste novela é a mesma coisa. Se ela descobrir o que age por trás daquilo lá é tudo armação do diabo pra pessoa. A pessoa que tá vendo novela naquela parte romântica ela vive aquilo, parece que ele tá ali. Quer fazer um teste? Desliga a novela na hora que tem uma cena romântica pra ti ver a briga que você vai arrumar, porque aquilo já tá dentro dela, consegue te hipnotizar, fica daquele jeito. É a mesma coisa o cara que bebe, ele pode ser o mais calmo do mundo, primeira dose de cachaça que torna

valente porque o demônio se apodera daquele corpo da mesma forma que a dose da cachaca. A gente faz com que a pessoa reconheça isso, que há esse demônio atrás dela, por isso a (nome da igreja) trabalha muito nessa parte da libertação. Já vi crente antigo vomitar sangue, cabelo, coisas feitas por macumbaria. Agora porque a macumba pega? Janela, portas de entrada de demônio. Porque a (nome da igreja) é muito perseguida tanto pelos homens quanto pelos demônios? Porque o Senhor, pela misericórdia dele, faz com que a gente mostremos isso. Se a maçonaria é do diabo, ela é do diabo e acabou, se eles sacrificam criança, sacrificam criança e acabou, e a gente fala isso. Os drogados já têm aquele... É aquele, o Chiquinho que age na vida deles, porque ele não consegue se denominar. O Chiquinho trabalha muito com doce, ele é muito criança ele, o demônio que age como criança, faz ele se viciar fácil. Ele faz tu experimentar uma coisa e dali permanece (idem, 2014).

Os estudos de *homens de Deus* como Malafaia e Feliciano são encontrados de duas formas principais pelas pessoas indígenas evangélicas de SGC: através da *internet* da cidade, de conexão bastante precária, mas oferecida em cerca de cinco *lanhouses* e acessada em casa, caso se pague plano mensal; e a partir de DVDs gravados, vendidos na única *gospel shop* da cidade, dirigida por um membro não-indígena de uma das igrejas locais.

Mas, como vimos, o ministério tem outros focos de *cura e libertação*, além de gente indígena alcoólatra e viciada em cocaína, cola e crack, que são as pessoas “dominadas pelo homossexualismo” – inclusive as que convenciamos aqui como entre-gêneros. Na ocasião, a pessoa missionária falou

da conversão de “um irmão indígena que se vestia de mulher porque era possuído por uma pombagira” (MISSIONÁRIO/A INDÍGENA A., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

### **“Quem tava possuindo o corpo dele era a Pombagira Lady Gaga”**

Irmão Edu, este irmão travesti é o único assim da cidade hoje em dia. Aliás, era, porque a gente converteu ele pra graça do Senhor. Hoje em dia ele não tem frequentado, mas ficou vários meses aqui conosco. Cortou cabelo, ganhou várias roupas bonitas de homem. Hoje se veste de homem. Mas quase não sai de casa, pelo que eu sei. Faz tempo que não vejo ele. É o irmão (nome masculino). Este irmão travesti era possuído pela Pombagira Lady Gaga. Por que é isso: Deus faz o corpo do homem mas influenciado pelo diabo ele vai e deforma. O corpo é possuído por pombagiras como a Sete Saias e a Lady Gaga. Que era o caso deste irmão. Quando ele chegou na igreja, e o pastor colocou a mão na cabeça dele, ele vestido de mulher, o demônio manifestou, e disse que quem tava possuindo o corpo dele era a Pombagira Lady Gaga (idem, 2014).

Outra pessoa que atuava na “conversão do homossexualismo indígena” explicou que a travesti indígena estava possuída por uma *legião* composta por algumas pomba-giras, destacando-se uma que possuiria o próprio nome feminino da travesti, e outra, a Pombagira Lady Gaga – e em determinado momento, a pombagira assumiria esses dois nomes concomitantemente.

### **“Quem tá mais aí contigo?”**

O (nome masculino da pessoa indígena) foi o

primeiro, esse foi o primeiro. Ele era travesti, tem foto dele de mulher aí, tudinho. Só que parece que ele caiu de novo, porque ele saiu dessa igreja e foi prá (nome de outra igreja). Lá não tem esse mesmo processo que a gente tem, de libertação, que a gente vê, e gente chega na pessoa e fala: “eu posso orar por ti?”. Se ela disser que pode a gente entra com tudo. Eu queria achar ele pra conversar com ele, pra resgatar ele. O (nome masculino da pessoa indígena) manifestou na igreja, foi muito feio, ele manifestou lá e o pastor pediu pra ele identificar, pra os demônios se identificar, quem são vocês? “Em nome de Jesus”, ele falou assim: “eu sou (nome feminino da pessoa indígena), o demônio pombagira (nome feminino da pessoa indígena)”. Eu nunca tinha ouvido falar esse nome. “Eu sou (nome feminino da pessoa indígena)”. “Quem tá mais aí contigo?” “Lady Gaga”. “Tá aqui comigo Lady Gaga”. Todo mundo tá de testemunho, (nome feminino da pessoa indígena) Lady Gaga. Por isso que Lady Gaga sempre faz aquele sinal assim no olho dela, três vezes. Tudo ali é diabólico, ela aparece no clipe dela com uma pintura de estrela, é um bode de cabeça pra baixo, é uma subliminar, ela tá representando a deusa grega que faz esse gesto também. Tem muitas coisas. Eu nunca tinha ouvido falar isso. Mas o tranca-rua, exu caveira prejudicam muito a vida da pessoa homossexual, muito mesmo. Porque assim, se entra um pra fazer a cabeça do homossexual, aí dá brecha pra todos, entra o espírito da prostituição, entra da... de tudo, tudo que não presta. Por isso que a gente fala às vezes de legião. Tem uma legião, não é um só, são muitos, diversos. No caso dele que era travesti era mais forte, porque custou demais

pra ele sair do corpo dele. Por mais que ele estava determinado em querer aquilo, o demônio não queria sair. O processo de libertação dele foi em uma semana, ele foi liberto em uma semana. A gente provou, ele não quis saber mais de roupa feminina, ele não quis saber de mais nada que era feminino. Tinha cabelo comprido, cortou, ficou como homem, né. Falou em casamento, tava namorando. Tava de gracinha pro lado de uma irmã da igreja. Ele falou em casar, mas não deu o primeiro passo de buscar realmente. Aí ele resolveu sair da (nome da igreja) e foi pra essa outra, aí caiu, né. Difícil, irmão, essa vida é difícil (MISSIONÁRIO/A INDÍGENA B., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014).

Passando pela Pombagira Lady Gaga, Feliciano e Malafaia, as falas das pessoas indígenas que convertem gênero e sexualidade de outras pessoas indígenas demonstram, dentre outras coisas, uma concepção teológica que denominei, rasurável e provisoriamente, de *cishet-psi-spi*, caracterizada por um discurso cis/heteronormativo conectado à pressupostos das áreas *psi* e espiritualizantes de cunho demonizante. Tal teologia tem um caráter normativo *binário*, para usarmos um termo do gênero: *ou* se é da pomba da paz *ou* se é da pombagira, *ou* se é das trevas *ou* se é da luz, *ou* se é da Lady Gaga *ou* se é de Jesus.

Nas concepções de quem visa *curar e libertar* gente indígena que seja entendida como homossexual ou cujos corpos e identidades de gênero estejam em assimetria com os planos e normas de Deus, sua missão é *corrigir o curso do rio* com a finalidade de possibilitar que tais pessoas *fluam* para a casa do Senhor: o diabo estimula a *deformação* da identidade, mas a igreja está lá para atuar nas *obras de reforma*.

As narrativas das pessoas indígenas que passam por sujeitos conversores, muitas vezes também indígenas, é de so-



frimento e possível *desterritorialização*: seu lugar identitário parece ser, mais que um *entre-lugares*, um *não-lugar*, e todo mundo quer um cantinho para chamar de seu. Principalmente quem se acostuma a pensar que *fora do binário não há salvação*. Pessoas indígenas que, de uma forma ou de outra, não conseguem *ler* ou *legitimar* seu gênero (ou melhor dizendo, *ler-se* ou *legitimar-se* como *mulher* ou *homem*), talvez possam ser vistas no âmbito do *desregramento*, pois escapam, de formas diferentes, às expectativas binárias do *cis-tema*: muitas vezes, a partir do *sagrado*, se veem no âmbito do *desregrado*. À contragosto, pois sabem-se e querem permanecer binárias, crendo que o sexo/gênero “de nascimento” é algo *moldado pelo Criador*.

As vozes de pessoas indígenas entre-gêneros aqui apresentadas demonstram, ao menos aparentemente, que em contradição com seus anseios, estas não se sentem empoderadas o bastante para realizarem uma *peregrinação/conversão* de gênero relacionada a uma *assunção*: há o receio de que, ao se assumirem de um sistema sexo/gênero diferente daquele outorgado no nascimento, se tornem alvos de violência.

Essa violência se enraiza no que podemos convencionar *dispositivo da cisheteronormatividade* ou ainda *ideologia de gênese*, termo que alude à famigerada *ideologia de gênero*.

## O dispositivo da cisheteronorma e a ideologia de gênese em tempos de “ideologia de gênero”

### A “ideologia de gênero”

O termo “ideologia de gênero” é encontrado em conferências episcopais de 1998 e se tornou célebre a partir de líderes evangélicos como Marco Feliciano, Silas Malafaia e Júlio Severo, e católicos como Padre Paulo Ricardo e de políticos como Jair Messias Bolsonaro. Todas essas pessoas têm em comum a recalitrância em relação a assuntos relacionados à equidade de gênero e a questões que envolvam sexualidade, como aborto e masturbação, por exemplo.

O termo renasceu com força no âmbito das discussões relacionadas ao Plano Nacional de Educação (PNE), que tramitou no Congresso Nacional desde 2010 e recebeu sanção da Presidenta Dilma Rousseff em 25 de junho de 2014. A difusão do termo ocorreu durante os esforços de inclusão de uma diretriz no PNE, referente à superação de desigualdades educacionais, “com ênfase na promoção da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual”.<sup>16</sup> Como sabemos, uma intensa campanha estimulada no ciberespaço por setores religiosos reacionários evangélicos e católicos promoveu a retirada dessa diretriz do PNE que enfatizava a necessidade de se promover igualdade de gênero, regional, racial e de orientação sexual.

A “ideologia de gênero”, como supõem os detratores da igualdade de gênero, serviria, por exemplo, para proporcionar a homossexualidade, a promiscuidade, a “mudança de sexo” (inclusive em menores de idade), o aborto, o estupro, a pedofilia e a zoofilia, desrespeitando a ordem divina.

Como exemplifica Sandra Duarte de Souza (2014), para tais setores, essa ideologia seria promovida pelo feminismo, “o maior inimigo das mulheres” (RICARDO, 2012, *apud* SOUZA, 2014), e de acordo com Dom Antônio Keller, “estão abertas as portas para as já conhecidas “opções sexuais” possíveis, bem como para qualquer outro tipo de opção, como, por exemplo, a zoofilia, a pedofilia e o que se quiser criar”, fazendo com que a sociedade esteja

fundada na mais absoluta permissividade sexual, já que a cada um caberá estabelecer seu próprio gênero, segundo as tendências homossexuais, transexuais, bissexuais ou outras”, sendo que “os chamados ‘kits’ gays, bissexuais, transexuais, etc. deverão tornar-se obrigató-

---

16 (PLC 103/2012 – BRASIL, 2012).

rios, para a superação da discriminação (KELLER, 2014 *apud* SOUZA, 2014).

Para Dom Antônio Augusto, dentre outros, há estratégias para que “iniciativas culturais, legislativas, judiciárias, em favor da descriminalização do aborto e da manipulação ideológica das mentes infantis e jovens, tenham um raio de ação mais amplo na nossa sociedade” (PASTORAL DA SAÚDE RIO, 2017).

Argumentos como esses, diabolizantes de quem estuda/pesquisa gênero e de quem milita pela igualdade de gênero são falaciosos e apelam para o “fim da família natural”, apostando na instauração de certo caos e pânico social – e como se sabe, pânico e caos (mesmo os infundados, como esses) podem propulsionar discriminação e violência.

Aposta-se assim na construção do imaginário social do “inimigo”, como nota Magali do Nascimento Cunha:

Exércitos precisam de inimigos. A teologia de um Deus guerreiro e belicoso sempre esteve presente na formação fundamentalista dos evangélicos brasileiros, compondo o seu imaginário e criando a necessidade da identificação de inimigos a serem combatidos (CUNHA, 2013).

Observei anteriormente que em agências religiosas como a Bola de Neve Church – e isso é válido para muitas outras agências –, há um “discurso bélico que aponta para a teologia da batalha espiritual”, quando

Satanás e seus demônios, diabos, capetas e zarapelhos fazem parte de uma força-tarefa obstinada em causar a derrota dos seres humanos, devendo ser combatidos com “unhas

e dentes” espirituais. Para efetuar a peleja contra o exército infernal, soldados/as especialistas, forjados/as através de cultos, reuniões celulares, ministérios e eventos – bases de treinamento e operações táticas – utilizam a intercessão (exorcismo/ desobsessão/ desencapeamento) como bazuca espiritual para aniquilar entidades convocadas para a guerra como Exus-caveiras, Pombagiras, Tranca-ruas, Maria Padilhas, Capa-pretas, Capirotos, Carochos, Cramulhões, Coisas-ruins, Caramujos-no-lombo e outras sobras das Trevas. Tais esforços são responsáveis por retirar Lúcifer e seus tinhosos do corpo e da alma dos/as crentes bem treinados/as” (MARANHÃO F<sup>o</sup>, 2012, p. 134).

Tal constituição do “inimigo” ou ainda do “adversário da Igreja ou Satanás” funda-se no que Michel Foucault nota sobre “o par ‘série de práticas/regime de verdade’”, que forma um “dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete – legitimamente a demarcação do verdadeiro e do falso” (FOUCAULT, 2008, p. 27). Esse inimigo diabólico capitalizado/capetalizado por determinadas igrejas evangélicas e por parte da Igreja Católica tem diversas faces. Uma das personificações mais conhecidas desse “mal encarnado” é a figura da travesti.

A travesti é vista como “inimigo” por indivíduos ultra-conservadores pois *desestabiliza* e *desestrutura* a suposta ordem natural das coisas, de que há dois únicos sexos-gêneros dentro de uma estrutura binária criada *in suposto* por Deus: mulher e homem. Tal ordem natural se fundamenta no que podemos chamar de *dispositivo da cisheteronormatividade* ou ainda *ideologia de gênese*.

## O dispositivo da cisheteronorma ou ideologia de gênese

As concepções patologizantes/ psiquiatrizantes/ *pecadologizantes*/ demonizantes em relação às travestis são legatárias de um determinado discurso evangélico fundamentalista em relação a questões de gênero e sexualidade – mas realço aqui que a galáxia evangélica é complexa e não permite reducionismos e essencialismos: há tanto correntes reacionárias como alas progressistas evangélicas em relação a esses assuntos e a outros.

Os discursos extremistas podem ser compreendidos como componentes de um *dispositivo da cisheteronormatividade* ou *ideologia de gênese*. Dispositivo, para Foucault, trata-se de

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo, o dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, 2000, p. 244).

Um desdobramento desse está, para o autor, no *dispositivo da sexualidade*, que “tem, como razão de ser, não reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” (FOUCAULT, 1988, p. 100). Podemos entender esse dispositivo, ainda, como *dispositivo da cisheteronormatividade*,

a rede de relações entre saberes, dizeres e poderes que direcionam as concepções mais generalizadas na sociedade a respeito de gênero,

enraizadas na percepção de que há uma normatividade a ser seguida, associada ao sexo/gênero binário, e dentro dos parâmetros da cisgeneridade. Esse conjunto de concepções e poderes dá substância ao preconceito, discriminação e intolerância a pessoas que não se adequam ao que se espera de uma pessoa cisgênera, ou seja, que atuem no mundo a partir de um conjunto de normas e expectativas referentes ao sistema sexo/gênero/corpo (ou sexo/gênero/corpo/alma, em alguns casos), imputado no nascimento ou gestação. Tal dispositivo costuma se relacionar ao que podemos entender como dispositivo da heteronormatividade, quando se concebe que a heterossexualidade deva ser a norma de conduta a ser (per)seguida. Nesse caso, podemos falar de um dispositivo da cisheteronormatividade ou da cisheteronorma, responsável pela intolerância a pessoas não-cisgêneras e a pessoas não-hétero. Certamente, há outros dispositivos sociais que içam concepções e atitudes discriminatórias, como o dispositivo de raça/etnia, de classe, de capacidade física/mental, de regionalismo, e daí por diante – e como não falar de um certo dispositivo religioso, com suas especificidades, como o dispositivo religioso católico e/ou evangélico, por exemplo? Nesse caso, tratam-se de teias de saberes e poderes responsáveis por arquitetarem concepções e comportamentos a serem seguidos dentro de determinados cânones, se inter-relacionando com os dispositivos acima citados (MARANHÃO Fº, 2017, p. 171).

Esse dispositivo da cisheteronormatividade (ou cisheteronorma) pode ser ainda relacionado, em um contexto evangélico e católico, a uma certa “ideologia de gênese” em

que crê-se que há somente dois sexos concebidos por Deus (masculino e feminino), devidamente hierarquizados a partir das ideias de que a mulher veio da costela do homem (Gênesis 2:22; 1 Coríntios 11:9) e portanto deve se submeter a esse que seria “o cabeça da relação” (Efésios 5:23; 1 Coríntios 11:3).

Na ideologia de gênesis só há espaço para quem foi outorgado homem ou mulher no nascimento ou gestação e concorda com tal outorga: qualquer desvio na curva dos caminhos de Deus deve ser devidamente corrigido. Pessoas transgêneras – que foram identificadas em um determinado sistema sexo-gênero mas não se sentem adequadas às expectativas e convenções sociais relativas a tal sistema são assim, por excelência, expulsas do Éden e condenadas ao *sheol*. Para os *ideólogos de gênesis* mais extremistas é necessário que o corpo *transgressor* de pessoas transgêneras seja colocado “em obras” de “restauração, cura e libertação” para se adequarem aos desígnios divinos.

Marcelo Tavares Natividade distingue o que se costuma conceber por cura, libertação e restauração:

A primeira é alcançada em um processo, referido como *cura das memórias*, o que indica a influência de um discurso psicologizante na prática religiosa. Já a *libertação* toma como ponto de partida a noção de *possessão* e ensea uma prática ritual na qual fiel e pastor encenam *performances* de expulsão do mal. A categoria *restauração sexual* circunscreve um ideal a ser atingido: a adequação a um modelo de gênero condizente com o ideal de homem e mulher de Deus. Parto dessa classificação mais geral para a análise dos discursos sobre a *cura* da homossexualidade (NATIVIDADE, 2006, p. 123).

Natividade contemplava em 2006 a “restauração, cura e libertação” da homossexualidade, mas essas categorias servem para pensarmos na atualidade as transgeneridades,<sup>17</sup> e dentre elas, o segmento específico das travestis, em um contexto que é marcado por *não-heterofobia religiosa* e *transfobia religiosa*.<sup>18</sup> Um dos ambientes que procura colocar o corpo transgênero *em obras* é representado pelas missões evangélicas que pretendem a “cura” de travestis, e como percebemos, o dispositivo da cisheteronorma ou ideologia de gênesis tem larga abrangência: na cidade mais indígena do Brasil – no extremo Noroeste do país – também se prega a “conversão” de gênero e sexualidade de travestis.

## Considerações inconclusivas

Procurando realizar uma costura do texto até aqui, é de realce sinalizar que as (re/des)conexões de gênero e religião são (re/des) feitas a partir duma mescla entre determinados discursos religiosos/ sexuais/ generificados e as próprias subjetividades/ desejos das pessoas, em uma rede de tensões e negociações que apresentam interpelações, regimes de validação do crer, falhas e sucessos enunciativos e a mistura entre agência da pessoa e da agência religiosa, remetendo à *identidade sob sutura* de Stuart Hall (2000). O *ponto de sutura* entre fazer, desfazer e refazer gênero conectado com religião, o veículo que conduz à (re/des) carpintaria identitária de pessoas entre-gêneros, ao menos ao que parece, é o corpo (ainda que não-*transicionado*). Surge a provocação: existe corpo não produzido por discursos e desejos?

Falando em *corpo*, quem lê o texto decerto já escutou a expressão “sai desse corpo que ele não te pertence”. Mas fica

---

17 *In extremis*, esses discursos podem levar à morte (assassinato, suicídio) de pessoas transgêneras (MARANHÃO Fº, 2014, 2017a e b).

18 *Transfobia religiosa / espiritualista* diz respeito à aversão / discriminação / intolerância / violência a pessoas transgêneras a partir de concepções, pressupostos e/ou dogmas religiosos ou espiritualistas (MARANHÃO Fº, 2014, 2017).



a questão: *A quem pertence o corpo* (mesmo não-*transicionado*) das pessoas indígenas que aqui convencionamos como entre-gêneros? À própria pessoa, a Deus ou ao Diabo?<sup>19</sup>

Nas concepções de quem atua na *cura e libertação*, signatárias do que chamei provisoriamente de *teologia cis-het-psi-spi*, ou seja, fundamentada nos pressupostos da cis/heteronormatividade e de concepções espiritualizantes (de caráter demonizador) e advindas das áreas *psi*, o corpo é *morada* de entidades como a pombagira Sete Saias ou a pombagira Lady Gaga. E ser possuída/o por tais entidades significa ter (d)efeitos no corpo e n'alma – que são reflexos um do outro. Deus cria um binômio corpo/alma, o Diabo *deforma*, mas a igreja está lá para auxiliar nas *obras de reforma* – corrigir a alteração corporal que reverbera no espírito.

Mas como tais pessoas absorvem as declarações de que estão “possuídas pela pombagira Sete Saias?” ou que estão “*deformadas e precisam reformar tudo?*”<sup>20</sup>

Como *o que é prescrito* atua no/a corpo/alma *proscrito/a*? Como tais pessoas leem e legitimam (ou não) sua identidade através do corpo?<sup>21</sup> Em alguns casos, tais pessoas se veem num *não-lugar*: “não sei o que sou. O que eu sou?”. Esta *situação não-binária* não é voluntária nem desejada/desejável.<sup>22</sup> Tal pessoa parece não conseguir *ler* seu

---

19 Prossigo este diálogo em texto anterior (2016).

20 Escutei esse tipo de composição de frase diversas vezes durante o trabalho de campo em ministérios de “cura e libertação” de travestis e/ou de homossexuais.

21 Realço que identidade e corpo, na maioria das concepções que escutei, não são coisas distintas. O corpo *faz parte da identidade*.

22 Tal situação, de certo modo, pode ser descrita como uma *situação não-binária*: “não sou homem e nem mulher” – lembrando que na não-binariedade há um espectro bem amplo de identidades, expressões e situações que ultrapassam uma declaração como “não sou homem e nem mulher”. A pessoa passar ou estar numa *situação não-binária* não quer dizer que ela tenha uma identidade não-binária. Ao contrário, tal situação pode evidenciar que a pessoa tem parâmetros binários fortemente constituídos e que se sente muito *desconfortável* por não atender, em seu julgamento ou de outrem, a tais parâmetros.

sistema sexo/ gênero/ corpo/ alma nem *legitimar* sua experiência identitária, pois *aprendeu* que esta lhe é impossível e/ou interdita. Tal vivência lhe é, aparentemente então, ilegível e ilegítima.<sup>23</sup>

Em outros casos, a pessoa parece ter maior ancoragem em relação à sua auto-percepção identitária: “meu sonho é ser mulher”, mas sabe que, por conta da iminente discriminação e intolerância, mesmo que se *aceite*, não deve se *assumir* perante as demais pessoas do coletivo. Claro que enunciações/ descrições/ prescrições que regem e *pregam* que a pessoa está com *o diabo no corpo* podem falhar, não surtindo os efeitos desejados por quem enuncia tais falas. Se em um momento a pessoa indígena diz “eles querem que eu morra e só fique aquele menino”, em outro, ela anuncia: “eles não param de pegar no meu pé aqui na cidade, mas eu ainda vou ser eu mesma” (INDÍGENA D., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014) – o que demonstra outro exemplo do que a pessoa indígena pode *fazer* com o que o discurso religioso (que é simultaneamente generificado e sexual) *faz* (ou procura fazer) dela.

“Finalizando”, se é que consigamos vislumbrar um “fim” em um assunto do tempo imediato (e tão pouco estudado), a única coisa certa é que muito mais poderia ter sido melhor dito. Mas o campo está (em) aberto, pronto a novas sementeiras, e estímulo novas/os pesquisadoras/es a aprofundarem estudos acerca das (in)tensas relações entre gênero e religião/ religiosidade em contexto indígena – ou melhor, em um contexto que é um *mix* de sociocosmologias indígenas e não-indígenas, impactado com o crescente avanço (neo)pentecostal e a reverberação de discursos de pomba-giras, malafaias e felicianos.

---

23 Há dezenas de textos, especialmente da área de etnologia indígena, que discorrem acerca da questão do corpo de pessoas indígenas, e que em uma análise mais aprofundada que esta, devem ser levados em conta. Um exemplo é: SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1979.

## Agradecimentos

Agradeço a todas as pessoas indígenas que gentilmente colaboraram através de narrativas generosas e esclarecedoras. *Dedico* este texto a todas as pessoas indígenas que não se sentem adequadas ao sistema sexo/gênero outorgado no nascimento.

## Bibliografia

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CABALZAR, Aloísio. *Filhos da Cobra da Pedra: Organização social e trajetória Tukuya*. São Paulo, 2009.

CABALZAR, Aloísio. O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os Deuses*. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da UNI-CAMP, 1999. pp. 363-396.

CUNHA, Magali do Nascimento. O lugar das mídias no processo de construção imaginária do “inimigo” no caso de Marco Feliciano. In: *Comunicação, Mídia e Consumo*. São Paulo: editor, v. 10, n. 29, 2013. pp. 51-74.

FERNANDES, Estevão Rafael. Homossexualidade indígena no Brasil: desafios de uma pesquisa. In: *Novos Debates*. Fórum de debates em antropologia, mais detalhes, 2014. p. 26-34,

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, vol. 1*. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Sobre a História da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 243 – 27.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. Coleção Primeiros Passos.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz. Tadeu da (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes, 2000.

LANZ, Letícia. *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago do Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, 2005.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. A Bola de Neve avança, o Diabo retrocede: Preparando davis para a batalha e o domínio através de um Marketing de Guerra Santa em trânsito. In: *REVER – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUC-SP, ano 12, n. 2, 2012. pp. 124- 143.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Acampa, mona, que este é o Caminho: (Re/des) fazendo gênero em um acampamento de “cura” de travestis. In: *Paralellus*. Recife: UNICAP, v.8, n.17, 2017a. pp. 117-151.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Anotações sobre a “inclusão” de travestis e transexuais a partir do nome social e mudança de prenome. In: *História Agora*, São Paulo, v.1, n. 15, 2013. pp. 29-59.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. A Pomba-gira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro, Amazonas. In: *Mouseion*. Canoas: editor, n. 22, dez. 2015a. pp. 151-175.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Apresentando notas sobre (re/des) empoderamento de pessoas transgêneras e ex-transgêneras a partir de discursos religiosos e de gênero. In: *Oralidades*. São Paulo: USP, v. 13, 2015b.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “A travesti morreu, mas carrego ela no caixão” e outras histórias vivas: conversão, transfobia religiosa e morte. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: UEM: GTRR-ANPUH, v. 10, n. 9, 2017b.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Educar corretamente evitando aberrações”: discursos punitivos / discriminatórios sobre homossexualidades e transgeneridades. *Paralellus*. Recife: UNICAP, v. 6, n. 12, jan./jun. 2015c.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “É prá baixar o porrete!” Notas iniciais sobre discursos punitivos-discriminatórios

acerca das homossexualidades e transgeneridades. In: *Mandrágora*. São Bernardo do Campo: UMESP, v. 21, n. 21, 2015d. p. 47-87,

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Falaram que Deus ia me matar, mas eu não acreditei”: intolerância religiosa e de gênero no relato de uma travesti profissional do sexo e cantora evangélica. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (org.). Dossiê Gênero em Movimento. *História Agora*. São Paulo, n. 12, 2011a. p. 198-216.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Que sejam atendidos bem longe da gente, porque aqui não dá” – intolerâncias em relação a diversidades sexuais e de gênero. In: BRONZSTEIN, Karla Regina Macena Pereira Patriota; MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (org.). *Gênero e religião: Diversidades e (in)tolerâncias nas mídias* (Vol. 1). Coleção 2º Simpósio Nordeste da ABHR. Recife: ABHR, ABHR Nordeste, 2015d.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Inclusão” de travestis e transexuais através do nome social e mudança de prenome: diálogos iniciais com Karen Schwach e outras fontes. In: *Oralidades* (Dossiê Diversidades e Direitos). São Paulo: USP, 2012. pp. 89-116.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Jesus me ama no darkroom e quando faço programa”: narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana). In: *Polis e Psique, local: editor*, v. 3, 2011b. pp. 221-253,

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Jesus nasceu pra gente que é travesti e trans também, meu bem”. O primeiro Natal do Ministério Séfora’s de Travestis e Transexuais da CCNEI. In: *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*. Local: editor, v. 22, 2015e. pp. 129-149.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Me adiciona?/Pode entrevistar pelo Facebook?” (Re/des)conectando procedimentos operacionais através de etnografia, história oral e observação ciborgues. In: *Paralellus*. Recife: UNICAP, v. 7, n. 13, no prelo.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. (Re/des)conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões trans\* e ex-trans\* em narrativas orais e do Facebook. Tese (Doutorado em História). São Paulo: USP, 2014.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Sai desse corpo que esse caminho não te pertence! Pessoas trans\* e ex-trans\* em (re/des)caminhos de gênero, corpo e alma. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: UEM: GTHRR-ANPUH, ano VIII, n. 24, janeiro/abril de 2016. pp. 197-219.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Uma igreja dos Direitos Humanos onde promíscuo é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso e inveja é pecado”: notas iniciais sobre a identidade religiosa da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). In: *Mandrágora*. São Bernardo do Campo: UMESP, v. 21, 2015f. pp. 5-37.

MOTT, Luiz. A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco. In: BRITO, Ivo. et. al. *Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília: Paralelo 15, 2011.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 21, 2006. pp. 115-132.

PASTORAL da Saúde Rio. *Dom Antônio Augusto fala sobre ideologia de gênero e aborto* (04/04/2017). Disponível em <http://pastoral-dasauderio.com.br/dom-antonio-augusto-fala-sobre-ideologia-de-genero-e-aborto/>. Acesso em 15 de abril de 2017.

KELLER, Antônio Carlos Rossi. *A condenação da ideologia de gênero*. Confraria dos penitentes de São João Batista. 26 de março de 2014. Disponível em: <https://confrariadesaojoabatista.blogspot.com.br/2014/04/a-condenacao-da-ideologia-de-genero.html>. Acesso em 15 de abril de 2017.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, n. 31, p. 2-19, 1979.

SENE, Talita. *Modos de fermentar, sentidos de embriagar e concepções de ser*: Produção e consumo de caxiris entre senhoras Tukano Oriental de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: UFSC, 2015.

SOUZA, Sandra Duarte de. “Não à ideologia de gênero!” A produção religiosa da violência de gênero na política brasileira. In: *Estudos de*

*Religião*. São Paulo: UMESP, v. 28, n. 2, 2014. pp. 188-204.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade Melanésia. Campinas: Editora UNICAMP, 2009.

WRIGHT, Robin. História indígena no Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC-SSP, 1992. pp. 253-266.



Vista aérea da parte central de Parintins, com Catedral  
Jimy Pontes



# 6

## RELIGIÕES E CONTRA-HEGEMONIA NO MÉDIO-BAIXO AMAZONAS: OLHAR, RECONHECER E ATUAR EM PROL DA DIVERSIDADE

Diego Omar da Silveira

O estudo da diversidade religiosa na Amazônia tem esbarra-  
do, frequentemente, em dois obstáculos: o primeiro é uma so-  
ciologia/antropologia religiosa que há muito cunhou a imagem  
dessa região como um espaço católico (ainda que sincrético ou  
marcado por uma religiosidade afroindígena paralela ao cre-  
do oficial); o segundo é a necessidade de ampliar as pesqui-  
sas – por demais focadas nos grandes centros urbanos e no  
cristianismo – assegurando, assim, uma imagem mais fiel dos  
processos de pluralização do campo religioso em meio às po-  
pulações das pequenas cidades dos ribeirinhos e demais povos  
tradicionais.

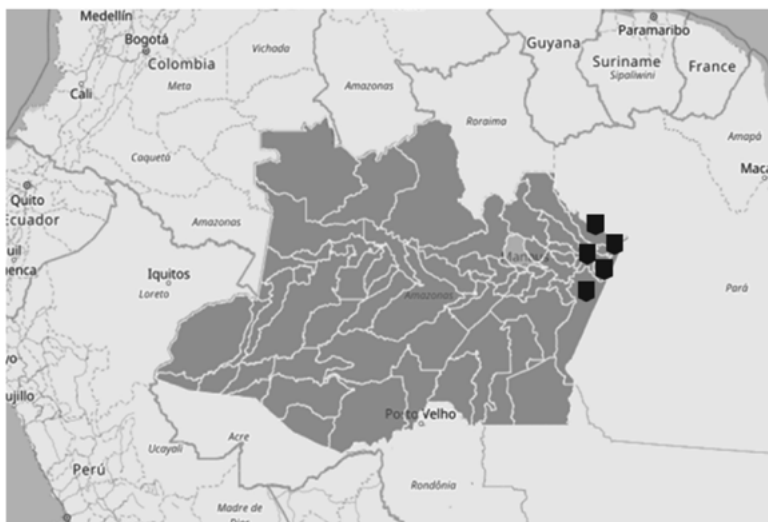
Contornar essas limitações para ir além só é possí-  
vel mediante um trabalho coletivo, que nem sempre obedece  
aos tempos planejados em nossos cronogramas de execução  
de uma pesquisa. Mas que, por outro lado, vai nos oferecendo,  
no percurso, chances sempre novas de (re)construir nossos  
objetos e de descobrir e recriar suas bases sociais. Daí a ideia  
expressa no título de que é preciso não apenas compreender  
(olhar e reconhecer), mas também atuar em prol da diversida-  
de (igualmente da tolerância e do respeito).

O texto que se segue consiste em uma síntese de mi-  
nha fala no *I Simpósio Norte da ABHR* (realizado em Pa-  
rintins em 2017) acrescido de alguns elementos da reflexão  
sobre religiões e contra-hegemonia publicada, em 2019, pela  
*Senso* (SILVEIRA, 2019a) e de uma discussão sobre a im-  
portância dos relatos orais para o nosso trabalho que saiu  
na *Revista História Oral* (SILVEIRA; BIANCHEZZI, 2019).  
Trata-se, na realidade, de uma discussão sobre os dados pro-  
duzidos no âmbito da pesquisa *A religião na(s) fronteira(s)*  
– *espaço público e reconfigurações do campo religioso no mé-  
dio-baixo Amazonas*, desenvolvida entre 2015 e 2019 e coor-  
denada por mim e pela profa. Clarice Bianchezzi. O trabalho  
também envolveu vários discentes do curso de História do  
Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) e contou  
com recursos e bolsas da Universidade do Estado do Amazo-

nas (UEA) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).<sup>1</sup>

Em textos anteriores (BIANCHEZZI; SILVEIRA, 2015; SILVEIRA; BIANCHEZZI; GLÓRIA, 2018; SILVEIRA, 2019a, 2019b), apresentamos toda a problematização em torno do campo religioso no médio-baixo Amazonas e a forma como temos conduzido algumas investigações, em diálogo com a bibliografia existente. Aqui, buscarei descrever, ainda que brevemente, o que pretendemos como seus produtos mais concretos, mesmo que eles ainda estejam em desenvolvimento, tendo em vista o grande número de dados que temos recolhido, tratado e problematizado nesses anos. Eles são basicamente dois: a) um banco de entrevistas (construído na perspectiva da História Oral), do qual tratamos com detalhes em um artigo já publicado (SILVEIRA; BIANCHEZZI, 2019) e que, por isso, será aqui apenas mencionado e b) um *Atlas da diversidade religiosa* em cinco cidades da região do médio-baixo Amazonas: Parintins, Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Maués e Nhamundá (indicadas no mapa abaixo).

Mapa do Amazonas, com indicação do Médio-Baixo Amazonas



Fonte: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/panorama>>

<sup>1</sup> Os recursos da UEA são referentes ao Programa de Bolsas de Produtividade para docentes da Universidade; os da FAPEAM se referem, em sua maioria, a bolsas de iniciação científica para estudantes do CESP/UEA.

Tomado no sentido mais geral – como uma coleção de dados, ilustrados com gráficos e representações cartográficas – um *atlas* é sempre uma empreitada interdisciplinar, no nosso caso também uma tarefa coletiva que, conforme apontado, tem sido feita a muitas mãos. Nossa proposta é apresentar à academia, mas também à sociedade, alguns subsídios (visuais inclusive) que permitam compreender melhor a formação e atual composição da filiação religiosa nessa região, agregando aos dados numéricos e aos mapas também estratos de relatos orais dos protagonistas desse processo: as lideranças religiosas. E muito embora não tenhamos a pretensão de contornar todas as dificuldades apontadas acima, nos dispomos a realizar uma pesquisa multirreferenciada teórico-metodologicamente, que permita evidenciar um campo religioso diverso (e em ebulição) em espaços ainda pouco contemplados nas pesquisas acadêmicas.

## Nossos objetivos

Em termos gerais, nosso objetivo ao final da coleta e análise dos dados, é produzir uma memória referenciada em bancos de dados acessíveis a toda a população e aos pesquisadores interessados em discutir a formação e atualidade do campo religioso em uma região do interior do Amazonas, onde o estado divisa com o Pará.

Assim, teremos como produtos um banco de entrevistas disponível *online* e uma publicação (o *Atlas de Diversidade Religiosa do médio-baixo Amazonas*) que gostaríamos de distribuir gratuitamente no meio acadêmico, nas escolas públicas, entre lideranças religiosas e grupos organizados da sociedade civil. Sempre com o intuito de suscitar um conjunto de novas abordagens acadêmico-científicas acerca das religiões e religiosidades na Amazônia, dando destaque às minorias religiosas, às tradições locais e aos grupos que historicamente sofreram com o preconceito e a violência.

Na medida em que oferecemos suporte material à memória de diferentes grupos, movimentos religiosos e igrejas presentes nas cidades indicadas acima, acreditamos estar favorecendo também a efetivação do princípio da laicidade (cf. MARIANO, 2011) e zelando pelo que Vanessa Carrião, Debora Diniz e Tatiana Lionço (2010) chamam de justiça religiosa, ou seja, igual representação de diferentes crenças e tradições religiosas na esfera pública (ver SILVEIRA, 2017). Mais do que isso, imaginamos poder amparar (por meio de material impresso e digital) ações de promoção da diversidade cultural e religiosa, que possibilitem a formação de uma cultura de paz entre as religiões nas cidades pesquisadas. Isso se dará casando estratégias acadêmicas com a divulgação intensa nas mídias (locais e regionais) da publicação (por meio de releases, matérias em jornais e entrevistas), além de veiculação de trechos dos depoimentos das lideranças religiosas em prol do respeito à diversidade religiosa (material que imaginamos poder incluir, em CD-Rom, junto do *Atlas*).

Nessa ótica, o combate a todo o tipo de discriminação, desigualdade e violência religiosa – e a conseqüente formação de uma cultura de paz entre as religiões – passa pela criação de espaços alternativos de diálogo horizontal<sup>2</sup> (em que os diferentes sujeitos possam se manifestar livremente), pelo fortalecimento da ideia de democracia (e de liberdade religiosa) e pela sensibilização de vários sujeitos sociais, como: 1) acadêmicos, para pesquisas sobre o campo religioso amazônico e suas transformações contemporâneas; 2) fiéis e lideranças religiosas para a importância de registrar suas memórias/histórias em diferentes suportes documentais; 3) grupos, movimentos religiosos e igrejas para a possibilidade de formação de espaços/culturas ecumênicas; 4) setores do Estado para a importância de proteger os grupos minoritários, garantindo igual acesso de todos

---

<sup>2</sup> Uma análise interessante sobre a (in)existência de diálogo inter-religioso e ecumenismo em Parintins (AM) está no trabalho de conclusão do curso de Luiz Carlos Souza da Silva Filho (2016).

às políticas públicas, inclusive à colaboração na construção de projetos inclusivos junto ao Executivo, Legislativo e Judiciário nos três níveis federativos (município, estados e União).

Essa perspectiva que privilegia a diversidade e os sujeitos historicamente invisibilizados tem nos permitido um tipo de trabalho identificado com a luta contra-hegemônica dessas igrejas, grupos e movimentos religiosos, que lutam para “contornar o silêncio ao qual foram historicamente relegados”.

## Hegemonia e contra-hegemonia no campo religioso

Conforme apontamos em trabalho anterior (SILVEIRA, 2019a), hegemonia (e, conseqüentemente, contra-hegemonia) parecem ser conceitos que nos fornecem aqui uma chave interessante de análise.

A ideia do Brasil como maior país católico do mundo embalou vários projetos da Igreja – inclusive o de criar um partido católico que nunca decolou – e serviu para legitimar as aproximações das lideranças eclesiais e leigas com o Estado, com o propósito declarado de salvaguardar os valores “morais” e religiosos da maioria. Hoje, em compensação, argumentos e organizações do mesmo tipo se espalham entre os evangélicos, de tal modo que sua investida para aparelhar o Estado algumas vezes se soma e outras vezes se choca com os interesses católicos (vejam-se, como exemplo, a convergência das pautas defendidas pelas bancadas religiosas no Congresso Nacional).

Mais do que uma operação pragmática, que se dá no campo das lutas políticas, o que sempre esteve em jogo foi uma batalha sobre as mentalidades, representações e mobilizações sociais, isto é, um domínio sobre os corpos e “as almas” dos rebanhos. Conforme já propunha Antônio Gramsci, estão envolvidos nesses processos vários sujeitos e grupos – escolas, opinião pública, intelectuais, empresários, políticos e, claro, bispos, padres e pastores – que ajudam a fabricar significa-

dos, valores e crenças formais e a exportá-los, como legítimos e às vezes inquestionáveis, para grande parcela da população. Como define Raymond Williams (1979; 2007), não se trata, portanto, apenas de dominação ou manipulação, mas da criação mesmo de um conjunto de “práticas e expectativas sobre a totalidade da vida” que informa a “percepção de nós mesmos e do mundo” e nos orienta assim sobre como e onde agir.

Disso, podemos deduzir que os poderes hegemônicos não convivem bem com o pluralismo democrático e nem com formas contestatórias. Ao contrário, servem à afirmação de “verdades” e de sujeitos/grupos dispostos a defendê-las a todo custo. Numa perspectiva de longa duração é possível perceber que eles se desenvolveram dentro dos empreendimentos coloniais e serviram para afirmar os modelos de civilidade e de pensamento formulados nos centros de poder político e econômico. Podem, de alguma forma, aceitar a diversidade, desde que ela pareça inócua (como no caso de uma pluralização interna do Cristianismo, em que o vetor parece levar à adesão a novos conservadorismos), mas jamais admitem um questionamento das suas formas de saber e de lidar com as coisas desse e de outros mundos. Fortes aliados do Estado, movem contra seus adversários a violência das armas e das ideias socialmente legitimadas, conduzindo, não raro, ao epistemicídio, que “é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural”, segundo a formulação de Sueli Carneiro (2005).

A compreensão da forma, do significado e do potencial questionador das expressões contra-hegemônicas só pode ser obtida, então, fora dos limites impostos pelos grupos majoritários, ou nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2007), para além da linha abissal, que institui para o “outro” um espaço de invisibilidade. Para o caso específico das religiões, o desafio tem sido desenhar um novo universo de plausibilidade e enunciação, fruto do diálogo com as teorias pós/decoloniais, multiculturais, antirracistas, bem como com

as lutas emancipatórias travadas pelos movimentos negros, quilombolas, indígenas e coletivos de mulheres e LGBTQ+. Eles têm nos ajudado a abandonar as abordagens essencialistas (às vezes funcionalistas) da religião para assumir os “múltiplos lugares epistêmicos subalternizados”, dos quais diferentes grupos, movimentos e tradições religiosas partem para construir suas relações com a natureza, o corpo, enfim, com a vida. A própria ideia do que é sagrado torna-se, agora, muito mais ampla e dinâmica.

De acordo com essa chave de leitura, são contra-hegemônicos não apenas as religiões afroindígenas, mediúnicas e uma miríade de novos movimentos religiosos, mas todos aqueles que, junto delas/es lutam para revelar, legitimar, valorizar suas cosmologias, suas estéticas, seus códigos sociais e culturais, retirando-os assim tanto do silêncio, quanto do estigma ou do seu lugar exótico (CARVALHO, 2001; SPIVAK, 2010). Acredita-se que essa afirmação (ou empoderamento) é fruto de uma soma de forças, capaz de alçar esses “subalternos” a uma nova condição, na qual possam falar (verbalizar) seus anseios e contribuir com suas formas de ver o mundo e construir a realidade social. De tal modo que sua voz seja incorporada, como legítima, nas mais diversas esferas da vida.

## Experiências e participação da comunidade

As experiências de coordenar este projeto de pesquisa têm sido muito ricas, quer pela quantidade de dados com os quais temos nos deparado, quer pelo contato direto com lideranças religiosas locais. Em um contexto geral, no qual crescem a intolerância religiosa e o conservadorismo, temos construído um diálogo instigante com inúmeras lideranças religiosas que trabalham, cotidianamente, não apenas na assistência espiritual de seus fiéis, mas também como líderes comunitários, com grande responsabilidade e impacto social – algo que se pode verificar, por exemplo, tanto em um terreiro de Umbanda quanto em uma pequena igreja evangélica.



Sobretudo nas periferias, onde há mais pobreza e menor presença do Estado, novas formas de sociabilidade religiosa – nem sempre bem vistas pela opinião pública – têm desempenhado um papel indispensável para garantir aos sujeitos um mínimo de participação cidadã e de vínculos comunitários. As histórias desses homens e mulheres não é, no entanto, contemplada pelas histórias oficiais e suas memórias dificilmente aparecem nos espaços consagrados à ciência ou a graus mais elevados de prestígio social (como em jornais impressos ou nos programas televisivos locais).

Ao tratar os números, temos observado que esses sujeitos, historicamente invisibilizados, existem e que, de alguma forma, têm alterado as identidades das cidades pesquisadas. Nosso esforço tem sido transpor a frieza das estatísticas para localizá-los no espaço-tempo (o que é, por excelência a função de um *atlas*) e, além disso, oferecer-lhes um suporte para suas memórias, gravadas por meio de entrevistas e depois disponibilizadas à sociedade que os circunda.

Dois questões merecem destaque nessa experiência: a primeira é que muitos grupos, movimentos religiosos ou igrejas estão produzindo pela primeira vez um registro documental de sua historicidade, antes guardada apenas na memória dos fiéis e das lideranças. Essa operação, frequentemente, se traduz em uma chance de reelaborar criticamente as trajetórias e perceber como elas são entrecortadas por mudanças, correções de rumo, experiências que não deram certo e, por isso, precisaram ser revistas... algo que se choca com qualquer pretensão fundamentalista, intransigente, de verdade única; a segunda, é que muitos líderes têm refletido em suas falas sobre o preconceito e a violência religiosa, como algo que fez parte de suas histórias de vida ou de seus grupos sociais, e, logo, como uma postura que precisa ser combatida, na construção de uma convivência mais respeitosa entre diferentes credos e culturas.

Mesmo que nosso *atlas* seja fruto de uma pesquisa acadêmica, não está desvinculado das demandas sociais presentes nas cidades do médio-baixo Amazonas nos dias de hoje. Na média, nessa região mais de 90% da população acredita em uma força sobrenatural e se vincula a uma religião. Um dado que demonstra o poder de mobilização dos grupos, movimentos religiosos e igrejas em torno não apenas de assuntos que dizem respeito ao sagrado, mas também à condução da vida terrena daqueles que creem. Muitas pesquisas demonstram que religião tem tudo a ver com economia, ecologia, política, arte, etc.

O que estamos tentando mostrar é quem são esses grupos religiosos, onde estão e quais são suas histórias, suas percepções e seus anseios na esfera pública: a comunidade está presente, assim, em todas as etapas da pesquisa e, logo, em todos os dados estampados no *atlas*. Como exemplo, podemos mencionar três percepções distintas: 1) com base nos números dos Censos do IBGE e de outras pesquisas quantitativas um sujeito/grupo pode mensurar o tamanho do grupo ao qual pertence, interrogar sobre os motivos do seu crescimento, encolhimento ou mesmo da invisibilidade, refletir sobre seu destino; 2) tomando um mapa que localize os lugares de culto, templos ou igrejas, uma comunidade pode se despertar para suas dinâmicas socioespaciais, perguntando-se porque está em um bairro e não em outro, em uma cidade específica da região ou do estado; 3) ao se deparar com o testemunho de líderes religiosos que afirmem ter sofrido preconceito ou perseguição religiosa, outras lideranças podem rever seus posicionamentos exclusivistas e ingressar em espaços de diálogo horizontal, ecumênico ou inter-religioso.

Vale assinalar que há aqui duas instâncias nas quais a comunidade participa e atua mais diretamente. A primeira é durante a produção do *atlas*, na pesquisa, no arrolamento dos dados e produção das fontes. Estimamos que, ao todo, sejam mais de 100 entrevistados, além de um conjunto ainda mais

amplo de informantes nas etapas de construção dos catálogos, do georreferenciamento e construção dos mapas. A segunda é quando um indivíduo ou um grupo recebe o trabalho, o lê, socializa dos dados apresentados na publicação e os coloca em circulação mais ampla. Concebemos, assim, esse nosso produto (de uma pesquisa) como algo com potencial para alterar percepções sociais, interagindo com a sociedade na construção da cidadania (ver BURITY; ANDRADE, 2011). Uma publicação, portanto, diante da qual o leitor tem um papel ativo, de interlocução e construção de formas dinâmicas de saber-poder.

A Universidade se apresenta, nesse quadro, como uma entre muitas outras parceiras possíveis, disposta a construir conhecimento a partir do contato aberto e pluralista com a sociedade civil, sem que isso implique em hierarquias de função ou em vozes de comando. Outros parceiros têm sido convidados a se integrar ao projeto, o que implica assumirmos um caráter mais de mediadores do que como instituição que oferece à sociedade um saber já pronto. Isso significa também aproximar a pesquisa tanto da extensão (do encontro com a comunidade) quanto do ensino, já que o *atlas*, bem como áudios e vídeos das entrevistas, poderão servir de apoio didático em aulas de História, Geografia, Sociologia, Artes e Ensino Religioso em escolas públicas do Ensino Básico, em perfeita conformidade com o que dispõem a lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, os Parâmetros Curriculares Nacionais (e mais recentemente a Base Nacional Comum Curricular), a lei 10639/2003 ou a lei 11645/2008, apenas para ficar naquelas que desencadearam políticas públicas de ampla repercussão.

## Dos dados e das metodologias ao produto – Atlas

Nossa primeira abordagem foi uma utilização dos dados oficiais disponíveis no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em especial as séries censitárias, e de outros

dados sobre filiação religiosa produzidos nas últimas décadas. Mesmo eles, ainda pouco utilizados para tratar do campo religioso no médio-baixo Amazonas, já nos revelam, como se pode ver abaixo, o quadro de uma sociedade em processo de pluralização.

Quadro comparativo – Religiões no Brasil, Região Norte, Amazonas, Boa Vista do Ramos, Maués, Parintins, Barreirinha e Nhamundá (Censo de 2010)

RELIGIÃO	BRA	NOR	AM	BOA	MAU	PIN	BAR	NHA
Católicos	64,6	60,6	59,5	72,9	75,0	82,1	85,9	88,5
Evangélicos	22,1	28,5	31,2	25,9	23,6	15,8	13,7	11,0
Outras Religiões	4,9	1,6	2,7	0,5	0,1	0,7	0,1	0,1
Sem Religião	8,0	7,8	6,0	0,5	1,2	1,1	0,3	0,3
Múltiplo pertencimento	0,3	0,3	0,1	-	-	-	-	-
Não declararam	0,1	1,2	0,5	0,2	0,1	0,3	-	0,1
<b>TOTAL</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Fonte: Baseado em dados dos Censos Demográficos (IBGE/Banco de dados SIDRA). Os percentuais foram determinados por aproximação.

Ainda que na região estudada os índices de diversificação sejam menores, os últimos anos foram marcados pelas mesmas tendências do cenário nacional (e já bastante acentuadas tanto na Região Norte quanto no Amazonas): queda de católicos, crescimento dos evangélicos e afirmação de outras tradições não-cristãs. O único ponto destoante talvez seja que a secularização dessas cidades caminha em passos mais lentos que o das metrópoles ou das regiões mais integradas às transformações advindas da urbanização e industrialização. Algumas ilustrações: Parintins, o município mais populoso do interior do Amazonas (hoje com aproximadamente 113.000 habitantes) têm 82,1% da população católica, uma taxa parecida com a do Brasil em 1991 (ver PIERUCCI, 2012) e que corresponde tam-

bém à média da região na época (80,9%). Isso se explica por um conjunto de fatores: maior presença do clero e de ordens e congregações religiosas nesta que é a sede da diocese; pelo incremento de muitas obras sociais católicas nessa cidade desde os anos 1950 e até pela hegemonia da Igreja nos meios de comunicação social e sua proximidade com o Estado. Por sua população relativamente maior é também o local mais diversificado e com o segundo maior índice de pessoas que se reconhecem como “sem religião” (1,1%), atrás apenas de Maués, com 1,2%. Em ambos os casos, os contrastes com o cenário nacional e macrorregional são fortes: no Brasil as religiões minoritárias, referidas na maioria dos quadros de síntese como “outras religiões”<sup>3</sup> aparecem com 4,9%; no Amazonas elas correspondem a 2,7%. Quando tomamos o caso dos que não têm nenhuma religião (são ateus, agnósticos ou simplesmente não professam fé alguma) os índices são ainda mais discrepantes, já que no território nacional os “sem religião” são 8% e na Região Norte algo em torno disso (7,8%). Esses números ajudam a compreender alguns fenômenos e, como temos insistido, encobrem outros.

Daí a necessidade de passarmos dos números às pessoas. As incongruências entre as estatísticas e o que observamos em campo ao longo dos últimos anos se tornaram mais evidentes quando abordamos, por exemplo, os afroreligiosos em Parintins. Nos três últimos censos demográficos (1991, 2000 e 2010) nenhum indivíduo declarou pertencer ao Candomblé, à Umbanda ou a outra religião de matriz africana. Esse sonoro 0%, no entanto, difere muito dos ricos fatos etnográficos (PEIRANO, 2014) produzidos por alunos de graduação e pós-graduação em terreiros e searas presentes na cidade. Para além dos números, esse apagamento de determinadas experiências também é marcante nas memórias/ histórias oficiais,

---

3 Estamos cientes das necessidades de refinar os dados referentes a essa categoria, uma vez sob ela se esconde uma gama de manifestações contra-hegemônicas, longamente silenciadas pelo Estado ou pelas maiorias religiosas. A referência aqui é meramente didática e segue o padrão dos vários estudos sobre religião nos Censos Demográficos.

como no caso dos espíritas kardecistas (cuja longa trajetória local nunca havia sido abordada), dos mórmons e das religiões ayahuasqueiras – essas duas últimas, talvez em função de serem por demais recentes.<sup>4</sup>

Para contornar essas dificuldades, realizamos entre 2013 e 2015 um catálogo dos templos, grupos e movimentos religiosos nas áreas urbanas das cidades. Os “outros” números produzidos nesse levantamento se contrapõem aos primeiros e têm sido a base sobre qual estamos georreferenciando as igrejas e os locais de reunião e culto. Vejamos mais uma vez o caso de Parintins (conforme a tabela abaixo). Ali foram catalogados, provisoriamente, 202 locais de culto. Desses 34 são católicos, 124 evangélicos e 34 pertencem a outros grupos e/ou movimentos, dos quais a maioria são searas e terreiros, constando também nesta categoria: 1 Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, alguns templos adventistas, 1 local de culto do Daime e 1 Centro Espírita kardecista.

#### Levantamento dos templos, grupos e movimentos religiosos em Parintins

<b>BAIRROS</b>	<b>CATÓLICOS</b>	<b>EVANGÉLICOS</b>	<b>OUTROS</b>	<b>TOTAL</b>
Centro	04	03	01	08
Francesa	-	02	-	02
Santa Clara	01	06	01	08
São Benedito	01	03	01	05
São José	01	-	02	03
Raimundo Muniz	-	04	-	04
Vitória Régia	-	02	01	03
Emílio Moreira	01	01	-	02
Nazaré	01	04	-	05
Palmares	08	09	11	28
Santa Rita	03	05	04	12
Castanheira	01	01	-	02
São Vicente	01	05	01	07
João Novo	-	-	01	01
Dejard Vieira	01	03	02	06

4 Para o caso dos Kardecistas ver SOUZA; SILVEIRA (2017) e para o dos mórmons MAIA; SILVEIRA (2017).

Itaúna 1	02	15	02	19
Itaúna 2	02	26	07	35
Paulo Corrêa	05	21	00	26
União	01	13	-	14
Pascoal Alágio	01	01	01	03
Jacareacanga	-	-	02	02
Comunidade do Aninga	01	-	-	01
Comunidade do Macurany	02	01	-	03
Comunidade do Paranapanema	03	-	-	03
<b>TOTAL</b>	<b>34</b>	<b>124</b>	<b>34</b>	<b>202</b>

Fonte: Construído com base nos dados coletados por SILVA FILHO; SILVEIRA, 2015.

A distribuição socioespacial dessas religiões nos levou a uma discussão bastante próxima da Geografia da Religião (ver GIL FILHO, 2013) ou de uma “cartografia religiosa”, que, como indica Zeny Rosendahl (1995, p. 46), em seu programa de estudos, pode nos ajudar a compreender a difusão e abrangência da fé em determinadas regiões, os centros de convergência e irradiação das crenças, as diferentes concepções de territorialidade, bem como as vivências, a percepção e o simbolismo sagrado instituídos no interior de certas tradições religiosas.

Com estruturas institucionais mais duráveis (em contrapartida menos dinâmicas) as paróquias e capelas católicas aparecem em número muito menor que os pequenos e, às vezes, mal estruturados locais de culto dos evangélicos. As igrejas católicas ocupam, porém, certa centralidade nos bairros e são tomadas, não raro, como referências para um conjunto de ações sociais que extrapolam a simples celebração das missas ou das festas. Já os (neo)pentecostais crescem rapidamente nas periferias, valendo-se de redes de solidariedade e ajuda mútua mais orgânicas e ágeis e de um atendimento espiritual às parcelas social e economicamente mais vulneráveis da população.

Searas (pequenas mesas de atendimento) e benzedores (com graus variáveis de sincretização com a Umbanda) estão (em alguns casos literalmente) escondidos nas áreas mais centrais da urbe. E as manifestações mais evidentes das religiões de matriz africana – os terreiros – estão nas bordas da cidade. Ao que tudo indica, foram sendo paulatinamente empurrados para as áreas menos urbanizadas por um conjunto conjugado de fatores, que vai do preconceito mais ou menos escamoteado até as várias modalidades de “guerra santa” movidas contra elas por lideranças católicas e evangélicas. Em alguns casos, elas encontraram nesses novos locais até mesmo um contato mais forte com a natureza, de tal modo que se viram fortalecidas no contato com os “povos da mata” ou “das águas”, como nos narrou uma mãe de santo (ver SILVEIRA, BIANCHEZZI, 2019).

Tudo isso parece indicar que o religioso está imbricado no território não apenas porque este figura como um dado imprescindível para localizar as diferentes experiências, mas também porque ambos são frutos de “intensa atividade social” e, à medida que essas mudam, suas recomposições tornam-se indispensáveis para uma boa compreensão das sociedades (JACOB et. al., 2003, p. 09). A nós interessa ilustrar alguns fluxos, representar espacialmente a presença das igrejas, grupos e movimentos religiosos e compreender alguns aspectos desse “trânsito” de fiéis e religiões nos vários espaços em que transcorre a vida em cidades no interior do Amazonas.

Mas para evitar que as representações recaiam na frieza dos números e das imagens, temos insistido na importância de sobrepôr a essas cartografias a pluralização das vozes no campo religioso. E isso tem passado pelo exercício da produção de fontes orais que contemplem as memórias/ histórias das mais diversas lideranças que atuaram (ou atuam) nessas cidades. Mais uma vez em caráter ilustrativo, vamos nos circunscrever à Parintins para demonstrar a riqueza desse processo. Uma vez realizado o inventário mencionado acima, passamos a fazer contato com os responsáveis por cada



igreja, grupos ou movimento religioso, convidando-o a contar suas experiências. Agendadas as pré-entrevistas, apresentamos o escopo da pesquisa, combinamos os termos da realização do encontro (nos locais de culto, nas suas próprias casas ou mesmo na Universidade) e buscamos registrá-lo (em áudio e vídeo sempre que possível).

Para dar certa organicidade ao conjunto das falas, nos preocupamos durante essas entrevistas em manter uma mesma estrutura narrativa, abordando certamente a história de vida dos sujeitos, mas privilegiando também eixos temáticos que remetem a diferentes momentos da sua trajetória religiosa. De modo geral perguntamos sobre: 1) as origens ou a descoberta de sua vida religiosa/ espiritual; 2) a decisão de permanecer na crença, muitas vezes desafiando um entorno hostil; 3) as experiências com a cidade, inclusive na relação entre o território e o sagrado; 4) a trajetória da instituição a qual pertencem, formação atual; e 5) os desafios futuros que informam um pouco como as lideranças situam sua confissão religiosa no quadro atual e que, mesmo apontando para o que imaginam que ainda virá, está certamente radicado nas experiências desses homens ou mulheres que organizam o mundo a partir da religião.<sup>5</sup>

Até o momento, já foram produzidas aproximadamente 80 entrevistas e nossa preocupação atual consiste em disponibilizar esse acervo à comunidade (não apenas acadêmica). Conforme já mencionado, trabalhamos para publicizar as entrevistas (ou trechos delas) em três suportes distintos, ancorados nas reflexões teórico-metodológicas da História Oral. Em primeiro lugar, extratos das entrevistas serão disponibilizados no *Atlas*, o que corresponde a uma tentativa de tirar desse tipo de publicação um caráter meramente técnico, em aproximação com os trabalhos já publicados no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, por exemplo. Em segundo lugar pretendemos estruturar alguns desses relatos

---

<sup>5</sup> Os percalços e detalhes das cerca de 20 primeiras entrevistas podem ser lidos com mais detalhes em GOMES; BIANCHEZZI, 2016.

em um livro de divulgação, com histórias de vida das lideranças religiosas de Parintins (e região). Um tipo de publicação menos endógena, voltada para o público não necessariamente universitário, com as entrevistas textualizadas (e/ou transcritas) e embasada nas discussões sobre História Pública. Por fim, estamos debruçados na tarefa, mais complexa e minuciosa, de construir um acervo de História Oral do projeto: disponibilizado em versão física e *online*, onde constarão o áudio e/ou vídeo da entrevista, breve biografia dos entrevistados, o sumário e o índice temático das entrevistas, bem como sua transcrição completa e o projeto do qual ela se originou.

Essa última etapa (em curso) ainda exige novas articulações (que tragam mão de obra e recurso ao projeto) para viabilizá-la. Mas nós a entendemos como fundamental, uma vez que seria muito útil para contornarmos as dificuldades com os pouquíssimos arquivos na região do médio-baixo Amazonas, que ela serviria de estímulo a novas pesquisas e que alguns fundos poderiam ser permanentemente alimentados com novos depoimentos na medida em que surgirem outros projetos ou mesmo a partir de entrevistas realizadas por estudantes – de graduação e pós-graduação – para as suas monografias de fim de curso, dissertações e teses.

## Caminhos trilhados e algumas considerações de percurso

Como parece ter ficado claro, não tratamos nesse texto de uma pesquisa acabada, o que não nos permite apresentar conclusões. Trata-se, antes, de compartilhar uma experiência de pesquisa ainda em curso e cujos produtos estão em construção... por isso são considerações de percurso. Os caminhos já trilhados, no entanto, nos permitem evidenciar que, ao contrário do que parece à primeira vista, as religiões no médio-baixo Amazonas também estão em movimento, ainda que haja pouca visibilidade para esse processo e que suas memórias não tenham sido, de modo geral, registradas.

Reverter esse quadro e propor novos eixos para as ciências sociais da religião na Amazônia são tarefas que passam, para nós, por contemplar os pontos de vista dos sujeitos, ressaltando a partir daí os elementos centrais desse processo de “crise das identidades religiosas tradicionais” e de como ele ocorre fora das metrópoles e grandes capitais. Implica também discutir as novas identidades (emergentes), suas memórias e seus aspectos discursivos mais relevantes – por isso interpellamos o sujeito como membros de uma igreja, grupo ou movimento religioso, para ressaltar o fato dessa pertença coletiva. Por fim, o caráter mais democrático dessa empreitada, pressupõe criar ambientes de escuta e espaços de discursividade (em vários suportes) para que grupos historicamente silenciados possam falar e, enfim, ser ouvidos pela sociedade (PORTELLI, 1996; 2010a; 2010b).

## Bibliografia

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. Violar memórias e gerar a História: abordagem a uma problemática fecunda que torna a tarefa do historiador um parto fecundo. In: *História. A arte de inventar o passado*. Bauru: EDUSC, 2007. pp. 119-208.

ARAÚJO, André Vidal. *Introdução à sociologia da Amazônia*. 2. ed. Manaus: Valer, EDUA, 2003.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina*. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BIANCHEZZI, Clarice; SILVEIRA, Diego Omar. Demografia, cartografia e história das religiões em Parintins: novas possibilidades para o estudo da diversidade religiosa na Amazônia. In: BIANCHEZZI, Clarice; SILVEIRA, Diego Omar (et. al.) (org.). *Pensar, fazer, ensinar: desafios para o ofício do historiador no Amazonas*. Manaus: Valer: UEA Edições, 2015. pp. 183-204.

BURITY, Joanildo A.; ANDRADE JR., P. (org.). *Religião e Cidadania*. São Cristóvão/ Recife: UFS/ Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado em Educação). São Paulo: USP, 2005.

CARRIÃO, Vanessa; DINIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana. *Laicidade e Ensino Religioso no Brasil*. Brasília: UnB: Letras Livres: UNESCO, 2010.

CARVALHO, José Jorge. “O olhar etnográfico e voz subalterna”. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, v. 07, n. 15, 2001. pp. 107-147.

CERQUA, Dom Arcângelo. *Clarões de Fé no Médio Amazonas*. Parintins: Prelazia de Parintins, 1980.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo sobre a vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARS-KI, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus: Paulinas, 2013. pp. 275-286.

GOMES, Andreissa Silveira; BIANCHEZZI, Clarice. *Memórias e histórias da diversidade religiosa do Baixo-Amazonas*. Relatório final de Iniciação Científica (PAIC/FAPEAM). Parintins: UEA, 2016.

HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes: CEHILA-Brasil, 1990.

JACOB, César Romero et. al.. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Brasília: CNBB; São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2003.

JACOB, César Romero et. al.. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Brasília: CNBB; São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2006.

MAIA, Marcos A. S.; SILVEIRA, Diego Omar. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e a tolerância religiosa: uma análise a partir da ação missionária Mórmon na cidade de Parintins (AM). In: *Revista Labirinto*. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia, ano XVIII, vol. 26, abril-junho de 2017. p. 142-170.

MARTINO, Luís Mauro Sá; SOUZA, Beatriz Muniz (org.). *Sociologia da Religião e Mudança Social*. São Paulo: Paulus, 2004.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Cristianismos Amazônicos e liberdade religiosa: uma abordagem histórico-antropológica. In: *Antropológica*. Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. Niterói: UFF, n. 9, 2º semestre de 2000. pp. 77-100.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: *Civitas*. Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre: PUCRS, vol. 11, n. 02, maio/agosto de 2011. pp. 238-258.

MONTENEGRO, Antonio Torres. Travessias e desafios. In: *Revista Clio*. Série História do Nordeste. Recife: UFPE, v. 28, 2010. p. 158-172.

PANTOJA, Vanda. Pentecostais e católicos na Amazônia Marajoara – notas de campo. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 30, julho-dezembro de 2011. pp. 115-124.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, v. 20, n. 42, 2014. p.377-391.

PIERUCCI, Antonio F.. Religiões do Brasil. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Cidadania, um projeto em construção*: minorias, justiça e direito. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 60-69.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. In: *Tempo*. Rio de Janeiro: UFRJ, vol. 1, n. 2, 1996. p. 59-72.

PORTELLI, Alessandro. História Oral e poder. In: *Mnemosine*. Rio de Janeiro: UERJ, vol. 6, n. 02, 2010a. p. 02-13.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de História Oral*. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010b.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e religião. Uma proposta. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, ano I, n. 01, outubro de 1995. p. 45-74.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: CEBRAP, n. 79, 2007.

SAUNIER, Tonzinho. *Parintins*. Memória dos acontecimentos históricos. Manaus: Valer: Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SILVA FILHO, Luiz Carlos Souza; SILVEIRA, Diego Omar. *A construção do pluralismo no campo religioso do município de Parintins, no Amazonas*. Relatório final de Iniciação Científica (PAIC/ FAPAM). Parintins: UEA, 2015.

SILVA FILHO, Luiz Carlos Souza *Ecumenismo e diálogo interreligioso em Parintins*: presenças e ausências. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Parintins: UEA, 2016.

SILVEIRA, Diego Omar. Limites e perspectivas do Estado: uma análise do roteiro de atuação do Ministério Público sobre Laicidade e Ensino Religioso nas escolas públicas. In: REIS, Marcos V. de Freitas; JUNQUEIRA, Sérgio (et. al.) (org.) *Diversidade e o campo da educação*. Macapá: Ed. UNIFAP, 2017. p. 139-162.

SILVEIRA, Diego Omar da. Religiões contra-hegemônicas na Amazônia: desafios de um campo de pesquisas. In: *Revista Senso*. Belo Horizonte: Grupo Senso, n. 13, nov. /dez. de 2019a. Disponível em <https://revistasenso.com.br/>.

SILVEIRA, Diego Omar da. História, Antropologia e Sociologia na compreensão das dinâmicas sociorreligiosas contemporâneas no médio-baixo Amazonas. In: *Revista Tempo Amazônico*. Macapá: ANPUH-AP: UNIFAP, 2019b (no prelo).

SILVEIRA, Diego Omar da; BIANCHEZZI, Clarice; GLÓRIA, Cristian Sicsú. Diversificação metodológica nos Estudos da Religião no Amazonas: um inventário de possibilidades. In: SILVA, Rosângela Siqueira da; SILVEIRA, Diego Omar (org.). *Interfaces contemporâneas entre religião e educação na Amazônia*. Rio de Janeiro: Autografia, 2018. p. 131-160.

SILVEIRA, Diego Omar da; BIANCHEZZI, Clarice. Vozes e identidades plurais: uma análise da diversificação do campo religioso em Parintins (AM) a partir de relatos orais. In: *Revista História Oral*. São Paulo: ABHO, v. 22, n. 01, 2019. p. 56-80.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOUZA, Ian Carlos Reis; SILVEIRA, Diego Omar da. Presentes e invisíveis: os Kardecistas em Parintins e a trajetória do Centro Espírita Anna Prado. In: *Marupiará*. Parintins: UEA, ano 2, n. 3, 2017.

SOUZA, Tadeu de. *Missão Vila Nova*. Parintins (dos jesuítas aos missionários do PI-ME). Manaus: João XXIII, 2003.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1977.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Trad. de Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.



Encontro de gerações

Renan Mota

# 7

## APRENDER COM UMA PLANTA: EDUCAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E SABERES NA RELIGIÃO DO SANTO DAIME

Maria Betânia B. Albuquerque



## Introdução

Em geral, quando queremos aprender alguma coisa buscamos por uma instituição chamada *escola*. Todavia, certos grupos também se utilizam de plantas e vegetais como forma de acesso a uma multiplicidade de conhecimentos. O presente texto reflete sobre um tipo particular de educação ocorrida a partir do consumo de determinadas plantas tidas como inteligentes em função de potencializarem experiências de aprendizagens.

Historicamente, conhece-se diversas plantas que possuem tais atributos. Neste texto, ressalto a ayahuasca, bebida psicoativa de origem indígena preparada a partir de três elementos naturais: O cipó (*Banisteriopsis caapi*), a folha (*Psychotria viridis*) e água, a qual é utilizada com múltiplas finalidades: medicinais, religiosas, estéticas, divinatórias e *pedagógicas*.

Como saber de procedência indígena, a ayahuasca é consumida entre diversas etnias onde se destaca a amplitude dos conhecimentos dos xamãs que manipulam essa bebida, vistos como “grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas, que usam com frequência, especialmente para atividades de cura” (MACRAE, 1992, p. 28). Para este autor,

a utilização correta das plantas permite então o *aprendizado do conhecimento* que será necessário para suas futuras práticas xamânicas. Sua mente está ‘aberta’ para que ele possa então explorar adequadamente a fauna, a flora e a sua localização geográfica, assim como lembrar-se de tudo isso mais tarde. *As plantas comunicam-se com ele* através de visões e sonhos e, além da ‘sabedoria’, transmitem-lhe também ‘força’, ou seja, qualidades físicas como resistência a ventos, chuvas e inundações (MACRAE, 1992, p. 32. grifo meu).

MacRae (1992), sintetiza os saberes mediados pela ayahuasca nos quais a aprendizagem dos elementos da natureza são uma constante. De um modo geral, a ayahuasca encerra uma gama de ensinamentos a respeito da

flora e da fauna, e ajuda a memorização desse conhecimento. Como outras plantas professoras, diz-se que ela ensina cantos em várias línguas indígenas, além do espanhol, e que também ensina esses idiomas. Ela também aumentaria as habilidades artísticas e intelectuais de quem a ingere. Alguns vegetalistas alegam que as plantas professoras lhes ensinaram longas rezas (MACRAE, 1992, p. 36).

No início do século XX, no chamado período da borracha, muitos nordestinos penetraram a floresta amazônica brasileira e, ao entrarem em contato com o uso da ayahuasca, impulsionaram seu deslocamento do contexto indígena originário em direção às populações não indígenas dos centros urbanos, dando origem às religiões ayahuasqueiras que tem o consumo desta bebida no centro de seus rituais, como é o caso da religião do Santo Daime.

A fundação da religião remonta ao maranhense Raimundo Irineu Serra que ao emigrar para a Amazônia tomou contato com essa bebida na região fronteira entre o Brasil e Bolívia, nos idos de 1920. Ao longo de suas experiências com essa bebida, Raimundo Irineu obteve revelações espirituais sobre seus poderes curativos, bem como os ensinamentos que o capacitariam ao título de curador e Mestre de uma missão espiritual no contexto de uma Amazônia em crise, dado o refluxo da economia da borracha e a conseqüente crise dos seringais.

Na década de 1930, na periferia da cidade de Rio Branco (AC), Raimundo Irineu reuniu um pequeno grupo de pessoas e começou o trabalho com a ayahuasca operando uma

cristianização do uso dessa bebida que passou a obter o *status* de sacramento religioso. Nesse processo, passou também a ter outra denominação, *daime*, que, além de mais fácil de ser pronunciada (do que ayahuasca), remete ao verbo *dar*, indicando a invocação que deve ser feita ao espírito da bebida no momento de sua ingestão, conforme a necessidade de cada pedinte.

O Santo Daime encontra-se dividido em vertentes ou linhas. Uma delas, conhecida como *Alto Santo*, com sede no Estado do Acre, tem como uma de suas características a pouca abertura às mestiçagens culturais no interior da religião, para além das orientações já estabelecidas pela tradição doutrinária. Uma outra linha está relacionada ao discípulo de Raimundo Irineu Serra, conhecido como Padrinho Sebastião. Esta linha abriga em seu interior uma diversidade de centros daimistas com particularidades próprias, cuja característica principal é a convivência com diferentes cosmologias tais como o xamanismo, catolicismo, esoterismo, espiritismo e a umbanda. Outra característica é o seu caráter expansionista que se evidencia pela existência de centros em diversas partes do Brasil e do exterior.

Todas as vertentes, contudo, são unânimes em reconhecer o daime como professor. O fundamento desta dimensão educativa pode ser localizado no hinário<sup>1</sup> fundamental da doutrina, *O Cruzeiro*, de Raimundo Irineu Serra, no qual o Mestre apresenta-se como alguém que recebeu da Virgem Mãe o lugar de professor, conforme se verifica em seu hino n° 28:

A Virgem Mãe me deu  
O lugar de professor  
Para ensinar as criaturas  
Conhecer e ter amor.

Ao realizar a tradução de uma antiga tradição de origem indígena, a religião do Santo Daime pode ser interpreta-

---

<sup>1</sup> Hinário é um pequeno caderno que reúne um conjunto de hinos da doutrina.

da como uma *escola* com uma proposta pedagógica que lhe é própria, um conjunto de saberes que conformam os conteúdos da educação, um método, uma visão de conhecimento e formas de disciplinamento. No Santo Daime os saberes não são, contudo, transmitidos pelos humanos, como tradicionalmente o são nas formas ocidentais de educação, mas pela mediação das plantas materializadas no *daime*.

Na cosmologia daimista é o daime que, através da *miração*, permite a entrada aos estados de realidade não-ordinária, enquanto outra dimensão da existência. A *miração*, segundo Fróes (1986, p. 35-6), “é um estado de transe desencadeado pelo Daime, onde a pessoa pode ter visões com intensidade de cor, vidências, estabelecer contatos telepáticos com pessoas distantes permitindo uma relação mais sensorial com o ambiente”. O estado expandido da consciência constitui-se, portanto, como estado pedagógico por excelência, pois é nele que podem ocorrer determinadas aprendizagens.

Este texto tem como objetivo refletir sobre as singularidades dessa educação que tem no *daime* o cerne do processo de aprendizagem. Reflete, ainda, sobre a subalternização a que esse tipo de experiência pedagógica é submetida no seio da pedagogia moderna, fato que implica a necessidade de uma episteme outra para seu enfrentamento.

Metodologicamente, resulta de uma reflexão de natureza teórico-bibliográfica, bem como na experiência pessoal com essa bebida e seus processos educativos. Teoricamente, apoia-se nos conceitos de *educação como cultura* do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (2002), na ideia de *saberes da experiência* do historiador E. Thompson (1981), na noção de *mediadores culturais* do historiador Serge Gruzinski (2003); bem como nos escritos sociológicos de Boaventura de Sousa Santos (2008), em sua análise crítica sobre a subalternização de atores e práticas sociais que escapam aos cânones da racionalidade moderna ocidental, tal é o caso das formas de aprender ocasionadas pelas vivências religiosas, como o Santo Daime.

## Religião, cultura e educação

Ao considerar o fenômeno educacional para além da sua dimensão formal e escolar, a perspectiva antropológica de uma educação como cultura permite visualizar as religiões como espaços eminentemente educativos, como “territórios de trocas de bens, serviços e de significados” (BRANDÃO, 2002, p. 152).

A compreensão das religiões ou práticas religiosas como educativas foi apontada por Carlos Rodrigues Brandão em seu livro *A Educação como Cultura*. Para o autor,

tal como a educação, a religião é um território de trocas de bens, de serviços e de significados entre as pessoas. Tal como as da educação, as agências culturais de trabalho religioso envolvem hierarquias, distribuição desigual do poder, inclusões e exclusões, rotinas, programas de formação seriada de pessoal e diferentes estilos de trabalhos cotidianos (BRANDÃO, 2002, p. 152).

Segundo Brandão, tal como a educação escolar, as religiões possuem seus programas de formação, seus currículos, formas de avaliação e suas hierarquias. Desse modo, igrejas, templos ou terreiros são espaços caracterizados pela circulação de um amplo conjunto de saberes que possibilitam a circulação de sentidos e de significados de teor pedagógico, situações em que “de alguma maneira se ensina-e-aprende o que é importante para que indivíduos biológicos se tornem pessoas sociais” (BRANDÃO, 2002, p. 143).

Ao considerar o exemplo do Candomblé, Brandão (2002, p. 151), afirma seu papel como “atribuidor de identidades culturais e um formador de tipos de sujeitos sociais através da confissão e da prática religiosa”, configurando-se esta como potencialmente educativa. Nessa direção, prática educativa é toda relação em que há transmissão ou circulação de qualquer

modalidade de conhecimento, seja de caráter prático, moral, religioso, técnico ou escolar.

Tais conhecimentos, incluindo a escola, podem se expressar em diversos espaços sócio-culturais, os quais não implicam, necessariamente, alguma forma de transmissão verbal, nem mesmo o ser humano como agente exclusivo da sua produção e mediação. Em vista disso, considerar, com Brandão (2002, p. 155), que “a pedagogia pode ser pensada como uma ecologia da pessoa humana”, pressupõe a necessidade de ampliação de seus pressupostos de modo a incluir os múltiplos processos e instâncias de sociabilidades em que práticas educativas são vivenciadas, saberes são apreendidos e compartilhados. Nesse sentido, instituições de sociabilidades incluem tanto seu lugar privilegiado, a escola, mas também a família, relações de trabalho, vivências religiosas, enfim, o conjunto das experiências humanas vivenciadas não apenas no âmbito da lógica racional. Afinal, como afirma o historiador E. Thompson (1981, p. 189),

as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos. Elas também experimentam sua experiência como sentimentos e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) como na arte, nas convicções religiosas.

É no âmbito da experiência que homens e mulheres, em contextos determinados material e culturalmente, definem e redefinem suas práticas e modos de pensar, negociam, criam táticas de sobrevivência, forjam saberes e os modos de transmiti-los entre si. Para Thompson (1981, p. 17):

a experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de

trincheira, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas estão famintas: seus sobreviventes têm novos modos de pensar em relação ao mercado. Pessoas são presas: na prisão pensam de modo diverso sobre as leis. Frente a essas experiências, velhos sistemas conceituais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença.

Os saberes são, assim, forjados no seio das próprias experiências humanas, entendidas como fundamentais para a produção e perpetuação da própria vida social. Para o historiador,

os valores não são ‘pensados’, nem ‘chamados’; são vividos, e surgem dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem nossas idéias. São as normas, regras, expectativas etc. necessárias e aprendidas (e ‘aprendidas’ no sentimento) no ‘habitus’ de viver; e aprendidas, em primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata. Sem esse aprendizado a vida social não poderia ser mantida e toda produção cessaria (THOMPSON, 1981, p. 194).

Desse modo, as reflexões de Thompson sobre o valor da experiência contribuem para evidenciar a capacidade de homens e mulheres de, por meio dela, forjarem modos autênticos de pensar, viver e se educar. Trata-se de uma perspectiva de educação que ocorre nas práticas diárias, no cotidiano social, por meio de pessoas, objetos ou coisas que atuam como mediadores culturais ou, como diria o historiador Serge Gruzinski (2003), como *passseurs culturels*. Estes, segundo Thais Fonseca (2003, p. 68), podem ser traduzidos como:

elementos, pessoas, objetos – que atuam como mediadores entre tempos e espaços diversos, contribuindo na elaboração e na circulação de

representações e do imaginário. Por seu forte enraizamento cultural e sua grande mobilidade, esses mediadores atuam como catalizadores de ideias, sendo capazes de organizar sentidos e de criar um sistema de conexões dentro do universo cultural no qual transitam.

Nesse sentido, argumento que a educação vivenciada em espaços religiosos configura-se como uma prática ligada à produção da vida e reprodução social, na qual indivíduos se formam e dão continuidade às suas existências. Por meio dessas experiências, um conjunto de saberes e códigos são transmitidos e apreendidos, configurando-as como situações de comunicação e aprendizagem.

Trata-se, portanto, de considerar a existência de relações de ensino e aprendizagem em diferentes nichos sociais regulados pela cultura, e com isso, possibilitar entendimentos alternativos sobre pedagogia, de modo a considerar espaços como quintais, terreiros ou igrejas como pedagógicos por excelência, com destaque, neste texto, para a educação mediada pelas plantas.

A pedagogia das plantas professoras, contudo, tem sido negligenciada tanto pelas pesquisas e debates sobre psicoativos, quanto pela ciência pedagógica clássica (a Pedagogia). Esta, quando pensa a educação, tende a reduzir o seu sentido ao território da escolarização formal, da escrita, dos livros e do professor em sua forma humana, configurando o chamado escolacentrismo pedagógico que concebe a escola como espaço único ou privilegiado de produção do saber.

A restrição do conceito de educação ao âmbito exclusivamente *escolar* tem sido responsável pelo silenciamento, subalternização ou epistemicídio de uma diversidade de formas de aprender que informam modos de ser e estar no mundo de diversos grupos humanos, como é o caso das pessoas que têm nas plantas professoras uma mediadora de saberes. Em vista



disso, tais experiências de aprendizagens tendem a ser produzidas como *ausentes* ou, quando aparecem, estão comumente envoltas em situações de preconceitos e ignorâncias múltiplas.

Exemplo deste silenciamento é a ausência ou o lugar subalterno que ocupa, nos cursos de Ciências da Religião do Brasil, o debate sobre as plantas como mediadoras de saberes e vivências espirituais. Por esse motivo, ressalto a importância de uma “sociologia das ausências” (SANTOS, 2008), no sentido de denunciar esta ausência e, ao mesmo tempo, tornar presente as experiências de comunicação e aprendizagem pautadas no consumo da ayahuasca (daime).

A sociologia das ausências é o procedimento pelo qual o presente pode ser expandido, dando visibilidade à diversidade epistemológica do mundo. Trata-se de uma “investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe”. O objetivo da sociologia das ausências é, então, “transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças” (SANTOS, 2008, p. 102). Inspirando-me em Boaventura Santos, é possível afirmar que tornar presente esse saber implica seu reconhecimento como alternativa às experiências hegemônicas de educação, de modo que sua credibilidade possa ser discutida e argumentada publicamente.

Na trilha dessa conexão entre religiosidade e educação, o livro *Epistemologia e saberes da ayahuasca* (ALBUQUERQUE, 2011), põe em evidência uma modalidade singular de educação cujo mestre extrapola, e muito, a visão corrente de ser educador, posto que não se trata de um humano, mas de uma planta tida pelos sujeitos como *planta professora*.

## O daime como um professor

A ayahuasca (daime) tem sido objeto de pesquisas e debates sob diferenciados ângulos do conhecimento, a exemplo da abor-

dagem médica, antropológica, ambiental, psicológica, jurídica, dentre outras. Ao ressaltar o âmbito pedagógico, parto do pressuposto de que se trata de uma *planta professora* capaz de engendrar situações de aprendizagens.

O conceito de *plantas professoras* ou *plantas mestras* foi proposto, originalmente, pelo antropólogo Luis Eduardo Luna (2002), em seus estudos sobre as práticas de vegetalistas ribeirinhos usuários da ayahuasca na Amazônia peruana. Para o autor, sob certas condições, algumas plantas que abrigam em si espíritos sábios, teriam a faculdade de ensinar as pessoas, permitindo o acesso a uma multiplicidade de conhecimentos.

Assim, uma característica fundamental da pedagogia do Santo Daime, e que configura sua especificidade, é o fato de que o professor não é um ser humano, como tradicionalmente costumamos pensar a figura de um professor, mas um vegetal (ou plantas que, combinadas, produzem a ayahuasca/daime). Cabe ressaltar, entretanto, que as plantas não ensinam a si mesmas, posto que precisam de um humano para se atualizarem. A ayahuasca é, nesse sentido, uma co-professora, é alguém que ensina *com*, implicando uma espécie de ecologia humano-planta.

Este tipo particular de educação difere, radicalmente, dos processos de aprendizagem instituídos pela escolarização formal da modernidade. Uma diferença essencial está no fato de que o conhecimento não é possível de ser obtido a partir dos livros ou da razão instrumental, mas sob o estado de êxtase, estado de expansão da consciência ocasionado pela ingestão da ayahuasca em que

o indivíduo obtém uma visão terapêutica de suas neuroses, dos seus padrões de comportamentos e da dinâmica emocional dos seus vícios, além de questionar seus próprios conceitos e entendimentos da realidade, tornando-se

capaz de transcendê-los nos seus fundamentos (METZNER, 2002, p. 22).

Para Metzner (2002, p. 23), o processo de expansão da consciência se integra à visão de mundo dos xamãs que utilizam a ayahuasca, “pois eles afirmam que a beberagem não só lhes dá uma ideia mais profunda de si mesmos, como também uma nova e melhor maneira de viver”, configurando essa experiência como intrinsecamente pedagógica.

A *pedagogia do daime* ancora-se, portanto, na lógica das tradições indígenas de mundo e se assenta em um conjunto de saberes e práticas que ocorrem numa zona que transcende os domínios do pensamento lógico e linear. Em vista disso, tais experiências têm sido tratadas de um modo *abissal* pelo pensamento moderno ocidental (SANTOS, 2009), sendo produzidas como inexistentes.

A religião do Santo Daime pode, assim, ser interpretada como um espaço educativo no qual circulam saberes fundamentais na construção da identidade dos sujeitos envolvidos e na sobrevivência de suas tradições. Dentre os muitos saberes, destaco os religiosos, medicinais, ambientais, filosóficos, cognitivos e estéticos (ALBUQUERQUE, 2011).

Os saberes religiosos implicam, em geral, a aprendizagem de que existe algo superior além da matéria que influi em nosso ser; os saberes medicinais informam sobre saúde/doença/ plantas medicinais; os saberes ambientais referem-se a conhecimentos sobre a fauna, a flora ou à preocupação com o meio ambiente; os filosóficos a uma capacidade de fazer indagações fundamentais sobre o sentido da vida, a condição humana, em geral; os cognitivos implicam aprendizagens como saber ler ou aprender línguas; os estéticos referem-se a habilidades artísticas como pintar, desenhar ou tocar instrumentos musicais.

Sobre este aspecto, em particular, vale ressaltar que a educação daimista, tem dimensões marcadamente estéticas.

Ao considerar o salão da igreja, onde se processam as aprendizagens, é possível observar bandeirinhas ou fitas coloridas, imagens de santos, velas e flores.

Trata-se, ainda, de uma educação pautada na *oralidade* e no *cantar* de hinos que remetem a um conjunto de conteúdos educativos. Esse conteúdo, em geral, comporta ensinamentos sobre a história da religião, ensinamentos ético-morais, normas para o bem viver, invocações de forças curadoras, o louvor à natureza e às divindades de diversos panteões religiosos configurando, com isso, uma prática educativa intercultural e inclusiva pois, como assevera um hino clássico da doutrina, “O sol que veio à terra para todos iluminar, não tem bonito nem feio, ele ilumina todos iguais”.<sup>2</sup>

Assim, na escola daimista, os saberes corporificam-se em uma diversidade de hinos cantados pelos participantes e acompanhados por instrumentos musicais, com destaque para o *maracá*, mas também o violão, acordeom, flauta, conforme as habilidades musicais dos adeptos.

O canto, embora uma tarefa de todos os membros da religião é, fundamentalmente, uma atribuição das mulheres, sobretudo das chamadas *puxadoras*, responsáveis por puxar os hinos na sessão, os quais, a depender da harmonia da voz e da música, dão rumo à experiência mística dos sujeitos.

Outras características importantes para que o daime atue como educador são: o cuidado com o ambiente em que ocorre o consumo da bebida. A importância do ambiente ou do cenário onde se processa a experiência psicoativa é tributária aos estudos de Timothy Lery (2001). Ao considerarem as práticas tradicionais xamânicas, Timothy Lery e seu colaborador, Ralph Metzner, observaram que essas experiências atentavam para detalhes importantes do cenário como a “música de fundo, a comida apropriada e enfatizavam a necessidade de uma pessoa experiente assumir o papel de guia, exercendo a

---

2 Hino nº 64 do Mestre fundador.

função de xamã, conduzindo a sessão e evitando as bad trips (viagens ruins)” (MACRAE, 1992, p. 17).

Leary voltava-se, especialmente, para pessoas sem experiência no uso de psicoativos, para o que recomendava a necessidade de uma preparação pessoal e um ambiente adequado à experiência. Quanto melhor a preparação, dizia, “mais extasiante e reveladora é a sessão”. A preparação pessoal refere-se “à história pessoal, tolerância da personalidade, ao tipo de pessoa que você é. Seus medos, seus desejos, seus conflitos, culpas, paixões secretas, determinam como você interpreta e manuseia qualquer experiência psicodélica” (LEARY, 2001, p. 44).

Sobre ao ambiente, enfatiza ainda a importância dele estar “removido dos usuais jogos interpessoais, e o mais livre possível de distrações e intromissões inesperadas”. Durante a experiência, “o viajante deve ter certeza de que ele(a) não será perturbado” a fim de se evitar “produzir um choque na atividade alucinatória”. Assim, “confiança no que está em sua volta e privacidade são necessárias” (LEARY, 2001, p. 44).

Seguindo as trilhas de Lery, a educação mediada pelo daime também exige cuidados semelhantes. Em geral, o ambiente deve estar limpo, calmo e silencioso. É muito importante que o guia, ou dirigente responsável por administrar a bebida aos participantes, tenha conhecimento do que está fazendo e seriedade na condução do processo.

Importa ainda considerar o estado psicológico da pessoa ao tomar a bebida que deve ser de tranquilidade e entrega à experiência. Considera-se, ainda, a importância de se fazer uma *dieta* física, a partir da ingestão de alimentos leves, e uma *dieta* psicológica que implica, por exemplo, manter a mente serena e harmonizada.

Como em todo processo educativo, na pedagogia do Santo Daime também está presente o elemento disciplinador através dos hinos que disciplinam a conduta dos que não cumprem

as exigências éticas ou os ensinamentos da doutrina. Afinal, não basta apenas tomar daime para aprender bem as lições. Necessário se faz cumprir os ensinamentos que são trazidos nos hinos sob pena de apanhar. Denominado *Disciplina* o próprio Mestre adverte:<sup>3</sup>

Vou chamar os meus irmãos  
Quem quiser venha escutar  
Se ficar firme apanha  
E se correr vai sofrer mais

Minha Mãe, minha Rainha  
Com amor ninguém não quis  
Apanhar para obedecer  
Na estrada para seguir

Mestre bom ninguém não quis  
Não souberam aproveitar  
Apanhar para obedecer  
Para poder acreditar

Fica assim a disciplina  
Quem quiser pode correr  
Se eu falar do meu irmão  
Estou sujeito a morrer

No contexto da religião daimista, o processo de *apanhar* também pode ser chamado de *peia*, exemplificada nas situações de mal-estar, frio, vômitos ou diarreias possíveis de serem vivenciadas durante o ritual de consumo do daime. Ao lado dessas condições de aprendizagens, insiro ainda duas outras que também me parecem fundamentais para que os saberes da ayahuasca sejam apreendidos. São elas: a qualidade da bebida e o papel do feitor.

Estudos etnobotânicos sobre as plantas que compõem a ayahuasca (daime) reconhecem a existência de diversos tipos de cipó que, ao serem ingeridos, acarretam no organismo efeitos variados conforme a espécie. De acordo com o tipo de

---

3 Hino nº 55 do Hinário *O Cruzeiro*.

cipó e quantidade de folhas envolvidos na feitura da bebida tem-se um determinado resultado da aprendizagem.

Desse modo, o conhecimento das espécies de plantas, o domínio da ciência do preparo pelo *feitor*, bem como dos processos de armazenamento são características que também podem comprometer a qualidade da bebida e, conseqüentemente, o ensinamento adquirido. Aprender com o daime é, assim, um processo complexo que envolve todas as situações mencionadas acima e não apenas o simples ato de ingerir a bebida.

Na pedagogia cultural da ayahuasca (daime) de nada adiante a escrita, os livros, as teorias ou os títulos acadêmicos pois suas lições não estão inscritas em caracteres matemáticos e positivistas. Trata-se de uma pedagogia do silêncio, onde estão em causa a sensibilidade, corporeidade, a quietude da mente, a beleza da música e do canto, a harmonia do ambiente, a entrega íntima à experiência, a dieta e a condução séria da experiência.

## Considerações Finais

Neste texto procurei mostrar uma modalidade de educação mediada pelas *plantas professoras* ocorrida no contexto religioso do Santo Daime e que transcende, em muito, a pedagogia ocidental moderna assentada em critérios lógico-instrumentais.

Interpretada como espaço educativo, na religião circulam um conjunto de saberes com destaque para os saberes religiosos, medicinais, ambientais, filosóficos, cognitivos e estéticos, apreendidos a partir da relação estabelecida entre pessoas e plantas, contradizendo, com isso, a ideia corrente de que a educação é um ato exclusivamente humano e escolar.

Com isso, caem por terra toda sorte de dicotomias típicas da ciência moderna que opõe humano x não humano, natureza x cultura. A ciência pedagógica das plantas profes-

ras tem, assim, seus próprios critérios de inteligibilidade, sua própria *episteme* fincada, histórica e culturalmente, nas tradições indígenas que não opera através de dualidades ou pares de opostos, sendo, por isso mesmo, uma *episteme* decolonial ou pós-abissal, no sentido de ir além dos abismos e dicotomias instituídos pelo pensamento moderno (SANTOS, 2009).

A pedagogia das plantas professoras está, assim, assentada em uma epistemologia transgressiva à lógica ocidental moderna na medida que, ao ampliar a noção de alteridade para além do humano, admite a ecologia entre humanos e plantas, reconhecendo a agência das plantas e a consequente capacidade de produzirem saberes e subjetividades. Em vista disso, configura-se como um campo próprio de pesquisa, que requer uma perspectiva multidisciplinar para seu enfrentamento.

Do ângulo da educação formal e escolar, contudo, permanece um campo de silêncio, na medida em que predomina um olhar escolacentrista e cientificista e um desconhecimento quanto às possibilidades de aprender a partir de seres não humanos, como as plantas. Nesse sentido, ressalto a necessidade da crítica epistemológica à monocultura do saber científico-escolar que tende a subalternizar ou negligenciar experiências educativas que não se pautam no cânone da ciência, bem como a ampliação do conceito de educação de modo a incluir a diversidade de formas de ensino e aprendizagens, muitas vezes sutis e dispersas, que informam modos de ser e estar no mundo de muitos grupos, a exemplo das práticas religiosas vistas como práticas educativas.

## Bibliografia

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. *Epistemologia e Saberes da ayahwasca*. Belém: FCTN, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação como cultura*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.



FERNANDES, Vera Fróes. *História do povo Juramidam: Introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus: SUFRAMA, 1986.

FONSECA, Thaís Nívia de Lima. História da Educação e história cultural. In: VEIGA, Cynthia Greive; FONSECA, Thaís Nívia de Lima (org.). *História e historiografia da educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 43-75.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEARY, Timothy. *Your Brain Is God*. Califórnia: Editora Berkeley, 2001 (série Leary library). Disponível em <http://www.scribd.com/doc/5708664/Timothy-Leary-Seu-Cerebro-e-Deus-Your-Brain-is-God-Portugues>. Acesso em 15 de junho de 2017.

LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, pp. 179-198.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

METZNER, Ralph (org.). *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. (Col. Para um Novo Senso Comum, v. 4).

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 23-71. (Série Conhecimento e Instituições).

SERRA, Raimundo Irineu. *O Cruzeiro*. (Mimeo).

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.



Metanarrativas religiosas no Amazonas

Diego Omar da Silveira

# 8

## DEMOCRATIZAÇÃO E REGULAÇÃO DA COMUNICAÇÃO: UMA ANÁLISE DA PRESENÇA RELIGIOSA NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO DE MASSA

Helder Ronan de Souza Mourão

## Introdução

Para Weber (2004) desde a formação dos Estados modernos houve um processo de secularização que direciona a separação efetiva/institucional entre Igreja e Estado, por força da ética/lógica protestante. Porém na força e dinâmica do capitalismo o poder espiritual é extremamente necessário, estando, pois, a Igreja na superestrutura, conforme assinalam Marx e Engels (2002). Mesmo que sua empreitada tenha retornado com mais força em direção ao Estado, ou nos termos de Habermas (2003), para a Esfera Pública, o fenômeno da secularização direcionou-a para a esfera privada da sociedade, ou, de forma mais intensa, por meio da esfera pública burguesa ou sociedade civil.

Num país que “nasce” católico/cristão, a separação institucional não é um entrave tão grave, já que a composição da esfera pública está intrincada à esfera privada (ainda mais depois do surgimento dos meios de comunicação de massa como vai apontar Habermas) e à esfera pública burguesa ou sociedade civil.

Sabemos que o Estado Laico só existe do ponto de vista legal, principalmente por causa dessa raiz católica. Assim, o entrave histórico só se faz efetivamente para outras religiões além da católica e da evangélica – essa segunda com força pela matriz cristã e pela sua relação com a formação dos Estados Modernos, como aponta Weber (2004).

As “demais” religiões, como as “afro”, por exemplo, não dispõe dos mesmos privilégios dentro das tais esferas. Mesmo a esfera privada só vai permitir efetivamente sua liberdade de culto, quando formalmente institucionalizadas. Montero (2006) afirma que

assim, no processo mesmo de constituição do Estado brasileiro como esfera separada da Igreja Católica, manifestações variadas de

“feitiçaria”, “curandeirismo” e “batuques” só puderam ser descriminalizadas quando, em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões (p. 50).

Ainda que Silveira e Bianchezzi (2015) afirmem que a filiação religiosa se dê com fronteiras móveis, dispersas e em constante transformação, essa mesma fronteira costuma ter um limite relativamente pré-disposto. Dados dos mesmos autores indicam no Brasil um crescimento das religiões evangélicas em detrimento da diminuição dos que se afirmam católicos. O quadro de “outras religiões” e “sem religião” tem modesto crescimento, se comparado aos evangélicos que na década de 60 significavam 4% da população e nos anos 2010 cresceram a 22,2%.

E mesmo a liberdade (formal) de culto e de crença não significam uma liberdade ou abertura real, ou como apontam os autores,

Lamentavelmente (...) a ampliação da liberdade parece não corresponder, automaticamente, a mais respeito ou a abertura para o diálogo interreligioso – e os grupos religiosos afrobrasileiros (minoritários) e que, por definição, já são pequenos (“famílias de santo”), têm encolhido nos últimos levantamentos estatísticos (...) sofrem evasão e abandono ‘sufocados em suas bases sociais pelo colossal crescimento pentecostal e [são] diuturnamente atacados em suas práticas rituais pela ira bíblica do discurso de hostilidade explícita à ‘feitiçaria’ e aos ‘feiticeiros’ (SILVEIRA; BIANCHEZZI, 2015, p. 192).

Ainda que a literatura sociológica, antropológica e das ciências da religião percebam um avanço das liberdades e

um acesso ao conhecimento que leve ao debate do pluralismo religioso (nas escolas, por exemplo), o entrave às religiões que não vem de matriz cristã é grande. Um dos obstáculos trata da falta de pluralismo nos meios de comunicação. A presença religiosa no “quarto poder” é ainda, em sua maioria, cristão – seja católico ou evangélico, como veremos.

## Presença religiosa na mídia

Tendo em vista importância que os meios de comunicação têm na sociedade moderna, eles têm sido campo de disputas “territoriais”, por espaço/tempo. Segundo Thompson (2011), a história moderna só pode ser compreendida se levarmos em conta o papel e a influência dos Meios de Comunicação de Massa.

Como ferramentas fundamentais na manutenção da ordem vigente, grupos hegemônicos em determinados campos também se viram necessitados a entrar na corrida pela informação eletrônica e digital. Sobre isso, Costa (2013) nos diz que:

o catolicismo sempre foi a religião predominante no Brasil desde a colonização portuguesa, esse fato fez com que a evangelização através dos meios de comunicação de massa não fosse tarefa primordial em um país quase totalmente católico (p. 05).

E não apenas no Brasil, pois só em 4 de dezembro de 1963 a Igreja Católica aprova um documento que trata do uso dos meios de comunicação para a evangelização; um documento universal que trata do direito e da obrigação, tanto de leigos quanto do clero, de usar a comunicação para seus objetivos. Trata-se do Decreto *Inter Mirifica*, que em seu tópico “Relação com a ordem moral” afirma que:

2. A mãe Igreja sabe que estes meios, rectamente utilizados, prestam ajuda valiosa ao

gênero humano, enquanto contribuem eficazmente para recrear e cultivar os espíritos e para propagar e firmar o reino de Deus; sabe também que os homens podem utilizar tais meios contra o desígnio do Criador e convertê-los em meios da sua própria ruína; mais ainda, sente uma maternal angústia pelos danos que, com o seu mau uso, se têm infligido, com demasiada frequência, à sociedade humana.

Em face disto, o sagrado Concílio, acolhendo a vigilante preocupação de Pontífices e Bispos em matéria de tanta importância, considera seu dever ocupar-se das principais questões respeitantes aos meios de comunicação social. Confia, além disso, em que a sua doutrina e disciplina, assim apresentadas, aproveitarão não só ao bem dos cristãos, mas também ao progresso de toda a sociedade humana (s/p).

Em meados da década de 1960, quando o *Inter Mirifica* é aprovado, os Meios de Comunicação de Massa já estão institucionalizados e muito bem inseridos na vida da população, seja na vida cotidiana, política (Vargas e Hitler usam o Rádio, por exemplo), econômica, etc. Mesmo a Televisão já é um meio de acesso doméstico. Portanto, nota-se certo atraso da Igreja na corrida efetiva em direção da comunicação de massa. Essa demora, por outro lado, foi aproveitada pelas igrejas evangélicas. Klein (2006) afirma que “o avanço evangélico forçou a Igreja Católica a buscar mais espaço na televisão [...] para conter a evasão de fiéis” (p. 159). É nesse sentido que, de fato, se inicia uma corrida pelos meios de comunicação de massa como ferramentas de adesão de fiéis.

Historicamente os evangélicos, por serem mais recentes, tiveram de acelerar sua busca por fiéis em um contexto onde o catolicismo sempre fora hegemônico. Segundo Campos (2004),

a história dos evangélicos está ligada, desde o seu início no século XVI, mais que a dos católicos romanos, às novas tecnologias de comunicação social. Surgindo como uma força minoritária dentro do campo religioso católico romano, e aliados à modernidade, os evangélicos precisaram criar, desde cedo, estratégias para ganhar adeptos e aumentar o seu rebanho na guerra contra outras modalidades de cristianismo, particularmente a católica (p. 148).

O catolicismo romano preza por tradições que o faz conservador em várias esferas da vida, bem como em suas relações com outras instituições. Já o protestantismo (aqui ampliado na categoria evangélicos) surge na transição para a modernidade, – vide Weber (2004) – o que os faz aproveitar melhor a própria modernidade, não apenas no que concerne aos *Mass Media*, mas no diálogo com a política institucionalizada, por exemplo, pois uma das bancadas mais conhecidas (e polêmicas inclusive), é a bancada evangélica na Câmara dos Deputados e em muitas câmaras de vereadores.

Voltando ao trabalho com os *Mass Media*, lembremos que ele se dá de diversas formas. Passarin (2014) mostra a diversidade de propostas dentro da Igreja Católica, que internamente tem diversos grupos e correntes.

Um exemplo desses grandes canais católicos é a Rede Vida de Televisão que, não restrita a rituais religiosos, apresenta uma diversificação de conteúdos nos quais coexistem referências ao sagrado e elementos da mídia secular, com programação em que se vende “espaço publicitário e também mercadorias tangíveis” (p. 19).

Em contrapartida, há também de outros modelos. Como autora assinala,



na contramão e opondo-se às práticas da Rede Vida, a emissora católica TV Canção Nova, por exemplo, recusa comerciais em sua programação, construindo novas formas de religiosidade, buscando “transformações do mercado da fé” (p. 19).

Nessa diversidade interna, bem como acontece com a presença dos evangélicos, houve transformações e, por conseguinte, adequações ao formato do mercado de bens simbólicos, em grande parte determinadas pelos *Mass Media*.

No caso evangélico, Campos (2004) nos diz que sua entrada no Brasil cresce com um tipo de evangelização muito peculiar, centrada na teologia da prosperidade e no pentecostalismo da cura divina. Os shows<sup>1</sup> dentro dos tempos evangélicos são muito mais chamativos e midiáticos que os cultos tradicionais. Assim, os evangélicos se fundam em um proselitismo muito específico, pronto para a televisão.<sup>2</sup> Conforme conclui Campos (2004):

a visão de mundo, como um enorme *shopping center*, tende a fundir templo e mercado assim como religião e entretenimento [...]. Assim o “consumidor” (o rei do pedaço) poderá “livremente” exercer o seu direito de escolher o melhor “cardápio simbólico” para si, independente da tradição (p. 163, grifos no original).

Dessa forma, a presença religiosa na mídia iniciada pela corrida atrás de fiéis se adequa ao mercado. O proselitismo, ao qual os evangélicos são mais afeitos, também se aproxima mais do modelo mercantil capitalista. Debord (2003), acer-

---

1 Inclusive, um dos programas de Tevê mais conhecidos e populares é o Show da Fé, apresentado pelo pastor R. R. Soares.

2 Pensando nisso muitas igrejas evangélicas em São Paulo compraram prédios que antigamente era cinemas, pois a acústica é ótima. Assim, tanto para os cultos quanto para a veiculação na Tevê, o espaço ficou bom.

ca da sociedade do espetáculo, afirma que somos o mundo das imagens, do efêmero e da aparência. O espetáculo eletrônico é apenas mais um desdobramento da vida, fundindo entretenimento e religiosidade, consumo e fé.

## Um grande latifúndio comunicativo!

Essa batalha por fiéis, como já dissemos, é uma disputa por tempo/espço nos Meios de Comunicação de Massa liderada principalmente pelo catolicismo romano e pelos pentecostais. No Brasil a primeira rádio de concessão católica foi a Excelsior de Salvador, no ano de 1941. Por outro lado, “a primeira igreja a utilizar o serviço radiofônico em nível nacional foi a Adventista do Sétimo Dia, que em 1943 implantou o Sistema Adventista de Comunicação (SISAC)” (FEITOSA, 2013, p. 210). Já no final do século XX, os Católicos contabilizavam 195 rádios, o que significava na época, cerca de 7% das emissoras do país, um relevante número “cujas concessões foram outorgadas a dioceses, congregações e movimentos religiosos, todos ligados à Igreja” (FEITOSA, 2013, p. 211).

Dados de 2006 revelam que 25,18% das emissoras de rádio FM e 20,55% das AM nas capitais brasileiras são evangélicas – muitas neopentecostais que concorrem diretamente com a Igreja Católica. Trata-se respectivamente de 1/4 e 1/5, aproximadamente, das concessões radiofônicas em um país de dimensão continental.

No informe anual de 2016<sup>3</sup> a Agência Nacional do Cinema (Ancine) mostrou que 21% do tempo total das grades televisivas é ocupado por programação religiosa, seguido de telejornal (15%), séries (12%), variedades (7%) e tele vendas com (6%). O Estudo foi feito em cima das seguintes emissoras: Band, CNT, Globo, Record, Rede TV!, SBT, TV Brasil, TV Cultura e TV Gazeta, em São Paulo; consideradas as tevês

---

3 Relatório disponível em [https://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/televisao/pdf/informe\\_tvaberta\\_2016.pdf](https://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/televisao/pdf/informe_tvaberta_2016.pdf)

de alcance nacional. Os dados não compõem a programação regional, o que aumenta ainda mais o percentual de presença religiosa no veículo. A Ancine se mostra preocupada, pois a Rede TV! tem 43,72% de sua programação dedicada a programas religiosos.

Em uma análise realizada no início dos anos 2000, Ricardo Mariano (2004) considerava que

as lideranças pentecostais, em geral, preferem o rádio à TV. São pelo menos três as razões dessa predileção: o menor preço de locação ou de compra das emissoras, seu baixo custo de manutenção e sua elevada audiência entre os estratos mais pobres da população (...). Daí que são poucas as igrejas que optaram por concentrar a maior parte de seus investimentos em propaganda religiosa na TV. Embora seja a denominação brasileira que mais investiu na aquisição de emissoras de televisão, a Universal prioriza a evangelização pelo rádio (p. 130).

Para além de uma exploração mais profunda de outros dados temos aqui um grande latifúndio comunicativo. Essa ocupação se dá basicamente pela Igreja Católica e pelos evangélicos – principalmente (neo)pentecostais. Preocupa também o Fórum Nacional pela Democratização da Comunicação (FNDC) essa massiva presença, pois além de criar conflito com o Estado laico, ela dificulta também a diversidade religiosa. A falta de diversidade cria ignorância e esta leva ao preconceito e a intolerância religiosa.

Campos (2004) afirma que o uso dos meios de comunicação pelas igrejas tem como foco divulgar sua fé e ganhar fiéis atacando outras religiões. O Brasil tem altos índices de intolerância religiosa. Em 2017, segundo dados do Ministério dos Direitos Humanos houve uma denúncia a cada 15 horas, sendo 39% das vítimas de religiões de origem africana.

O aumento da intolerância, por outro lado, se deu também com o crescimento das políticas e da legislação acerca da diversidade religiosa.

Para os pesquisadores da religião, a intolerância, em geral, tem a ver com a dificuldade das pessoas em conviver com a diversidade. Porém, como temos dito nesse texto, a presença religiosa tem se fundido ao mercado, já que no capitalismo, o capital toma para si qualquer manifestação e a funda nas bases próprias do lucro. cremos, então, que a intolerância é a parte ideológica da batalha financeira em torno de capital humano, de capital midiático, e, portanto, de capital propriamente dito. A manutenção material, o latifúndio religioso (o rebanho), tem como uma das principais ferramentas o quarto poder.

## Guerra Santa na Idade Mídia

Como dissemos acima, a disputa pelo capital simbólico supera os espaços clássicos em busca de fiéis. Na sociedade do espetáculo, a luta é pela manutenção da aparência: “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens” (DEBORD, 2003, p.14).

Esse conjunto de relações sociais gira em torno da imagem da fé, da religiosidade e dos simbolismos. No superficial, aparentam uma guerra santa, uma disputa pelo monopólio do divino. Em sua essência se trata de uma batalha pelo poder terreno, político e econômico.

Dados de 2016 do Coletivo Brasil de Comunicação Social (Intervozes) mostram uma presença inconstitucional de líderes religiosos/políticos donos de concessões públicas de rádio e tevê. De 32 Deputados Federais listados pelo ministério público como donos/ sócios das empresas, nove eram da bancada evangélica, ou seja, cerca de 30% deles. Além do mais, quatro dos nove faziam parte também da bancada ruralista. As Bancadas Evangélica (Bíblia), Ruralista (Boi) e da Bala

são conhecidas por suas associações dentro da câmara, mostrando que os evangélicos buscam apoio em outros meios para o seu projeto de poder. Sobre o (neo)pentecostalismo, Mariano (2004) afirma que:

seu avanço não é expressivo apenas nos planos religioso e demográfico. Estende-se pelos campos midiático, político partidário, assistencial, editorial e de produtos religiosos. Seus adeptos não se restringem mais somente aos estratos pobres da população, encontrando-se também nas classes médias, incluindo empresários, profissionais liberais, atletas e artistas. Ao lado e por meio disso, o pentecostalismo vem conquistando crescente visibilidade pública, legitimidade e reconhecimento social e deitando e aprofundando raízes nos mais diversos estratos e áreas da sociedade brasileira (p. 121).

Dentro desse mesmo projeto, a protagonista é a Rede Record de Televisão, ligada à Igreja Universal do Reino de Deus. A IURD foi fundada por Edir Macêdo em 1977 e já em 1990 compra a Record por 45 milhões de dólares. O enorme crescimento do grupo atraiu os olhos da Receita Federal, da Previdência Social, da Procuradoria da República e até mesmo da Interpol. Em 1992, após denúncias, o líder da Igreja ficou preso por 12 dias. Em 1995, outras revelações aumentaram o cerco das investigações à IURD e seus líderes. Em resposta, eles atacaram a Rede Globo de Comunicação e reclamaram de perseguição religiosa.

Com o passar dos anos, a disputa por audiência e poder produziu vários casos de tensionamento. Em 2016, na eleição para a prefeitura do Rio de Janeiro, ocorreu um desses emblemáticos momentos. A disputa em segundo turno foi entre Marcelo Freixo (PSOL) e Marcelo Crivella (PRB). O segundo é pastor da IURD e ganhou a eleição com 59,36% dos votos contra 40,64% de Freixo. Na época grandes grupos de

comunicação, como Globo e *Veja*, dedicaram apoio ao Freixo e fizeram ataques a Crivella. Historicamente, a grande mídia, protagonizada pelos referidos grupos de comunicação, ataca a esquerda brasileira. E Marcelo Freixo, então deputado estadual, nunca teve espaço nos meios de comunicação hegemônicos. A guinada favorável ao candidato tinha um único objetivo: impedir que o prefeito de uma das capitais mais importantes do país fosse um pastor ligado a outro grupo de comunicação. Crivella prefeito é a IURD e a Rede Record com o poder na capital carioca. A Globo, como principal rival da Record, queria impedir isso. Para o grupo de comunicação, seria mais fácil cuidar de Marcelo Freixo depois, pois este não tem consigo Meios de Comunicação de Massa, nem para se defender e nem para fornecer privilégios.

Mas a guerra santa entre Globo e Record/IURD parte da vida religiosa e política para a vida privada. É primeiro a disputa por fiéis. Torna-se, então, a busca por influência sobre a agenda pública e finaliza com fortes investidas sobre a liberdade religiosa, chegando a influenciar a população na opinião sobre políticas públicas e temas da vida cotidiana.

Esse embate, polarizado entre os dois grupos, torna-se uma disputa sobre quem tem mais poder. Um verdadeiro embate midiático, pois nessa batalha tudo vale. Na defesa de suas respectivas religiões, os grupos de comunicação têm como artifício o ataque às demais. A briga entre evangélicos e católicos caminha assim, como já apontamos, para sucessivas agressões às demais religiões, principalmente as de matriz africana.

Em seu Capítulo VII, Das Infrações e Penalidades, a Lei nº 4.117/62 ou Código Brasileiros de Telecomunicações diz o seguinte:

Art. 53. Constitui abuso, no exercício de liberdade da radiodifusão, o emprego desse meio de comunicação para a prática de crime ou con-

travenção previstos na legislação em vigor no País, inclusive: (Redação dada pelo Decreto-Lei nº 236, de 1968)

[...]

e) promover campanha discriminatória de classe, cor, raça ou religião;

As ações diárias de intolerância e discriminação de vários tipos são suficientes para cancelar uma concessão pública, porém tanto o grupo da IURD, como a família Marinho são muito influentes no meio político, ou seja, o seu absolutismo midiático é capaz de passar por cima da legislação.

## Aspectos da comunicação:

Até aqui, pode parecer exagero para alguns a força que denotamos aos meios de comunicação concentrados nas mãos de grupos religiosos específicos. Para isso, precisamos discutir um pouco da questão própria dos Meios de Comunicação.

Para Williams (2011) os meios de comunicação são meios de produção e a comunicação do dia a dia – que é a base da comunicação de massa – é a forma pela qual nos criamos enquanto seres sociais. A comunicação social é parte integrante da práxis, forma pela qual repassamos ideias, valores, formas de produzir e pensar o mundo. Os *Mass Media* são as formas mais complexas de comunicação, ou seja, a potencialização dessa práxis. Thompson (2011) nos diz que eles ampliam a difusão de bens simbólicos no tempo e no espaço, possibilitando aos produtores uma ordenação da distribuição do conteúdo, que não é possível na interação face-a-face. Com isso cria-se uma ruptura entre produção e recepção, ou seja, aquele que recebe a mensagem não sabe como ela foi produzida, quais artifícios persuasivos foram usados para a criação daquele conteúdo. Quanto mais complexo o meio de comunicação, maior a possibilidade de o público receber de forma passiva ou ao menos com menor quantidade de filtros.

Pross (1990) chama de mídias terciárias aquelas que precisam de aparatos técnicos para emissão e recepção, como o rádio e a tevê, que necessitam de transmissores e gravadores para os produtores de conteúdo e do aparelho televisor e de rádio para os receptores. O autor afirma que essa complexidade distancia o receptor de uma visão crítica do conteúdo, pois a capacidade desses meios é mais emocional do que racional. Para esse autor, o poder do rádio e da tevê – do som e da imagem, se firmam nessas capacidades. “Las impresiones emocionales se fijan más que los argumentos racionales” (p. 173).

Logo, os *Mass Media* são meios de produção da realidade, das ideias e dos valores da sociedade; mas não meios comuns, são meios altamente complexos e persuasivos. Se a comunicação básica é – via de regra – uma capacidade de qualquer ser humano, a comunicação de massa é restrita a certos grupos, pelo custo dos meios.

Marx e Engels (2001) afirmaram que aqueles que detêm o poder material detêm também o poder espiritual de uma sociedade e ambos se mantêm. O latifúndio comunicativo é ao mesmo tempo prova do poder material e espiritual.

Ianni (1999) em seu *Príncipe Eletrônico* e Bittencourt (2016) em seu *Príncipe Digital* mostram a capacidade dos meios. Baseados na ideia d’O *Príncipe* de Maquiavel, os autores explicam que a batalha e a ocupação dos meios é a corrida pelo poder. Sendo os *Mass Media* formas privilegiadas e de alto alcance no público, eles são ferramentas essenciais para aquisição da hegemonia – a direção moral e intelectual da sociedade.

Hohlfeldt (2011) lembra que para saber dos conteúdos diários necessários é preciso consumir dos meios de comunicação de massa. É impossível nos informar suficientemente bem apenas com a nossa vivência e com o compartilhamento de informação com nossos pares. Em sua seleção



diária, a mídia escolhe o que ela crê que devemos saber ou deixar de saber.

A médio e longo prazo, os meios de comunicação colocam as informações em nossa agenda, na ordem do dia. Trata-se de um processo constante de fazer um tema importante e outro esquecido. Uma análise do rádio, veículo de maior presença nos lares brasileiros, mostra que em geral os Meios de Comunicação só pautam o catolicismo romano e o protestantismo. É como se demais religiões não existissem. E, como já afirmamos, a falta de conhecimento leva a ignorância, que leva ao preconceito.

Porém a hipótese de agendamento, acima disposta, não trata sobre os direcionamentos políticos e ideológicos das informações. Rothberg (2010) assinala que além do agendamento, a mídia trabalha o enquadramento das informações. Se, segundo a teoria do agendamento, praticamente não há espaço na agenda para as demais religiões, quando há, sua ênfase é negativa. As outras religiões não têm espaço para falar de si, sempre são apresentadas por terceiros, que, ou desconhecem, ou, tem consigo o intuito pejorativo.

Dentro de um bombardeio diário de informações e a falta de acesso a opiniões divergentes e alternativas, ocorre a espiral do silêncio (HOHLFELDT, 2011). O ser humano é um ser social e, portanto, precisa do grupo para se manter. O medo do isolamento o formata na média das características do grupo. Por mais que discorde das informações, ele tende ao silêncio para não ser uma pessoa diferente. Apenas indivíduos de espírito forte, afirma o autor, têm capacidade de discordar e de se manterem firmes.

Ou seja, são muitas as formas pelas quais os *Mass Media* influenciam o público e sedimentam as informações. Por isso é de extrema importância que se pense sobre esse poder, alcance e seus limites. Embora a mídia não seja um poder unilateral e onipotente, sua estrutura e capacidade são muito grandes e não há adversários a altura.

## Democratização da comunicação

Para lidar com tamanho problema é preciso um debate (e ação) acerca da regulação da mídia. Essa política evita monopólio e concentração de poder. O espectro de rádio é uma concessão pública. Cabe ao Estado criar políticas de concessão, renovação, limites e cassação, se necessários. No Brasil, a falta de regulação causa efeito inverso. Os conglomerados de comunicação, aliados aos grupos religiosos, têm regulado o Estado.

Thompson (2011) ao avaliar historicamente a forma como os meios foram regulados, notou limitações tanto em um modelo totalmente estatal, quando no modelo liberal da autorregulação pelo mercado. Ele propõe um pluralismo regulado, onde o mercado tenha liberdade para colocar os Meios de Comunicação sobre suas leis de competitividade e lucro, porém vigiado por um Estado com participação popular, que impeça a concentração, o monopólio e o a prevalência do lucro em detrimento do serviço.

Essa regulação tem como objetivo distribuir uniformemente as concessões entre a diversidade de grupos, além de regular padrões mínimos ideais de programação. Essa política evita o latifúndio midiático e a guerra santa nos meios de comunicação. Porém, nesse caso, ela entrará também no dilema do Estado laico. A concessão pública pode ser um grupo religioso? Se sim, até que limites? Seria aceitável e prudente, dentro disso, obrigar a diversidade religiosa na programação? É possível imaginar um canal de TV da IURD dando espaço para as religiões de origem africana produzirem e veicularem seus conteúdos? Como propor políticas de diversidade em um país que já declarou mais de 140 religiões? Ou ainda, seria a alternativa evitar que os grupos religiosos, assim como políticos, pudessem ter concessões públicas de rádio e tevê?

Um ponto é certo. A regulação e a democratização da comunicação são necessárias. Só o debate amplo e público,

com a participação de especialistas e da sociedade civil pode chegar uma conclusão e política adequadas.

## Considerações finais

Existem muitas propostas para a democratização da comunicação e regulação dos meios, além do mais, existem exemplos na própria América Latina a ter como base. Não coube a esse trabalho (ou a fala da mesa redonda onde surgiu esse debate) propor formas para resolver a questão. Antes de qualquer coisa, entendemos que é necessário que esse debate chegue ao público.

Além do mais, o problema da concentração da mídia em geral, e da concentração em poucos grupos religiosos de forma específica, também precisa ser debatido e explicitado. Cabe principalmente aos cientistas e pesquisadores das humanidades, detalhar os problemas sociais, políticos e econômicos desse fenômeno histórico. Esse foi o objetivo do trabalho aqui apresentado e da fala no I Simpósio Norte da ABHR.

Também não se põe como um debate conclusivo, mas como um instigador. A presença religiosa na mídia e o poder da comunicação nas mãos das igrejas precisam ser mais bem explicados e há muitas pesquisas avançando na temática.

Como cientista social e da comunicação de massa, cabe sempre a reflexão acerca da mídia, já que esse fenômeno além de não ser recente, também não está próximo de seu fim. As metamorfoses da comunicação ocorrem cotidianamente e nesse momento cabe olhar para as tecnologias digitais e as redes sociais, formas de uma complexidade ainda pouco discutida no meio acadêmico, mas já usada por políticos, empresários e religiosos na busca, na reprodução e na manutenção do poder.

## Bibliografia

- BITTENCOURT, Maíra. *O príncipe Digital*. Curitiba: Appris, 2016.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Evangélicos, pentecostais e carismá-*

ticos na mídia radiofônica e televisiva. In: *Revista USP*. São Paulo: USP, n. 61, março/maio de 2004. pp. 146-163.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

FEITOSA, Carla Valéria da Costa. Das tábuas da lei de Moisés ao twitter de Bento XVI. In: *Anais do 9º Encontro Nacional da História da Mídia*. Ouro Preto: UFOP, 2013.

FRANÇA, Vera Veiga. MARTINO, Luiz. Claudio, HOHLFELDT, Antônio Carlos. *Teorias da comunicação*: conceitos escolas e tendências. Petrópolis: Vozes, 2011.

IANNI, Octávio. O príncipe eletrônico. *Perspectivas*. São Paulo: editor, 22, 1999.

KLEIN, Alberto. *Imagens de culto e imagens da mídia*: interferências midiáticas no cenário religioso. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, n. 18 (52), 2004.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: *Revista Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: CEBRAP, n. 74, março de 2006.

PAPA PAULO VI. *Decreto Conciliar Inter Mirifica*: sobre os meios de comunicação social (4 de Dezembro de 1963). In: Documentos do Concílio Vaticano II. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_04121963\\_inter-mirifica\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_04121963_inter-mirifica_po.html). Acesso em 05 de abril de 2017.

PASSSARIN, Mariela. *Expansão do Catolicismo Midiático*: Padre Reginaldo Manzotti e a religiosidade virtual no Brasil (2005-2014). Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História). Curitiba: UFPR, 2014.

PROSS, Harry. La clasificación de los medios. In: BETH, Hanno; PROSS, Harry. *Introducción a la ciencia de la comunicación*. Barcelona: Antrophos, 1990.

ROTHBERG, Danilo. O conceito de enquadramento e sua contri-

buição à crítica de mídia. In: CHRISTOFOLETTI, Rogério. *Vitrine e vidraça: Crítica de Mídia e Qualidade no Jornalismo*. Covilha: LabCom Books, 2010.

SILVEIRA, Diego Omar da. BIANCHEZZI, Clarice. Demografia, cartografia e história das religiões em Parintins: novas possibilidades para o estudo da diversidade religiosa na Amazônia. In: FERREIRA, Arcângelo da Silva; BIANCHEZZI, Clarice; SILVEIRA, Diego Omar da; SILVA, Julio Claudio da (org.). *Pensar, fazer ensinar: desafios para o ofício do historiador no Amazonas*. Manaus: UEA Edições: Valer, 2015.

THOMPSON, John. *Ideologia e cultura moderna*. Teoria social e crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.



13 de maio no terreiro

Yandrei Farias e Renan Mota

# 9

## ENSINO RELIGIOSO NO AMAZONAS: UM PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO

Francisco Sales Bastos Palheta

Neste artigo nos esforçamos por fazer um paralelo entre o processo de descolonização do Ensino Religioso (ER) a partir dos momentos históricos vivenciados pelo mesmo no Sistema Estadual de Ensino (SEE) do Amazonas e das legislações e normativas relativas a esta Área do Conhecimento da Educação Básica (ACEB), nas esferas federal e estadual. E apresentamos como o ER encontra-se nas Propostas Pedagógicas (PP) da Educação Básica no Estado. Finalmente, apontamos a presença de silêncios, omissões e sombras no modo como o ER está concebido e ofertado.

A construção da diversidade cultural e religiosa do Amazonas remonta ao que preferimos identificar como *período tribal*. É dado por certo que iniciaram neste período, as tentativas de homogeneização cultural dos inúmeros povos que aqui chegaram e fixaram morada, construindo suas diversas culturas. As pesquisas de diferentes áreas do conhecimento apontam com segurança para as evidências da tentativa de desenvolver um processo de monoculturalização no Estado não foi uma ação inédita dos colonizadores europeus que aportaram por estas terras a partir do ano de 1400. Nos povos do Amazonas foram comuns as tentativas de homogeneização cultural por meio das dominações, guerras, pactos, trocas e alianças. Neste sentido os povos mais fortes tendiam a desenvolver processos de dominação dos demais. No mesmo contexto, existiam as lutas para garantir a liberdade e soberania sobre seus territórios e povoações.

Quando nos reportamos ao processo de colonização exercido pelos povos europeus que chegaram no Amazonas, embora os que aqui estavam apresentassem interesses comuns e certa afinidade cultural, encontravam-se longe de serem oriundos de um continente unificado culturalmente, constatação que se comprova pelo passado e presente cheio de conflitos; de um lado os que tentam a dominação e do outro os que empreendem lutas por sua autodeterminação e liberdade.



O Amazonas da Pré-História aos dias de hoje conta com a presença dos diversos povos que aqui chegaram e dos descendentes que aqui permaneceram e que contribuíram e continuam contribuindo para a formação de sua história e cultura. Por longo período histórico, o modelo confessional foi a tônica da oferta do ER. Entre os séculos XV e XX interagiram intensamente, neste cenário, três macro-atores: a sociedade civil organizada, as instituições religiosas e os governos (por meio de seus entes federados). Segundo Hébette

são três instituições que tiveram um papel fundamental na dinâmica social brasileira, em particular, amazônica, no período em análise. Três instituições em interação e, muitas vezes, em conflitos (...) contradições (HEBETTE *apud* OLIVEIRA; GUI-DOTTI, 2000).

O Amazonas, dominado pelos espanhóis, passou por mais de um século sob o seu domínio. Assim foi revelado para o mundo. Somente a partir do ano de 1616 que os portugueses, aproveitando ausência e o desinteresse dos espanhóis por essa região, iniciaram seu domínio sobre a Amazônia, ainda espanhola como determinava o *Tratado de Tordesilhas*, sendo que a mesma só passará a pertencer ao Brasil após a sua anexação. Portugal não seguiu a dois documentos de direito internacional da época, desobedecendo a bula *Inter Caetera* do Papa Alexandre VI e ao tratado assinado entre o rei da Espanha e de Portugal.

A Amazônia, sob o direito internacional, ainda passou por um breve período de duplo domínio denominado de *Luso-Espanhol*. Porém, do ponto de vista da ocupação territorial, no período entre os anos 1616 a 1648 a Amazônia vivia sob o domínio de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses, irlandeses e ingleses. A expulsão dos irlandeses e holandeses só foi terminada no ano de 1648. A presença inglesa e francesa só foi solucionada definitivamente com a celebração do tratado

de Utrecht, em 1713, entre Portugal e França. A questão da posse sob o território amazônico, entre Portugal e Espanha, ainda estava por ser decidida.

O brasileiro Alexandre de Gusmão, representando Portugal, propôs que o direito à posse sobre as terras só seria confirmado para os que comprovassem presença no território. Assim, como Portugal já tinha conhecimento e feitorias ao longo do território em questão, a ele foi reconhecido o direito de posse da maior parte do território amazônico por meio do *Tratado de Madri*, em 1750, posteriormente ratificado pelo *Tratado de Santo Ildefonso*, em 1777 e do *Tratado do Prado*, em 1778.

Coube ao Marquês de Pombal, por meio da pessoa de seu irmão, Francisco Xavier, governador do recém-criado Estado do Maranhão e Grão-Pará, a partir dos anos 1750, consolidar aqui a presença portuguesa. Neste período, os desacordos entre missionários e representantes da coroa portuguesa quanto à exploração da mão de obra indígena e das riquezas extrativistas da Amazônia resultaram na expulsão das ordens religiosas, deixando um lastro de prejuízo quanto a educação e a ausência do ER “Confessional/catequético/evangelizador”.

Após a independência do Brasil, manteve-se a marca portuguesa com a existência dos estados do Grão-Pará e Rio Negro; a adesão deste estado à independência do Brasil aconteceu em 15 de agosto de 1823, sendo que o término do domínio português sobre a Amazônia, agora Brasileira, só aconteceu com o fim da Guerra da Cabanagem.

A Amazônia Brasileira ainda passaria por diversas questões nacionais e internacionais que foram solucionadas no período entre os anos 1823 a 1989, dos quais não temos como tratar neste texto. Os interesses no domínio e na posse da Amazônia brasileira (e internacional), iniciados em fevereiro de 1500 ainda não chegaram ao seu final. São um horizonte aberto para o futuro.

Atualmente o Amazonas é o estado brasileiro de maior extensão territorial, com o maior a população indígena e conta com a maior diversidade de etnias e culturas. Segundo dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como base no Censo de 2010, a população *indígena do Amazonas* está dividida em 6 troncos linguísticos: Karib, Tukano, Jê, Pano e Aruaque, 43 idiomas e em 78 povos ou etnias. Salientamos que esta enumeração de povos não encontra unanimidade entre as organizações indígenas e pesquisadores destes povos, variando ora para mais ora para menos conforme as diversas fontes de informação e de concepções.

No período colonial, o ER no Amazonas foi parte integrante das estratégias para consolidar o sucesso da ocupação que se deu por meio da entrega de partes do território para as ordens religiosas, por meio de Cartas Régias. A Educação formal dos indígenas teve seu início por meio da criação de escolas nas missões com o duplo objetivo formar súditos para o rei de Portugal e fiéis para o Catolicismo. O ER nascia no modelo o *Confessional/catequético/evangelizador*, para propagar e impor a adesão da fé cristã católica e silenciar, negar a validade, demonizar e proibir as manifestações religiosas dos indígenas.

Após tantas questões da Geopolítica nacional e internacional envolvendo direta e indiretamente o Amazonas, no período de 1970 até 1988 o ER funcionava sob o regime de parceria SEDUC-AM com a coordenação da Arquidiocese de Manaus, por meio do Departamento de Educação. Nesse intervalo de tempo, o ER era ofertado tendo como base legal a Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961, que em seu artigo 97 definia que

o ER constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno,

manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável...

Apesar do referido artigo, usar a expressão “de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestado por ele se for capaz, ou pelo seu representante legal...” é certo que no Sistema de Ensino, o ER ofertado era confessional Católico. Mudanças mais significativas que envolveram o ER tiveram seu início nos meados dos anos 1980, motivadas pelo fim das dependências entre Estado Brasileiro e a Igreja Católica. No ER foi grande o anseio pela substituição do modelo *catequético confessional católico* pelo que contemplasse a diversidade religiosa; o modelo pretendido era o *ecumênico*.

Este foi um início de desconfessionalização do ER no Sistema de Ensino. Gradualmente as legislações e práticas confessionais e proselitistas tornam-se inadequadas ao postulado legal e educativo do Estado laico, precisando serem substituídas por um fazer didático/pedagógico aberto à diversidade religiosa. Salientamos que a trajetória de desconfessionalização do ER, não obstante os esforços empreendidos e as conquistas já consolidadas, ainda está em curso.

O processo de desconfessionalização do ER encontra respaldo na iniciativa de inúmeros grupos de pesquisa espalhados por todo o país, nos movimentos que lutam por este fim, nos cursos e Licenciatura em Ciência das Religiões e nos sistemas de ensino que se abrem para efetivar o ER seguindo os novos pressupostos legais, teóricos e metodológicos. Nessa perspectiva de mudanças, Passos (2007, p. 32) resume bem este momento de reviravolta do ER.

Entendemos o ER não como o ensino da religião na escola sem o pressuposto da fé (que resulta da catequese) e da religiosidade (que resulta na educação religiosa), mas com o pressuposto pedagógico (que resulta no estudo da religião).

O processo de consolidação do ER como Componente Curricular da Educação Básica no Amazonas recebeu reforço legal quando a Constituição Federal 1988 afirmou em seu artigo 210, no parágrafo primeiro, que: “O ER, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. Motivada por esta normativa, a Constituição Estadual de 1989, ao tratar do Sistema Estadual de Educação ordena que observará, além dos princípios e garantias previstos na Constituição brasileira os seguintes preceitos de seus artigos 198 e 199, de acordo com os incisos: J) o ER, de matrícula facultativa constitui disciplina nas escolas públicas de Ensino Fundamental, aberto a todos os credos. O aqui sentenciado, não foi suficiente para garantir mudanças significativas na oferta do ER. Constatamos que havia na prática um silêncio intencional quanto às manifestações da religiosidade das minorias indígenas e não indígenas; era dado amplo espaço às religiosidades majoritárias, especificamente às cristãs católicas e evangélicas. Diante deste quadro, verificamos na história do ER no Amazonas, tanto no passado quanto no presente, proselitismos, imposições, preconceitos e discriminações, por vezes, praticados por educadores e instituições.

Ante o exposto, vejamos que a LDB 9.394/1996, caminha no mesmo direcionamento da Constituição Federal, ao definir o ER e tentar apontar os critérios para a sua organização:

O ER, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter: I – *confessional*, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igre-

jas ou entidades religiosas; ou II – *interconfessional*, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa (Artigo 33 da LDB 9.394/96).

A tentativa de retorno do ER confessional ministrado por educadores selecionados por cada denominação religiosa, da introdução da interconfessionalidade e da oferta do ER sem ônus para os cofres públicos, foi um fracasso total. Ocorreram inúmeras manifestações de repúdio a este modo de legislar, levando a uma mudança repentina no texto da lei. Sendo assim, foi sancionada a Lei n. 9.475/97, dando nova redação ao artigo 33 da Lei da LDB, trazendo uma nova definição legal para o ER:

O ER, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de Ensino Fundamental, assegurado o respeito a diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

A Lei nº 9.475/97 redefine o ER, retirando os termos confessional, interconfessional, sem ônus para os cofres públicos, determina aos sistemas de ensino a tarefa da reformulação de suas Propostas Pedagógicas no que se refere a esta Área do Conhecimento e Componente Curricular. Constatamos que no Amazonas a organização curricular do ER, naquele momento, mantinha o seu caráter próximo do confessional proselitista, haja vista que o profissional de educação, para atuar no ER, deveria apresentar uma declaração de apto pela autoridade da confissão religiosa à qual pertencia. Deste modo, a maioria dos professores eram líderes católicos ou evangélicos, ofertando instrução religiosa conforme sua conveniência e conhecimento religioso confessional.

A resolução nº 52/1997 – CEE/AM, que aprovava o Regimento Geral das escolas estaduais, em sua matriz curricular, mantinha o ER como integrante da parte diversificada do currículo contrariando a legislação federal e estadual sobre o mesmo assunto. Na sequência o CNE promulgou a Resolução nº 02/1998, que define a primeira versão oficial das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental, na qual o ER aparece pela primeira vez como uma das dez Áreas do Conhecimento em uma normativa nacional, com o nome de “Educação Religiosa”; em seu artigo 3º inciso IV, alínea b que diz: “as dez áreas de conhecimento são: (...) e 10. Educação Religiosa”.

Esta concepção normativa sobre o ER coaduna-se com as concepções teóricas e didático-pedagógicas sobre esta Área do Conhecimento, que tem como objeto de estudo o “conhecimento religioso” construído a partir das ciências e da escola e não mais das confissões religiosas. Nesta concepção, a religião é entendida como produtora de conhecimentos, firmados na convicção de que a existência de todas é uma riqueza antropológica e sociocultural indispensável para a compreensão dos indivíduos no macro e micro-mundo das vivências humanas.

A partir de então, as Propostas Pedagógicas Curriculares deveriam incluir o ER, não mais integrado à Área das Ciências Humanas ou como parte diversificada do Currículo, e sim, como uma Área do Conhecimento autônoma. Ainda assim, no Amazonas, essa determinação não foi levada em consideração plenamente. O que percebemos é uma constante oscilação na tentativa de cumprir a legislação federal e resoluções do Conselho Nacional de Educação. O processo de construção desta Área do Conhecimento está se dando de forma lenta e gradual.

Verificamos sinais de mudança desta situação em nosso Sistema Estadual de Ensino com a atuação do CEE-AM, em consonância com o CONER/AM, em atendimento à resolução CNE/CEB nº 2/1998, que “Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental” e aprova a inserção do ER como parte integrante da formação básica do cidadão;

também por meio da Resolução CEE/AM/97, que estabelece as normas para a implementação do regime instituído pela Lei Federal nº 9.394/96. Esta assim afirma:

O ER de matrícula facultativa é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de Ensino Fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil (Artigo 21, da Resolução 99/97, do Conselho Estadual de Educação/AM).

O artigo acima praticamente parafraseia a Constituição de 1988 e a LDB 9.394/96 quando estas definem o ER como aberto a diversidade religiosa do Brasil, deixando claro acirramento do processo de rompimento com o ER proselitista e confessional.

O artigo 22, da citada resolução, evidencia ainda mais o que ora constatamos, ao afirmar que o principal objetivo do ER no sistema estadual de ensino é a “valorização do pluralismo e diversidade cultural presente na sociedade brasileira”. Sedimentando ainda mais esta nova convicção, temos a ideia de facilitar “a compreensão das diversas formas que exprimem o transcendente”. Certamente, estamos diante da continuidade do processo de substituição do ER com base na monocultura religiosa judaico-cristã para inserir no seu lugar o ER não confessional.

O ER tem por objetivo a valorização do pluralismo e diversidade cultural presente na sociedade brasileira, facilitando a compreensão das formas que exprimem o Transcendente na superação da finitude humana e que determinam o processo histórico da humanidade (Artigo 22, da Resolução 99/97, do Conselho Estadual de Educação/ AM).



Para um ER, sob esta ótica, requer-se novo perfil de professor; aquele com conhecimentos religiosos confessionais não daria mais conta desta tarefa. Para o ER tomado como “disciplina” integrante da formação básica do cidadão – igual às demais “disciplinas” – a exigência de formação e titularidade por parte do professor deveria ser a mesma das demais Áreas dos Conhecimentos, como sentenciava o artigo 23 da mesma resolução:

A exigência de nível de escolaridade e a admissão no quadro próprio do magistério do professor habilitado para ministrar o ER processar-se-á dentro das normas que regem as demais disciplinas no Estado (Artigo 23, da Resolução 99/97, do Conselho Estadual de Educação/ AM).

A necessidade urgente de promover a qualificação de profissionais da educação para atuarem com o ER no Sistema de Ensino se confirma com o a promulgação por parte do CEE-AM, da resolução nº 108/01, que em sintonia fina com CONER/AM, pelo parecer nº 037/01/CEE-AM definiu-se o perfil do profissional de educação para Ensino Religioso. A saber:

- Em caráter definitivo: diploma de Licenciatura Plena em ER;
- Em caráter precário, enquanto se formam professores com graduação, poderão também ser admitidos:
- Os portadores de certificação de Curso de Especialização em ER (Lato Sensu) com o mínimo de 360 h/a.
- Professores com diploma de licenciatura na área de Ciências Humanas, que tenham cursado o mínimo de 120 horas na temática de ER (não confundir com Teologia e nem com Ciência da Religião, pois são cursos de nature-

zas diferentes). Podemos tomar, por exemplo, o curso de extensão Capacitação Para o Novo Milênio, promovido pelo FONAPER e Universidade de São Francisco e já ministrado para três turmas.

Quanto à carga horária a ser cumprida por professores e estudantes no Componente Curricular do ER, não sabemos no que se basearam os conselheiros de então ao criar a orientação normativa, da qual não encontramos precedentes em outras legislações federal e estadual da época. Ela define, em seu artigo 43, que as horas-aula do ER não seriam computadas dentro das 800h anuais, pelo fato deste ser de matrícula facultativa:

O ER de matrícula facultativa para o aluno não será computado nas 800 (oitocentas) horas, visto que só entram neste cômputo, as disciplinas que todos os alunos estejam obrigados a cursá-las (Artigo 43, parágrafo 9º da Resolução 99/97 do Conselho Estadual de Educação/ AM).

É curioso que em 20 de novembro de 2001 o CEE/AM tenha aprovado a Resolução nº 139 que estabelece normas e regulamentos para a execução da Educação de Jovens e Adultos no Sistema Estadual de Ensino, haja vista, que esta, ao definir a organização curricular dos cursos, afirma em seu artigo 11, alíneas de “a” e “g”;

Deverão ser observados os componentes das seguintes áreas do conhecimento: a) Língua Portuguesa, b) Língua Estrangeira, c) Matemática, d) Ciências, e) Geografia, f) História e g) Educação Física.

Fica evidente a exclusão do ER nesta Modalidade de Ensino, que faz parte de Educação Básica. Teriam os conse-

lheiros do CEE/AM esquecido dos imperativos legais sobre o ER? Ou havia uma intencionalidade não explicitada em omitir o ER dessa modalidade de ensino? Estas interrogações ficam em aberto para serem respondidas em outras oportunidades. Hoje o ER faz parte da Modalidade da Educação de Jovens e Adultos também.

A implementação gradual dos imperativos legais e normativos sobre o ER no Sistema de Ensino provocou a necessidade da definição dos conteúdos a serem tratados, considerando a necessidade de inclusão da diversidade religiosa presentes em nosso estado. Este objetivo foi parcialmente conquistado graças à iniciativa do CONER-AM que formulou a primeira Proposta Pedagógica Curricular para o ER e a apresentou à SEDUC/ AM sendo aprovada pelo CEE/AM por meio da Resolução nº 040/98. Este passou a ser ofertado da 1ª a 8ª série do Ensino Fundamental e Ensino Médio, ainda no regime seriado, situação esta que teria permanecido até o ano de 2003. Vale ressaltar que este foi o momento no qual o Ensino Religioso atingiu seu ponto mais completo de implementação em nosso Estado.

O processo de consolidação do ER como Componente Curricular foi descontinuado quando no ano de 2000 na Resolução nº 078/CEE-AM, que define a parte diversificada do currículo, o ER não aparece. Lembrando que este era o lugar reservado para o mesmo. Vejamos o artigo quarto, parágrafo segundo da referida resolução.

A escola terá autonomia para decidir sobre os componentes da parte diversificada do currículo, ou optar por um ou mais componentes sugeridos na relação abaixo, obedecidos, pelo menos, 75% da base nacional comum, estabelecidos pela lei: Metodologia de Estudos; Fundamento de História do Amazonas; Fundamentos de Geografia do Amazonas, Educação Para o Trânsito; Folclore Regional; Economia

e Política do Amazonas; Educação Tributária; Direitos do Consumidor; Informática e Orientação para o Trabalho.

Ao ter acesso aos arquivos do CEE/AM nos chamou a atenção a Resolução nº 11/2001, que aprova as normas para criação e funcionamento das escolas indígenas, especialmente o artigo quinto, no inciso segundo, que diz:

Na definição do modelo da organização e gestão da Escola Indígena terá que ser considerada a efetiva participação da comunidade bem como:  
II – suas práticas socioculturais e religiosas.

Esta é uma parte sombria do ER e nossa Secretaria de Educação, mesmo tendo em sua estrutura de funcionamento a Gerência de Educação Escolar Indígena (GEI) e considerando todos os esforços já empreendidos pela SEDUC/AM no sentido de promover uma educação aberta à diversidade cultural, ainda não trabalha com as tradições religiosas indígenas (que permanecem uma grande interrogação, já que delas sabemos pouco).

Diante do informado acima, a situação é desafiadora. O ER ofertado nas escolas não indígenas não consegue inserir toda a rica diversidade religiosa indígena de nosso estado em sua Proposta Pedagógica. Por sua vez, a Proposta Pedagógica das escolas indígenas não contempla o ER, o que aumenta o drama/problema a ser superado. Constatamos que não há interesse e sensibilidade por inserir o ER na oferta da educação escolar indígena. Mesmo que o artigo sexto da já citada resolução seja claro quando afirma

As escolas indígenas desenvolverão suas atividades de acordo com seu Projeto Político-Pedagógico, formulando gradativamente por escola ou povo indígena, tendo por base; I – As

## Diretrizes Curriculares Nacionais referentes a cada etapa da Educação Básica.

Neste ponto, a resolução do Conselho Estadual de Educação do Amazonas faz clara referência às Diretrizes Curriculares Nacionais, nas quais o ER é definido como Área do Conhecimento e Componente Curricular da Base Nacional Comum. Mesmo assim, este não está incluso na Educação Escolar Indígena ofertada em nosso estado. Entendemos isto como grave omissão.

Do ano de 2004 em diante o ER passa a ser pensado dentro da nova organização do Ensino Fundamental de Nove Anos, para atender uma determinação da Lei 10.172/ 2001, que aprova o Plano Nacional de Educação e que estabelece como um de seus objetivos e metas ampliar o Ensino Fundamental para nove anos. O Amazonas inicia o processo de implementação da nova organização do Ensino Fundamental por meio da Resolução nº 098 CEE/2005 em 2005, na qual o ER aparece como Componente Curricular da Educação Básica. É reforçada na resolução nº 109/2007 que aprova a nova matriz curricular do Ensino Fundamental de nove anos.

Paralelo ao processo de implementação do Ensino Fundamental de Nove Anos no Amazonas nos deparamos com a promulgação de mais uma lei federal com implicações sobre o ER: o Acordo Brasil-Santa Sé, que cria um dispositivo, considerado por muitos como discordante com relação à Constituição Federal de 1988 e a LDB/96 em vigor:

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ER em vista da formação integral da pessoa. §1º. *O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas*

públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (grifo nosso).

O descompasso entre o artigo 11º do acordo Brasil Santa Sé, acima, e a Constituição de 1988 fica evidente quando esta define o ER de modo genérico, sem direcionar para esta ou aquela denominação religiosa conforme o seu o Art. 210; § 1º “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. O acordo Brasil Santa Sé, sob nosso entendimento, discorda também da a Lei nº 9.475, ao afirmar em seu artigo Art. 1º:

O ER, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito a diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Com relação às legislações e normas do Amazonas, o citado acordo discorda com a Constituição do Estado, ao tratar do ER no art. 189, no inciso J) “o ER, de matrícula facultativa constitui disciplina nas escolas públicas de Ensino Fundamental, aberto a todos os credos”.

Acompanhando o que ocorre no ER no Amazonas podemos afirmar que o Acordo Brasil-Santa Sé não trouxe alterações ao processo de desconfessionalização do mesmo. Pelo contrário, este continua conquistando o mesmo grau de importância das demais Áreas do Conhecimento, seguindo o determinado na Resolução nº 04 do CNE, artigo 14º, parágrafo 1º, que afirma: “Integram a base nacional comum; (...) e) Educação Física; f) Ensino Religioso”.

O afirmado na resolução 04/2010 é ratificado através da Resolução CNE/CEB nº 07/10. O ER é legitimado com possuindo o mesmo “status” das demais áreas de conhecimento, conforme o art. 14: “O currículo da base nacional comum do Ensino Fundamental deve abranger, obrigatoriamente,... e o Ensino Religioso”. Na sequência a mesma resolução afirma, no artigo 15º: “Os componentes curriculares obrigatórios do Ensino Fundamental serão assim organizados em relação às áreas de conhecimento: (...) V – Ensino Religioso”.

Após estas resoluções, no Amazonas, o ER passou a figurar na organização pedagógica/curricular como Área do Conhecimento e Componente Curricular, devendo ser implementado, tanto em suas Propostas Pedagógicas, como em suas matrizes curriculares. O objetivo desta nova orientação é a construção e socialização do conhecimento sobre o patrimônio cultural religioso Estadual. Guiado por estas perspectivas o CEE/A promulgou a normativa de nº 97/2010, renovando o perfil do “professor” do ER, ficando assim definido, em seu artigo segundo, incisos de I a III, para atuar nos anos iniciais do Ensino Fundamental:

Para o exercício do Magistério deverão ser respeitadas as seguintes determinações legais: I – Diploma de habilitação para o magistério nível médio como condição mínima para a docência nas séries iniciais do Ensino Fundamental, aos docentes inseridos no Sistema de Ensino, ou; II – Diploma de Licenciatura em qualquer área do conhecimento, ou; III – Diploma de Bacharel com complementação em Programa de Formação Pedagógica.

A referida resolução no seu artigo terceiro trata especificamente do profissional do Ensino Religioso para atuar nos anos finais do Ensino Fundamental, ficando assim definindo nos incisos de I a III:

O professor para exercer a docência em ER deverá ter formação em religião oferecida em: I – Curso de atualização ou aperfeiçoamento, de pelo menos 180 horas, ministrado por instituição de Educação Superior – IES devidamente credenciada; II – Curso de Extensão Universitária, de pelo menos 180 horas, ministrado por IES devidamente credenciada; III – Curso de nível de pós-graduação, de pelo menos 360 horas, ministrado por IES devidamente credenciada.

Por fim, a esta resolução sentencia em seu artigo 5º: “O Professor de ER deverá exercer a docência sem caráter proselitista, doutrinário ou catequista”. Ao posicionar-se desta forma o Conselho Estadual de Educação dava uma contribuição ao processo de desconessionalização do ER.

Após criteriosa análise da evolução e construção legal do ER chegamos à seguinte conclusão: do ponto de vista legal e normativo está assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil e do Amazonas. Porém as Propostas Pedagógicas não contemplam a diversidade religiosa estadual, em especial a religiosidade de 78 (setenta e oito) povos indígenas e nem de outras tradições religiosas, conforme determina o Art. 22º, Resolução 99/97 do CEE/AM:

O ER tem por objetivo a valorização do pluralismo e a diversidade cultural presente na sociedade brasileira, facilitando a compreensão das formas que exprimem o Transcendente na superação da finitude humana e determinam o processo histórico da humanidade (Artigo 22, da Resolução 99/97 do Conselho Estadual de Educação/AM).

Chamamos a atenção para a Resolução/CEE nº 122/2010, que aprova o *Regimento Geral das Escolas do Ama-*



*zonas*, a vigorar a partir de 2011, em seu título IV “Do Ordenamento Curricular”. Ao tratar da Base Curricular, em seu artigo de nº 35 afirma: “Os Currículos do Ensino Fundamental e Médio serão formados por uma Base Nacional Comum e uma Parte Diversificada”. E no artigo 36 reforça, afirmando:

A escola desenvolverá conteúdos programáticos, tendo em vista as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN’s), os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN’s), além dos propostos pelo Sistema Estadual de Ensino Público.

Curioso é que constatamos que até o ano de 2012, as Escolas Estaduais não contemplavam em suas Propostas Pedagógicas o ER dentro dos padrões exigidos pelas legislações e normativas federais, por não contemplarem a diversidade cultural e religiosa do Amazonas. A legislação federal e as resoluções do Conselho Nacional de Educação começaram a ser entendidas e praticadas fidedignamente, por meio da Resolução nº 20 do CEE/2013, incluindo o ER claramente como Área do Conhecimento e como Componente Curricular, em consonância harmoniosa entre a legislação educacional.

Percebe-se que aos poucos a diversidade religiosa passa a ser compreendida como uma riqueza integrante da cultura do povo amazonense, que deve ser trabalhada na escola como construção de conhecimento elaborado por ela mesma, à luz do método científico e não mais das denominações religiosas, tendo como seu objeto de estudo o *conhecimento religioso* produzido por nossas tradições religiosas. Talvez esta seja a mais ampla implementação que o ER está conquistando na SEE.

Constatamos o afirmado acima ao analisarmos a resolução nº 20/2013 – CEE/AM que altera diversas Matrizes Curriculares. Na nova versão, o ER aparece como Área do Conhecimento e Componente Curricular. Essa conquista aqui ainda

não foi seguida por todos os Programas Educacionais ofertados, o que demonstra que a inserção do ER é um processo que avança gradualmente, ano após ano, até sua plena inclusão.

Em se tratando de ER estamos sempre correndo riscos de nos depararmos com conquistas e retrocessos. Exemplo claro é a sanção, no mesmo ano, pela Assembleia Legislativa do Amazonas da Lei Estadual nº 138/2013, que dispõe sobre a oferta de ER nas escolas do Sistema de Ensino do Amazonas, trazendo em seus artigos afirmações que consolidam algumas das conquistas do ER e outras evidenciando contradições graves contra tudo o que já foi conquistado nas leis e normativas estaduais e federais a respeito do Ensino Religioso.

É perceptível no currículo escolar as orientações e sugestões de atividades colonizadoras e subalternizadoras de pessoas e grupos sociais. Como afirmam Santiago, Akkai e Marques citando Candau (2011, p. 156-157):

as práticas pedagógicas, a despeito de marcos legislativos e de lutas sociais, não têm efetuado esforço que corresponda a resultados “reais” na promoção e no empoderamento dos grupos excluídos (p. 17).

Em suma, este trabalho é um esforço no sentido de resgatar o ER, dando ênfase para o olhar científico sobre a diversidade cultural e religiosa, no processo de construção do conhecimento religioso, vislumbrando a construção sadia de uma prática pedagógica para o ER, concebendo-o como uma possibilidade de contribuir para a construção das atitudes de reconhecimento da riqueza do mosaico das religiosidades dos povos amazônicos.

Constatamos que, transformar o Ensino Religioso em Área de Conhecimento e Componente Curricular não é apenas uma questão de legalização. Práticas educativas feitas sem conhecimento científico revelam problemas, como preconceitos,

racismos e discriminações motivadas por questões religiosas, concepções estereotipadas que folclorizam as populações indígenas, que desprezam a importância de um sem número de minorias e acabam por trazer discursos e práticas vazios de significado, desconectados do novo contexto cultural e legal no qual o ER está inserido.

O ER ainda não oferece as condições básicas necessárias para tornar-se parte integrante de serviços educacionais de qualidade, próprios da ação educativa que colaborará eficazmente na garantia e na promoção da diversidade religiosa do Amazonas como um dos Direitos Humanos, garantidos na Constituição de 1988 e demais legislações Federais. A relevância do estudo de temas em que sejam consideradas as questões de raça e etnia não se restringe às populações negras, indígenas, asiáticas, etc. Ao contrário, diz respeito a todos os cidadãos, independente da fé que professam ou não.

No Amazonas, as questões voltadas para a percepção, reconhecimento e promoção de sua interculturalidade, apresentam aspectos particulares. Este estado foi e é marcado por um processo de colonização em três frentes de ações: as voltadas para a eliminação física, as que visavam a escravidão e as que negavam e negam ainda hoje a sua alteridade e riqueza cultural/religiosa. Neste sentido a educação escolar exerceu e exerce papel importante no processo de homogeneização cultural, na tentativa de, por meio da imposição, consolidar uma cultura única de base ocidental eurocêntrica, que subjogou e subjuga e silenciou e silencia vozes, saberes tradicionais e praticou o genocídio de povos inteiros e etnocídio de culturas.

No Amazonas, o trinômio: educação inclusiva, educação intercultural e a etno-educação ainda está no processo embrionário de desenvolvimento na Educação Básica, bem como nos processos de formação inicial, em serviço e continuada de educadores. Em decorrência disso podemos afirmar que no

cotidiano escolar verifica-se pouco da presença do citado trinômio, ressalvadas iniciativas particularizadas e esporádicas, carentes de cientificidade, processualidade e planejamento.

## Bibliografia

AMAZONAS, CEE/AM. Resolução N° 98, de 02 de dezembro de 2005.

AMAZONAS, SEDUC. *Proposta Curricular Ensino Fundamental Rede Pública Estadual de 1º a 9º ano*. Manaus: SEDUC, 2006.

AMAZONAS, SEDUC. *Proposta Curricular Ensino Fundamental: Projeto Avançar*. Manaus: SEDUC, 2006.

AMAZONAS, SEDUC. *Proposta Curricular Ensino Fundamental: Projeto Avançar Fase 3 (6º ano)*. Manaus: SEDUC, 2006.

AMAZONAS, CEE/AM. *Resolução 140*, de 16 de dezembro de 2008.

AMAZONAS, CEE/AM. *Resolução n° 75*, de 22 de junho de 2010, Que dá orientações sobre a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira.

AMAZONAS, *Constituição Estadual*, 1989. Diário Oficial da Assembleia Legislativa. Acessado em 13/03/2016.

AMAZONAS, CEE/AM. *Resolução n° 97*, de 21 de setembro de 2010.

AMAZONAS, CEE/AM. *Resolução n° 148*, de 21 de dezembro de 2010.

AMAZONAS, CEE/AM. *Resolução n° 97*, que substitui a Resolução N° 76/10.

AMAZONAS, Lei 138. Diário Oficial da Assembleia Legislativa, de 11 de abril de 2013.

BRASIL. Constituição: República Federativa do Brasil; Senado Federal/Centro Gráfico, 1988.

BRASIL, Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília Distrito Federal: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Resolução CEB/CNE n° 02/98. *Instituindo as Diretrizes Nacionais Para o Ensino Fundamental*. Brasília: CEB, 1998.

BRASIL, MEC. *Lei nº 4.024*, de 20 de dezembro de 1961.

BRASIL, MEC. *Lei 9.394/96. Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília, BDCD, 1996. Disponível em [bd.camara.gov.br](http://bd.camara.gov.br). Acessado em 10/05/2012.

BRASIL. *Lei 9.475/97*, que dá nova redação ao art. 33 da lei 9.394/96. Brasília, MEC. 1997.

BRASIL, *Decreto nº 7107*, de 11 fevereiro de 2010. Disponível em [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br). Acessado em 21 de março de 2016.

OLIVEIRA, José Aldemir de; GUIDOTTI, Pe. Humberto (org.). *A Igreja arma sua tenda na Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: Construção de uma proposta, temas do Ensino Religioso*. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Temas do Ensino Religioso).

Parecer CNE/CP nº 097/99, 06 de abril de 1999. Formação de professores para o Ensino Religioso. Disponível em [portal.mec.gov.br/index.php?Itemid](http://portal.mec.gov.br/index.php?Itemid). Acessado em 20/03/2013.

Resolução CNE/CEB nº 07, de 14 de dezembro de 2010. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para o Ensino Fundamental de Nove Anos. Disponível em [www.presidencia.gov.br/legislacao/](http://www.presidencia.gov.br/legislacao/). Acessado em 10 de fevereiro de 2013.

Resolução CNE/CEB nº 04, de 13 de julho de 2010. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Disponível em: [www.presidencia.gov.br/legislacao/](http://www.presidencia.gov.br/legislacao/). Acessado em 10/02/2013.

Resolução CNE/CEB nº 02/97, de 13 de julho de 2010. Dispõe sobre os programas especiais de formação pedagógica de docentes. Disponível em: [www.presidencia.gov.br/legislacao/](http://www.presidencia.gov.br/legislacao/). Acessado em 20/03/2013.

# SOBRE OS ORGANIZADORES

## Adriano Magalhães Tenório

Graduado em História na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e mestrando em História na Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

## Clarice Bianchezzi

Doutoranda do Programa de Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). É professora assistente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Vice-coordenadora do Grupo de Pesquisa em Educação, Patrimônio, Arqueometria e Ambiente na Amazônia (GEPIA).

## Diego Omar da Silveira

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É professor assistente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e membro da Rede de Pesquisa: História e Catolicismo no mundo contemporâneo e do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES). Foi coordenador da Regional Norte da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) entre 2015 e 2017.

## Marcos Vinicius de Freitas Reis

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). É professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP), pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH) e líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES).

## SOBRE OS AUTORES

### Antonio Enrique Fonseca Romero

Mestre em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Licenciado em Filosofia e Ciência da Religião pela Universidade Santo Tomás de Aquino, Santafé de Bogotá (Colômbia). Profissional em Teologia pela Universidade Xaveriana, Santafé de Bogotá (Colômbia). Professor da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

### Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

Pós-Doutorado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Pós-Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Pós-Doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Coordenador da Fogo Editorial. Presidente da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) entre 2015-2019.

### Francisco Sales Bastos Palheta

Doutor e mestre em Ciências da Educação pela UNISAL/Assunção. Especialista em Ensino Religioso pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB), em Violência Doméstica Contra Criança e Adolescente pela Universidade de São Paulo (USP), em Gestão Educacional pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e em Direito Educacional pelo CUC. Possui Licenciatura em Filosofia pela UCB e bacharelado em Teologia pela UPS/Itália. É membro do Grupo de Pesquisa Ethos,

Alteridade e Desenvolvimento (GEPAD/ FURBI) e professor de Ensino Religioso na Secretaria de Estado de Educação do Amazonas (SEDUC-AM).

### Helder Ronan de Souza Mourão

Mestre em Ciências da Comunicação e graduado em Jornalismo na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor do Centro Universitário Fametro (Ceuni-Fametro).

### Leila Marrach Basto de Albuquerque

Doutora em Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e professora aposentada da Universidade Estadual Paulista (UNESP/Rio Claro). Pesquisadora do CEDEM-UNESP/São Paulo e do Grupo de Pesquisa “Núcleo de Estudos Religião e Sociedade” (PUC-SP).

### Maria Audirene de Souza Cordeiro

Doutora em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), onde também é professora. Pesquisadora do Instituto Brasil Plural (IBP) e do Maraca – Grupo de Pesquisa do PPGAS/UFAM.

### Maria Betânia B. Albuquerque

Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com Pós-Doutorado pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES-UC-Portugal). Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Líder do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA).



## Raimundo Barradas

Doutor em Educação na Università Pontificia Salesiana, em Roma-Vaticano e mestre em Educação na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Especialista em Docência do Ensino Superior na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Licenciado em Filosofia na Universidade Católica de Brasília (UCB). É professor da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) lotado na Escola Superior de Artes e Turismo (ESAT), de onde foi diretor por dois mandatos. Foi Vice-reitor da Universidade do Estado do Amazonas.

Julho de dois mil e vinte, vinte anos da criação da *Associação Brasileira de História das Religiões* (ABHR)



para conhecer mais a editoraUEA e suas publicações, acesse o site e nos siga nas redes sociais

[editora.uea.edu.br](http://editora.uea.edu.br)  
ueaeditora



