Organização:
Equipe Editorial do Evento

ANAIS DO SIMPÓSIO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO NA AMAZÔNIA - 2024

ISSN 2177-3963

Ementas dos STs
Artigos das Comunicações Apresentadas

Parceria entre os Programas de Pós-graduação Stricto Sensu de Ciências da Religião e Teologia da UEPA, PUC Goiás e PUC Rio.

SIMPÓSIO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO NA AMAZÔNIA

Realização:

Ciências da Religião

Ciências da Religião

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA PUC-Rio

Parceria:

UEPA

PUC GOIÁS

PUC RIO

Apoio:

CAPES

ISSN 2177-3963

Simpósio de Estudos de Religião na Amazônia

11, 12 e 13 de junho de 2024
Universidade do Estado do Pará
Evento Híbrido.

Organização, Coordenação e Direção:
Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, da Universidade do Estado do Pará;
Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, da PUC Goiás;
Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Teologia, da PUC Rio.

Local do Evento:

Atividades presenciais realizadas sob organização e coordenação do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, da Universidade do Estado do Pará; localizado na Rua do Úna, 156 – Telégrafo, Belém – PA, 66050-540.

Atividades online transmitidas via plataforma de streaming via endereço eletrônico: https://www.youtube.com/@SimposiodeEstudosdeReligiao. Apresentações nas Sessões Temáticas via ambiente virtual Meet.

Apoio:

ISSN 2177-3963

COMISSÃO ORGANIZADORA:

CORPO DOCENTE:

Abimar Oliveira de Moraes (PUC Rio)

Carolina Teles Lemos (PUC Goiás)

Clóvis Ecco (PUC Goiás)

Leif Ericksson Nunes Grünewald (UEPA)

Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (UEPA)

COMISSÃO ORGANIZADORA:

Abimar Oliveira de Moraes (PUC Rio)

Clóvis Ecco (PUC Goiás)

Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (UEPA)

SECRETARIA-GERAL:

André Valva (PUC Goiás)

Clóvis Ecco (PUC Goiás)

TESOURARIA:

André Valva (PUC Goiás)

Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (UEPA)

EQUIPE TÉCNICA:

André Valva (PUC Goiás)

Robenilson Moura Barreto (UEPA)

EQUIPE DE APOIO:

Francisco Eder Santos dos Santos (UEPA)

Lana Larissa dos Prazeres Moreira (UEPA)

Lienne Moraes e Moraes (UEPA)

Raimundo Sérgio de Farias Júnior (UEPA)

Robenilson Moura Barreto (UEPA)

ISSN 2177-3963

ARTE VISUAL:

Mylena Pereira Viegas (UEPA)

André Valva (PUC Goiás)

EQUIPE EDITORIAL:

André Valva (PUC Goiás)

Alyssa Jasmim Ferreira Pereira (UEPA)

Andrei Baruk Silva Cunha (PUC Goiás)

Andriele Caroline Domingos Silva (UEPA)

Anderson Moura Amorim (PUC Rio)

COORDENAÇÃO DE ST'S:

Abimar Oliveira de Moraes (PUC Rio)

Clóvis Ecco (PUC Goiás)

Talita Rodrigues de Sá (UEPA)

COMITÊ CIENTÍFICO

Dr. Adelson Araújo dos Santos (Pontificia Università Gregoriana - Italia)

Dr. Donizete A. Rodrigues - pesquisador no CRIA / Univ. Nova Lisboa

Dr. Ernesto Daza Encinas (Universidad Católica Boliviana San Pablo - Bolivia)

Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos (PPGP-UFPA)

Dr. Francisco Wiliams Campos Lima (PPGCR/UEPA)

Dr. Laurent Jerome - Ciências da Religião (UQAM)

Dr. Leif Ericksson Nunes Grünewald (PPGCR-UEPA)

Dra. Maria Isabel Pereira Varanda (Universidade Católica Portuguesa - Portugal)

ISSN 2177-3963

SIMPÓSIO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO NA AMAZÔNIA

Informações Cartográficas abaixo

ISSN 2177-3963

DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.13970770

ISSN 2177-3963

APRESENTAÇÃO

O Simpósio de Estudos da Religião na Amazônia se consolida como um espaço de diálogo interdisciplinar e de investigação aprofundada sobre os diversos fenômenos religiosos que permeiam a região amazônica e suas intersecções com o contexto global. Este evento reúne pesquisadores, docentes e estudantes das áreas das Ciências da Religião, Teologia, fundamentalmente, promovendo reflexões que dialogam com o cenário contemporâneo de pluralismo religioso, transformações espirituais e novas formas de subjetividade.

A Amazônia, com sua riqueza cultural e espiritual, oferece um terreno fértil para discussões sobre a interação entre religiosidade, etnologia e processos de subjetivação. As práticas religiosas, profundamente enraizadas nas tradições locais, e as novas formas de espiritualidade que emergem em um contexto de secularização e globalização, foram temas centrais abordados no simpósio. As contribuições presentes nestes Anais oferecem um olhar inovador sobre a interconexão entre o sagrado, a saúde, as práticas culturais e as identidades subjetivas na Amazônia, refletindo as dinâmicas de bem-viver, cura e construção de sentido.

Entre os pontos centrais discutidos durante o simpósio, destacam-se a análise das novas configurações de religiosidade, os desafios enfrentados pelas lideranças religiosas em um cenário pluralista e os processos de subjetivação religiosa no contexto amazônico. Através de abordagens que variam desde a fenomenologia das experiências religiosas até a etnologia das práticas culturais, os artigos apresentados investigam a forma como o sagrado interage com o cotidiano das comunidades, influenciando tanto o bem-estar físico quanto o espiritual.

Outro eixo de reflexão que se destaca nos artigos dos Anais é a relação entre espiritualidade e saúde, evidenciando a influência das crenças e práticas religiosas no processo de saúde-doença-cuidado. O reconhecimento de que a espiritualidade pode desempenhar um papel central na integralidade humana, incluindo a cura e o bem-estar mental, aparece em várias comunicações apresentadas no evento.

Ao reunir as contribuições de diversos pesquisadores, os Anais do Simpósio de Estudos da Religião na Amazônia oferecem ao público uma visão plural e interdisciplinar das pesquisas sobre a religiosidade e suas múltiplas manifestações. O simpósio evidencia a importância da Amazônia como espaço de pesquisa religiosa,

ao mesmo tempo em que traz à tona questões globais, como o impacto da secularização e a emergência de novas espiritualidades.

Esperamos que os textos aqui reunidos, organizados em torno dos principais eixos temáticos do simpósio, contribuam significativamente para o avanço das discussões acadêmicas nas áreas das Ciências da Religião, Teologia, Antropologia e demais disciplinas que se dedicam ao estudo das relações entre o sagrado e o humano. Este volume reflete o compromisso do Simpósio em promover um diálogo crítico e inovador sobre as transformações no campo religioso, com especial atenção às realidades vivenciadas na região amazônica.

Agradecemos o apoio da CAPES, por sempre incentivar a inovação e pesquisa científica no âmbito da educação superior; à Universidade do Estado do Pará por acolher este significativo e relevante evento; e às Pontifícias Universidades Católicas de Goiás e do Rio de Janeiro pela confiança que empregaram ao projeto e credibilidade que forneceram ao Simpósio.

Desejamos a todos uma leitura inspiradora e que os debates iniciados neste simpósio continuem a gerar frutos no campo acadêmico e além dele.

Dr. André Valva

PPG Ciências da Religião – PUC Goiás

ISSN 2177-3963

Sessões Temáticas e coordenações:

ST1: Religião e Práticas Ecocêntricas

Coordenação: Dr. Abimar Oliveira de Moraes (PUC Rio); Dra. Andreza Gomes Weil (UFAM); Me. Victor Hugo Pereira Paiva (PUC PR).

ST 2 : Novos movimentos religiosos e pessoas sem religião

Coordenação: Dra. Daniela Cordovil (UEPA); Dr. Fábio L. Stern (PUC SP); Dr. Omar Lucas Perrout Fortes de Sales (UFMG).

ST 3: Memórias, Narrativas e Identidades Culturais: interfaces simbólicas entre História e Antropologia, na perspectiva da Ciência da Religião.

Coordenação: Dr. André Valva (PUC Goiás); Mestranda Jaqueline da Silva (PUC Goiás); Ma. Laura Beatriz Alves de Oliveira (PUC Goiás).

ST 4: As lideranças religiosas e as transformações no cenário religioso contemporâneo: os desafios enfrentados e os impactos na vida da pessoa, do ministério e da comunidade.

Coordenação: Mestrando Felipe Magalhaes Albuquerque (PUC Goiás); Dr. Gustavo Cortez Fernandez (PUC Goiás); Me. Jesus Aparecido dos Santos Silva (PUC Goiás); Me. Ruan Filipe Gomes (PUC Goiás).

ST 5: Explorando experiências espirituais e representações do sagrado na literatura: uma abordagem fenomenológica

Coordenação: Ma. Marta Bonach (PUC Goiás); Me. Paulo Sérgio de Souza (PUC Goiás).

ST 6: Espiritualidade e saúde: Desafios na Busca da Integralidade Humana.

Coordenação: Ma. Alecsandra Pina de Oliveira (PUC Goiás); Ma. Cristina Galdino de Alencar (PUC Goiás); Dra. Janaina Josias de Castro (PUC Goiás); Ma. Lorrany Brito Montalvão (PUC Goiás).

ST 7: Transversalizando Experiências: Religiosidade, Etnologia e Processos de Subjetivação na Amazônia.

Coordenação: Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos (UFPA); Me. Walison Almeida Dias (UFPA).

ISSN 2177-3963

Sumário

ST1: RELIGIÃO E PRÁTICAS ECOCÊNTRICAS. 13

O Bem Viver como oportunidade de imaginar outros mundos juvenis: Uma leitura decolonial da Civilização do Amor no horizonte da Pastoral da Juventude do Brasil 14

Em busca de uma antropologia teológica ecocêntrica: a conversão ecológica da pessoa humana segundo o Papa Franciso. 23

ST2: NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E PESSOAS SEM RELIGIÃO. 31

Breve análise sobre os movimentos religiosos e seus desafios. 32

Novas tendências religiosas entre jovens brasileiros. 38

O campo da religião no Brasil. 43

ST3: MEMÓRIAS, NARRATIVAS E IDENTIDADES CULTURAIS: INTERFACES SIMBÓLICAS ENTRE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA, NA PERSPECTIVA DA CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. 48

Entre ciência e filosofia: reflexões éticas e existenciais sobre a jornada do paciente com câncer. 50

Análise de Textos Religiosos Antigos através da Teoria Geertziana 57

Folia do quilombo São José do Carrazedo: a criação dos batuques da fé 65

Caboclos na(s) umbanda(s): sincretismos e violências das culturas indígenas? 73

Dissidências entre Católicos e Espiritismo no jornal A Palavra, Belém-Pá (1914-1938). 81

Reflexos da Divindade: Hécate na Theogonia de Hesíodo sob uma Perspectiva Antropológica 88

O Feminino em "São João Evangelista em Patmos" (1491 de Hieronymus Bosch. 96

A simbólica das pinturas em afrescos da Sé em Belém do Pará. 105

ST4: AS LIDERANÇAS RELIGIOSAS E AS TRANSFORMAÇÕES NO CENÁRIO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: OS DESAFIOS ENFRENTADOS E OS IMPACTOS NA VIDA DA PESSOA, DO MINISTÉRIO E DA COMUNIDADE. 113

Os desafios da Intolerância religiosa no terreiro: Um estudo de caso do impacto dos preconceitos na vivência dos afro-religiosos 115

Abolicionismo e reparação histórica: Uma visão a partir de Pe. Manuel Ribeiro Rocha 124
Educação no sistema penitenciário do Estado do Pará, promovido pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Icoaraci (Belém/PA) 132
Transformações no cenário religioso contemporâneo sob a perspectiva de Rudolf Otto: Entre racional, irracional, numinoso e mysterium tremendum 140
As transformações ocorridas nas demandas do ministério, serviço pastoral, nas igrejas evangélicas brasileiras na atualidade e as consequências sobre a vida do pastor 148
A evangelização das lideranças leigas desde a Amazônia. Perspectivas fenomenológicas e teológicas. 154
"Vamos ganhar o Brasil para Jesus": A teologia do domínio em igrejas neopentecostais da região metropolitana de Belém 161
Deus está à Venda? O Mercado Religioso Penteocostal 170
Teologia da Prosperidade numa igreja neopentecostal de Abaetetuba: a religião enquanto ópio. 178
A influência da liderança do Papa Francisco à educação católica na atualidade: uma análise sobre o Pacto Educativo Global. 187
ST5: EXPLORANDO EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS E REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NA LITERATURA: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA 194
Leodegária de Jesus, expressividade poética e religiosa 195
Piedade popular e meio ambiente: um estudo sobre a mariofania no fenômeno das formigas bordadeiras em São Lourenço – Serra / ES. 201
Características da poesia adeliana em Miserere: uma perspectiva da representação do sagrado na literatura do cotidiano 209
A Espiritualidade trinitária como expressão do ser humano: vestígios e possibilidades para o nosso tempo. 218
Espiritualidade e juventudes: a qualidade de vida humana profunda. 227
ST6 – ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: DESAFIOS NA BUSCA DA INTEGRALIDADE HUMANA. 235
Reiki: prática terapêutica espiritualista. 237
Do adoecimento à potência: uma análise esquizoanalítica da espiritualidade e cura na Festa do Mori. 245

O louvor como agencimento de reterritorialização: os signos do acolhimento no louvor fica tranquilo, de Kemilly Santos. 251
ST7: TRANSVERSALIZANDO EXPERIÊNCIAS: RELIGIOSIDADES, RELIGIOSIDADE, ETNOLOGIA, ETNOLOGIA E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO NA AMAZÔNIA. 259
A hierópolis amazônica: a relação do sagrado e urbano em Belém do Pará.. 261
(Des)construindo vivências: O Sagrado Corpo Travesti no Tambor de Mina em Belém-PA 269
É preciso estar preparado para os devires! Um panorama cartográfico realizado pelo grupo de pesquisa em semiótica e esquizoanálise em aliança com rituais amazônicos de alteração da consciência. 276
(Re)Existência e subjetivação: uma análise esquizoanalítica do Ritual do Bilibeu dos Akroá Gamella 283
Dinâmicas evangélicas Tembé-Tenetehara: um estudo a partir da aldeia Ytwaçu. 290
Esquizoanálise e processos de subjetivação nos rituais xamânicos da Amazônia: a importância das linhas molares 297
Progresso e subjetividade na Amazônia: a Uhe Tucuruí e o apagamento de memórias. 305
Expressões Religiosas e racismo religioso diante do assédio moral no trabalho: processos de subjetivação na Amazônia. 314
Etnologia e práticas de cura ameríndia nos estudos de Psicologia Social na Amazônia paraense: uma análise de literatura sistemática e bibliométrica. 322
As experiências religiosas e as influências no tratamento de ansiedade: uma revisão sistemática com análise bibliométrica. 331
A judicialização da vida: os Warao e as relações internacionais. 339

SIMPÓSIO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO NA AMAZÔNIA

ST1: RELIGIÃO E PRÁTICAS ECOCÊNTRICAS.

Dr. Abimar Oliveira de Moraes (PUC Rio)
abimar@puc-rio.br

Dra. Andreza Gomes Weil (UFAM)
andrezaweil@ufam.edu.br

Me. Victor Hugo Pereira Paiva ()
paiva-victor@hotmail.com

Durante o longo curso da história predominaram diversas visões do mundo: teocêntrica, antropocêntrica, tecnocêntrica. Diante do crescimento de uma crise socioambiental sem precedentes, assistimos o emergir de uma visão do mundo que podemos definir ecocêntrica ou biocêntrica. Em tal visão alternativa do mundo os componentes *kosmos*, *theos* e *anthropos* não podem ser reduzidos um nos outros, mas devem ser dinamicamente pensados em interconexão, formando uma importante tríade. Nessa realidade tripartida, que compreende o humano, o divino e o cósmico, as práticas religiosas são convidadas a acontecerem e, ao mesmo tempo, darem a sua contribuição para a conexão entre esses três elementos.

Na carta encíclica *Laudato si'*, sobre o cuidado da nossa casa comum, o Papa Francisco chama de "ecologia integral" (LS 107) ou de "ecologia humana" (LS 148) o esforço que devemos empreender para mantermos a inseparável correlação entre esses elementos que compõe a realidade tripartida. Situando-se nos eixos das ciências empíricas da religião e da teologia prática, a presente ST quer acolher comunicações de reflexões teóricas e práticas que nos ajudem a perceber a contribuição que os estudos da religião podem dar a consolidação dessa visão ecocêntrica.

ISSN 2177-3963

O Bem Viver como oportunidade de imaginar outros mundos juvenis: Uma leitura decolonial da Civilização do Amor no horizonte da Pastoral da Juventude do Brasil.

Me. Denny Junior Cabral Ferreira[1] (UFPA)
E-mail: denny.ferreira@ifch.ufpa.br

Resumo:
A Pastoral da Juventude é consequência de uma construção iniciada em 1970 congruente das várias experiências com a juventude brasileira, enquanto mecanismo católico de evangelização, resultado da opção pelos jovens defendida em Medellín, Puebla e Santo Domingo sob inspiração do Vaticano II. A PJ se identifica com o "Cristianismo de Libertação" nos anos 1980, gradualmente suplantado a partir de meados dos anos 1990 por um modelo comunitário intimista-personalista ainda em curso na Igreja Católica do Brasil. Todavia e de forma resiliente, em seus últimos eventos nacionais e nos planejamentos que se seguiram, observa-se referencias implícitas e explicitas à temática do Bem Viver, com claros paralelos aludidos pelo Papa Francisco e proposta da ecologia integral. O objetivo é identificar qual o horizonte da Pastoral da Juventude Nacional ao relacionar a temática do Bem Viver em seu planejamento pastoral, sendo uma organização religiosa, católica e latino-americana e se tal aproximação é um exercício decolonial corroborada por uma ótica teologal progressista em resposta ao Vaticano II, em sua preocupação de manter-se em sintonia com as transformações mundiais e culturais, na fidelidade ao Evangelho e aos princípios de defesa da vida. A metodologia se assenta em um estudo bibliográfico e de teor exploratório. Contudo, pode-se apontar paralelos que vão além de uma aproximação semântica, ao passo que se configura na Pastoral da Juventude a prática similar ao de um movimento social graças a rede de articulações, pautas reivindicatórias e na abertura e diálogos desenvolvidos com a sociedade civil, na defesa dos interesses de toda a juventude brasileira e isto, numa leitura decolonial desta organização ao se propor a tarefa de se imaginar e construir outros mundos possíveis cuja inspiração pauta-se no horizonte ecocêntrico e utópico, seja do Bem viver seja do Civilização do Amor no melhor do espírito conciliar do Vaticano II e da teologia do Papa Francisco.
Palavras-chave: Catolicismo; Bem Viver; Decolonialidade.

Introdução.

O conceito de "Bem Viver" emerge como uma alternativa crucial ao desenvolvimento atual, que tem gerado crises ambientais e sociais profundas.

[1] Mestre em Ciências da Religião – PPGCR-UEPA. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Bolsista CAPES/CNPq. Membro e pesquisador do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais Educação e Cidadania na Amazônia - GMSECA, vinculado a Universidade do Estado Pará e do Grupo de Pesquisa Observatório de Comunicação, Culturas e Resistências no Pan-Amazônia - PANORAMA, vinculado à UFPA e à Universidade Javeriana (Colômbia). Lattes: http://lattes.cnpq.br/8145398148379422

Originário dos povos andinos, o "Bem Viver" (Sumak Kawsai, Suma Qa-mañaem, Tekó Porã) representa uma visão de vida harmoniosa com a natureza e entre as pessoas, desafiando o paradigma de desenvolvimento predatório.

Esta sabedoria ancestral considera a Pachamama (Terra) como nossa Mãe, reconhecendo a interdependência entre humanidade e natureza. Como afirma Fleuri (2017, p. 285), "Tal relação entre todos os seres do planeta tem que ser encarada como uma relação social, entre sujeitos, em que cultura e natureza se fundem em humanidade".

O conceito está se expandindo além das comunidades indígenas, ganhando relevância em diversos contextos urbanos e rurais. Leonardo Boff sintetiza esta visão:

> "Ao invés da troca competitiva onde só um ganha e os demais perdem, devemos fortalecer a troca complementar e cooperativa, o grande ideal dos andinos do 'bem-viver' (sumak kawsay), pelo qual todos ganham porque todos participam e são incluídos naquilo que chamam de 'democracia comunitária'." (BOFF, 2016, p. 60)

O Bem Viver desafia "a lógica predatória de superexploração dos recursos naturais que sustenta padrões insustentáveis de consumo, tudo para garantir a acumulação capitalista" (HECK et al, 2012, p. 25). As estratégias decoloniais, resultantes da resistência dos povos nativos, enfrentam os processos coloniais históricos, especialmente na Amazônia, promovendo formas não coloniais de saber, poder, ser e viver.

A Igreja Católica, desde o Concílio Vaticano II, tem se aberto a estas ideias. O Papa Francisco, em documentos como Laudato Si (LS, 2015) e Querida Amazônia (FRANCISCO, 2020), convoca para o cuidado da "Casa Comum" e uma ecologia integral, alinhando-se com os princípios do Bem Viver.

A Pastoral da Juventude (PJ) desempenha um papel crucial neste contexto, formando jovens líderes engajados com a "Civilização do Amor", inspirados por Jesus Cristo e pelo pensamento decolonial latino-americano. Esta abordagem busca promover a independência e autonomia do pensamento latino-americano, desafiando os discursos legitimadores da ordem colonial.

Este artigo propõe uma reflexão sobre como o Bem Viver pode inspirar nossa sociedade, especialmente através da ótica da Pastoral da Juventude, alinhada com o Concílio Vaticano II e a utopia da Civilização do Amor. Exploramos o

pensamento decolonial como uma alternativa ao pensamento hegemônico nas Américas, visando a promoção de um saber alternativo que respeite as diversidades culturais e ecológicas de nossa região.

Uma Breve Síntese do Pensamento Decolonial Latino-Americano.

Desde a década de 1960, as ciências sociais têm sido questionadas por novas correntes críticas que buscam entender o mundo contemporâneo e as relações de poder através de paradigmas alternativos. O pensamento decolonial é uma dessas propostas, surgida na América Latina como uma crítica às Ciências Sociais, incluindo áreas como antropologia, sociologia, história e mais recentemente, educação e direito. Ballestrin (2013) destaca o impacto do Grupo Modernidade/Colonialidade, formado no final dos anos 1990, que introduziu o "giro decolonial", uma abordagem que radicaliza o pós-colonialismo na região.

O pensamento decolonial promove a tríade modernidade/colonialidade/decolonialidade, que explora como estruturas coloniais ainda influenciam a política, a sociedade e a epistemologia contemporâneas. Edgardo Lander (2000) critica a naturalização do eurocentrismo e a sua perpetuação através das ciências sociais, que servem como instrumentos de colonialismo intelectual.

A modernidade é vista como um projeto hegemônico baseado na imposição do eurocentrismo como universal. A colonialidade refere-se à manutenção dessas estruturas de poder, enquanto a decolonialidade busca descolonizar o conhecimento, valorizando epistemologias do Sul e cosmovisões indígenas. A teoria decolonial propõe transformar estruturas sociais e epistêmicas para abrir espaço a novas formas de conhecimento e políticas emancipadoras (MIGNOLO, 2010; DUSSEL, 1994).

O conceito de modernidade/colonialidade permite compreender como o conhecimento foi moldado e como o eurocentrismo ainda domina. Isso não implica ignorar o pensamento europeu, mas repensá-lo em contextos históricos e geográficos diversos. A teoria decolonial, portanto, desafia o discurso eurocêntrico e busca uma perspectiva crítica baseada em saberes locais e alternativas ao pensamento hegemônico (QUIJANO, 2010; CASTRO-GÓMEZ, 2005).

Quijano (2010) introduz o conceito de "padrão colonial de poder", sustentado por controle econômico, autoridade política e domínio do conhecimento.

Castro-Gómez (2005) enfatiza a relação entre dominação material e epistêmica na matriz colonial de poder, destacando a "invenção do outro" como uma forma de violência epistêmica. Para Lander (2005), a colonialidade do poder não é um fenômeno do passado, mas um fator central no domínio imperial e neocolonial contemporâneo. Mignolo (2003) argumenta que a colonialidade do poder cria e mantém a diferença colonial, legitimando a subalternização de conhecimentos e povos.

Dussel (1994) critica o "mito da modernidade", que apresenta o projeto ocidental como universal e racional, enquanto outras culturas são vistas como inferiores. A decolonialidade busca desmistificar esse mito e valorizar epistemologias não ocidentais. Lander (2005) acrescenta que a modernidade funciona como uma metanarrativa que sustenta o conhecimento colonial, transformando outras formas de ser e saber em categorias inferiores.

Por fim, a perspectiva decolonial argumenta que a modernidade ocidental se estabeleceu como o centro do mundo, relegando outras culturas à periferia. Essa hierarquização perpetua a ideia de superioridade europeia e subordina as culturas não europeias, reforçando dicotomias como autonomia versus dependência e centro versus periferia. O pensamento decolonial visa desconstruir essas hierarquias e promover uma visão mais equitativa e plural da realidade global (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2010).

Em conclusão, o giro decolonial convida a repensar as relações de poder, epistemologias dominantes e formas de subjetividade, visando construir possibilidades emancipatórias em Abya Ayla. Nesse contexto, novas epistemologias, como o Bem Viver, emergem como alternativas ao status quo.

Concílio Vaticano II: O Olhar da Pastoral da Juventude.

O Concílio Vaticano II marcou uma abertura da Igreja Católica ao mundo moderno, buscando reconciliar-se com as complexas mudanças sociais. A Pastoral da Juventude, inspirada por essas orientações, abraçou o conceito de "Civilização do Amor", introduzido pelo Papa São Paulo VI em 1970 na Festa de Pentecostes[2]. Esta expressão, utilizada por papas subsequentes, aponta para uma cultura centrada no

[2] Papa Paulo VI. REGINA COELI, Domingo, 17 de maio de 1970.

princípio do amor, visando superar conflitos sociais e promover uma humanidade cristã.

O documento Apostolicam Actuositatem (CNBB, 2014) enfatiza a importância do jovem na vida social, exigindo dele uma atividade apostólica e um amadurecimento da consciência. Na América Latina, o Concílio teve um impacto profundo, refletido nas Conferências de Medellín (CELAM, 1968), Puebla (CELAM, 1979) e Santo Domingo (CELAM, 1992). Em Puebla (CELAM,1979), a Igreja reforçou duas opções preferenciais: pelos pobres e pelos jovens, reconhecendo o desejo da juventude latino-americana de construir um mundo mais bem baseado em valores evangélicos (CELAM, 1979, n. 1131).

No Brasil, surgiram iniciativas como a Ação Católica Geral (1939-1965) e a ACE (1960-70). O Vaticano II impulsionou a opção pelos jovens, resultando em Jornadas Mundiais da Juventude, Sínodos e documentos papais, especialmente nos pontificados de João Paulo II e Francisco. Como afirmou o Papa Francisco (2019, p. 7): "Cristo continua precisando dos jovens para sua Igreja, que não tenham medo do protagonismo, da ousadia, de renovação."

O Papa João XXIII chamou o Concílio de "sopro de inesperada primavera", enquanto Medellín (1968) e Puebla (1979) contextualizaram os princípios do Vaticano II para a América Latina, favorecendo o surgimento da teologia da libertação, a fecundidade das CEBs, e a emergência de grupos marginalizados como jovens, mulheres e populações negras e indígenas.

A Pastoral da Juventude, atenta aos desafios dos tempos, promoveu encontros de formação incentivando nas lideranças juvenis o cultivo da mística do Bem Viver. Esta espiritualidade é marcada pelo compromisso com a libertação, com o comunitário e com a juventude empobrecida, visando a transformação pessoal e coletiva.

A teologia da PJ propõe um diálogo inter-religioso baseado no amor como princípio ético. Inspirada pela tradição dos povos tradicionais e pela cultura do Bem Viver, a PJ entende que a mobilização social e política e a defesa dos direitos humanos estão intrinsecamente ligadas a uma espiritualidade inclusiva. Esta visão abraça um Deus uno e diverso, alinhando-se com as utopias da juventude engajada na luta pela integração da América Latina.

O Bem Viver como Exercício Decolonial na Pastoral da Juventude do Brasil.

O conceito de Bem Viver emerge como uma alternativa ao pensamento decolonial e é incorporado no planejamento da Pastoral da Juventude (PJ), uma organização religiosa vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Originada em 1970, a PJ busca evangelizar a juventude a partir das ideias do "Cristianismo de Libertação" e da pedagogia da autonomia, consolidando-se como um modelo de trabalho pastoral que teve destaque no Brasil até os anos 2000 e que, em 2023, celebrou seus 50 anos de atuação.

No contexto atual, em que a Igreja Católica se afasta da práxis libertadora para abraçar tradições e conservadorismos, a PJ e suas semelhantes promovem uma pastoral progressista que foi vital nas décadas de 1970 e 1980. Entretanto, desde os anos 1990, esse modelo tem sido gradativamente substituído por uma abordagem mais intimista, com apoio e incentivo da Igreja, adaptando-se ao contexto contemporâneo. Apesar disso, a PJ continua a representar uma parcela significativa da juventude católica, enfrentando um processo de deslegitimação.

Reconhecida por sua organização, a PJ aborda a questão da capacitação técnica em suas reuniões e Planos Trienais. No Eixo da Espiritualidade, busca "despertar a espiritualidade do cuidado" e enfrentar ciclos de violência contra as mulheres. O 12º Encontro Nacional, realizado em 2018, celebrou o tema "Txai, da seiva da Vida, a Festa do Bem Viver", destacando o protagonismo feminino e questões de diversidade cultural.

Em 2020, a PJ atualizou seu planejamento em Erexim/RS, ressaltando que pode ajudar os jovens a identificarem sinais de esperança e reafirmar seu compromisso com a ecologia integral e a justiça social. O conceito de "Sustentabilidade" aparece como testemunho da ação pastoral, promovendo relações de partilha e a construção de uma sociedade calcada no Bem Viver (PJ, 2022).

Finalmente, a PJ entende que a espiritualidade militante deve alinhar-se a uma "Civilização do Amor". Esse conceito foi adotado pela Pastoral da Juventude da América Latina a partir de 1983, e a temática do Bem Viver é resgatada em resposta às crises contemporâneas, ecoando as preocupações de Papa Francisco sobre o cuidado com a Terra. Assim, a PJ representa um exercício decolonial fundamentado em uma visão teológica progressista, alinhada com os ideais do Vaticano II e as realidades socioambientais da América Latina.

Bem Viver como Oportunidade de Imaginar Outros Mundos Juvenis na Pastoral da Juventude.

O conceito de Bem Viver se apresenta como um horizonte utópico que surge da diversidade de cosmovisões indígenas, propondo novas formas de interação entre os seres humanos e a natureza. Este paradigma busca afastar-se do antropocentrismo, promovendo uma economia solidária e sustentável que reconhece os direitos da natureza (SVAMPA, 2019, p. 78-79). O Bem Viver é um campo de debate vital para enfrentar antigos problemas, como a pobreza e a desigualdade, e novos desafios, como a perda de biodiversidade e mudanças climáticas (GUDYNAS, 2011).

Como um projeto viável, o Bem Viver ressignifica o papel das periferias, valorizando a participação feminina e adotando uma agenda de lutas renovada. Ele carrega um sonho que, nascendo da insatisfação atual, projeta a possibilidade de um futuro melhor. Uma vez alcançada essa utopia, ela se transforma em nova realidade, estimulando novos projetos e continuamente desafiando os indivíduos a buscar mudanças (LACERDA; FEITOSA, 2015, p.15). O Bem Viver, como horizonte utópico, representa a construção de uma nova sociedade pautada na liberdade e na equidade, baseada em valores ancestrais e práticas comunitárias (ACOSTA, 2016, p. 205).

As periferias são vistas como espaços de resistência e produção de novas subjetividades, e a Pastoral da Juventude (PJ) se identifica com essas realidades ao chamá-las de “Galileias Juvenis”, onde as vozes da juventude empobrecida ressoam (PJ, 2021, p.4-5). Esta identificação permite a construção coletiva de novas formas de vida, particularmente em contextos marginalizados (ACOSTA, 2016, p.70). A Amazônia, como uma região periférica, reflete a intenção do Papa em promover um “bem viver” que integre todos os seus habitantes (QUERIDA AMAZÔNIA, n. 8).

A viabilidade do Bem Viver exige uma nova racionalidade ambiental, fundamentada em relações dialógicas e em uma pedagogia inclusiva. Leff (2003) afirma que para se estabelecer um mundo sustentável e igualitário, é necessário cultivar boas relações entre as pessoas e com a natureza. O Bem Viver, portanto, não é um conceito fixo, mas uma base para ações locais que respondem a causas globais e que requerem uma ecologia integral (FRANCISCO, LS, n. 137).

No contexto de um projeto decolonial, é fundamental reconsiderar o papel dos “Outros” que foram historicamente subalternizados, incluindo as mulheres. As perspectivas decoloniais feministas são essenciais para essa análise,

pois a PJ tem integrado a luta feminina em seus trabalhos, promovendo a autonomia e os direitos das mulheres (SVAMPA, 2015, p.128).

Assim, o Bem Viver promove uma nova gramática de lutas, enfatizando a necessidade de uma mudança de paradigmas e na cultura do cuidado (SVAMPA, 2015, p. 130-131). O Papa Francisco ressalta que a melhoria do mundo requer transformações profundas nos modos de vida e nas estruturas de poder (FRANCISCO, LS, n. 5). Nesse cenário, a PJ se posiciona na defesa dos direitos humanos de jovens e mulheres, denunciando desigualdades e a falta de um projeto futuro viável, em contraste com as práticas de participação social que muitas vezes ignoram a realidade de muitos jovens brasileiros (GOHN, 2019, p. 76-77).

Considerações finais.

O Bem Viver, como uma proposta civilizatória originada nas Américas, representa uma alternativa cujos valores estão alinhados com o Evangelho, visando assegurar não apenas a vida dos jovens e dos pobres, mas também a vida planetária. Leff (2003) argumenta que a complexidade ambiental é construída por meio de um processo dialógico que integra saberes científicos e populares. Ao se identificar com os princípios do Bem Viver, a Pastoral da Juventude (PJ) atua como um movimento social, estabelecendo uma agenda política que defende os interesses da juventude em uma ação pública e ambiental.

O Bem Viver transcende a simples oposição ao neoliberalismo, sendo um projeto de futuro que se fundamenta em valores ancestrais e práticas espirituais, sempre em evolução. Mignolo (2010) reconhece essa crítica à ordem vigente como uma desobediência epistêmica, oferecendo uma nova perspectiva de mudança frente à colonialidade do poder. A PJ, por meio de sua incorporação do Bem Viver em planos e eventos, alinha-se a uma abordagem decolonial e intercultural crítica, não se limitando ao multiculturalismo, mas buscando uma transformação estrutural e relacional (WALSH, 2012).

Diante do cenário atual, é imprescindível validar e projetar experiências protagonizadas pela juventude, abordando suas necessidades estruturais em um contexto de empoderamento juvenil e reivindicações. Isso justifica a manutenção da PJ como uma pastoral de fronteira, receptiva a um público jovem que não se identifica com pautas intimistas, sejam elas religiosas ou sociais.

Por fim, é possível observar que a renovação conciliar promovida pelo Vaticano II empoderou os jovens católicos, evidenciando a resiliência institucional da PJ. Esta experiência eclesial é capaz de articular uma resposta estratégica às demandas do Papa Francisco, integrando práticas que culminam na Ecologia Integral. Assim, a Pastoral da Juventude se empenha na tarefa de imaginar e construir mundos possíveis, inspirada pelos horizontes das utopias do Bem Viver e da Civilização do Amor.

Referências bibliográficas.

ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

BOFF, Leonardo. A Terra na palma da mão: uma nova visão do planeta e da humanidade. Petrópolis: Vozes, 2016.

DUSSEL, Enrique. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. 3. ed. Quito: ABYA-YALA, 1994.

LEFF, Enrique. A complexidade ambiental. São Paulo: Cortez, 2003.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del Signo, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SVAMPA, Maristella. As fronteiras do neoextrativismo na América Latina. São Paulo: Elefante, 2019.

ISSN 2177-3963

Em busca de uma antropologia teológica ecocêntrica: a conversão ecológica da pessoa humana segundo o Papa Franciso.

Luciano Tokarski[1] (PUC Rio)
E-mail: lucianotokarski@yahoo.com.br

Resumo:
A proposta desse estudo é apresentar a conversão ecológica da pessoa humana como caminho para a construção de uma antropologia teológica ecocêntrica sonhada pelo Papa Francisco em sua carta encíclica Laudato Si, promulgada em 2015, e em sua exortação apostólica Querida Amazônia, promulgada em 2020. Entendemos assim que, na origem de todas as coisas e seres criados, Deus fez em harmoniosa originalidade o homem e a natureza. De fato, o ser humano não negociou com Deus a aquisição da natureza pela qual sobrevive e com a qual convive. A criação existe antes de nós e foi-nos dada. O ser humano é então o próprio ser capaz de proteger, guardar e santificar o mistério de toda a criação. O ser humano, a criação e o sagrado estão intimamente interligados. Sendo assim, a crise socioambiental que estamos presenciando é uma questão teológica, mas não diz respeito apenas aos cristãos ou acerca do que a Igreja Católica pronuncia sobre ecologia integral, mas deve se tornar uma ocupação efetiva de toda a humanidade desde cientistas, teólogos, políticos aos cidadãos de boa vontade. O cuidado da casa comum é responsabilidade de todos. Não é uma questão ideológica, simplista ou utilitarista. Trata-se de um apaixonar-se pelo cuidado da criação. A conversão ecológica leva-nos a perceber que não somos superiores a criação e a ela estamos integrados. A nossa casa comum está clamando pela conversão do ser humano.
Palavras-chave: Amazônia; Criação; Cuidado.

Introdução.

O Papa Francisco afirma em sua encíclica que o cuidado da casa comum não é uma "questão secundária ou ideológica, mas sim de um drama que traz danos para todos nós" (FRANCISCO, 2023, p. 10). Somos nós os destruidores do meio ambiente e causadores do pecado socioambiental, ou seja, traímos a integridade de Deus, da terra, do meio ambiente, da vida humana e da fraternidade social. "Um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus" (BARTOLOMEU, Apud: FRANCISCO, 2015, p. 8-9).

O ser humano é o encarregado capaz de proteger, guardar e santificar o mistério de toda a criação. O Papa Francisco afirma que "devemos de igual modo

[1] Mestrando em Teologia Sistemático Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – RJ. Pós-graduado *lato sensu* em Catequética pela Faculdade Vicentina e Liturgia pela Faculdade Jesuíta. Lattes: http://lattes.cnpq.br/5972401708608490.

dirigir este cuidado à nossa casa comum: a terra e a cada criatura. Todas as formas de vida estão interligadas e a nossa saúde depende da saúde dos ecossistemas que Deus criou e dos quais Ele nos encarregou de cuidar" (cf. Gn 2, 15). A saúde de toda a criação depende decididamente de atitudes ecocêntricas do ser humano.

Guardiões e administradores da casa comum.

A criação pertence ao ato primeiro, gerador e salvífico de Deus. A vida, solo, terra, águas, rios, montanhas, animais, biomas, vegetais, frutos, sementes e entre outros; tudo pertence ao ato materno de Deus. O Papa afirma que "não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada" (FRANCISCO, 2015, p. 55). Nós seres humanos participamos do ato originário de Deus.

"Nós, os seres humanos, não somos meramente beneficiários, mas guardiões das outras criaturas" (FRANCISCO, 2013, p. 128). Constatamos que Deus sonhou algo totalmente inédito: sem o ser humano a natureza seria uma realidade sem exercício e cuidado e, ao mesmo tempo, a natureza criada é para o ser humano a porta de acesso a Deus. Saber conviver e dialogar com a natureza é entendê-la como expressão da própria existência de Deus e espelho de nossa condição existencial. Entre outras palavras, queremos afirmar que não se pode reduzir a natureza a uma obra ocasional de Deus, que está reservada para a alteração, manipulação e exploração do ser humano.

O teólogo espanhol Alfonso Garcia Rubio, em sua famosa obra *Unidade na Pluralidade*, vai endossar essa clarividente reflexão de que "o homem não é propriamente o senhor da criação (só Deus é o senhor), mas seu administrador, e se espera dele que a administre sábia e responsavelmente" (RUBIO GARCIA, 2001, p. 549). Longos anos seguintes, na mesma linha de reflexão, afirmará o Papa Francisco que "o contemplativo em ação se torna guardião do meio ambiente. É bonito isso! Cada um de nós deve ser guardião do ambiente, da pureza do ambiente, procurando conjugar saberes ancestrais de culturas milenares com novos conhecimentos técnicos, a fim de que o nosso estilo de vida seja sustentável".

Além disso, podemos notar que a lei suprema do amor, o mandamento do amor, se realiza também no cuidado e na administração responsável do meio ambiente. "A dignidade inalienável de toda a pessoa humana, independentemente da sua origem, cor ou religião, é a lei suprema do amor fraterno" (FRANCISCO, 2020, p. 29). Consequentemente, a dignidade de toda criação é mistério de Deus, é dom

gratuito, é regra suprema de amor fraterno. O guardião e administrador responsável da criação é aquele que trabalha incansavelmente para mudar o que a destrói.

A administração responsável da nossa comum é um ato de comunhão com Deus, com o outro e com a nossa própria identidade. Não há uma fé salvífica que não salve todas as coisas criadas. "A salvação do homem não pode ser separada da salvação do meio ambiente" (RUBIO GARCIA, 2001, p. 551), afirma o teólogo Garcia Rubio. A infertilidade do ser humano manifesta-se quando em detrimento de certo sistema tradicionalista religioso, político e econômico damo-nos a autoridade de denegrir e explorar a natureza e, por sinal, uma autoridade que nunca nos foi dada por Deus.

Ademais, o Papa Francisco continua a reflexão dizendo que,

> O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum (FRANCISCO, 2015, p. 13).

É urgente a proteção e administração responsável da nossa casa comum. O cristão e/ou toda pessoa de boa vontade devem tornar-se um guardião do meio ambiente e administrador responsável de toda criatura visível e invisível.

A crise socioambiental na carta Laudato Si.

Na compreensão do Papa Francisco não há uma crise compartimentada como se em cada parte do mundo acontecessem crises diferenciadas ou em lugares pontuais crises comuns. Ele afirma constantemente que "nunca é demais insistir que tudo está interligado. O tempo e o espaço não são independentes entre si; nem os próprios átomos ou as partículas subatômicas podem ser consideradas separadamente" (FRANCISCO, 2015, p. 113).

O Papa Francisco nos apresenta uma nova visão socioantropológica, afirmando que não há duas crises globais: "uma social e outra ambiental, mas uma única e complexa crise socioambiental" (FRANCISCO, 2015, p. 114). A crise socioambiental também é consequência de uma visão separatista entre ser humano

e natureza. Brilhantemente afirmará Garcia Rubio que "a destruição do meio ambiente significa a destruição do homem" (GARCIA RUBIO, 2001, p. 541).

Para tanto, queremos enfatizar que a vida animal, vegetal, marinha, e humana, ou seja, a natureza de modo geral, clama por cuidados. Repitamos: o ser humano é o guardião da casa comum. "A reação contra o mau uso da natureza por parte do homem é um dos pontos básicos que estão na raiz do surgimento do mundo pós-moderno" (GARCIA RUBIO, 2001, p. 534) e da crise socioambiental, pois o progresso chegou a proporções incríveis, e com muitas coisas boas, no entanto, causamos uma destruição incomensurável pelo mau uso da natureza.

Em sua carta encíclica *Laudato Si* o Papa Francisco afirmou claramente contra a exploração do meio ambiente e sobre as suas consequências dizendo que:

> Muitas formas de intensa exploração e degradação do meio ambiente podem esgotar não só os meios locais de subsistência, mas também os recursos sociais que consentiram um modo de viver que sustentou, durante longo tempo, uma identidade cultural e um sentido da existência e da convivência social (FRANCISCO, 2015, p. 119-120).

Por vezes, não percebemos, mas foram muitas as alterações, os rasgos, as corrosões, os acréscimos no meio ambiente, que hoje geram profundas consequências naturais. As chagas da natureza são chagas no ser humano. A crise ecológica não é separada da crise antropológica. A natureza não é um mero produto de exploração nas mãos do ser humano. O ser humano não é separado da natureza, ou seja, a relação com o meio ambiente faz parte da nossa condição existencial.

A crise socioambiental apresenta-nos "um modo desordenado de conceber a vida e a ação do ser humano, que contradiz a realidade até ao ponto de arruiná-la" (FRANCISCO, 2015, p. 83). Valendo-se novamente do teólogo Garcia Rubio: "não é a natureza que está doente, mas o ser humano. Ou melhor, a natureza adoeceu, por causa do homem, como resultado da grave doença que afeta o homem" (GARCIA RUBIO, 2001, p. 539), ou seja, "quando o ser humano acredita que tem poder total sobre o meio ambiente, comete lamentável e trágico erro, tão grave como quando acredita que ele tem poder total sobre os outros seres humanos" (GARCIA RUBIO, 2001, p. 542).

A conversão ecológica da pessoa humana.

Acreditamos que a conversão ecológica da pessoa humana é um dos caminhos para uma efetiva ecologia integral. Os destruidores da criação são todos os poderosos que em nome do progresso tecnocrático e da lógica consumista ferem e matam diariamente a humanidade, o ser humano e a criação, ou seja, são violentadores, predadores, criminosos, exploradores e usurpadores da natureza e da vida humana. São incapazes de garantir o respeito e o cuidado do meio ambiente, que é tão urgente nos dias de hoje.

O Papa Francisco exorta-nos em sua encíclica acerca de uma conversão ecológica de toda pessoa humana e conversão que nos faz entrelaçados pelo amor de Deus, pelo amor a natureza, pelo amor próximo e pelo amor a si próprios.

> Todos nós, seres humanos, caminhamos juntos como irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma das suas criaturas e que nos une também, com terna afeição, ao irmão sol, à irmã lua, ao irmão rio e à mãe terra (FRANCISCO, 2015, p. 92).

Sendo assim, para se propiciar a conversão ecológica da pessoa humana como um dos caminhos para uma ecologia integral, ou seja, para o cuidado da casa comum, é preciso atentar-se, sobretudo com três fatores preponderantes: a) o ser humano sem limites; b) a natureza como produto de exploração; c) a obsessão pela técnica. É o que conversaremos a seguir.

O primeiro fator é “a consideração do homem como alguém radicalmente superior e destacado da natureza, dessacralizada tanto pela ciência como pela fé cristã” (GARCIA RUBIO, 2001, p. 544) não condiz com uma compreensão teológica de ecologia integral, proposta pelo Papa Francisco. O homem não pode estar em superioridade e confronto com a natureza. A teóloga L. Pedrosa-Pádua afirma na mesma direção que “a alienação do humano frente ao cosmo e mesmo a oposição frente a ele levam a uma relação de domínio sobre a natureza. Dualismo transferido também para Deus, de quem o humano é imagem” (PEDROSA, 2020, p. 140). A conversão ecológica da pessoa implica em o ser humano entender-se inserido no ato criador de Deus e participante de toda a criação. Não se pode argumentar a partir do senhorio de Deus o domínio do homem sobre toda natureza criada.

O consumista desenfreado é um devastador da vida humana e da natureza. É a clarividência de um agir sem limites do ser humano. O Papa Francisco diz que “a visão consumista do ser humano, incentivada pelos mecanismos da

economia globalizada atual, tende a homogeneizar as culturas e debilitar a imensa variedade cultural, que é tesouro da humanidade" (FRANCISCO, 2015, p. 119), ou seja, a consumismo criou um círculo vicioso de produção e de exploração. Repitamos eloquentemente do "alto dos telhados" (Mt 10,27): não se pode autorizar a ação ilimitada do ser humano sobre a natureza, a criação e o outro.

O segundo fator é a articulação social dualista de uma antropologia separada da cosmologia que acentua a visão dicotômica entre ser humano e natureza. Nesta perspectiva, o homem e a natureza são tratados separadamente, pois a natureza é apenas uma moldura da vida humana. Ela é produto nas mãos humanas. Logo, a natureza foi criada para ser explorada, usufruída, dominada, transformada e alterada. O ser humano deve explorá-la independentemente das consequências, ou seja, está autorizado a saquear a natureza e dominá-la. Eis uma compreensão falsa. O teólogo belga A. Gesché em sua obra *Cosmo* propõe exatamente o inverso afirmando que "o cosmo é de fato o lugar do homem. Todo ser necessita de um lugar para se dizer, para se identificar, para estar em casa, para habitar. O cosmo é o lugar do homem, onde ele está em casa e na sua glória" (GESCHÉ, 2004, p. 36-37). A conversão ecológica da pessoa é também uma compreensão integrada entre o ser humano e a natureza.

O terceiro fator é a questão da tecnocracia segundo o qual natureza é ilimitada, inesgotável, as suas extinções são fenômenos do próprio movimento da natureza. Ela se reinventa. Ela mesma se reordena. As tempestades, as mudanças climáticas, o derretimento das calotas polares e o desaparecimento de fontes de águas sempre aconteceram e acontecerão no futuro. A obsessão é de que a técnica, o ato de manipular, está acima da criação. Logo, o ser humano está autorizado a explorar a natureza com os recursos mais inovadores possíveis.

Também é possível constatar nesse terceiro fator uma "visão científica das sociedades industriais gera uma noção antropológica dominadora e depredadora; com relação aos povos colonizados e originários, oprime, coisifica e desqualifica" (PEDROSA, 2020, p. 139). São feridas de uma época profundamente marcada pelo uso desenfreado da técnica na exploração da natureza e do ser humano. Digamos sempre juntos: não se pode autorizar uma técnica que consuma a natureza.

A crise socioambiental, profeticamente constatada pelo Papa Francisco, é um gesto de desespero, é um "brado retumbante", para uma profunda conversão ecológica da pessoa humana. Não estamos infiltrados na natureza para explorá-la.

Não nos relacionamos com o outro para usá-lo. A conversão ecológica nos realiza como seres integrantes na natureza. “Na perspectiva da ecoteologia, a conversão significa a reconstrução de unidade do humano consigo mesmo, com os outros, com a comunidade de vida do planeta, e com o Deus da Vida” (MURAD, 2020, p. 253). O agir humano deve ser decididamente para o cuidado da natureza, de si e do outro.

Diferentemente de uma visão dualista, tecnocrática, mecanicista e capitalista da criação, somos considerados parte inserida, íntima e integradora da criação. Se houver exploração, destruição, mutilação da natureza não haverá integralidade socioambiental com ações humanitárias e sustentáveis. Ou somos amigos da criação ou somos inimigos de Deus. “A ecologia social é necessariamente institucional e progressivamente alcança as diferentes dimensões, que vão desde o grupo social primário, a família, até à vida internacional, passando pela comunidade local e a nação” (FRANCISCO, 2015, p. 117). A conversão ecológica significa necessariamente uma conversão antropológica e abarca todas as dimensões da pessoa humana.

Considerações finais.

O Papa Francisco nos convida a desenvolver uma consciência amorosa da criação que significa o cuidado com a casa comum que compartilhamos e agir conforme os valores em que cremos. O ser humano é responsável pelo zelo desta casa comum, independentemente de sua religião, cultura, nação e etnia. É aquela criatura gerada pelo sim de Deus para também salvaguardar o manancial da criação. O cuidado da criação poderá ser assumido com pequenas ações diárias em nossas casas, na sociedade, nos ambientes de trabalho e em nossas comunidades de fé.

Enfim, se quisermos incorporar uma visão mais integral e integradora nas relações socioambientais precisaremos, sobretudo, humanizar o ser humano em suas relações. É a conversão do ser humano que possibilitará a conversão ecológica. É preciso iniciar os “longos processos de regeneração” (FRANCISCO, 2015, p. 163) e uma “relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza” (FRANCISCO, 2015, p. 54).

Referências bibliográficas.

FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2013.

FRANCISCO, PP. Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. Exortação Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: CNBB, 2020.

FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica Laudate Deum: sobre a crise climática. Brasília: CNBB, 2023.

GESCHÉ, Adolphe. O cosmo. São Paulo: Paulinas, 2004.

MURAD, Afonso. Pecado e conversão ecológica: contribuição da ecoteologia para a discussão acerca de "religião e consciência ecológica". In: GONZAGA, W.; MORAES, A. O.; CARDOSO, M. T. F. (orgs.). Religião e crise socioambiental: VII Congresso ANPTECRE PUC-Rio. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020. p. 243-258.

PEDROSA-PADUA, Lucia. Cosmologia teológica para uma renovação antropológica: caminhos de interação a partir de A. Garcia Rubio e A. Gesché. In: GONZAGA, W.; MORAES, A. O.; CARDOSO, M. T. F. (orgs.). Religião e crise socioambiental: VII Congresso ANPTECRE PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020. p. 137-151.

RUBIO, A. G. Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

SIMPÓSIO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO NA AMAZÔNIA

ST2: NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E PESSOAS SEM RELIGIÃO.

Dra. Daniela Cordovil (UEPA)
daniela.cordovil@gmail.com

Dr. Fábio L. Stern (PUC-SP)
flstern@pucsp.br

Dr. Omar Lucas Perrout Fortes de Sales (UFMG)
omarperrout@yahoo.com.br

Essa ST propõe explorar a crescente diversidade no campo religioso, enfocando no fenômeno dos novos movimentos religiosos, das pessoas sem religião (incluindo ateus, agnósticos e aqueles que se identificam como nenhuma das anteriores) e das espiritualidades que se declaram não religiosas, cujos indivíduos cultivam práticas espirituais desvinculadas de religiões organizadas ou que consideram que o que fazem não é religião, mas outra coisa. Observamos que, em um contexto de intensas transformações sociais, culturais e tecnológicas, essas expressões emergem como respostas às demandas modernas.

Interessamo-nos por análises que investiguem a estrutura, as crenças e as dinâmicas internas desses grupos, bem como sua interação com a sociedade em geral. Discussões sobre secularização, fragmentação, a perda de relevância das instituições religiosas tradicionais e novas formas de construção de sentido e comunidade fora do âmbito religioso institucional também são bem-vindas. Convidamos os pesquisadores a submeterem propostas que abordem essas temáticas sob diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, buscando contribuir para o avanço do conhecimento na ciência da religião sobre o tema, oferecendo um espaço de debate crítico e reflexivo sobre as novas configurações do campo religioso.

ISSN 2177-3963

Breve análise sobre os movimentos religiosos e seus desafios.

Cleber Junior Pereira Bento[1] (FUV)

E-mail: professorcleber4000@gmail.com

Resumo:
Analisar o campo religioso brasileiro é extremamente diversificado e complexo, o que reflete a rica miscigenação cultural do país. Conhecido por abrigar uma grande variedade de tradições religiosas (o Catolicismo Romano, o Protestantismo em várias de suas vertentes, o Espiritismo, o Candomblé, a Umbanda, o Judaísmo, o Islamismo, entre outros) eis que surgem os Novos Movimentos Religiosos (NMRs), trazendo a luz para um novo estudo sociológico sobre os conceitos religiosos brasileiros. O tema NMRS fez despertar o interesse em aprofundar os estudos sobre como o indivíduo brasileiro tem buscado alcançar sua fé. Esse tema passa ter grande importância no cenário atual, visto que por vezes tem se tentado entranhar e por vezes entranhado com o cenário político. Analisar os textos de José Bittencourt Filho e Elisa Rodrigues. Aprofundamento nos estudos sobre o tema. Em suma, uma abordagem histórica do campo religioso brasileiro no tempo presente requer uma análise cuidadosa das dinâmicas sociais, culturais e políticas que moldam as práticas e as identidades religiosas no Brasil atual. Isso implica em considerar não apenas os aspectos institucionais e estruturais do campo religioso, mas também as experiências vividas e as narrativas construídas pelos indivíduos e comunidades religiosas ao longo do tempo. Ao reformular os termos do debate, podemos identificar continuidades entre os NMRs e outras formas religiosas ou espirituais, em vez de apenas focar nas rupturas. Isso envolve reconhecer que os NMRs podem estar incorporando elementos de tradições religiosas mais antigas ou reinterpretando-as de maneiras inovadoras, ao mesmo tempo em que se adaptam às demandas e expectativas da sociedade contemporânea. Além disso, podemos examinar como os NMRs estão enraizados em necessidades humanas fundamentais, como a busca por significado, comunidade e transcendência, que têm sido características de práticas religiosas ao longo da história. Portanto, ao considerar as continuidades entre os NMRs e outras formas religiosas ou espirituais, podemos obter uma compreensão mais holística e contextualizada da paisagem religiosa contemporânea e das motivações por trás da emergência desses movimentos. Isso nos permite reconhecer, tanto as mudanças, quanto as permanências na religião e na espiritualidade, em um mundo em constante transformação, principalmente no Brasil.
Palavras-chave: Campo religioso brasileiro; religião; processos históricos.

Introdução.

Analisar campo religioso brasileiro é extremamente diversificado e complexo, o que reflete a rica miscigenação cultural do país. Conhecido por abrigar

[1] Especialista Gestão Pública, pelo Instituto Federal do Espírito Santo - ES. Atualmente desenvolvo a Bolsa da FAPES. Programa de Mestrado em Ciências das Religiões, pela FUV. Pesquisador do Grupo de Pesquisa: Compreender, vinculado ao CNPQ. Link lattes: http://lattes.cnpq.br/5711350232581902

uma grande variedade de tradições religiosas (o Catolicismo Romano, o Protestantismo em várias de suas vertentes, o Espiritismo, o Candomblé, a Umbanda, o Judaísmo, o Islamismo, entre outros) eis que surgem os Novos Movimentos Religiosos (NMRs), trazendo a luz para um novo estudo sociológico sobre os conceitos religiosos brasileiros.

O tema NMRS fez despertar o interesse em aprofundar os estudos sobre como o indivíduo brasileiro tem buscado alcançar sua fé. Esse tema passa ter grande importância no cenário atual, visto que por vezes tem se tentado entranhar e por vezes entranhado com o cenário político.

É importante frisar que o Brasil é um país secular, onde a liberdade religiosa é protegida pela Constituição cidadã de 1988, garantindo o direito de cada indivíduo acreditar e praticar sua religião de escolha.

O texto busca tratar especificamente dos movimentos religiosos vinculados ao Cristianismo.

Para entender a dinâmica do campo religioso brasileiro atual, buscou-se considerar as contribuições teóricas dos autores José Bittencourt Filho e Elisa Rodrigues. Bittencourt Filho oferece insights valiosos sobre a diversidade e complexidade das expressões religiosas no Brasil, destacando a interação entre diferentes tradições e o papel central da religião na construção da identidade cultural brasileira. Já Rodrigues nos traz observações sobre os NMRs que refletem uma interpretação sociológica contemporânea desses fenômenos religiosos. Rodrigues argumenta que esses movimentos surgiram no final do século XX, como parte de uma reconfiguração do espaço público, desafiando interpretações anteriores que sugeriam um declínio inevitável da religião, conforme previsto inicialmente por Max Weber. Lembrando que Weber, faleceu no início do século XX, portanto não se pode cometer injustamente uma anacronia com seu pensamento.

Ao analisar os processos históricos e as dinâmicas contemporâneas do campo religioso brasileiro, surgem questões fundamentais para uma história da religião no Brasil atual. Por exemplo, como as memórias coletivas e as narrativas históricas influenciam as práticas religiosas e as identidades religiosas no indivíduo presente? Como as transformações políticas, sociais e culturais recentes têm impactado as dinâmicas internas das instituições religiosas e as relações entre diferentes grupos religiosos?

Além disso, é essencial considerar a imbricação de temporalidades diversas nesses processos. Isso inclui não apenas a relação entre passado, presente e futuro nas práticas e discursos religiosos, mas também a interação entre tempos históricos diferentes, como a continuidade e a ruptura com tradições religiosas anteriores, bem como a influência de fenômenos globais e locais na configuração do campo religioso brasileiro contemporâneo.

Novos movimentos religiosos no Brasil.

Sob o ponto de vista de Bittencourt Filho (2019) o fator religioso é muito importante no contexto da transição econômica, cultural e política do Brasil pós-democratização. O autor ainda destaca que o país possui um mosaico religioso complexo, composto por uma variedade de propostas e sínteses religiosas, algumas das quais bastante singulares. Além disso, aponta para um aumento do apetite das religiões institucionalizadas por influência e poder dentro do Estado, tanto no Brasil quanto no mundo inteiro.

> Na oportunidade em que presenciamos uma efervescência sem precedentes no campo religioso brasileiro, faz-se necessária a ampliação do acervo teórico disponível caso se deseje a devida interpretação dos fenômenos. Mais do que nunca o pluralismo religioso brasileiro está a exigir um esforço concentrado para ser compreendido. Pretendemos situar e incorporar não a priori da experiência religiosa, mas consoante à natureza sociológica do trabalho, apontar a dimensão apriorística da religiosidade da média dos brasileiros e tomar tal dimensão como uma ferramenta teórica a mais no empenho hermenêutico do panorama religioso em nosso país, sobretudo no passado recente. Para tanto, importa não apenas correlacionar eventos numa evolução cronológica, onde tudo aparentemente se desenrola segundo o binômio causa/consequência, mas sim, buscar uma visão, a mais panorâmica possível, que inclua os nexos, as contradições, e os paradoxos, segundo a tessitura complexa e original que compreende. Implica também partir dos fatores ideológicos que se prestam tanto para legitimar, quanto para definir as identidades e as ações dos atores sociais. Em outros termos, discutir os fatores que tornam a religiosidade da maioria dos brasileiros, singular e original, a despeito do fato de que a formação social brasileira, esteve e está subordinada a determinantes econômicos, políticos e culturais comuns a tantos outros povos e nações (BITTENCOURT FILHO, 2019, p. 42-43).

Essa análise sugere que as dinâmicas religiosas desempenham um papel significativo na configuração da sociedade brasileira contemporânea, influenciando não apenas a esfera cultural e espiritual, mas também a esfera política e econômica.

A busca por poder por parte das instituições religiosas pode ter consequências importantes para a governança do país e para as liberdades individuais dos cidadãos. Portanto, entender e analisar essas dinâmicas religiosas é crucial para compreender a complexidade da realidade brasileira atual (BITTENCOURT FILHO, 2019).

Entender essas dinâmicas religiosas é fundamental para uma compreensão completa da realidade brasileira atual, pois elas não apenas moldam as crenças e práticas espirituais dos cidadãos, mas também desempenham um papel importante na arena política e econômica. Como resultado, os estudiosos, os líderes políticos e a sociedade em geral devem estar atentos às interações entre religião e poder, para garantir uma governança democrática e a proteção dos direitos individuais.

Sob o olhar de Rodrigues, os Novos Movimentos Religiosos (NMRs) refletem uma interpretação sociológica contemporânea de fenômenos religiosos. A autora argumenta que esses movimentos surgiram no final do século XX, como parte de uma reconfiguração do espaço público, desafiando interpretações anteriores que sugeriam um declínio inevitável da religião, conforme previsto inicialmente por Max Weber.

> Os Novos Movimentos Religiosos (NMRs) emergiram na história recente, final do século 20, a propósito do que se identifica como recomposição do espaço público. São comuns nas análises sociológicas desse tema, interpretações que retomam Weber e o que teria sido sua profecia falida sobre o avanço do processo de secularização e o declínio das religiões. Tais abordagens apontam o que seria o reverso, denominado “reencantamento do mundo”, ou, ainda, a “revanche de Deus”. Flávio Pierucci ´e categórico na de defesa de Weber. Segundo ele, Weber tem sido mal compreendido e injustamente acusado de “datado”. Tanto a categoria da secularização quanto desencantamento do mundo constituíram instrumentos de análise úteis para a compreensão da racionalização da modernidade, da burocratização do Estado e da separação entre Estado e Igreja. Todos os acontecimentos que possibilitaram uma adjetivação para as religiões, que de centrais e ordenadoras assumiram designações de agências, cuja finalidade deixou de ser impor regramento, mas propor sentido, isto é, representar pontos de vista na qualidade de voz social. (RODRIGUES, 2009, p. 46).

Weber, um dos fundadores da sociologia, é conhecido por sua teoria da secularização, que previa o enfraquecimento gradual da religião na modernidade à medida que a racionalidade e a burocracia se expandiam. No entanto, os NMRs desafiam essa previsão ao demonstrar uma "revanche de Deus" ou um

"reencantamento do mundo", onde elementos religiosos e espirituais ganham destaque no cenário público (RODRIGUES, 2009).

Essa "revanche de Deus" conforme Rodrigues, sugere que, ao invés de declinar, a religião se reinventa e ressurge de maneiras inesperadas na sociedade contemporânea. Os NMRs, com sua diversidade de crenças e práticas, representam uma reafirmação do papel da religião na vida pública e uma resposta à suposta secularização.

Essa interpretação destaca a complexidade da relação entre religião e modernidade, desafiando visões unilaterais de secularização e sugerindo que a presença e a influência da religião na esfera pública podem ser mais duradouras e resistentes do que se pensava anteriormente.

A abordagem proposta por Rodrigues sugere, que a discussão sobre os NMRs deve considerar a busca dos indivíduos por visibilidade no espaço público, através da reconfiguração da própria ideia de religião. Essa reconfiguração está ligada ao contexto em que as ciências sociais concebem a religião. A emergência dos NMRs pode ser vista como parte desse processo de reconfiguração, influenciado pela democratização e pela livre escolha individual na modernidade, essa visão converge com a concepção de Bittencourt para o qual “o indivíduo tem construído em si, sua religiosidade privada, com elementos de diferentes experiências religiosas, mesmo contraditórias”.

Os NMRs podem surgir como uma resposta à crescente diversidade religiosa e cultural, permitindo que os indivíduos escolham entre uma variedade de crenças e práticas espirituais de acordo com suas preferências pessoais.

Considerações finais.

Em suma, uma abordagem histórica do campo religioso brasileiro no tempo presente requer uma análise cuidadosa das dinâmicas sociais, culturais e políticas que moldam as práticas e as identidades religiosas no Brasil atual. Isso implica em considerar não apenas os aspectos institucionais e estruturais do campo religioso, mas também as experiências vividas e as narrativas construídas pelos indivíduos e comunidades religiosas ao longo do tempo.

Ao reformular os termos do debate, podemos identificar continuidades entre os NMRs e outras formas religiosas ou espirituais, em vez de apenas focar nas rupturas. Isso envolve reconhecer que os NMRs podem estar incorporando

elementos de tradições religiosas mais antigas ou reinterpretando-as de maneiras inovadoras, ao mesmo tempo em que se adaptam às demandas e expectativas da sociedade contemporânea. Além disso, podemos examinar como os NMRs estão enraizados em necessidades humanas fundamentais, como a busca por significado, comunidade e transcendência, que têm sido características de práticas religiosas ao longo da história.

Portanto, ao considerar as continuidades entre os NMRs e outras formas religiosas ou espirituais, podemos obter uma compreensão mais holística e contextualizada da paisagem religiosa contemporânea e das motivações por trás da emergência desses movimentos. Isso nos permite reconhecer, tanto as mudanças, quanto as permanências na religião e na espiritualidade em um mundo em constante transformação, principalmente no Brasil.

Referências bibliográficas.

BITTENCOURT FILHO, José. Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social. 2. ed. Vitória: Unida, 2019.

RODRIGUES, Elisa. A emergência dos novos movimentos religiosos e suas repercussões no campo religioso brasileiro. Revista [nome da revista deve ser incluído], v. 12, n. 1-2, p. 45-48, 2009.

ISSN 2177-3963

Novas tendências religiosas entre jovens brasileiros.

Jaison de Sousa Amorim[1] (PUC Goiás)
E-mail: jaisonsamorim@gmail.com

Resumo:
O número crescente de brasileiros "sem religião", especialmente entre os jovens, de 15 a 24 anos, é um fenômeno que resulta da combinação complexa de fatores que refletem profundas mudanças sociais e culturais. Três elementos contribuem para essa transformação: o ideário secularizante, o espírito do tempo e as novas modalidades sincréticas. O ideário secularizante é um fator central. Esse conceito refere-se ao afastamento das tradições religiosas e à adoção de uma perspectiva mais secular, que é comum entre ateus e agnósticos. Para esses indivíduos, a religião tradicional não oferece respostas satisfatórias para questões existenciais e morais, o que os leva a buscar alternativas fora do escopo religioso convencional. O avanço da ciência, a valorização do racionalismo e a influência de ideologias modernas têm contribuído para essa secularização. O espírito do tempo reflete uma tendência mais ampla entre aqueles que acreditam em Deus, mas rejeitam instituições religiosas ou transitam entre diferentes pertencimentos institucionais. Este grupo não se identifica com as estruturas rígidas e dogmáticas das religiões tradicionais. Em vez disso, buscam uma espiritualidade mais individualizada e flexível. A desconfiança em relação às instituições religiosas, muitas vezes associada a escândalos e a uma percepção de moralidade anacrônica, também alimenta essa rejeição. Essa tendência está alinhada com um movimento global de individualização das crenças, onde a experiência pessoal e a autonomia espiritual são valorizadas acima da conformidade institucional. As novas modalidades sincréticas representam uma resposta à perda de hegemonia do catolicismo e à globalização do campo religioso. Com a diminuição da influência católica, especialmente no Brasil, e a crescente exposição a diferentes tradições religiosas através da globalização, tem levado muitos brasileiros a criarem formas híbridas de religiosidade. Essas novas modalidades combinam elementos de várias tradições e crenças e resultam em práticas religiosas mais fluidas e personalizadas. A globalização facilita o acesso a uma diversidade de crenças e permite que indivíduos escolham e integrem aspectos de diferentes religiões, conforme suas necessidades e convicções pessoais. A conjugação desses três fatores, ideário secularizante, espírito do tempo e novas modalidades sincréticas, têm moldado um novo panorama religioso no Brasil, caracterizado por uma crescente pluralidade e individualização das crenças.
Palavras-chave: Secularização; Sincretismo; Espiritualidade Individualizada.

Introdução.

O Brasil é um país tradicionalmente marcado por uma forte presença religiosa, com o catolicismo e diversas denominações protestantes desempenhando papéis centrais na vida de seus cidadãos. No entanto, as novas gerações têm

[1] Mestrando do Programa em Ciências da Religião da PUC Goiás. Bolsista da CAPES/PROSUC.

demonstrado um interesse crescente por formas alternativas de espiritualidade, desafiando as normas religiosas tradicionais. As implicações dessas mudanças são significativas para o entendimento da dinâmica social e religiosa no Brasil contemporâneo.

De outro lado, o cenário religioso no Brasil tem se transformado substancialmente nas últimas décadas. Embora o país continue a ser majoritariamente cristão, a adesão às tradições religiosas estabelecidas tem diminuído, enquanto novas formas de espiritualidade têm ganhado destaque. Este artigo busca analisar essas novas tendências, explorando como os jovens brasileiros estão se afastando das religiões tradicionais e adotando práticas mais ecléticas e personalizadas.

Metodologia.

A pesquisa emprega uma abordagem metodológica mista para fornecer uma análise abrangente das novas tendências religiosas entre os jovens brasileiros:

Revisão Sistemática da Literatura: Foram analisados estudos acadêmicos, relatórios de pesquisa e dados de censos anteriores para identificar tendências emergentes e padrões históricos.

Análise de Dados Quantitativos: Utilizou-se dados recentes do IBGE e do Pew Research Center para traçar o perfil das práticas religiosas entre jovens brasileiros.

Pesquisa Qualitativa: Foram realizados entrevistas e questionários com jovens de diversas regiões do Brasil para obter uma perspectiva empírica sobre suas crenças e práticas religiosas.

Tendências emergentes:

Espiritualidades não institucionais.

Uma das principais tendências é o crescimento das espiritualidades não institucionais. Os jovens brasileiros estão cada vez mais se afastando das religiões tradicionais e se voltando para práticas espiritualistas e ecléticas. Este fenômeno é corroborado por dados do Pew Research Center (2023), que indicam que cerca de 25% dos jovens se identificam como "espirituais, mas não religiosos". Esta categoria inclui práticas como meditação, ioga, e crenças baseadas em tradições orientais ou esotéricas (Pew Research Center, 2023).

A pesquisa de Almeida (2024) revela que muitos jovens buscam uma conexão espiritual mais pessoal e direta, muitas vezes integrando elementos de diferentes tradições religiosas em suas práticas diárias. Este fenômeno é um reflexo de uma busca por autenticidade e significado fora das instituições religiosas tradicionais (Almeida, 2024).

Expansão das Igrejas Pentecostais e Neopentecostais.

Simultaneamente, observa-se uma expansão significativa das igrejas pentecostais e neopentecostais entre os jovens. Estas denominações oferecem um estilo de culto mais dinâmico e emocional, caracterizado por práticas como o "culto de cura" e a "prosperidade financeira", que têm atraído muitos jovens em busca de uma experiência religiosa mais vibrante e envolvente. Dados do IBGE (2022) mostram que aproximadamente 18% dos jovens brasileiros estão ligados a essas igrejas, um aumento notável em comparação com décadas anteriores (IBGE, 2022).

Estudos como o de Oliveira (2023) destacam que as igrejas pentecostais e neopentecostais têm se adaptado às novas demandas dos jovens, oferecendo serviços e atividades que ressoam com suas necessidades emocionais e sociais, como eventos de "adolescentes e jovens" e programas de apoio comunitário (Oliveira, 2023).

Influência das Redes Sociais e da Tecnologia.

As redes sociais e a tecnologia têm desempenhado um papel crucial na formação das crenças religiosas dos jovens. Plataformas como YouTube, Instagram e TikTok têm facilitado o acesso a uma vasta gama de ideias e práticas espirituais. Segundo a pesquisa de Silva (2024), muitos jovens usam essas plataformas para explorar novas formas de espiritualidade e se conectar com comunidades virtuais que compartilham interesses semelhantes (Silva, 2024).

Além disso, o estudo de Santos (2024) sugere que as redes sociais não apenas servem como meio de disseminação de práticas espirituais, mas também como uma forma de construir e fortalecer identidades religiosas. Jovens estão criando e participando de grupos e comunidades online que oferecem suporte e troca de experiências espirituais, independentemente de suas localizações geográficas (Santos, 2024).

Impacto sociocultural:

Transformações na identidade religiosa.

As novas tendências religiosas estão promovendo uma transformação na identidade religiosa coletiva dos jovens brasileiros. O deslocamento das práticas tradicionais para formas mais personalizadas de espiritualidade está levando a um panorama religioso mais fragmentado. A pesquisa de Costa (2023) sugere que essa fragmentação pode ser tanto uma oportunidade para uma maior aceitação da diversidade religiosa quanto um desafio para a coesão social (Costa, 2023).

Implicações para a coesão social.

A diversificação das práticas religiosas pode ter implicações significativas para a coesão social. A pluralidade religiosa tem o potencial de promover maior tolerância e compreensão entre diferentes grupos, mas também pode gerar conflitos quando valores divergentes entram em choque. De acordo com o estudo de Pereira (2024), é essencial que as sociedades lidem com essas tensões de maneira construtiva, promovendo o diálogo inter-religioso e a inclusão social para garantir a harmonia e a coesão (Pereira, 2024).

Considerações finais.

As novas tendências religiosas entre os jovens brasileiros estão moldando um cenário espiritual mais diversificado e complexo. O crescimento das espiritualidades não institucionais, a expansão das igrejas pentecostais e neopentecostais e a influência das redes sociais estão redefinindo a relação dos jovens com a espiritualidade. Essas mudanças não apenas refletem transformações nas práticas religiosas, mas também têm implicações profundas para a estrutura social e a coesão no Brasil.

Este artigo fornece uma análise detalhada das novas tendências religiosas entre os jovens brasileiros, destacando as mudanças significativas nas práticas e crenças espirituais. Estudos futuros devem continuar a investigar essas dinâmicas para entender melhor suas implicações sociais e culturais.

Referências bibliográficas.

ALMEIDA, F. M. A espiritualidade eclética dos jovens brasileiros: tendências e transformações. Editora Acadêmica, 2024.

COSTA, M. A. Diversidade religiosa e coesão social: desafios e oportunidades. Editora Acadêmica, 2023.

IBGE. Censo Demográfico 2022: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: [inserir data de acesso].

OLIVEIRA, R. S. O crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil: uma análise sociológica. Editora Brasileira, 2023.

PEREIRA, L. H. Desafios da coesão social em contextos religiosos diversificados. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 15, n. 2, p. 78-95, 2024.

PEW RESEARCH CENTER. Religious Landscape Study: Brazil. Pew Research Center, 2023. Disponível em: www.pewresearch.org. Acesso em: [sem data de acesso].

SANTOS, A. L. Redes sociais e espiritualidade: a influência da tecnologia nas práticas religiosas dos jovens. Revista de Estudos Digitais, v. 8, n. 1, p. 23-42, 2024.

SILVA, J. R. A influência das redes sociais na espiritualidade dos jovens brasileiros. Revista Brasileira de Comunicação e Sociedade, v. 12, n. 1, p. 45-67, 2024.

ISSN 2177-3963

O campo da religião no Brasil.

Lisandra Taschetto Murini Bento[1] (FUV)
E-mail: lisandratmurini@gmail.com

Resumo:
A população brasileira tem liberdade de crença, as autoridades públicas precisam garantir a liberdade de religião, assegurando a não discriminação religiosa. Diversos estudos e pesquisadores indicam a permanência e o avanço da religiosidade, como agente fundamental na sociedade brasileira, isto é, a religião para além dos templos. Esta pesquisa bibliográfica contempla o campo religião e aprofundar os debates sobre os Novos Movimentos Religiosos (NMRs). Examinar os textos de Peter Berger (2017) e José Bittencourt Filho (2019). O "campo religioso" no Brasil nos orienta que "ser brasileiro" recusa automaticamente ser católico, mas sim, que grande parte é "cristão". Significa a existência de controlar e impulsionar a mobilidade, ecumenismos e sincretismos/hibridismos, mas também exclusivismo religioso, divergências, intolerância ideológica ou política e racismo religioso. Há desinstitucionalização e institucionalização e, simultaneamente, os sem-religião. Então, declara que o "campo religioso brasileiro" é superior a um tema complexo, é um percentual minado, no qual o próprio conceito está em risco permanente.
Palavras-chave: diversidade; ciência; sociedade.

Introdução.

Após a Segunda Guerra Mundial, os seres humanos tiveram a liberdade de religião, conforme destaca Bittencourt Filho (2019). O Governo é proibido de realizar qualquer perseguição política religiosa, assim protegendo a liberdade religiosa de cada um, mesmo assim não é garantido de maneira geral a garantia de eliminação das formas de discriminação religiosa. As autoridades, ou o público apresenta um estereótipo de que uma religião precisa por exemplo: comportar-se ou vestir-se. Podem até não cumprir aos requisitos básicos, parecendo que não estão enquadrados naquela categoria, conforme a tolerância religiosa, isto é, enfrentam acusações que estão agindo contrata a lei.

Com as necessidades de mudanças da sociedade moderna, na esfera religiosa e espiritual, é surpreendente às consequências do processo de qualquer organização social, prevalecendo a justiça social, a realização pessoal,

[1] Mestre em Engenharia de Produção: Qualidade e Produtividade, pela Universidade Federal de Santa Maria-RS. Atualmente desenvolvo a Bolsa da FAPES. Programa de Doutorado em Ciências das Religiões, pela Faculdade Unida de Vitória - FUV. Grupo de Pesquisa: Compreender. Link lattes: http://lattes.cnpq.br/6483656899286332

autoconhecimentos e a aplicação e fortalecimento da religião como uma orientação para o lado positivo da vida.

Com este estudo busca-se conceituar religiões, instituições religiosas de acordo com os autores Peter Berger (2017) e José Bittencourt Filho (2019), desenvolvendo um raciocínio crítico e atual em relação ao campo da religião no Brasil, através de pesquisa bibliográfica que comprova os estudos e a ciência.

Com estas variedades desenvolvidas pelas novas religiões, que apresentam orientações cientificas da sociedade atual, assim usam da ciência para alcançar objetivos com fins espirituais, refletindo na diversidade religiosa, surgindo como entranhas ou distorcidas, como era no passado.

Religião e setor público .

A religião para Berger (2017, p. 48), abrange dois aspectos: a religião na consciência e no comportamento dos indivíduos. O conceito de religião comparada a superstição, de "desencadeamento do mundo, enquanto a racionalidade varria os velhos mistérios". A religião é influenciada pela modernidade, desde o desenvolvimento da ciência social moderna existe o preconceito do iluminismo, relativamente à religião. Não sendo antirreligioso na versão filosófica, mas que a "modernidade e religião eram empiricamente antagônicas – simplificando: quanto amis modernidade, menos religião" (BERGER, 2017, p. 50).

O conceito de religião de acordo com Berger (2017, p. 47) não é correspondente à realidade, "mas que é útil na medida em que nos permite à realidade, mas que é útil em que nos permite classificar fenômenos reais e descobrir empiricamente onde as classificações falham".

Segundo Berger (2017, p. 77) "uma instituição é um programa e comportamento que, quando adequadamente interiorizado, faz o indivíduo agir espontaneamente e sem muita ou nenhuma reflexão no setor relevante da vida social". Esse comportamento depende de cada indivíduo, da sua conduta, das relações com a sociedade, isto é, das relações sociais e a realidade de cada um, "[...] o comportamento na prática religiosa até que este comportamento se torne habitual" (BERGER, 2017, p. 78).

As instituições religiosas possuem dificuldades com a liberdade religiosa, principalmente "quando reivindicam possuir verdades divinamente reveladas, e ainda mais quando elas um dia tiveram uma posição de monopólio numa sociedade",

conforme Berger (2017, p. 84). Nos dias atuais a Igreja Católica Moderna é extremamente instrutiva, pode-se identificar a plenitude da verdade.

Corroborando Bittencourt Filho (2019, p. 40), "Na perspectiva da expansão do campo religioso, o que mais chama atenção é a corrida das organizações religiosas para possuírem um espaço significativo na mídia". A muito tempo com o desenvolvimento global "o meio é a mensagem" adaptando aos meios eletrônicos, de fato as tendências do simplicíssimo, utilitarismo e excepcional reclusão da religião, fenômeno da pós-modernidade.

> Na oportunidade em que presenciamos uma efervescência sem precedentes no campo religioso brasileiro, faz-se necessária a ampliação do acervo teórico disponível caso se deseje a devida interpretação dos fenômenos. Mais do que nunca, o pluralismo religioso brasileiro está a exigir um esforço concentrado para ser compreendido. Pretendemos situar e incorporar não o a priori na experiência religiosa, mas consoante à natureza sociológica do trabalho, apontar a dimensão apriorística da religiosidade da média dos brasileiros e tomar tal dimensão como uma ferramenta teórica a mais no empenho hermenêutico do panorama religioso em nosso País, sobretudo no passado recente. [...] discutir os fatores que tornam a religiosidade da maioria dos brasileiros singular e original, a despeito do fato de que a formação social brasileira esteve e está subordinada a determinantes econômicos, políticos e culturais comuns a tantos outros povos e nações (BITTENCOURT FILHO, 2019, p. 42-43).

Conforme Berger (2017, p. 104), [...] os dois efeitos do pluralismo caminham juntos – a fé enquanto baseada mais na escolha individual do que no destino ou no acaso do nascimento, e a fé enquanto institucionalizada na forma com a modernidade voluntária". Observa-se ampla afinidade com a modernidade, isto é, afinidade que enfraquece o que é dado como certo as instituições, não somente as religiosas.

Para Bittencourt Filho (2019, p. 36) "Vivemos em clima intelectual que mostra uma simpatia especial pela desnaturalização das categorias tradicionais, pela descentralização e por uma certa mirada que prioriza as fronteiras das instituições culturais [...]". Percebe-se com os passar dos anos uma pluralidade interna de cristandades, tornando mais complexos, ou até mesmo mais problemático, pode gerar autorreflexão.

> [...] quando o pluralismo e a liberdade religiosa coincidem, surge um tipo específico de mercado, de modo que os conceitos econômicos podem ser aplicáveis. A liberdade religiosa priva as instituições religiosas dos privilégios monopolistas anteriores. Em vez disso, elas são obrigadas a competir sem recorrer à coerção. Haverá pressões para controlar a competição, o que torna prático um grau de cooperação (BERGER, 2017, p. 102).

Corroborando Bittencourt Filho (2019, p. 44).

> [...] porque formas, condutas religiosas, estilos de espiritualidade e condutas religiosas uniformes, evidenciam a presença influente de um substrato religioso-cultural que denominamos Matriz Religiosa Brasileira. Esta expressão deve ser apreendida em seu sentido lato, isto é, como algo que busca traduzir uma complexa interação de ideias e símbolos religiosos que se amalgaram num decurso multissecular, portanto, não se trata stricto sensu de uma categoria de definição, mas, de um objeto de estudo. Esse processo multissecular teve, como desdobramento principal, a gestação de uma mentalidade religioso média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa mesmo a situação de uma classe em que se encontre.

Contribuindo o oficial catolicismo romano, o seu papado tem diversificado suas estratégias com relação as diretrizes, direcionando diretamente o indiretamente o espaço social brasileiro, com relação ao sagrado. O catolicismo romano foi protagonista e atualmente tem buscado alcançar essa posição novamente, mas percebeu-se que as alianças de alguns movimentos sociais, no caso, poloneses com eclesiásticos ocasionaram confrontos com o regime antigo, nos âmbitos cultural e político (BITTENCOURT FILHO, 2019).

“O mundo contemporâneo, com poucas exceções, é tão intensamente religioso como qualquer outro da história” (BERGER, 2017, p. 55).

Segundo Bittencourt Filho (2019, p, 17) “[...] a existência, no bojo da matriz cultural, de uma matriz religiosa, que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros”. No entanto, esta certeza reforçam a presença da pluralidade cultural, de valores e da religiosidade brasileira que persistem, apesar das mudanças que ocorrem na sociedade, e que carecem continuar a se articular e reproduzir.

Assim, as formas religiosas e culturais rejeitadas como idolátricas e/ou demoníacas, são consideradas como uma religiosidade camuflada, isto é, adaptado

por si mesmo como um instrumento de resistência e conservação da identidade diante de agressões (BITTENCOURT FILHO, 2019).

Consideração finais.

As pessoas formam as instituições sociais, políticas e econômicas, pois pensam e agem de acordo com suas convicções ideológicas, consolidando o pensamento que predomina no desenvolvimento da sua formação cultural e socioafetiva, assim como a sua construção religiosa. Os preceitos legais, são sempre lembrados através de suas regras ou doutrinas utilizadas no campo religioso. A visão relacionada com a ideologia religiosa, mesmo com a relação de referir-se ao processo de alcançar seu resultado, isto é, integrar-se a uma religião cristã, pode-se destacar: católicas, protestantes, evangélicos, espíritas e religiões afro-brasileira, assim direciona-se a construção da moral e ética.

Com a contemporaneidade, as mudanças ocorridas nos dias atuais, as crenças e práticas no campo religioso, tornaram-se deliberativas, algumas talvez idênticas, mas a fé não mudou em nada. Assim, as instituições religiosas estabelecem o "comportamento na prática religiosa até que este comportamento se torne habitual, ou seja, dado como certo" é o que descreve Berger (2017, p. 78).

Assim sendo, o "campo religioso" no Brasil nos orienta que "ser brasileiro" recusa automaticamente ser católico, mas sim, que grande parte é "cristão". Significa a existência de controlar e impulsionar a mobilidade, ecumenismos e sincretismos/hibridismos, mas também exclusivismo religioso, divergências, intolerância ideológica ou política e racismo religioso. Há desinstitucionalização e institucionalização e, simultaneamente, os sem-religião. Então, declara que o "campo religioso brasileiro" é superior a um tema complexo, é um percentual minado, no qual o próprio conceito está em risco permanente.

Referências bibliográficas:

BERGER, Peter L. Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BITTENCOURT FILHO, José. Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social. 2. ed. Vitória: Unida, 2019.

ST3: MEMÓRIAS, NARRATIVAS E IDENTIDADES CULTURAIS: INTERFACES SIMBÓLICAS ENTRE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA, NA PERSPECTIVA DA CIÊNCIAS DA RELIGIÃO.

Dr. André Valva (PUC-Goiás)
andrevalva@gmail.com

Esp. Jaqueline da Silva (PUC-Goiás)
jaquelinemacedogalvaodeoliveri@gmail.com

Ma. Laura Beatriz Alves de Oliveira (PUC-Goiás)
oliveiralaurabeatriz.alves@gmail.com

A sessão temática tem o intuito de explorar as conexões entre memórias individuais e coletivas na construção das narrativas confessionais e na formação das identidades culturais, em diversas tradições religiosas. A memória, entendida como o "lugar onde a história cresce", segundo Le Goff, é um instrumento cultural com raízes na realidade, conforme Geertz. A construção da memória se dá por elementos culturais que, por sua vez, desenvolvem narrativas sobre a realidade onde estão inseridas, gerando uma dialética que culmina nas formações das identidades individuais, como argumento Hall. Por meio da arte, educação, política, entre outros instrumentos, as identidades coletivas são construídas, levando comunidades a elaborarem suas narrativas e a postularem suas memórias. Símbolos são sistematicamente ressignificados, voluntária ou involuntariamente, consciente ou inconscientemente, para sustentar memórias, narrativas e identidades, tanto coletivas, quanto individuais. Dessa forma, a Sessão Temática busca abraçar comunicações - com vieses históricos e/ou antropológicos – que dialoguem com as interfaces simbólicas presentes nas narrativas, incluindo mitos, rituais, símbolos e

práticas culturais, e que analisem como esses elementos comunicam significados em contextos específicos. Portanto, são bem-vindas comunicações que investiguem como essas identidades são negociadas, contestadas e reafirmadas por meio das memórias compartilhadas nas comunidades religiosas, destacando processos de permanência e transformação.

ISSN 2177-3963

Entre ciência e filosofia: reflexões éticas e existenciais sobre a jornada do paciente com câncer.

Dra. Ana Kelly Ferreira Souto Pinto[1] (PUC Goiás)
E-mail: anakelly@pucgoias.edu.br

Resumo:
O artigo explora a interseção entre Filosofia e Ciência a partir da experiência pessoal e profissional de uma paciente de câncer de mama que também é professora e pesquisadora em Filosofia. O objetivo é refletir sobre a singularidade da doença e sua relação com arquétipos universais, como a jornada do herói, além de questionar as noções tradicionais de saúde e doença. A hipótese central sugere que o câncer, embora afete muitas mulheres de forma similar, se manifesta de maneira única em cada indivíduo, exigindo uma abordagem ética que respeite essa singularidade, alinhada ao conceito de "rosto" desenvolvido por Emmanuel Levinas, que postula a irredução do outro a categorias universais. A metodologia do artigo é baseada em uma análise filosófica que utiliza conceitos éticos e existenciais, dialogando com a experiência direta da autora enquanto paciente. A reflexão também se baseia nas ideias de Georges Canguilhem, que desafia a visão tradicional de saúde como mera ausência de doença, sugerindo que o processo de adoecimento pode representar uma oportunidade de adaptação e redefinição da vida. Na conclusão, o artigo afirma que a luta contra o câncer não é apenas uma batalha física, mas também emocional e espiritual, sendo comparada à jornada de Prometeu, que simboliza o conhecimento e a técnica que permitem à humanidade enfrentar sua fragilidade. A experiência de viver com o câncer oferece, assim, uma oportunidade de crescimento pessoal e espiritual, além de uma profunda reavaliação das crenças e valores que regem a vida. Enfim, a luta contra o câncer vai além do aspecto físico, abrangendo dimensões emocionais, psicológicas e espirituais. A tecnologia médica oferece ferramentas para a cura, mas é a reflexão filosófica que dá sentido à experiência de sobrevivência. Assim, o enfrentamento do câncer é uma jornada de autodescoberta e uma oportunidade para um viver mais pleno e consciente.
Palavras-chave: Alteridade. Efemeridade. Singularidade. Câncer. Ética.

A relação entre Filosofia e Ciência é um tema recorrente nas reflexões sobre a condição humana. Ambas as disciplinas buscam compreender a realidade, mas o fazem a partir de perspectivas distintas e, ao mesmo tempo, complementares. Quando a ciência esgota suas explicações é comum que a Filosofia entre em cena, oferecendo novas possibilidades de interpretação. Uma caminha ao pé da outra, onde a ciência parte da interrogação filosófica, ampliando, por meio de perguntas,

[1] Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Professora universitária. *E-mail*: anakelly@pucgoias.edu.br

novos campos a serem explorados por uma nova explicação científica, e assim sucessivamente, e vice-versa. Este artigo busca explorar essa interseção a partir da experiência pessoal e profissional de uma paciente de câncer de mama que, além de enfrentar a doença, é professora e pesquisadora em Filosofia. A partir dessa posição singular, é possível refletir sobre a experiência do câncer como um fenômeno que envolve tanto a singularidade de cada indivíduo quanto os arquétipos universais que permeiam essa jornada. O texto também aborda a complexa relação entre saúde e doença, questionando a forma como esses conceitos são tradicionalmente entendidos.

Singularidade e arquétipo: o câncer como experiência paradoxal.

O câncer de mama é uma doença que, embora afete muitas mulheres de forma similar, manifesta-se de maneira única em cada caso. Essa singularidade pode ser vista nos detalhes específicos de cada diagnóstico, tratamento e resposta do corpo à intervenção médica. A doença não escolhe suas vítimas de maneira uniforme. Ao contrário, parece desenhar, caprichosamente, um modelo exclusivo para cada paciente, como uma obra de arte da natureza. Essa particularidade pode ser observada nas variações de sintomas, na maneira como o corpo reage ao tratamento e até nas implicações emocionais e psicológicas que cada mulher enfrenta ao longo do processo.

O câncer mantém viva a particularidade de cada indivíduo, assim como a noção de "rosto" concebida pelo filósofo francês Emmanuel Levinas (1906-1995). Na obra Totalidade e Infinito (2008) Levinas desenvolve a tese de que o rosto humano é uma expressão absolutamente única, irrepetível, mesmo entre gêmeos, sempre há algo que distingue um do outro. Se as características físicas (fenótipo) de uma pessoa são incomparáveis, o que dizer de seu intelecto, espírito e alma, que são ainda mais complexos e difíceis de compreender plenamente? Essa percepção levou o filósofo a elaborar o conceito de "rosto", que não deve ser interpretado apenas em seu sentido literal ou físico, mas como uma metáfora profunda para a presença ética do outro. O rosto transcende a mera aparência; ele não pode ser completamente descrito ou apreendido, representando uma "nudez" que escapa a qualquer categorização ou conceito totalizante.

Para Levinas (2008), o rosto é um apelo ético que nos interpela e exige uma resposta. O encontro com o rosto é, essencialmente, um encontro com a

alteridade radical, que nos obriga a sair de nossa perspectiva limitada e reconhecer a dignidade e o direito à vida do outro. O rosto é, portanto, a manifestação da infinidade do outro, uma infinidade que resiste a qualquer tentativa de dominação ou redução a um objeto de conhecimento. Em Totalidade e Infinito explora a dicotomia entre a tentativa de reduzir o outro a um sistema de conhecimento e a infinidade que representa sua transcendência, afirmando que o rosto, como expressão dessa infinidade, resiste a toda forma de totalização, reforçando a alteridade inquebrantável do outro (Levinas, 2008).

A ideia de que o rosto do outro nos convoca eticamente é um pilar central na Filosofia de Emmanuel Levinas. Ele desafia a primazia da ontologia – o estudo do ser – na tradição filosófica ocidental, afirmando que a ética deve preceder a ontologia. Antes de tentar conhecer ou compreender o outro, somos eticamente chamados a responder à sua presença, reconhecendo sua singularidade e assumindo a responsabilidade por sua vulnerabilidade. Nesse sentido, assim como cada rosto é único e irrepetível, cada experiência de câncer deve ser vista de maneira singular, sem comparações entre formas de tratamento ou reações individuais.

Se uma pessoa conseguiu continuar trabalhando durante o tratamento, enquanto outra não pôde, ou se os cabelos caíram ou foram preservados com o uso de uma touca, cada caso é exclusivo. Não existe uma maneira mais honrada ou mais forte de enfrentar a doença. O olhar de alteridade, de respeito profundo pela singularidade do outro, é fundamental na relação médico-paciente, assim como nas interações no ambiente de trabalho, evitando comparações e julgamentos baseados em percepções pessoais do que seria o “certo” ou “errado” ao lidar com a doença.

Reconhecer que cada pessoa é única, não só em seu rosto, mas também em sua alma, percepções e sensações, é um ato ético. Abrir-se ao outro, sem tentar encaixá-lo nas próprias concepções, é uma experiência rica, tanto para quem pratica a alteridade quanto para quem a recebe. Ao nos abrir ao outro sem julgamento, expandimos nosso mundo particular e singular, permitindo que a vivência do outro nos afete e enriqueça. A experiência do outro é a única forma pela qual podemos transcender nossa própria singularidade, e esse processo é recíproco: o outro também transcende sua particularidade ao se abrir a nós. Assim, o olhar de alteridade não só respeita o outro, mas também nos transforma, sendo o único caminho para expandir a nós mesmos, superando o fechamento em nossa própria individualidade. O rosto do outro, ao se revelar em sua infinidade, impede que o

tratemos como um objeto ou o reduzamos a um conceito, exigindo de nós um respeito incondicional e uma resposta ética que reconheça sua dignidade e singularidade.

Contudo, essa singularidade convive paradoxalmente com a presença de arquétipos que atravessam as narrativas de quem enfrenta o câncer. Esses arquétipos são padrões recorrentes que, embora não sejam idênticos em todas as histórias, compartilham elementos comuns que permitem identificar uma espécie de A jornada do herói.[2] Esse chamado ao desafio da vida de modo análogo ocorre com as pessoas acometidas pelo câncer, na experiência de cada paciente. A jornada começa com o "chamado", representado pelo diagnóstico, que muitas vezes surge de forma abrupta, forçando a pessoa a reavaliar sua vida e a repensar suas prioridades.

A experiência do câncer pode, assim, ser comparada à jornada descrita na mitologia, onde o herói, após receber o chamado, é obrigado a deixar o conforto do conhecido e enfrentar desafios que testarão sua coragem, resiliência e capacidade de superação. No caso do câncer, esse desafio não é apenas físico, mas também emocional, psicológico e espiritual. A efemeridade da condição humana, como descrita no poema épico a Odisseia de Homero (2011)[3], é uma realidade com a qual todos os pacientes oncológicos se deparam. Na obra, o homem é descrito como ephémeros, uma criatura que vive sob a sombra de um único dia, sempre à mercê das

[2] A "Jornada do Herói", conceito desenvolvido por Joseph Campbell em *O Herói de Mil Faces* (2009), é uma estrutura narrativa comum encontrada em mitos e histórias de diferentes culturas. Ela descreve o caminho arquetípico que um herói percorre ao passar por desafios, transformações e retornos. A jornada consiste em três grandes etapas: 1) A partida: o herói é chamado para uma aventura que o leva a deixar seu mundo cotidiano. Ele pode inicialmente recusar o chamado, mas, eventualmente, entra na jornada, muitas vezes com a ajuda de um mentor; 2) A iniciação: ao entrar em um novo mundo, o herói enfrenta testes e desafios. Ele pode encontrar aliados e inimigos, superar obstáculos e, no auge da jornada, passa por uma transformação significativa (morte simbólica e renascimento), adquirindo novos conhecimentos ou poderes; 3) O retorno: o herói retorna ao mundo comum, agora transformado e com um presente ou sabedoria que pode compartilhar com a comunidade. Ele deve integrar sua nova identidade e experiências ao seu antigo ambiente. A "Jornada do Herói" representa um ciclo de crescimento pessoal e transcendência, aplicável tanto em narrativas míticas quanto no desenvolvimento humano.

[3] Na *Odisseia*, a noção de efemeridade está profundamente ligada à condição humana. Odisseu é frequentemente retratado como "*ephémeros*" (aquele que vive por um único dia), o que reflete a vulnerabilidade e a transitoriedade da vida humana. Ao longo de sua jornada, Odisseu enfrentou a força implacável do destino e o poder dos deuses, ressaltando a fragilidade do ser humano em contraste com a imortalidade e o controle dos deuses sobre o destino. A efemeridade também aparece nas escolhas que Odisseu faz: ele recusou a imortalidade oferecida pela deusa Calipso, preferindo retornar à sua vida mortal ao lado de sua família, o que sublinha o valor da vida finita e dos laços humanos, apesar de sua brevidade. Dessa forma, a *Odisseia* explora a efemeridade como uma característica central da existência humana, destacando a necessidade de enfrentar as limitações da vida e a inevitabilidade da morte (Homero, 2011).

circunstâncias externas que moldam sua existência. Essa descrição ressoa profundamente com a experiência de quem enfrenta uma doença que, silenciosamente, pode mudar radicalmente o curso da vida.

Prometeu, ao roubar o fogo dos deuses, simboliza a técnica e o conhecimento que permitem aos seres humanos enfrentarem suas fragilidades inatas.[4] No contexto do câncer, essa técnica é representada pelos avanços da Medicina que, embora não possam eliminar a efemeridade da vida, oferecem uma oportunidade para "driblar" sua iminência. A tecnologia médica, ao revelar tumores ocultos e oferecer tratamentos que prolongam a vida, torna-se uma ferramenta essencial na luta contra a doença, mas também levanta questões filosóficas sobre a natureza da vida, da saúde e da morte.

A relação ontológica entre saúde e doença.

A ontologia é uma área da Filosofia que se dedica à investigação do Ser, buscando compreendê-lo em sua totalidade, e não de forma fragmentada. Assim, o estudo ontológico procura examinar o que constitui a essência da saúde e da doença, tentando abarcar sua compreensão de maneira completa e abrangente, sem se limitar a aspectos isolados (Reale; Perini, 2014).

Diante disso, a segunda parte desta reflexão foca na relação complexa entre saúde e doença, especialmente à luz da experiência do câncer. O que define um corpo como doente? Seriam as dores, o mal-estar ou o diagnóstico formalizado em um laudo médico? O que realmente muda em um corpo entre o dia anterior e o dia posterior ao diagnóstico, quando esse corpo, até então, não apresentava sintomas? E o que diferencia o estado físico no dia antes e no dia após o último medicamento ou exame, que indicam o fim do tratamento? Quando o câncer está silenciosamente se desenvolvendo, a pessoa já pode ser considerada doente? Afinal, quando exatamente a doença tem seu início e seu término? Será que ela começa apenas com sua identificação ou se manifesta de forma prévia, antes mesmo de ser detectada?

[4] O mito de Prometeu é narrado na Teogonia de Hesíodo (2000). Prometeu é um titã que rouba o fogo dos deuses para entregá-lo à humanidade que se encontrava à deriva sem o fogo que, no limite, simbolizava a própria técnica. O fogo não representava apenas o calor e a luz, mas também o conhecimento, a técnica e o desenvolvimento da civilização. Como punição, Zeus o condenou a ser acorrentado a uma rocha, onde uma águia devorava seu fígado diariamente, que se regenerava durante a noite. Esse texto também explora a introdução do sofrimento humano e o papel de Prometeu no equilíbrio entre homens e deuses.

O câncer, diferentemente de muitas outras doenças, não se manifesta através de sintomas facilmente reconhecíveis, como febre ou dor. Ao contrário, ele se instala silenciosamente no corpo, muitas vezes de forma obscena, invadindo áreas íntimas e vulneráveis, como os seios, o útero ou o cólon. Essa invasão, que pode parecer quase imperceptível no início, levanta questões profundas sobre a natureza da saúde e da doença. A saúde, frequentemente definida como a ausência de doença, é um conceito que se revela insuficiente diante da complexidade do corpo humano e das doenças que nele se desenvolvem.

A noção de saúde como simples ausência de sintomas é desafiada quando se considera que um câncer pode estar se desenvolvendo de forma oculta, mesmo em um corpo que, superficialmente, parece saudável. Essa percepção provoca uma reavaliação do que significa estar saudável. A distinção entre o normal e o patológico torna-se nebulosa, especialmente quando a vida continua a se manifestar com força, mesmo em meio ao adoecimento. Canguilhem (2010), em suas reflexões sobre a Medicina, sugere que a vida não pode ser enquadrada em normas pré-estabelecidas; ela sempre extrapola, desvirtua e transborda todos os parâmetros.

A experiência da doença, portanto, não é apenas uma ruptura no funcionamento normal do organismo, mas também uma oportunidade para o indivíduo redefinir e criar novas formas de ajustamento com o meio. A doença força o indivíduo a adaptar-se, a criar novas normas de vida que permitam a sobrevivência e, em alguns casos, a superação. Essa adaptação é um processo ativo, no qual o paciente desempenha um papel fundamental, não apenas como receptor passivo de cuidados médicos, mas como agente de sua própria cura.

A relação entre saúde e doença, portanto, não é estática. A saúde perfeita é uma ilusão, pois a vida está em constante mudança e, com ela, as condições que definem o que é considerado saudável ou doente. A verdadeira saúde, nesse contexto, não é a ausência de doença, mas a capacidade de viver de maneira normativa, criando e adaptando-se às circunstâncias, mesmo diante da adversidade. Isso implica uma redefinição constante das normas de vida em um processo que envolve tanto o corpo quanto a mente e o espírito.

Considerações finais.

A experiência do câncer oferece uma oportunidade única para refletir sobre as interseções entre Filosofia e Ciência, saúde e doença, vida e morte. A

Filosofia, ao questionar os limites das explicações científicas e explorar as profundezas da experiência humana, complementa o conhecimento médico e oferece uma compreensão mais ampla e profunda da existência. Ao enfrentar o câncer, o indivíduo é confrontado com a efemeridade de sua condição e com a necessidade de redefinir suas normas de vida.

Essa jornada, que combina elementos singulares e arquétipos universais, é, ao mesmo tempo, um desafio e uma oportunidade para o crescimento pessoal e espiritual. O caminho para a cura, seja física ou espiritual, exige uma constante reavaliação das crenças e uma disposição para enfrentar as incertezas da vida. A sobrevivência ao câncer, portanto, não é apenas um prolongamento da vida, mas uma oportunidade de viver de maneira mais plena, consciente e significativa.

A tecnologia médica simbolizada por Prometeu oferece os meios para continuar, mas é a reflexão filosófica que permite entender e dar sentido a essa continuidade. Assim, a luta contra o câncer torna-se não apenas uma batalha pela sobrevivência física, mas também uma jornada de autodescoberta e de afirmação da vida, em todas as suas complexidades e paradoxos.

Referências bibliográficas.

CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces. São Paulo: Pensamento, 2003.

CANGUILHEN, Georges. Escritos sobre a medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HESÍODO. Teogonia: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2000.

HOMERO. Odisseia. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Penguin-Companhia, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e infinito. Lisboa: Edições 70, 2008.

REALE, Giovanni; PERINE, Marcelo. Léxico da filosofia grega e romana. São Paulo: Loyola, 2014.

ISSN 2177-3963

Análise de Textos Religiosos Antigos através da Teoria Geertziana

Dr. André Valva[1] (PUC Goiás)
E-mail: andrevalva@gmail.com

Resumo:
Este artigo explora a aplicação da Teoria Geertziana na análise de textos religiosos antigos, focando especialmente no Evangelho de Marcos e no versículo Mc 3,17 presente no Códice Sinaítico. Clifford Geertz, com sua abordagem que vê a cultura como um sistema de significados compartilhados, fornece uma metodologia eficaz para entender os símbolos religiosos em seus contextos históricos e culturais. A Teoria Geertziana (TG) é apresentada como uma ferramenta analítica poderosa que permite desvendar as camadas de significado nos textos religiosos, proporcionando uma compreensão mais ampla e contextualizada. A metodologia empregada é bibliográfica, qualitativa e indutiva, estruturada em três níveis simbólicos: exploratório, etnográfico e exegético. Esses níveis possibilitam uma análise detalhada dos textos, desde a literalidade até as implicações culturais e teológicas. A análise do versículo Mc 3,17, onde Tiago e João são chamados de "filhos do trovão", exemplifica como essa abordagem pode revelar significados históricos, culturais e teológicos que enriquecem a compreensão do texto. A interdisciplinaridade da Teoria Geertziana é um aspecto essencial desta pesquisa, promovendo um diálogo com a Nova História, a Sociologia da Religião, a Filosofia da Ciência e a Hermenêutica. Esse diálogo amplia a análise textual e demonstra a aplicabilidade da TG em diversos campos de estudo, destacando sua relevância para os estudos religiosos contemporâneos. A aplicação da Teoria Geertziana na análise do Evangelho de Marcos mostra como os símbolos religiosos são utilizados para construir e perpetuar significados culturais e teológicos. A metodologia geertziana, com seu enfoque nos símbolos e na cultura, oferece uma nova perspectiva para a interpretação de manuscritos antigos, contribuindo de maneira significativa para o campo dos estudos religiosos e abrindo novas possibilidades de pesquisa.
Palavras-chave: teoria geertziana; análise simbólica; Evangelho de Marcos.

Introdução.

A análise de textos religiosos antigos sempre foi um campo fértil e desafiante na academia. A complexidade desses textos exige abordagens multifacetadas e inovadoras para desvendá-los de maneira eficaz e contextualizada. Nesse contexto, a Teoria Geertziana (TG), proposta por Clifford Geertz, surge como uma metodologia inovadora e promissora para a análise de manuscritos religiosos. A teoria, que interpreta a cultura como um sistema de significados compartilhados e

[1] Mestre em Ciência da Religião (Bolsa CAPES), pela PUCSP; Doutor em Ciências da Religião (Bolsa CAPES), pela PUC Goiás. Integra o grupo de pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. ID do Lattes: 7424448758305896.

interligados, oferece ferramentas analíticas valiosas para a compreensão de textos religiosos dentro de seus contextos culturais específicos.

Minha pesquisa de doutorado, intitulada "Investigação da Teoria Geertziana para Análise de Textos Religiosos Antigos: uma perspectiva epistemológica em Ciência da Religião", aplica essa metodologia ao estudo do Evangelho de Marcos, com foco especial no versículo Mc 3,17, contido no Códice Sinaítico. A escolha do Códice Sinaítico, um dos manuscritos bíblicos mais antigos e completos, se justifica pela sua importância histórica e pelas variantes textuais que apresenta, oferecendo um campo rico para a análise textual.

O objetivo principal desta pesquisa é demonstrar como a Teoria Geertziana pode ser aplicada de forma eficaz na análise de textos religiosos antigos, proporcionando uma compreensão mais aprofundada e contextualizada desses documentos. Para isso, a metodologia empregada é bibliográfica, qualitativa e indutiva, estruturada em três níveis simbólicos: exploratório, etnográfico e exegético. Esses níveis permitem uma análise detalhada e multifacetada dos textos, abrangendo desde a literalidade até as implicações culturais e teológicas.

A interdisciplinaridade da TG é um aspecto crucial desta pesquisa, relacionando-se com a Nova História, a Sociologia da Religião, a Filosofia da Ciência e a Hermenêutica. Esse diálogo interdisciplinar não só enriquece a análise, mas também demonstra a aplicabilidade da TG em diversos campos de estudo, reforçando a sua relevância e potencial de contribuição acadêmica.

A investigação se concentra especialmente no Evangelho de Marcos, um texto que se destaca por sua narrativa dinâmica e teologia do Messias sofredor. A análise detalhada do versículo Mc 3,17, por exemplo, revela camadas de significado que se entrelaçam com o contexto histórico e cultural da época, oferecendo uma nova perspectiva sobre a mensagem e a intenção do autor.

Essa pesquisa, ao aplicar a Teoria Geertziana aos textos religiosos, busca oferecer uma nova compreensão desses documentos, explorando o rico tecido simbólico e cultural que os permeia. Através dessa abordagem, espera-se contribuir significativamente para o campo dos estudos religiosos, abrindo novas possibilidades para a análise e interpretação de manuscritos antigos.

Contexto Teórico.

Clifford Geertz, antropólogo cultural renomado, deixou um legado significativo para os estudos sociais e religiosos com sua Teoria Geertziana (TG). Sua abordagem interpreta a cultura como um sistema de significados compartilhados, que são construídos e mantidos por meio de símbolos e rituais. Em sua obra, Geertz argumenta que a religião deve ser entendida como um sistema simbólico que fornece uma estrutura para interpretar a experiência humana. Esse sistema simbólico é composto por símbolos que criam uma sensação de realidade objetiva e estabelecem diretrizes para o comportamento social e moral (Geertz, 1973).

A definição de religião de Geertz inclui a criação de disposições e motivações duradouras, que são factualmente persuasivas e emocionalmente potentes. Ele vê a religião como um fenômeno cultural fundamental que molda identidades e comportamentos sociais, fornecendo um conjunto de significados que ajuda os indivíduos a entenderem o mundo ao seu redor. Esta visão é particularmente útil na análise de textos religiosos antigos, pois permite uma interpretação que leva em conta o contexto cultural e histórico em que esses textos foram produzidos.

Metodologia.

A metodologia aplicada nesta pesquisa é bibliográfica, qualitativa e indutiva, com o objetivo de explorar e interpretar os textos religiosos antigos a partir da Teoria Geertziana. A abordagem é estruturada em três níveis simbólicos: exploratório, etnográfico e exegético. Esses níveis permitem uma análise detalhada dos textos, abrangendo diferentes camadas de significado.

O nível exploratório envolve uma análise inicial dos textos, identificando símbolos e temas recorrentes. O nível etnográfico foca na contextualização desses símbolos dentro da cultura e sociedade em que foram produzidos, permitindo uma compreensão mais ampla de seu significado e função. Já o nível exegético aprofunda-se na interpretação teológica dos textos, analisando como os símbolos religiosos são utilizados para transmitir mensagens espirituais e morais.

Para aplicar essa metodologia ao Evangelho de Marcos, utilizou-se o versículo Mc 3,17 como estudo de caso. Esse versículo, que menciona Tiago e João como "filhos do trovão", oferece um rico campo para a análise simbólica. A interpretação desse símbolo dentro do contexto cultural e religioso da época revela

camadas de significados que contribuem para uma compreensão mais ampla do texto.

Análise do Evangelho de Marcos.

O Evangelho de Marcos, considerado um dos mais antigos dos quatro evangelhos canônicos, é notável por sua narrativa dinâmica e seu enfoque no Messias sofredor. A análise deste texto, especialmente do versículo Mc 3,17, é central para esta pesquisa, pois oferece um exemplo claro de como a Teoria Geertziana pode ser aplicada na interpretação de textos religiosos antigos.

O versículo Mc 3,17, que designa Tiago e João como "Boanerges", ou "filhos do trovão", é carregado de simbolismo. A escolha desse epíteto sugere uma compreensão cultural e religiosa específica que pode ser explorada através da TG. A análise começa com a identificação do significado literal do termo e sua contextualização histórica. Em seguida, investiga-se a interconexão desse símbolo com outras estruturas simbólicas presentes no texto e na cultura da época.

A relevância social e cultural do símbolo "filhos do trovão" é examinada à luz das práticas e crenças do período, oferecendo uma interpretação que vai além da leitura superficial do texto. A comparação entre diferentes variantes textuais e manuscritos, como o Códice Sinaítico, também é fundamental para entender como esse símbolo foi preservado e transmitido ao longo dos séculos.

Ao aplicar a Teoria Geertziana na análise do Evangelho de Marcos, é possível revelar como os símbolos religiosos são utilizados para construir e perpetuar significados culturais e teológicos. Essa abordagem proporciona uma compreensão mais ampla e contextualizada do texto, demonstrando a importância da metodologia geertziana para os estudos religiosos.

Aplicação da Teoria Geertziana.

A aplicação da Teoria Geertziana ao estudo do Evangelho de Marcos permite uma interpretação rica e multifacetada dos símbolos presentes no texto. A análise de passagens específicas, como Mc 3,17, revela como os símbolos religiosos são usados para comunicar significados culturais e teológicos. A abordagem de Geertz, que vê a cultura como um "tecido de significados" (Geertz, 1973), fornece uma estrutura metodológica que permite desvendar as camadas simbólicas presentes nos textos religiosos.

Ao examinar o versículo Mc 3,17, a referência aos "filhos do trovão" é particularmente significativa. Este epíteto atribuído a Tiago e João pode ser interpretado em vários níveis. Inicialmente, há o significado literal e histórico, que sugere um temperamento ardente ou uma presença imponente. No nível etnográfico, o símbolo pode ser visto como uma metáfora cultural, refletindo as crenças e práticas da comunidade cristã primitiva. Por fim, no nível exegético, a designação pode ser entendida como uma alusão teológica ao poder e à autoridade dos apóstolos no contexto da missão de Jesus.

A interconexão desses níveis de significado demonstra como a Teoria Geertziana pode ser utilizada para uma análise abrangente dos textos religiosos. A abordagem permite explorar como os símbolos são utilizados para construir e perpetuar significados dentro de uma determinada cultura, proporcionando uma compreensão mais contextualizada dos textos.

Discussão Interdisciplinar.

A Teoria Geertziana, quando aplicada aos textos religiosos, abre um diálogo frutífero com diversas disciplinas, como a Nova História, a Sociologia da Religião, a Filosofia da Ciência e a Hermenêutica. Essa interdisciplinaridade não só enriquece a análise, mas também amplia o alcance e a relevância da pesquisa.

Na Nova História, a análise simbólica de Geertz oferece uma nova maneira de compreender como os textos religiosos refletem e influenciam as estruturas sociais e culturais de seu tempo. Ao focar nos símbolos e na narrativa, a metodologia permite uma reinterpretação dos eventos históricos e das práticas religiosas.

Na Sociologia da Religião, a abordagem geertziana destaca a importância dos símbolos religiosos na formação de identidades e comunidades. A análise dos símbolos no Evangelho de Marcos, por exemplo, revela como os primeiros cristãos utilizavam narrativas simbólicas para construir uma identidade coletiva e afirmar suas crenças em um ambiente muitas vezes hostil.

Na Filosofia da Ciência, a Teoria Geertziana oferece uma perspectiva única sobre a relação entre ciência e religião. Ao tratar a religião como um sistema simbólico, Geertz propõe uma maneira de analisar a religião que não a reduz a um mero conjunto de crenças irracionais, mas a vê como uma prática cultural complexa e significativa.

Finalmente, na Hermenêutica, a abordagem interpretativa de Geertz fornece ferramentas valiosas para a exegese bíblica. A análise dos símbolos e sua contextualização histórica e cultural permite uma interpretação mais rica e nuançada dos textos, que leva em conta as múltiplas camadas de significado que eles carregam.

Ao aplicar a Teoria Geertziana na análise de textos religiosos antigos, minha pesquisa demonstra a utilidade dessa abordagem para compreender melhor esses documentos. A metodologia geertziana, com seu foco nos símbolos e na cultura, oferece uma nova perspectiva para a análise e interpretação de manuscritos antigos, contribuindo de maneira significativa para os estudos religiosos.

Considerações finais.

A aplicação da Teoria Geertziana na análise de textos religiosos antigos, como o Evangelho de Marcos, revela uma metodologia eficaz e inovadora que proporciona uma compreensão mais contextualizada desses documentos. Ao tratar a cultura como um "tecido de significados" (Geertz, 1973), a abordagem de Geertz permite desvendar as camadas simbólicas presentes nos textos, oferecendo uma interpretação rica e multifacetada.

O estudo do versículo Mc 3,17 exemplifica como a análise simbólica pode ser aplicada de maneira abrangente e significativa. A designação "filhos do trovão" atribuída a Tiago e João, quando analisada através dos níveis exploratório, etnográfico e exegético, revela um complexo conjunto de significados que vai além do literal, abrangendo implicações culturais, históricas e teológicas. Essa abordagem não só ilumina o texto de Marcos, mas também demonstra a capacidade da Teoria Geertziana de fornecer uma visão mais completa e contextualizada dos textos religiosos antigos.

A interdisciplinaridade da TG reforça ainda mais sua aplicabilidade e relevância. Ao dialogar com a Nova História, a Sociologia da Religião, a Filosofia da Ciência e a Hermenêutica, a metodologia geertziana não apenas enriquece a análise textual, mas também amplia o escopo dos estudos religiosos, permitindo uma compreensão mais integrada e holística dos fenômenos religiosos. Essa integração de disciplinas variadas destaca a importância de uma abordagem multifacetada na análise de textos antigos, proporcionando novas perspectivas e contribuindo significativamente para o campo dos estudos religiosos.

A pesquisa realizada demonstra que a Teoria Geertziana, com seu foco nos símbolos e na cultura, oferece uma ferramenta analítica poderosa para a interpretação de manuscritos antigos. Essa abordagem inovadora abre novos caminhos para a compreensão dos textos religiosos, revelando os significados culturais e teológicos que eles carregam. Ao aplicar essa metodologia, esperamos não só ampliar a compreensão desses documentos, mas também inspirar futuras pesquisas que continuem a explorar a riqueza simbólica e cultural dos textos religiosos antigos.

Referências bibliográficas:

CRUZ, E. R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (orgs.). Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 37-50.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

GEERTZ, C. Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia. Chicago: The University Chicago Press, 1968.

GEERTZ, C. Negara: the theater state in nineteenth-century Bali. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

GEERTZ, C. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GEERTZ, C. O saber local. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GEERTZ, C. Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GEERTZ, C. The interpretation of cultures: selected essays. New York: Basic Books, 1973.

GRANGER, G.-G. Filosofia, linguagem, ciência. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2013.

GRESCHAT, H.-J. O que é Ciência da Religião? São Paulo: Paulinas, 2005.

PALS, D. L. Nove teorias da religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (orgs.). Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

USARSKI, F. Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

ISSN 2177-3963

Folia do quilombo São José do Carrazedo: a criação dos batuques da fé

Me. Fábio José Brito dos Santos[1] (UEL)
E-mail: fabyosantos819@gmail.com

Resumo:
Neste estudo abordaremos a significância dos instrumentos musicais da folia de São José em paralelo com a representação santoral na concepção dos próprios ritmistas, numa perspectiva que associa o sagrado com os objetos, em síntese, a folia é um sistema melódico coletivo, ou melhor, são instrumentistas que tocam simultaneamente, além disso, qualquer ferramenta melódica é dependente da outra para a percussão do produto sonoro cabal. De modo específico, destrincharemos a elaboração e composição de cada instrumento musical, analisando e descrevendo as características comuns. Outro fator ponderoso é a produção sonora desses elementos em suas mais inúmeras concepções através de: ruídos, agitação, raspagem e impactos. O objetivo deste trabalho é analisar os signos e composições dos instrumentos que compõe a folia do quilombo São José do Carrazedo. O caminho metodológico dispõe de uma revisão bibliográfica e aplicação de entrevistas semiestruturadas a dois foliões da comunidade quilombola. Por fim, concluiu-se que os instrumentos presentes na folia são ferramentas comumente operadas em outras festas populares, especialmente amazônicas, assim também, como em recintos religiosos de matrizes africanas. Cada instrumento transporta consigo uma significância na formalidade de devoção e cantoria para o santo, sendo confeccionados com matéria-prima da floresta, entretanto, nos últimos anos já se adotou alguns elementos contemporâneos, mas ainda prevalece o capricho na confecção dos instrumentos musicais, de modo que os manuseios apresentam tais habilidades e características específicas, isto é, nada é aleatório, tudo possui suas particularidades, conectadas com a crença dos devotos e o culto a imagem do santo.
Palavras-chave: Folia; Quilombo; Instrumentos.

Introdução.

Neste trabalho detalharemos cada um dos quatro instrumentos musicais presentes na folia, tencionando as minuciosidades em suas características exclusivas e representativas, suas formas físicas pertinentes, bem como, as confecções manuais extraídas da natureza, materializações no decorrer da construção e afinações para melhor calibragem equivalente ao som.

Dentro desse ciclo de montagens e reparações dos objetos, é notável a interação social entre os enredados, a musicalidade surge como soma de um

[1] Doutorando em Educação pela Universidade Estadual de Londrina – PPEdu/UEL (bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa do Nível Superior - CAPES), Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará – PPGCR/UEPA. Membro do Grupo de Pesquisa Processos Civilizadores - GPROC. https://lattes.cnpq.br/9503964015495860.

fenômeno social e interativo e pondera os comportamentos, o simbólico e a linguagem erigida com o passar do tempo.

Há um elo da música que transcende o ser humano, entende-se que pode haver um possível resultado da socialização entre pessoas, que, com a diversidade comportamental e material existente, transformam dessemelhança em equilíbrio sociocultural, assim caminha no sentido de que a identidade é construída na interação social entre os indivíduos, sendo obrigatório uma relação material e simbólica, uma mediação na qual se utiliza de repertórios existentes – indivíduos produzem modos de representar suas diferenças, entrelaçando entre si (Montero; Arruti; Pompa, 2011).

Essa pesquisa é de abordagem é qualitativa dispondo de entrevista semiestruturada aplicada a dois foliões anciões da festividade de São José, ademais, dispomos de uma revisão bibliográfica que sustentou as argumentações, sendo eles: Araújo (20130; Galvão (1955); Monteiro, Arruti e Pompa (2011) e Stasi (2011).

Desenvolvimento.

Em sequência, pontuaremos um dos instrumentos com maior notoriedade na folia, que é o raspador, cujo som é produzido pelo ato da raspagem, categorizado como elemento idiofone, ele tem entonação tímbrica com som ilimitado e seu formato físico é cilindrado. Na folia, o mestre-sala raspa com uma baqueta de madeira num formato de faca, fazendo um movimento verticalmente de forma ascendente.

Os estudos de Stasi (2011) apontam que o raspador é um dos instrumentos de percussão mais antigo fabricados pelo homem, usados pelas mais diversas civilizações, entretanto, no Brasil, tem mais proeminência na comunidade afro, recebendo vários nomes não reconhecidos nacionalmente: ganzá, ganzal, querequexé, cracaxá, reque, baje, casaco, casaca etc.

O raspador da folia é o mesmo antigo instrumento musical chamado macumba, remete-se a folia pertencente ao catolicismo negro, bastante usado em terreiros de religiões afro-brasileiras, tocado pelo macumbeiro – não se tratando da definição pejorativa usada por leigos e imodestos. “O raspador é essencial na folia, constitui-se de uma taquara grossa (bambu), fechadas nas extremidades pelos próprios nódulos, com parte de sua superfície denteada, sobre essas superfícies raspa-se com uma vareta [...], esse é exclusivo do mestre-sala” (Galvão, 1955, p. 55).

O processo fabricação desse objeto não é tão simplório quanto aparenta, dispõe de experiência e habilidades inerentes a folia, como enuncia o entrevistado:

> Os dentes têm que ser talhados por um facão bem afiado, só assim ele ressoa com som alto, quanto a faca utilizada para raspar, é fabricada geralmente de Macacaúba (uma madeira comum daqui), só feito desse jeito, que o instrumento passa cobrir os sons do milheiro (Santos[2], 2023).

Os artifícios para a criação dessa ferramenta são influenciáveis para o resultado sonoro da folia, nada é estabelecido por acaso. Os signos coincidem-se numa sequência temporal: natureza (extração), arte (confecção), raspador (folia) e música (devoção).

Figura 1 - Raspador (reco-reco)

Fonte**:** Lucas Pimentel (2022)

Em sequência, enfatizamos outro instrumento chave na folia, o tambor, ele é classificado como elemento membranofone, assim é encontrado em três tamanhos, isto significa: um pequeno, um médio e um grande. Na folia de São José, atualmente, é mais comum testemunharmos apenas dois, entretanto, os tambores têm aplicabilidades distintas, mesmo sendo com fabricações similares e materiais afins.

Dentro da percussão, o tambor pode ser considerado o instrumento mais relevante, esse se manifesta em numerosas formas, timbres e tamanhos. À vista disso, em suas diversidades, são em sua maioria confeccionados artesanalmente,

[2] Sebastião Nascimento dos Santos (56 anos) folião por inúmeros anos e passou a ocupar o cargo de coordenador dos foliões após a morte do pai em 2010.

com couro de animal (gado, cabra, veado, macaco etc.) e troncos de árvores (jequitibá, abacateiro, macacaúba, sucupira etc.); além disto, um detalhe impreterível é que são fabricados pelos próprios músicos (Araújo, 2013).

Esses tambores da folia são usualmente tocados por foliões com capacidades amadurecidas, essas habilidades vão amplificando de acordo com o tamanho dos instrumentos, afinal, o maior tambor é sempre dominado pelo integrante mais prendando e competente, pois requer um toque mais frenético, enquanto o pequeno e o médio fazem uma espécie de reforço sonoro ao maior.

> Os três tambores têm nomes diferentes, o maior é o Mauja, o médio se chama apenas Tambor, já o pequeno é o Tamborim ou Tamborinho [...]. Porém, é obrigatório que um tamboreiro tenha que repinicar na hora, essa repinicação tem que ser no instante correto, para assim não embaralhar os outros (Lima[3], 2022).

O Mauja também é chamado de "Tambor-Mór", mas todos são construídos de uma mesma madeira ocada, são lixados e até pintados, na maioria das vezes envernizados na parte externa, suas medidas são aproximadamente de 1,20m (maior) e 0,70m (menores), são propriedades da comunidade, ficando por responsabilidade de alguém de confiança, é comum emprestarem esses instrumentos para tocá-los em outros quilombos vizinhos, seja por promesseiros ou devoção particular – crianças e foliões inexperientes jamais poderão manejá-los (Galvão, 1955).

Outra singularidade desses tambores é o processo de afinação, são esquentados no calor excessivo do fogo, assim vão girando os tambores de modo circular. Habitualmente esse afinamento ocorre apenas em minutos antes da cerimônia da alvorada, dessa maneira, os ritmistas fazem uma fogueira com madeiras e papéis na cozinha da barraca comunitária, ou até reaproveitam as chamas do fogão a lenha, onde ocorre a preparação do café para os devotos, como na imagem a seguir:

[3] José Lima (67 anos) é conhecido popularmente como "abacatão", sendo um dos foliões com maior experiência, destaca-se principalmente como tamboreiro, nos últimos anos também atua como coordenador do grupo rítmico.

Figura 2 - Afinação dos tambores

Fonte**:** Lucas Pimentel (2022)

Observamos que esse instrumento é similar aos tambores do samba de cacete das comunidades quilombolas do Baixo Tocantins, no Pará, e inclusive também é utilizada uma espécie de cacete na parte inferior do tambor. Outra caraterística importante é a presença desses tambores em cultos afro-brasileiros, que também são em número de três, tidos como sagrados e fazem uma tarefa crucial, estabelecendo a comunicação e acesso com os orixás, caboclos e deuses.

Nesse elemento comparativo dos tambores da folia com outras manifestações da matriz africana, notamos o fenômeno de transformação religiosa, ressignificadas com aspectos culturais, que o catolicismo é traduzido, produzindo o empretecer da catolicidade interiorana, distanciando da perspectiva euro-ocidental.

Discorremos sobre os sacudidores (xeque-xeque ou milheiros), esse instrumento também é da família dos idiofones e muito similar ao pau de chuva, emitindo som através da agitação como um chocalho, entretanto, consiste em um recipiente oco de aproximadamente 60 a 80 centímetros de comprimento. As crianças e adolescentes são encantados por ele, não só pela simplicidade de predisposição nos toques, como também o número significante de foliões que manuseiam.

Essa operação de instrumentos na folia é fruto da tradição, as crianças são atraídas por esses elementos que fabricam o som, geralmente eles aprendem com algum membro da folia, seja o pai, primo, avô ou irmão, assim vai perpassando as gerações, dessa forma, quando o garoto(a) se torna um(a) folião, o mesmo já possui um direcionamento empírico que acaba tocando com celeridade (Lôbo, 2017).

Esse contato se dá inicialmente pela exposição da fabricação, dado que os próprios instrumentos são confeccionados em casa, surgindo a partir de elementos muito familiares, despertando o interesse. O próprio milheiro é um dos instrumentos com mais facilidade de construção, por motivo de dispor de pouco material, o tal já passou por adequações ao longo do tempo, se tornando remodelado.

> Nos tempos antigos os milheiros eram feitos tradicionalmente de madeira de embaúba e taboca de lontra, já dentro do instrumento era colocado sementes da região como: milho e feijão; mas com o passar dos anos fomos mudando os materiais, hoje em dia fazemos com tubo de PVC e colocamos chumbos dentro para fazer um som mais forte, entretanto alguns foliões ainda fazem do material tradicional (Santos, 2023).

Os elementos da natureza são composições valorosas na montagem e fabricação dos materiais da folia, mas na fabricação do milheiro já se vem adaptando com elementos de fáceis acesso e maior durabilidade, visto que, a própria madeira tem uma certa fragilidade para o uso constante. A seguir, podemos observar tanto os milheiros de madeira quanto os de tubo de PVC.

Figura 3 - Milheiros (Xeque-xeque)

Fonte**:** Lucas Pimentel (2022)

Por último, apresentamos o cacete (cacetete), instrumento de uso reduzido na folia, suas batidas atrás do tambor só são efetuadas em toques específicos. Essa ferramenta é similar aos cacetes usados nas rodas de carimbó e samba de cacete, típicos da região interiorana do Pará, o próprio tem um molde de bastão, com aproximadamente 30 centímetros de comprimento, são manuseados exclusivamente em pares, por vezes os dois são atados por um fio de barbante.

Normalmente, esse instrumento é tocado por um tamboreiro ou folião do milheiro, ou seja, é difícil ter um ritmista específico. O seu material para confecção também é extraído da natureza, além do mais, seu sentido elementar na folia não significa desimportância ou irrelevância aos demais.

> Os cacetes mais antigos eram feitos de maparajuba, atualmente fazemos de sucupira, mas não tem uma regra de uma madeira própria pra ele, na verdade até de varas comum já foram construídas, mas é um instrumento que parece ser simples, mas é obrigatório em certos momentos, principalmente na mão-de-samba (Santos, 2023).

Na mão-de-samba é muito empregado o toque do cacete, visto que, o mesmo expressa um som agudo firme, assim associa perfeitamente com o embalo acelerado do Gambá na barraca, agradecimentos de oração e especialmente o toque do menino Jesus. Comtemplamos o instrumento a seguir:

Figura 4 - Cacetes

Fonte**:** Lucas Pimentel (2022)

Esse cacete forma uma condição de tríade com o tambor e o aparador, esse aparador é feito com uma vara de madeira, desse modo, é colocado sob a dianteira do tambor, especificamente abaixo do couro, isso ocorre no momento após o agradecimento da reza, que em regra após dois versos a folia é paralisada, logo após essa pausa os tambores são arrastados para trás, dando continuação para finalizar, ou seja, o arraste do tambor é obrigatório para prosseguir.

Considerações finais.

Em suma, a interligação da folia é o caminho de vincular a concepção para atuais e posteriores corpos, essa reprodução talvez perca o sentido original, ou talvez passe a arquitetar somente o sentido de presença, como os instrumentos e

objetos manuseados no processo histórico da folia, sua invenção, produção, introdução e abordando o seu uso ininterrupto adentro do procedimento cerimonioso.

À vista disso, infere-se que essas expressões culturais afro-brasileiras recriam a África de modo sublime, exemplificativamente na folia de São José, a qual contempla-se de uma manifestação não privativa e jamais singularizada. Essa colaboração é apurada em todos os processos, bem como nas confecções, afinações, percussões e entoação da musicalidade em suas letras, com traços do catolicismo popular e afro-amazônico de maneira significativa.

Referências bibliográficas:

ARAÚJO, W. A. de. Os ritmos tradicionais do Tocantins: constituições identitárias e processos culturais. 2013. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cidadania e Cultura) – Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

GALVÃO, E. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita – Baixo Amazonas. São Paulo: Nacional, 1955.

LIMA, José. Aspectos gerais da Folia de São José, contexto histórico, manuseio e significado dos objetos: depoimento. [mar. 2022]. Entrevista concedida à Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PPGCR/UEPA.

LÔBO, A. S. Sons e movimentos [manuscrito]: sentidos do sagrado na musicalidade da folia de santos Reis de Pirenópolis, Goiás. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades – Territórios e Expressões Culturais no Cerrado) – Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2017.

MONTERO, P.; ARRUTI, J. M.; POMPA, C. Para uma antropologia do político. In: LAVALLE, A. G. (org.). O horizonte da política: questões emergentes e agenda de pesquisa. São Paulo: Unesp, 2011.

SANTOS, Sebastião Nascimento dos. Significado e confecção de cada elemento da folia: depoimento. [jan. 2023]. Entrevista concedida à Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PPGCR/UEPA.

ISSN 2177-3963

Caboclos na(s) umbanda(s): sincretismos e violências das culturas indígenas?

Me. Guilherme De Sá Pontes (PUC Goiás)
E-mail: guilhermepontes@hotmail.com

Resumo:

Antes da invasão portuguesa no Brasil, estima-se que havia entre 8 e 3,5 milhões de indígenas, 1.500 povos e 1.200 línguas. Com o genocídio, a população teria despencado para 70.000 em 1957 (AZEVEDO, 2013). Atualmente são registrados 305 etnias e 274 línguas (IBGE, 2000), e o último censo indica uma população indígena de 1.693.535 pessoas, o que representa 0,83% do total de habitantes, sendo que pouco mais da metade (51,2%) está concentrada na Amazônia Legal (IBGE, 2022). As religiões ditas 'afro-brasileiras' são herdeiras de parte deste legado civilizatório e, em suas vivências, cultuam os espíritos dos encantados, ancestrais indígenas ameríndios de diferentes origens sob a denominação genérica, essencialista, invisibilizante e historicamente pejorativa de 'caboclos'. Com o embranquecimento e amarelamento das umbandas no começo do século 20 e, particularmente, a partir da aplicação do conceito de ideoplastia e da busca de uma origem não africana, muitas umbandas traduziram estes 'caboclos' por sacerdotes da Igreja Católica Apostólica Romana, gurus do oriente, invisibilizaram a riqueza e diversidade étnica dos povos originários, e/ou os vincularam a entes de panteões míticos alienígenas, particularmente das tradições negras africanas yorubanas. Busca-se descrever os processos de negociações de sentidos, empréstimos, trocas e apropriações, por meio da revisão bibliográfica. Verificou-se que ao mesmo tempo que o respeito e culto aos ancestrais é basilar e central nas umbandas, houve um atravessamento da colonialidade muito intenso, sobretudo nas umbandas embranquecidas e amareladas, que resultou na apropriação, esvaziamento, ressignificação e epistemicídio dos saberes dos povos originários ameríndios no Brasil por aqueles que afirmam respeitá-los, cultuá-los e vivenciá-los.
Palavras-chave: umbandas; caboclos; colonialidade; culturas; racismo

Introdução.

Estima-se que a população dos povos originários ameríndios que habitavam o território que séculos depois resultaria na constituição do atual estado brasileiro, antes do início do período de sucessivas invasões de impérios da Europa ocidental, e do genocídio que se seguiu, variava entre 8 e 3,5 milhões de indígenas, nestes compreendidos estimados 1.500 povos que falariam 1.200 línguas.

Uma diversidade e riquezas inimagináveis que se perderam no tempo, dizimadas pela colonialidade que resultou em um sistemático extermínio em massa que reduziu a população dos povos originários para apenas 70.000 almas em 1957 (AZEVEDO, 2008).

Atualmente são registrados 305 etnias e 274 línguas (IBGE, 2000), e o último censo realizado em 2022 cujos dados ainda não foram totalmente divulgados, indica um crescimento da população indígena que da quase extinção hoje atinge 1.693.535 pessoas, o que representa 0,83% do total de habitantes, sendo que pouco mais da metade (51,2%) está concentrada na Amazônia Legal (IBGE, 2022).

As religiões ditas ‘afro-brasileiras’ são herdeiras de parte deste vastíssimo legado civilizatório e, em suas vivências, cultuam os espíritos dos encantados, ancestrais indígenas ameríndios dos mais variados povos originários, sob a denominação genérica, essencialista, invisibilizante e historicamente pejorativa de ‘caboclos’.

O termo ‘caboclo’ de difícil etimologia como se verá mais a frente, é polissêmico e apresentou diferentes significados ao longo da história brasileira até os dias atuais.

Este estudo busca problematizar o emprego, papel, conceito, símbolo e representação dos ‘caboclos’ no âmbito das dinâmicas religiosas afrobrasileiras, sobretudo entre as umbandas, a fim de confirmar ou não a hipótese de que o emprego deste termo e o modo como a memória desses ancestrais longínquos são empregados representam novas formas de violência colonial por aqueles que dizem reverenciar e honrar sua memória, os adeptos das ditas religiões afrobrasileiras.

Desenvolvimento.

A etimologia do vocábulo 'caboclo' é incerta e controversa. É possível que o termo seja oriundo do original da língua tupi ‘caa-boc’, que significa 'o que vem da floresta' (LIMA, 1999, 1992; COSTA PEREIRA, 1975). Tal termo teria sido empregado por povos indígenas que habitavam o litoral brasileiro para se referir a outros povos que habitavam as regiões interioranas.

Pelos mais de três séculos em que o Brasil foi colônia do império português, o termo ‘caboclo’ era empregado para designar os sobreviventes do genocídio que haviam sido catequizados pelos padres jesuítas no Brasil, bem como os mestiços resultantes de relações (consensuais ou de estupro) interraciais entre brancos europeus (sobretudo portugueses) e indígenas dos mais variados povos (PARKER, 1985).

Durante o Brasil imperial o vocábulo ‘caboclo’ era costumeiramente empregado para designar de modo genérico os habitantes das áreas rurais da região amazônica (LIMA, 1997; GALVÃO, 1955).

Durante o século vinte até os dias atuais, a palavra ‘caboclo’ costuma ser empregada na região amazônica para se referir às populações tradicionais não indígenas que não tenham imigrado a partir da década de 1960, que são chamados de colonos (HALL, 1997).

Para além das contribuições historiográficas, os estudos antropológicos e sociológicos indicam igualmente que o vocábulo 'caboclo' designaria o mestiço, seja fruto da mistura da população indígena e europeia (DIÉGUES JUNIOR, 1960; WAGLEY, 1976; SIMONIAN, 1995; WOLFF, 1998; LIMA, 1999), seja o resultante das populações indígena, europeia e africana (MORAN, 1974; PARKER, 1985).

Importante destacar que Lima (1999) observou em sua pesquisa que grande parte dos entrevistados não gosta de ser chamado de ‘caboclo’ e não se identifica com o termo. Ele afirma que ‘caboclo’ é um vocábulo segregador que “transmite o significado de que o outro é inferior ao locutor ou à locutora” e que se define por oposições de superioridade e inferioridade, como: civilizado/selvagem, cidade/floresta, rico/pobre.

Verificou-se que o termo 'caboclo' na Amazônia brasileira possui uma carga de pejoratividade tremenda. O 'caboclo' é, invariavelmente, caracterizado como preguiçoso, passivo, indolente, menos que humano, manhoso, corrupto, de má aparência, um mongoloide pardo, uma sub-raça, astuto, traiçoeiro, desprezível, não confiável, um indivíduo pobre e infeliz, pérfido e imbecil (WAGLEY, 1976; NUGENT, 1993; LIMA, 1999, 1997, 1992).

O termo é comumente utilizado por pessoas que não se identificam como ‘caboclos’ e o empregam para se referir a indivíduos percebidos como de status social inferior. Aqueles que realmente se consideram ‘caboclos’ raramente usam a palavra para se referir a outro ‘caboclo’, a menos que estejam irritados, desejem diminuir alguém, ou usem de forma jocosa.

Por outro lado, o uso da palavra por pessoas que não pertencem ao grupo é considerado um insulto muito maior, frequentemente resultando em confrontos e até em alegações de violação de direitos civis.

Esses estudos apontam que existem, no entanto, pelo menos três exceções: ao expressar solidariedade com os pobres da região, como quando um

político em busca de votos declara "somos todos caboclos"; ao demonstrar humildade perante alguém de status social superior, como quando se responde a um antropólogo dizendo "não sei, sou apenas um caboclo", conforme observado por Lima (1999); ou quando é utilizado por alguns grupos indígenas como um termo de autodenominação.

Para além da região amazônica, sobretudo na região sudoeste, o termo 'caboclo' no âmbito das religiões afrobrasileiras foi ressignificado, tendo sido dele extirpada a carga colonial histórica de pejoratividade, sendo os espíritos desencarnados dos povos originários respeitados e cultuados sob essa alcunha, 'caboclos'.

Todavia um curioso fato ocorreu.

Com o embranquecimento e amarelamento[1] de algumas umbandas no começo do século 20 e, particularmente, a partir da aplicação do conceito de reencarnação e, sobretudo, de ideoplastia2, na busca de uma origem não ameríndia, não vermelha, muitas umbandas traduziram estes 'caboclos' por religiosos europeus brancos ou asiáticos amarelos.

Veja-se, por exemplo, o caso da linha 'branca' de umbanda de Zélio Fernandino de Moraes, apontado por muitos como o suposto fundador da umbanda. Um de seus iniciados, o escritor Leal de Souza, escreveu que:

> A Linha Branca de Umbanda é realmente a Religião Nacional do Brasil, pois que, através de seus ritos, os espíritos dos ancestrais, os pais da raça, orientam e conduzem a sua descendência. O precursor da Linha Branca foi o Caboclo Curugussu, que trabalhou até o advento do CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS que a organizou, isto é, que foi incumbido, pelos guias superiores, que regem o nosso ciclo psíquico, de realizar na terra a concepção do Espaço. Esse espírito une a intransigência à doçura. Quando se apresentou pela primeira vez em 15 de novembro de 1908, para iniciar a missão, mostrou-se como um velho de longa barba branca; vestia uma túnica alvejante, que tinha em letras luminosas a palavra caridade. [...]. O caboclo das sete encruzilhadas chama umbanda os serviços de caridade, a demanda os trabalhos para neutralizar ou desfazer os da magia negra. (SOUZA, 1952 apud SILVA, 1987, p. 16-17, grifos do autor).

[1] Por embranquecimento e amarelamento o autor entende a incorporação às linguagens simbólica, mítica, ritualística e doutrinária dos fenômenos umbandistas sub análise de elementos das culturas religiosas branco-europeias e amarelo-asiáticas, por meio do sincretismo, categoria analítica esta empregada na perspectiva de Leonardo Boff, apresentada em Carisma: Igreja e Poder.

[2] Ideoplastia é um conceito divulgado pelo espiritismo kardecista segundo o qual espíritos desencarnados por meio do poder do pensamento conseguiriam moldar, plasmar, a sua forma de apresentação.

O espírito deste ‘caboclo’ na verdade seria o padre jesuíta italiano Gabriel Malagrida (1689-1761), o qual era branco, disfarçado sob a roupagem fluídica de um simples indígena por meio da dita ideoplastia, como demonstração de sacrifício, humildade e simplicidade, pois ele viria com a missão de levar orientar os mais simples. Veja-se: para o sacerdote europeu branco era um sacrifício se apresentar como um ‘caboclo’, prova de sua profunda humildade e elevação espiritual.

Outro exemplo sintomático da adequação racial é encontrado na umbanda esotérica de Matta e Silva e de Rivas Neto, na qual, da mesma forma, os ‘caboclos’ não são necessariamente indígenas ameríndios (vermelhos), mas podem ser espíritos de qualquer raça e local, por meio do mesmo conceito de ideoplastia, sendo denominados de ‘caboclos genuínos’ (“pura” raça vermelha), ‘caboclos reajustados’ (raça branca, amarela ou preta) e ‘caboclos sacrificiais’ (seres extraterrenos):

> “Genuíno” quer dizer que a Entidade é oriunda da Raça Vermelha, não encarnando em outras raças. “Reajustada” é a Entidade que pode trabalhar numa determinada forma que não é a sua original, ou a Entidade que trabalhou ou trabalha nas 3 formas. “Sacrificial”: são seres de outros lócus astrais, que nunca encarnaram no planeta. (Rivas Neto, 2017)

Na umbanda iniciática os ‘caboclos’ se apresentam igualmente não como indígenas ameríndios vermelhos, mas como gurus orientais amarelos do hinduísmo, bramanismo, budismo, dentre outras. Possuem identidade e nomes em sânscrito e são invocados por meio de mantras (Rivas Neto, 1996).

Diversas umbandas poderiam ser citadas, tais como: umbanda de mesa, umbanda cristã, umbandec, umbanda branca, dentre outras, nas quais por meio do conceito espírita de ideoplastia os ‘caboclos’ deixam de ser indígenas e se busca uma origem menos primitiva, mais nobre para os guias espirituais que passam a ser gurus da velha Índia, sacerdotes do Egito antigo, reis, rainhas, príncipes e princesas dos mais variados e longínquos reinos, mestres de reinos míticos como Atlântida e Lemúria, ou até mesmo extraterrestres. Tudo menos os povos originários ameríndios vermelhos.

Talvez esta aversão à identidade original indígena ameríndia explique outra curiosa e intrigante contradição: ao mesmo tempo que os adeptos destas

tradições umbandistas alegam cultuar os espíritos destes 'caboclos' e reverenciar os seus saberes, não há qualquer preocupação, discussão e ações efetivas em defesa das causas indígenas, o que já gerou até memes na internet, tais como o seguinte:

Considerações finais.

As pesquisas demonstram que na região amazônica o termo 'caboclo' é discriminatório e que poucas pessoas se identificam e apresentam como tal devendo, pois, ser evitado (CASTRO, 1997; HARRIS, 2000; LIMA, 1999, 1997; ALLEGRETTI, 1990; RAFFLES, 2002).

Ainda que para além da Amazônia, em um país de proporções continentais como o Brasil, o termo tenha efetivamente ganho conotações distintas, sobretudo entre os adeptos das religiões afrobrasileiras, é perceptível o incômodo existente entre membros de algumas umbandas embranquecidas e amareladas, decorrente do racismo estrutural que lê os povos originários como atrasados, incultos, incivilizados, primitivos, ignorantes, involuídos, dentre inúmeras outras adjetivações discriminatórias raciais e étnicas.

Este incômodo foi estrategicamente contornado com a instrumentalização dos conceitos espíritas kardecistas de reencarnação, corpo fluídico e ideoplastia, para contornar o problema da aparência de indígenas, ao se afirmar que na verdade eram espíritos brancos ou amarelos se apresentando como simples e humildes 'caboclos' (entenda-se subservientes e passivos à colonialidade, como todo bom indígena deve ser para o europeu colonizador. O bom selvagem).

Evidenciou-se, pois, a contradição interna, na medida em que ao mesmo tempo que o respeito e culto aos espíritos ancestrais, neles incluídos os espíritos dos povos originários ameríndios, é basilar e central nas umbandas, houve um profundo atravessamento da colonialidade que, em busca de legitimação em uma sociedade historicamente racista, transformou vermelhos em brancos e amarelos.

O embranquecimento e amarelamento de algumas umbandas no começo do século 20 resultou então na aplicação dos conceitos de reencarnação, corpo fluídico e ideoplastia, motivados pela busca de uma origem mais digna (não ameríndia), e os 'caboclos' deixaram de ser indígenas ameríndios para serem

sacerdotes da Igreja Católica Apostólica Romana, gurus do oriente, sacerdotes do antigo Egito, habitantes de mundos imaginários ou mesmo ET's.

Em outras palavras: muito antes do advento da internet, das redes sociais e da avalanche de fake News, surge nessas umbandas racistas a figura do 'caboclo fake': se apresenta como caboclo, com todos os estereótipos coloniais que lhes são atribuídos, mas na essência são brancos ou amarelos disfarçados em missão sacrificial para praticar a caridade.

Assim invisibilizaram a riqueza e diversidade étnica dos povos originários. Pois não basta à violência física e o extermínio sistemático, em massa, que quase levou à extinção de todos os povos originários no Brasil. É necessário também somar a este processo, a violência simbólica.

Ao mesmo tempo que o respeito e culto aos ancestrais é basilar e central nas umbandas, houve um atravessamento da colonialidade muito intenso, sobretudo nas umbandas embranquecidas e amareladas, que resultou na generalização e invisibilidade da diversidade e riqueza dos povos originários sob o manto de uma denominação historicamente pejorativa de 'caboclos', bem como na apropriação, esvaziamento, ressignificação e epistemicídio dos seus saberes, por aqueles que afirmam respeitá-los, cultuá-los e vivenciá-los. Trata-se de um racismo religioso sofisticado que ataca simbolicamente os povos originários do em nome da ancestralidade, senioridade, respeito e valorização dos povos originários.

Referências bibliográficas:

AZEVEDO, Marta Maria. Diagnóstico da população indígena no Brasil. Cienc. Cult., São Paulo, v. 60, n. 4, p. 19-22, Oct. 2008.

GALVÃO, E. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa da Ita – Baixo Amazonas. São Paulo: Companhia Editoria Nacional, 1955.

LIMA, D. A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. Novos Cadernos do Naea, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.

PARKER, E. The Amazon Caboclo: an introduction and overview. In: PARKER, E. (Ed.). The Amazon Caboclo: historical and contemporary perspectives. Studies in Third World Societies, n. 32, June 1985. p. 17-51.

RIVAS NETO, Francisco. Umbanda: o elo perdido. 4. ed. São Paulo: Aláfia, 2017.

WAGLEY, C. Amazon Town. New York: Oxford University Press, 1976 [1953].

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. Umbanda e o poder da mediunidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987.

ISSN 2177-3963

Dissidências entre Católicos e Espiritismo no jornal A Palavra, Belém-Pá (1914-1938).

Me. Heliane Monteiro da Costa[1] (UEPA)
E-mail: heli_ane@hotmail.com

Resumo:

O presente artigo traz análise das dissidências religiosas que se desencadeavam nos diversos campos entre a fé católica e a fé espírita, em consonância com o Estado, na sociedade belenense, no período entre 1914 e 1938, no bojo da imprensa, perpassando por seus traços editoriais, que desempenhou papel cultural fundamental ao eternizar o cotidiano citadino belenense, trazendo como fonte primária o Jornal Católico A Palavra, com circulação semanal na capital paraense. Com a finalidade de perquirir através da mídia impressa os raciocínios políticos e religiosos registrados no contexto, através dos embates travados em suas linhas e entrelinhas.
Palavras-chave: Católicos; Espiritismo; Imprensa**.**

Introdução.

Este estudo se propõe a abordar o campo religioso e social suas interações com o homem e o territorial, percorrendo os vieses do esgarçamento sensível das relações entre as vertentes cristãs em pauta e em certos momentos com a política, ressaltando aspectos e alterações de ordem religiosa, política, social e cultural, que configuram a identidade da sociedade de Belém, no período em análise. A documentação selecionada para o estudo foi o jornal A Palavra, que dispõe de vasto número de exemplares, tais documentos, não apreendem a realidade, e sim, são constitutivos dela, ou seja, foram delineados qualitativamente, interpretados de maneira descritiva, assim é crível o entendimento das condutas sociais, os jogos de poder, as relações de força, o movimentar político e religioso que estavam inseridos nas teias das discussões no recorte cronológico da abordagem, 1914 a 1938, em solo Amazônico.

Desenvolvimento.

[1] Doutoranda de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade do Estado do Pará. Lattes: https://wwws.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=ECD927D6F8CCB82365CD286F38FA6884#

Assim posto, os impressos apresentam-se como meios de comunicação capazes de provocar transformação social, transbordando de um instrumento comum de informação a função de oferecer linhas ideológicas de princípios religiosos. A partir disso, forja-se um dispositivo interventivo cultural para formar e transformar mentalidade, valores e práticas com o potencial de conduzir a sociedade (CHARTIER, 2002, p. 68).

O periódico contou com o Dr. Paulino de Almeida Brito, nascido na cidade de Manaus no dia 9 de abril de 1858, com falecimento em Belém no dia 17 de julho de 1919, como fundador e redator do jornal a partir de 1910, este intelectual foi escritor, jornalista e professor, formado em direito em uma universidade na cidade de Recife, dedicado às letras e a tipografia, fez publicações de livros e em periódicos não católicos. O Pe. Florence Dubois, também redator do jornal, a partir de julho de 1914, em 1921 tornou-se o sucessor de Paulino de Brito na redação do jornal, o líder barnabita escreveu para outros periódicos, católicos, e não católicos, posteriormente se tornou membro fixo do jornal A Palavra.

Além de Paulino e Dubois, como redator-chefe e redator, respectivamente, A Palavra contava inicialmente também, com Dr. Alfredo Costa como redator-secretário, com Pe. João Coutinho como diretor, João Gomes de Amaral como auxiliar de redação, José Maria Pinto Marques como redator-gerente, e coronel R. Cyriaco Alves da Cunha, Dr. Sinval Coutinho, Sindulpho Melibeu Lima e José Coutinho de Oliveira como colaboradores[2].

As linhas editoriais apresentam ousadia, pois açulavam seus embates em diversas direções para a argumentação de seus ideais, nesse jornal eram publicadas matérias com argumentos que investiam na defesa dos princípios da Igreja Católica Romana. Com o propósito de compreender as relações que se fizeram presentes no bojo da imprensa – e suas comunicações com às temáticas apresentadas – percebe-se como necessário apreendê-las em seu movimento de construção, interpretá-las em seu fazer-se cotidiano a partir da pesquisa em fontes de jornais selecionando os eventos a permitirem reconhecer procedimentos considerados estratégicos na afirmação e reafirmação do catolicismo e na implantação do espiritismo na região.

[2] EVANGELISTA, Sheila Izolete Mendes. *O arraial do Espiritismo: a médium Anna Prado, positivistas, espíritas e católicos em Belém (1918-1923).* Dissertação Mestrado em História Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Belém, 2012.

Assim posto, observa-se que não só as diferentes interpretações que os representantes do cristianismo faziam sobre a Bíblia estavam explicitadas nos artigos publicados no periódico, as refutações a respeito do aporte político que circulava no País por vias da República também se faziam reluzentes, e desenhavam uma nova identidade religiosa e cultural no território brasileiro.

O embate indica que cada qual delimitava fronteiras simbólicas através de discursos, desta forma, as "raízes" das identidades estão fortemente marcadas a partir da divergência que partia, a priori, das interpretações das escrituras sagradas, mas que estendiam para outros campos sociais. Para ênfase das dissidências presentes nos impressos, leia-se:

> Espiritismo
> Allan Kardec, chefe da "satânica e crimin as burlas espiritisteira". na phrasa e pictoresca do inimitavel Julio Tapajós, viu-se na dura contigencia de dizer verdade núas e crúas sobre coisas das famosas revelações do rpincipe das trevas. Que o espiritismo é a mentira em acção, a impiedade nojenta em pleno delirio, dil-o Kardec, com todo o desassombro e clareza. Vejam bem os leitores e não se esqueçam de que o celebre Allan Kardec, pontifice e doutor dos innumeraveis ispititisteiros do velho e novo mundo, é o primeiro a confessar que há muitas mentiras e baboseiras nas sessões onde Satanaz é o presidente[3].

O fragmento reafirma a disputa pelo poder, no que tange a religião e a conquista por adeptos, direcionados por ideologias religiosas e políticas, no território belenense, os discursos ferrenhos apresentados nas linhas esquadrinhadas mostram-se essenciais e imprescindíveis à definição dos rumos que a sociedade tomava, pois, os mesmos proporcionavam a formulação de instigantes tramas, como a campanha que a Igreja Católica fez contra a propagação da religião espírita na Amazônia, a formulação das identidades e suas estratégias para alcançar objetivos dos católicos e dos espíritas, que supõe-se, ocupando espaço no campo religioso, a ponto de causar incômodos aos clérigos, mas também ajudam a pensar como ambas as doutrinas se posicionaram diante das transformações de hábitos e de costumes, pelos quais, passava a cidade de Belém naquele período.

Todavia, os impressos e sua utilização como viés instrumental de convencimento popular fizeram-se um instrumento potencializador para incutir

[3] A Palavra, Anno XXVIII, Belém, nº 2.339, quinta-feira, 29 de setembro de 1938.

novos costumes e nova moral pública, difundindo questões sociais e políticas em Belém. Nessa perspectiva, Pallares Burke (1998, p. 145) sinaliza que a imprensa possui "currículo oculto que dissemina e organiza informações, cria valores, atitudes e ideias sobre uma multiplicidade de temas e, pois, quer queiram ou não, influenciam seus leitores, ouvinte e espectadores".

Sendo assim, é preciso considerar a especificidade das éticas católica e espírita no que se refere à configuração de uma visão de mundo própria, a capacidade que têm os atores de utilizar os recursos aí fornecidos de maneira inovadora e surpreendente, ressaltar tanto a importância dos valores religiosos que norteiam cada visão de mundo, e que vão certamente configurar éticas distintas, de gerar novas leituras desses valores e suas capacidades de inserção social.

Para configurar claramente as ideias defendias no jornal A Palavra, verifica-se que com o seu surgimento veio o discurso representativo acerca das boas condutas sociais que o editorial apresenta, ficando claro que as personalidades à frente das edições, açulavam a missão espírita, sua intenção, sua historicidade de maneira geral, durante todo o contexto em que o periódico é inserido no cotidiano paraense. Pois, a posição dos padres revela o nível dos debates e os entraves ocorridos.

Assim posto, a organização da imprensa católica no Brasil, após a Proclamação da República, contou com uma campanha a favor da criação de órgãos que pudessem estruturar e fortalecer os diversos jornais e demais publicações que já existiam nas diversas dioceses espalhadas pelo país. Essa campanha a favor da chamada "Boa imprensa" possibilitou a criação do Centro da Boa Imprensa e da Liga da Boa Imprensa no Rio de Janeiro, que depois teriam correspondentes em Belém e no interior do Estado.

Tais associações, quando criadas no Pará, objetivavam manter e expandir aquele que foi considerado o principal jornal católico da época, A Palavra, o impresso deveria estar a serviço da divulgação do discurso católico, entendido pela instituição como verdades incontestáveis, sendo, portanto, a imprensa compreendida como um instrumento de luta e afirmação de tal discurso, bem como de oposição aos inimigos da fé católica, que em grande medida encontravam espaço para divulgação de seus pensamentos na chamada "má imprensa".

Assim, a história do jornal merece destaque na Amazônia, já que a construção do espiritismo em solo paraense não pode ser concebida no isolamento,

mas na interdependência com o diferente de si mesmo. Disso, que o estabelecimento de fronteiras não se dá a partir do isolamento, mas exatamente em consequência da afirmação da diferença entre o "eu" e o "outro[4]", então, o espiritismo no Brasil não simplesmente preservou sua prédica trazida numa suposta bagagem cultural, mas a (re)construiu no contraste com o luso, o católico etc. e vice-versa.

Em outras palavras, demonstra-se que tais cristãos se moviam segundo as exigências do tempo histórico por eles criados. Isso é crível através da construção das narrativas envoltas nas vertentes cristãs atrás expostas, a tal ponto que a articulação e análise da constituição de grupos intelectuais, seus campos de estudo, meios de produção, circulação e recepção, expõe significados políticos na Amazônia, e o processo de inserção desse debate, suas aproximações e diversidades, suas alianças e conflitos entre os grupos estabelecidos nas instituições e suas relações ao construir diferentes registros do olhar.

Considerações finais.

Para tanto não se pode ignorar a visibilidade pública da religião na cena, quer no plano da cultura e do cotidiano, quer no da esfera pública e da política, os atores religiosos movimentavam-se e publicavam sua linguagem, seu ethos, suas demandas, nas mais diversas direções. É imprescindível constatar como esses processos contribuíram para caracterizar formas pluralistas e dialógicas de convivência e de enfrentamento de problemas sociais e políticos.

Ou seja, essas organizações, movimentos e pessoas ligadas a diferentes religiões ocupam espaços de representação e de participação no plano das manifestações culturais, do acesso à mídia ou da sociedade política, tornado claramente visíveis no território belenense os seus projetos evangelizadores, através do diálogo e da interação com a sociedade paraense para atingir os objetivos que almejavam no momento histórico, dadas às condições políticas e econômicas do País.

Portanto é possível destacar a pluralidade entre os sujeitos, pois as linhas editoriais apresentam ousadia, açulavam embates em diversas direções para a defesa de ideais, eram publicadas matérias com argumentações que investiam na defesa dos princípios da Igreja Católica Romana, tornando visível que as relações que se fizeram presentes no cerne da imprensa estabeleceram comunicações com

[4] POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

diversas temáticas, naquele contexto, o que permite reconhecer procedimentos estratégicos na afirmação e reafirmação do catolicismo e na envergadura dos espíritas para a implantação de sua doutrina na região.

Ainda sobre o exposto acima no editorial a palavra seguindo a perspectiva, busca-se a compreensão dos discursos publicados, partindo do pressuposto que o poder não está na palavra, em si, mas nos sentidos e nas representações criadas por elas, no reconhecimento que uma população de fiéis confere a um porta-voz autorizado, detentor do capital simbólico legítimo para o grupo, o porta-voz autorizado, tem legitimidade sobre o grupo na medida em que seu discurso é reconhecido[5].

Referências bibliográficas:

ARRIBAS, Célia Graça. Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

AZEVEDO, Thales de. A guerra dos párocos: episódios anticlericais na Bahia. Salvador: EGBA, 1991.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CHARTIER, Roger (coord.). As utilizações do objecto impresso (XV-XIX). Lisboa: Difel, 1998.

CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002. (Memória e sociedade).

CHARTIER, Roger. A história ou a leitura do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

EVANGELISTA, Sheila Izolete Mendes. O arraial do espiritismo: a médium Anna Prado, positivistas, espíritas e católicos em Belém (1918-1923). 2012. Dissertação

[5] BOURDIEU, P. *O poder simbólico.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

(Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A imprensa periódica como uma empresa educativa no século XIX. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 104, p. 144-161, jul. 1998.

Documentos:

A Palavra, Anno VI, Belém, 14 de março de 1915.

A Palavra, Anno XXIX, Belém, 29 de setembro de 1938.

A Palavra, Anno XXX, Belém, 11 de janeiro de 1939.

Sites acessados:

Como fazer etc. Disponível em: http://comofazer.etc.br/google-academico-sua-ajuda-em-artigos-cientificos. Acesso em: 10 jul. 2024.

Harpacrista-fragmentos. Disponível em: http://harpacrista-fragmentos.blogspot.com/2008/06/hc091-nvea-luz.html. Acesso em: 12 jul. 2024.

Rodrigo Reis. Disponível em: http://www.uel.br/Rodrigo_Reis.pdf. Acesso em: 13 jul. 2024.

ISSN 2177-3963

Reflexos da Divindade: Hécate na Theogonia de Hesíodo sob uma Perspectiva Antropológica[1]

Jaqueline Da Silva[2] (PUC Goiás)
E-mail: jaquelinemacedogalvaodeoliveir@gmail.com.

Resumo:

No contexto da Theogonia, uma obra mitológica grega, destaca-se o "Hino a Hécate". Apesar de Hécate não aparecer nos demais títulos da obra, o hino desempenha um papel central. Nele, encontramos uma descrição e uma invocação à deusa Hécate, conhecida por suas associações com a magia, a encruzilhada e a noite. Buscamos compreender por que o hino a Hécate ocupa uma posição de destaque na Theogonia, mesmo com a deusa não sendo uma figura proeminente nos demais capítulos da obra. Por meio dessa análise, pretendemos ampliar nossa compreensão sobre a relevância do hino a Hécate na Theogonia, destacando a abordagem antropológica como uma ferramenta essencial para a interpretação e a compreensão dos mitos e das divindades presentes na mitologia grega.
Palavras-chave: Antropologia, Antiguidade, Deuses Gregos.

Primórdios Divinos: Explorando a Theogonia.

A Theogonia, escrita por Hesíodo, é um poema épico da Grécia Antiga que aborda a origem e a genealogia dos deuses gregos. Ela pode nos revelar algo sobre a realidade da antiguidade tardia já que reflete as crenças e a visão de mundo dos gregos antigos em relação à divindade e à criação do universo.

De Acordo com a autora Ângela Ales Bello, ao estudar mitos antigos e as primeiras formas de arte, percebemos que nossa experiência sensorial, influencia muito na forma como entendemos o mundo à nossa volta. Essa experiência sensorial é essencial para a organização da nossa realidade. Na época da antiguidade tardia, as narrativas mitológicas eram uma parte essencial da cultura grega, permeando sua religião, arte e literatura. A Theogonia não apenas apresenta uma lista de divindades e suas relações familiares, mas também descreve a forma como os deuses surgiram e como o universo foi estruturado a partir do caos primordial.

Ao estudar a Theogonia, podemos entender como os gregos antigos concebiam a origem do mundo e como enxergavam as divindades em seu panteão.

[1] 1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.
[2] Aluna do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. E-mail: jaquelinemacedogalvaodeoliveir@gmail.com.

Isso nos fornece certa compreensão sobre a mentalidade, os valores, e as explicações cosmológicas que eles atribuíam à sua realidade, nos ajudando assim a compreender como as crenças religiosas influenciaram a organização social, as práticas culturais e a compreensão da vida e da morte naquela sociedade da antiguidade tardia.

A Antropologia Cultural é uma área de estudos que se dedica à análise dos sistemas simbólicos, religiosos e comportamentais dos seres humanos em sociedade, com especial ênfase na reflexão sobre as diferenças culturais. Ela nos permite uma apreciação mais completa do papel desempenhado pelo homem na constituição e manutenção da ordem social e das tradições culturais de comunidades específicas em diversas épocas, Sendo muitas vezes utilizada para qualificar uma área mais restrita voltada para o estudo de costumes humanos, isto é, o estudo comparativo de culturas e sociedades (ANDREW, KEESING, 2014, p. 22).

Ela estuda os símbolos e significados por trás dos mitos, mostrando como essas histórias influenciavam a vida das pessoas na sociedade grega antiga. Além disso, a antropologia cultural nos permite compreender como a mitologia grega evoluiu ao longo do tempo e como ela se conecta com outras áreas do conhecimento, sendo relevante não apenas para a história grega, mas também para a compreensão da cultura humana em geral.

A mitologia grega, possui um panteão de divindades poderosas, que desempenham papéis essenciais na compreensão da cosmogonia e da cultura da época. Essas histórias repletas de personagens divinos são fontes de sabedoria e fascínio, e entre essas figuras mitológicas, destacaremos a deusa Hécate. A deusa tricéfala é uma das deidades mais intrigantes e misteriosas do imaginário, ocupando uma posição de destaque devido à sua relevância e associação com diversos aspectos mágicos e femininos. Ela é frequentemente retratada como a deusa da magia, encruzilhadas, noite e proteção.

> Entre as várias figurações de Hécate, dois tipos principais foram frequentemente opostos pelos autores antigos: o da deusa com um só rosto (μονοπρόσωπος) e o de Hécate de três corpos e três rostos (ou três cabeças) que aparece nos textos literários, epigráficos e papirológicos com os epítetos τρίμορφος, τριπρόσωπος, τρικέφαλος. E muito provável que estes tipos tenham coexistido na imagística, mas as representações de Hécate com um só corpo são anteriores às de Hécate trimorfa: os dois tipos deviam seguir, contudo, de perto ou de longe, uma tradição iconográfica muito mais antiga, que não temos a possibilidade de determinar com precisão (SARIAN, 2001, p. 101).

A Profa. Dra. Haiganuch Sarian, do Museu de Arqueologia e Etnografia da Universidade de São Paulo, é uma das pioneiras no estudo das representações materiais da deusa Hécate no cenário brasileiro. Seu trabalho traz uma abordagem antropológica, revelando informações sobre estátuas e representações que perduraram ao longo do tempo e na imaginação coletiva. A autora apresenta uma visão sobre Hécate como uma deusa tricéfala em algumas de suas estátuas, mas também descreve uma versão anterior em que ela possuía um único corpo e não estava tão associada à figura feminina. Essa perspectiva amplia nosso entendimento da deusa Hécate e sua evolução na cultura e sociedade ao longo dos períodos históricos.

A conexão de Hécate com a magia e com o feminino a torna uma figura única e poderosa principalmente quando se trata de como sua figura perpassa o imaginário. Sua influência se estende tanto aos reinos dos deuses quanto dos mortais, fazendo dela uma intermediária entre esses dois mundos. Essa habilidade de transcender os limites entre o divino e o humano confere a Hécate uma posição especial como uma ponte entre os dois domínios. Isso se dá graças a sua timaí[3] psicopompo (ψυχοπομπός) que lhe é conferida a partir do Hino Homérico a Deméter, quando a deusa é incumbida de levar Perséfone até o mundo dos mortos. Quando se trata da obra Theogonia, a origem dos deuses de Hesíodo, a deusa não nos e introduzida com uma forte ligação com o feminino ou com atribuições magicas e místicas como conhecemos.

Escrita entre os séculos VIII e VII a.C., essa obra possui um caráter essencialmente didático, destinada a apresentar a origem e o surgimento do mundo de uma forma instrutiva. É importante ressaltar que a Theogonia não se limitava apenas ao âmbito da escrita, muito antes de ser registrada por escrito, essa narrativa mitológica era transmitida oralmente, possivelmente cantada e entoada em celebrações por Aedos. Ela desempenhava um papel crucial ao ensinar a criação do cosmos tanto para as gerações mais jovens quanto para venerar os antigos deuses por meio dos versos entrelaçados em seu enredo. A Theogonia era, portanto, uma

[3] Timaí são as honras ou domínios que são atribuídas aos deuses por Hesíodo. Na Theogonia de Hesíodo vemos uma distribuição de timaí entre os deuses, cada divindade possui seu domínio próprio, conforme a distribuição estabelecida ora por Cronos, ora por Zeus.

forma de perpetuar a tradição e transmitir o conhecimento sagrado, estabelecendo uma conexão contínua entre as divindades e a comunidade que as adorava.

> Nesta comunidade agrícola e pastoril anterior à constituição da pólis e à adoção do alfabeto, o aedo (i.e., o poeta-cantor) representa o máximo poder da tecnologia de comunicação. Toda a visão de mundo e consciência de sua própria história (sagrada e/ou exemplar) é, para este grupo social, conservada e transmitida pelo canto do poeta. É através da audição deste canto que o homem comum podia romper os restritos limites de suas possibilidades físicas de movimento e visão, transcender suas fronteiras geográficas e temporais, que de outro modo permaneceriam infranqueáveis, e entrar em contato e contemplar figuras, fatos e mundos que pelo poder do canto se tornam audíveis, visíveis e presentes. O poeta, portanto, tem na palavra cantada o poder de ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória (Mnemosyne) através das palavras cantadas (Musas) (TORRANO, 2017, p. 16).

Segundo o autor Jaa Torrano, a Theogonia surge de uma comunidade agrícola e pastoril anterior à formação das cidades-estados e à adoção do alfabeto. Nessa sociedade, o poeta-cantor, conhecido como aedo, desempenhava um papel central como o máximo representante da tecnologia de comunicação da época. Por meio do canto do poeta, toda a visão de mundo e a consciência da história sagrada ou exemplar desse grupo social eram preservadas e transmitidas.

De acordo com Torrano, o canto do poeta permitia que as pessoas comuns ultrapassassem as limitações físicas de movimento e visão, transcendendo fronteiras geográficas e temporais. Através da audição desse canto, elas podiam entrar em contato e contemplar figuras, fatos e mundos que, de outra forma, seriam inacessíveis. O poeta, por sua vez, possuía o poder de superar essas barreiras e distâncias espaciais e temporais por meio da palavra cantada, conferindo-lhe uma capacidade única de conectar passado, presente e futuro. Esse poder é atribuído à Memória (Mnemosyne) por meio das palavras cantadas pelas Musas. De acordo com Torrano, a Theogonia é vista como uma forma de preservar a memória coletiva, tendo em seu contexto permitindo que a comunidade tenha acesso a histórias e conhecimentos sagrados através do canto do poeta. Essa tradição oral transcende as limitações humanas e proporciona uma experiência de contato com um universo divino.

Por meio desta narrativa, Hesíodo apresenta uma genealogia detalhada das divindades gregas e descreve como o cosmos surgiu a partir do caos primordial.

A Theogonia não apenas fornece uma lista das divindades e suas relações familiares, mas também oferece uma perspectiva sobre como os gregos antigos concebiam a criação do mundo e sua relação com os seres divinos. Do ponto de vista da Antropologia Cultural, a Theogonia assume uma importância ímpar, pois através da análise dos mitos e práticas mágicas, essa área de estudos contribui para a compreensão da cultura e sociedade grega antiga, revelando padrões culturais e simbólicos recorrentes ao longo da história humana. Através dessa obra mitológica, é possível capturar os valores, crenças religiosas e o imaginário coletivo dos antigos gregos, lançando luz sobre a maneira como suas concepções sobre a divindade e a criação do mundo moldavam suas estruturas sociais, práticas culturais e percepções da realidade.

Entrelaçando Fios Mitológicos: A Divergência da Representação de Hécate no Hino da Theogonia.

A figura de Hécate na Theogonia é uma deusa complexa, associada a diversos aspectos da vida e da natureza. Suas variações mitológicas podem estar relacionadas a práticas religiosas locais e a crenças populares que foram incorporadas à mitologia grega. A representação de Hécate na Theogonia pode ser influenciada por fatores históricos, sociais e culturais daquele período específico. Além disso, ao comparar o "Hino a Hécate" com outras fontes mitológicas posteriores, pode-se observar como a divindade pode ter sido interpretada de maneira diferente ao longo do tempo, refletindo as transformações culturais e as influências contextuais em diferentes épocas da Grécia Antiga. Essas variações na representação de Hécate podem destacar a natureza evolutiva da cultura grega e sua capacidade de se adaptar e se modificar ao longo das gerações.

> Mesmo aquelas culturas que parecem estabilizadas é inerte, também elas, estão em 'permanente movimento, vibram, palpitam, têm vida. Nelas pode-se ver toda uma população que nasce, cresce e morre. Em' cada membro e em todos os membros estão presentes os valores culturais. Em uns predomina o ódio, noutros predomina o amor: a fidelidade é cultuada e traída. Alimentos são produzidos e distribuídos; a arte e o artesanato são produzidos, modificados e até destruídos; a linguagem, não obstante sua estabilidade, passa por modificações sutis (MELO, 1987, p. 80).

As culturas estão em constante movimento, mesmo aquelas que aparentam estar estáticas. Elas são vibrantes e dinâmicas, influenciando a vida de toda uma população. A cultura se manifesta em diversos aspectos da vida cotidiana, como na produção de alimentos, na arte, no artesanato e na evolução da linguagem. O poema pode ser abordado como um reflexo da cultura da época em que foi escrito.

Uma vez que a cultura é intrinsecamente dinâmica e sujeita a contínuas mudanças ao longo do tempo, a representação da deusa Hécate na obra de Hesíodo pode se diferenciar daquela encontrada em hinos posteriores, o que ressalta a natureza evolutiva da cultura ao longo das gerações. A cultura grega antiga é muito complexa e engloba diversos aspectos da vida, como religião, mitologia, política e costumes. Por isso, não pode ser totalmente compreendida através de uma única obra literária. É essencial reconhecer que diferentes obras e fontes mitológicas podem apresentar variações e interpretações diversas, refletindo as mudanças culturais e as influências contextuais que moldaram a compreensão das divindades e tradições ao longo do tempo na civilização grega.

o Hino a Hécate na Theogonia de Hesíodo apresenta uma visão única e divergente da deusa Hécate em comparação com as representações tradicionais. Enquanto a imagem usual de Hécate é associada a aspectos sombrios e ctônicos, o hino hesiódico retrata-a como uma deusa saudável, independente e de mente aberta, com poderes universais. Essa variação mostra como as representações mitológicas podem ser influenciadas pelo contexto cultural e pelo tempo, destacando a complexidade da mitologia e crenças da Grécia Antiga.

> Na metade da 'Teogonia', pouco antes do nascimento de Zeus ser descrito, surge o enigmático 'Hino a Hécate' (411-52), uma passagem notável e muito contestada que fornece nosso testemunho mais antigo sobre a deusa. Em contraste com a imagem usual de uma sinistra Hécate ctônica associada aos mortos, à lua, aos cruzamentos, às tochas, aos sacrifícios de cães, a figura hesiódica pode ser chamada de 'uma deusa saudável, independente e de mente aberta', com poderes 'universais'." (BOEDEKER, 1983, p. 79).

O autor destaca que a figura de Hécate na Theogonia é apresentada de maneira diferente da representação comumente conhecida. Nessa obra, Hécate é retratada como uma deusa saudável, independente e de mente aberta, possuindo poderes universais. Essa interpretação divergente da deusa mostra como as representações mitológicas podem variar ao longo do tempo e em diferentes

contextos culturais. A descrição hesiódica de Hécate é contrastada com a imagem habitual da deusa, que é considerada sinistra e associada à morte, à lua, aos cruzamentos, às tochas e aos sacrifícios de cães.

As representações sociais do mundo, mesmo que busquem parecer universalmente racionais, são sempre influenciadas pelos interesses dos grupos que as criam. Portanto, é importante considerar a posição de quem fala ou escreve sobre o assunto para entender melhor o contexto e as intenções por trás dessas representações. A figura de Hécate pode ter mudado ao longo do tempo graças a cultura grega antiga, que era complexa e dinâmica. Ela foi influenciada por vários aspectos, como eventos históricos, sociedade, cultura e escritos.

Na "Theogonia", a aparição da deusa Hécate não possui qualquer conotação negativa; pelo contrário, ela é retratada como uma divindade poderosa e auxiliar dos homens. Hécate é associada a atividades masculinas na obra, demonstrando sua influência abrangente e seu papel de destaque na vida dos mortais.

> A quem quer, grandemente dá auxílio e ajuda. no tribunal senta-se junto aos reis venerandos, assembleia entre o povo distingue a quem quer, e quando se armam para o combate homicida os homens, aí a Deusa assiste a quem quer e propicia concede vitória e oferece-lhe glória Diligente quando os homens lutam nos jogos ai também a Deusa lhe dá auxílio e ajuda, e vencendo pela força e vigor, leva belo prêmio facilmente, com alegria, e aos pais dá a glória. Diligente entre os cavaleiros assiste a quem quer, e aos que lavram o mar de ínvios caminhos e suplicam a Hécate e ao troante Treme-terra Fácil e gloriosa Deusa concede muita pesca ou surge e arranca-a, se o quer no seu ânimo (HESÍODO. Theogonia, v. 429-443).

Aqui a deusa é descrita como benévola favorecendo a quem ela deseja favorecer. Ela está presente em várias situações da vida dos homens, ajudando-os e concedendo-lhes vitória, glória e prêmios em momentos de competição e combate. Ela é especialmente favorável àqueles que a invocam, seja em tribunais, entre os reis, nas assembleias do povo, nas lutas dos jogos, nas atividades marítimas e na pesca. Ela é descrita como uma deusa poderosa e protetora, que é acessível a quem ela deseja e que recompensa aqueles que a veneram e buscam seu auxílio com generosidade e sucesso. Sua ajuda também se estende aos jogos e competições, onde ela recompensa os vencedores com glória e prêmios. Além disso, Hécate é invocada por aqueles que se dedicam à navegação e aos trabalhos marítimos, e ela

concede pesca abundante àqueles que a suplicam. É evidente que Hécate era grandiosa e importante para os homens, e essa visão positiva pode ser interpretada como um reflexo da perspectiva de Hesíodo, o autor da obra, em relação à deusa. Ele a vê como uma divindade significativa e digna de adoração.

A figura de Hécate na Theogonia e suas múltiplas representações ao longo do tempo e em diferentes regiões da Grécia atestam a riqueza e a complexidade da cultura grega antiga, sua capacidade de se adaptar e integrar crenças religiosas locais e sua habilidade de refletir as aspirações, medos e valores de uma sociedade em constante transformação. Essa pluralidade mitológica revela como a religiosidade dos antigos gregos era diversa e multifacetada, com a figura de Hécate atuando como um exemplo ilustrativo desse dinamismo cultural e espiritual. Esse fascinante entrelaçar de fios mitológicos na personificação de Hécate é uma prova da incrível riqueza espiritual e cultural da Grécia Antiga. A mitologia grega se reinventava e transformava para abraçar as várias necessidades e visões dos antigos gregos. Admirável como a figura de Hécate se moldou, adaptando-se ao imaginário e ao inconsciente dos povos daquela época.

Referências bibliográficas:

ALES BELLO, Ângela. Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica. Bauru, SP: EDUSC, 1998. p. 141-184.

BOEDEKER, Deborah. Hecate: A Transfunctional Goddess in the Theogony? Transactions of the American Philological Association (1974-), v. 113, p. 79-93, 1983. Disponível em: https://doi.org/10.2307/284004. Acesso em: [sem data de acesso].

KEESING, Roger M.; STRATHERN, Andrew J. Antropologia cultural: uma perspectiva contemporânea. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SARIAN, H. Da filologia à iconografia: a permanência do arcaico nas imagens tríplices de Hécate. Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, v. 13, n. 13/14, p. 101-107, 2001.

TORRANO, Jaa. Teogonia de Hesíodo. UNIVESP TV, 2015.

ISSN 2177-3963

O Feminino em “São João Evangelista em Patmos” (1491) de Hieronymus Bosch.

Ma. Laura Beatriz Alves de Oliveira[1] (PUC Goiás)
E-mail: oliveiralaurabeatriz.alves@gmail.com

Resumo:
Hieronymus Bosch foi um pintor de arte sacra fervorosamente religioso, que esteticamente pertence ao Gótico Tardio e cronologicamente ao Renascimento. Viveu em Flandres de 1450 a 1516, ano de sua morte. Suas influências religiosas são refletidas em sua arte. Na obra “São João Evangelista em Patmos” (1491), vemos São João da Ilha de Patmos, mas ambientada em ‘s-Hertogenbosch, na qual durante seu exílio escreveu o livro do Apocalipse enquanto observa uma visão discreta no canto superior esquerdo da pintura representando a Mulher Apocalíptica. O mal, e os pecados são ameaças enraizadas nas obras do artista como punição aos sujeitos por seus atos, este trabalho tem o principal objetivo em compreender; como as representações do feminino por meio das imagens simbólicas imagéticas do medievo na obra “São João Evangelista em Patmos” (1491), indicam o imaginário social e cultural criado e representado por Bosch. A metodologia aplicada para responder às indagações apresentadas neste trabalho se baseiam em uma revisão bibliográfica de diversos autores e para a compreensão dos simbolismos considerou-se essencial o uso da Iconologia. O feminino representado nas obras é a representação máxima do condensado simbólico imagético durante o medievo e exprimidos por Bosch em suas obras de forma bela e aparentemente inocente. O auto sacrifício de Cristo, mostrado no verso da obra, serve como um exemplo de como os cristãos, em especial o feminino, responsável pela queda da humanidade, devem viver suas vidas longe do profano e podem se salvar. Jesus ensinou aos seus seguidores que eles deveriam tomar sua cruz e segui-lo, implicando uma vida de serviço, sacrifício e amor ao próximo.
Palavras-chave: Hieronymus Bosch, Feminino, Representação, Imaginário, Símbolo

Introdução.

Hieronymus Bosch foi um pintor de arte sacra fervorosamente religioso, que esteticamente pertence ao Gótico Tardio e cronologicamente ao Renascimento. Viveu em Flandres de 1450 a 1516, ano de sua morte. Suas influências religiosas são refletidas em sua arte. O crescimento de um artista como Bosch é o resultado de uma combinação de circunstâncias incomuns, estudos e teorias, que são influentes na sua formação. Como resultado, ele não seguiu o “percurso natural” de um artista que procurava desenvolver um conhecimento técnico para o seu próprio proveito. O

[1] Arquiteta Urbanista (2018), Pós-graduada em História da Arte (2019), graduada em História e Mestra em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2022), Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2023). Este trabalho foi apresentado na Seção Temática 03: Memórias, Narrativas e Identidades Culturais: Interfaces simbólicas entre História e Antropologia, na perspectiva da Ciência da Religião.

artista dedicou-se a temas espirituais propositalmente, pois, era talvez, intensamente religioso e preocupado em produzir obras moralizantes, que atingissem seu espectador o fazendo refletir sobre seus atos pecaminosos. (Oliveira, 2022).

Sendo o mal, e os pecados ameaças enraizadas nas obras do artista como punição aos sujeitos por seus atos, este trabalho tem o principal objetivo em compreender; como as representações do feminino por meio das imagens simbólicas imagéticas do medievo na obra "São João Evangelista em Patmos" (1491), indicam o imaginário social e cultural criado e representado por Bosch.

A metodologia aplicada para responder às indagações apresentadas neste trabalho se baseia em uma revisão bibliográfica de diversos autores. E diante da complexidade dos signos das obras escolhidas para este estudo, as análises exigem um método que possibilite ler e interpretar seus significados mediante o período que foi produzido. Como observa Goosen (2006), essas imagens transcendiam a lógica da representação e eram detentoras de vários discursos, que escapavam à intenção do seu criador. Portanto, para uma reflexão acerca dos signos em Bosch, associados ao sagrado e profano, considera-se essencial aos estudos sobre a Iconologia para a compreensão destes simbolismos. (Oliveira, 2022).

Interpretações em "São João Evangelista em Patmos" (1491).

Nas suas pinturas de santos, Bosch raras vezes ilustrou os milagres e os espetaculares martírios que tanto fascinaram as pessoas que viviam na Idade Média do séc. XV e começo do XVI. À exceção do quadro pintado no início da sua carreira, a "Crucificação de Santa Júlia", Bosch dedicava-se principalmente à representação das passivas virtudes da vida contemplativa: não existem soldados santos nem virgens frágeis defendendo a castidade até à morte, mas sim eremitas meditando em paisagens. (Bosing, 2010).

A obra "São João Evangelista em Patmos" (1491), certamente um dos dois painéis criados por Bosch para o retábulo da Irmandade de Nossa Senhora, também é santo padroeiro de 's-Hertogenbosch, cidade natal de Bosch. Originalmente esta obra fora parte de um retábulo, com verso mostrando cenas da Paixão de Cristo. Esta é, provavelmente, a primeira pintura a ter a assinatura de Bosch com seu possível autorretrato caricatural, também considerado sua assinatura. (Bosing, 2010).

Vemos o Santo protegido contra as perseguições do Diabo, representando a solidão da Ilha de Patmos, para qual foi extraditado pelo imperador Domiciano, mas a paisagem lembra os arredores de 's-Hertogenbosch e ao fundo da parte superior possivelmente é uma representação da Catedral de São João. (Iilsink et al., 2016)

Muitas embarcações estão no rio e, à esquerda, duas parecem ter colidido e pegado fogo que é a representação da destruição e condenação. Não existe salvação e a morte é certeira. "Diante dele um fogo consome, e atrás dele uma chama abrasa; a terra diante dele é como o jardim do Éden, mas atrás dele um desolado deserto; sim, nada lhe escapará, (Joel 2:3). Para Bosing (2010), este incêndio faz parte da infância de Hieronymus Bosch. No ano de 1463, um grande incêndio assolou a cidade de 's-Hertogenbosch, destruindo cerca de quatro mil casas e deixando mortos e feridos.

Conforme Iilsink (2016) o Evangelista está sentado em uma parte um pouco elevada do chão, na linha média da pintura, voltado para a esquerda do observador. Ele usa vestes vermelho claro, que ficam dobradas no chão ao seu redor. Ele está olhando para uma visão discreta no canto superior esquerdo da pintura. Sua mão direita segura uma caneta de pena, que está suspensa no ar sobre um livro no qual ele está escrevendo. Sua mão esquerda firma o livro, que repousa sobre a coxa direita cruzada.

Em seu exílio escreveu o Livro do Apocalipse que vemos em seu colo que foi endereçado em parte como uma carta às "Sete Igrejas da Ásia". Grande parte do restante do livro consiste em uma série de visões proféticas, apresentando figuras conhecidas como os Cavaleiros, a Prostituta da Babilônia, a Besta e culmina em sua descrição da segunda vinda de Jesus.

No chão, à sua frente, está um pequeno pássaro escuro parecido com uma águia, esta que representa o ataque de Satã à espreita de João, ela espera e observa o melhor momento para atacar sua presa. No chão à sua esquerda estão um tinteiro e uma faca para afiar sua pena. Ele está ligeiramente inclinado para frente, mas olhando para a visão à cima. Ele é mostrado de forma jovem, serena, limpo, atento e culto. (Iilsink et al., 2016).

Em uma colina um pouco mais elevada, está um anjo de cores claras, cujas asas apresentam uma decoração semelhante à de um pavão, ramos e folhas. O anjo aponta para a visão, que está inserida em um disco dourado semelhante ao sol, mostrando o que à primeira vista parece ser a doce Virgem Maria, vestida de azul,

segurando o menino Cristo no colo, sobre uma lua crescente. O disco está envolto em nuvens. (Iilsink et al., 2016).

À direita, atrás de João, está uma árvore alta e reta com três pássaros que quase chega ao topo do painel. De acordo com Beagle (1982) os pássaros em Bosch não são meros pássaros, mas também podem ser interpretados como um duplo sentido. Além de ser uma forma plural obsoleta, a palavra holandesa "vogelen" (vogel = pássaro) pode se referir a ter relações sexuais. O ato sexual que atualmente é aceito como função normal da natureza humana, foi no medievo frequentemente associado a atos de pura profanação e desconfiança. Pois, embora a obra seja utópica em relação à natureza, característica da pintura de Bosch, é um constante lembrete da possibilidade de o mal surgir por meio do homem e de suas escolhas, tentações e erros. (Oliveira, 2022)[2].

No canto inferior direito, há uma curiosa criatura hibrida entre um inseto e um pássaro, com cabeça e rosto humano usando óculos, estilo pince-nez, esta é provavelmente uma caricatura do artista, uma discreta assinatura. Demonstrando que os humanos podem ser tão absortos em seus prazeres de curto prazo que estão começando a perder sua forma humana. Para Beagle (1982), é a facilidade com o qual alguém pode perder sua alma e assumir a forma daquilo que ele possui, um coração entregue ao profano, ou daquilo que deseja, uma vida alargada nos pecados. Abaixo está a assinatura da Bosch, parcialmente perdida pelo desgaste.

O feminino em "São João Evangelista em Patmos" (1491).

O olhar de São João dirige-se para cima, em direção à aparição da Virgem entronizada pela lua cheia, não se tratando da Virgem Maria e do menino Jesus em seu colo, mas sim da Mulher Apocalíptica, descrita no capítulo 12 do livro do Apocalipse, versículos 1 a 6, e seu filho, que conforme as escrituras; "o homem que há de reger todas as nações com vara de ferro [...]". (Apocalipse 12:5).

> 1 E viu-se um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça. (Apocalipse 12:1).
> 2 E estava grávida, e com dores de parto, e gritava com ânsias de dar à luz. (Apocalipse 12:2).

[2] Este trabalho contém partes de minha Dissertação em História, produzida em 2022 com a temática "O sagrado e o profano em Hieronymus Bosch".

Ela lhe é revelada por um anjo de figura frágil e mansa, cujas asas delicadamente emplumadas parecem pouco mais consistentes do que a longínqua paisagem holandesa. A mulher nesta obra, e em outras como “O Jardim das Delícias Terrenas” e “O Juízo Final”, são a representação máxima do condensado simbólico imagético sobre o feminino durante o medievo e exprimidos por Bosch em suas obras de forma bela e aparentemente inocente. A preocupação de Bosch em grande parte de seu trabalho é apresentar os males do mundo, e isto não impedia sua visão de representá-lo cheio de uma beleza tentadora, por meio da harmonia, de cores vibrantes e sujeitos aparentemente inocentes. (Oliveira, 2022).

Conforme Oliveira (2022), no século XIV, as constantes epidemias de peste foram atribuídas às supostas praticantes de malefícios, acusadas de envenenar o ar e os poços, o que corroborou para uma imagem negativa do feminino por meio desta cultura masculinizada, agregando ainda mais uma desigualdade entre o masculino e o feminino ficando evidente e reforçando os discursos eclesiásticos que caracterizavam a inferioridade das mulheres, passando a serem representadas como detentoras de atos de profanação como nas obras de Bosch. Com tal estereótipo estruturado e propagado na sociedade, a sexualidade e beleza das mulheres neste período era considerado um ato desviante no meio social, pois, para a Igreja, a mulher deveria permanecer pura, ou manter relações sexuais após o casamento, com a finalidade de procriação. Le Goff (2006) acredita que a mulher sempre foi vista como inferior ao homem, devido a sua sexualidade sendo responsável por conduzir a humanidade ao pecado.

Estas primeiras representações do feminino e masculino nos trípticos de Bosch traz a influência das instituições eclesiásticas na sociedade medieval e como ela contribuiu para uma moral que definia os papéis sociais ligadas ao gênero, a partir dos discursos religiosos, surgindo então, a figura da mulher comparada primeiramente à Eva, a responsável pelo pecado original. Já trazendo um papel de desconfiança para as mulheres. E reforçando a ideia de virilidade do masculino. Depois no seio da sociedade temos a imagem da mulher vinculada à Virgem Maria, a santa e modelo do feminino a ser seguido, criando assim, representações por meio dessas figuras, que se relacionam entre o poder e o imaginário. A definição do corpo feminino sob a ótica da Igreja constrói e reafirma uma moral que define os papéis sociais de gênero. (Oliveira, 2022).

O pecado de Eva estendia-se a todas as mulheres, caracterizadas como essencialmente más. Essa tradição anti feminina perdurou pela Idade Média até o século XI, quando se desenvolveu o culto a Maria. Somente no século XII o culto mariano se expandiu "[…] resgatando o sexo feminino na figura de Maria" (Carrenho, 1998, p. 43). "Que passa a sublinhar a redenção da mulher pecadora por Maria, a Nova Eva" (Le Goff, 2005, p. 285), considerada por muitos uma maneira de promoção da mulher. A figura materna é um objeto central de adoração em várias religiões. A história da Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo, depende dos textos dos Evangelhos. A vida da mãe de Cristo foi excepcional: nasceu livre do pecado original, Imaculada e foi levada para o céu após sua morte. Os teólogos estabeleceram um paralelo entre a Paixão de Cristo e a compaixão da Virgem: enquanto ele sofreu fisicamente na cruz, ela foi crucificada em espírito. (Oliveira, 2022).

Na obra "O Juízo Final" o feminino neste tríptico, assim como em "O Jardim das Delícias Terrenas" aparece como o início da ruína para os homens com Eva e a redenção ao pecado, e finalmente no último volante recebe a devida punição de deus. Vemos no inferno a mulher como algo lascivo, apegado à sua aparência, com seus belos cabelos dourados, sendo acariciada por um monstro em forma de réptil e outro que rasteja por seu corpo. Fazendo alusão não só aos pecados da luxúria, vaidade e a lascívia[3], mas também a Eva/Tentação e a serpente. E para todos os perigos que as mulheres trazem para os homens. As palavras de Delumeau (2009) sobre a mulher neste período externa o que Bosch quis representar nestas obras: "Mal magnifico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte." (Delumeau, 2009, p.468). Os homens letrados da Idade Média ao seguirem as palavras das escrituras à risca, agiam de forma literal às palavras fazendo o temor ao feminino crescer. Adão e Eva foram advertidos para não consumirem o fruto da árvore do conhecimento, graças à sedução da mulher, o homem cedeu à tentação da serpente. Essa transgressão acarretou à mulher o papel de tentadora do homem, aquela que perturbaria não só a ordem, como também a relação entre o homem e seus semelhantes. (Oliveira, 2022).

[3] "Porque os lábios da mulher imoral destilam favos de mel, e o seu paladar é mais suave do que o azeite. Mas o fim dela é amargoso como o absinto, agudo como a espada de dois gumes. Os seus pés descem à morte; os seus passos conduzem-na ao inferno. Ela não pondera a vereda da vida; anda errante nos seus caminhos e não o sabe." (Provérbios 5:4-6).

Para Iilsink (2016), o Mal suprimido discretamente na frente do painel, aparece com mais força no verso do painel pintado em "grisaille"[4], no qual vemos monstros que parecem peixes monstruosos no oceano nadando em volta de um grande círculo. Tal como na mesa de "Os Sete Pecados Mortais e os Quatro Novíssimos do Homem" (1500), Bosch utiliza aqui o motivo do espelho[5], mostrando desta vez, porém, o espelho da salvação. No círculo exterior conta-se a Paixão de Cristo culminando visualmente na crucificação no topo do monte. O monte Gólgota é repetido simbolicamente no círculo interior, na forma de uma rocha alta (cimo) da qual está um pelicano no seu ninho. O pelicano, que dizia alimentar a sua cria com o sangue do seu próprio coração, era um símbolo tradicional da Eucaristia cristã representando o auto sacrifício.

As cenas mostradas começam na posição das 17 horas, com a traição e prisão no Jardim de Getsêmani, e seguem no sentido horário a partir daí. A próxima mostra Cristo levado perante seus juízes, depois sua flagelação e espancamento. A seção superior mostra uma sequência desde o carregamento da cruz até o Gólgota, sua crucificação e seu corpo colocado no túmulo. A cena final, às 15 horas, mostra sua ressurreição do túmulo.

O pelicano na obra, e em geral, é um símbolo antigo e poderoso na iconografia cristã, associado ao auto sacrifício e à Eucaristia devido a uma lenda medieval sobre seu comportamento alimentar. De acordo com essa lenda, o pelicano, em tempos de escassez de alimento, bica seu próprio peito para alimentar seus filhotes com seu sangue, simbolizando assim o sacrifício de si mesmo para salvar os outros. Este mito foi associado a Jesus Cristo, que se sacrificou na cruz e derramou seu sangue pela salvação da humanidade. Da mesma forma que o pelicano nutre seus filhotes com seu próprio sangue, Cristo oferece seu corpo e sangue na Eucaristia para nutrir espiritualmente os fiéis.

Considerações finais.

A crucificação de Cristo no verso da obra é vista como a expressão máxima do amor e da graça de Deus. A disposição de Jesus para sofrer e morrer voluntariamente pelos pecados da humanidade é interpretada como um gesto de

[4] Técnica de pintura monocromática, comumente executada nos tons de cinza, branco, preto ou castanho.
[5] O artefato em Bosch representa a lembrança da vaidade, o encarar das escolhas profanas.

amor incomensurável, demonstrando a profundidade do amor de Deus por sua criação. O auto sacrifício de Cristo serve como um exemplo de como os cristãos, em especial o feminino representado nas obras de Bosch e responsável pela queda da humanidade, devem viver suas vidas longe do profano e podem se salvar. Jesus ensinou aos seus seguidores que eles deveriam tomar sua cruz e segui-lo, implicando uma vida de serviço, sacrifício e amor ao próximo. Este chamado ao discipulado é uma parte integral da vida cristã e é lembrado e celebrado por meio de rituais como a Eucaristia, na qual os crentes partilham o pão e o vinho em memória do corpo e do sangue de Cristo, reafirmando sua fé e compromisso com os ensinamentos de Jesus.

Referências bibliográficas:

A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BEAGLE, P. S. The garden of earthly delights. New York: The Viking Press, 1982.

BOSING, W. Bosch, a obra de pintura. Taschen, 2010.

CARRENHO, Elza. O Juízo Final no espaço sagrado da Capela Scrovegni à Capela Sistina. Bauru: Editora Edusc, 1998.

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GOOSEN, Louis. De Abadías a Zacarías: temas del Antiguo Testamento en la religión, las artes plásticas, la literatura, la música y el teatro. Madri: Ediciones Akal, 2006.

IILSINK, Matthijs et al. Hieronymus Bosch, Painter and Draughtsman: Catalogue Raisonné. Yale University and Mercatorfonds, 2016. p. 160-179. ISBN: 978 0 300 22014 8.

LE GOFF, Jacques. A civilização do Ocidente Medieval. São Paulo: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. Uma história do corpo na Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

OLIVEIRA, Laura Beatriz Alves de. O sagrado e o profano em Hieronymus Bosch. 2022. 175 f. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2022.

ISSN 2177-3963

A simbólica das pinturas em afrescos da Sé em Belém do Pará.

Denílson Marques dos Santos. [1] (UEPA)

E-mail: dede_cecilia@yahoo.com.br

Resumo:
Esta comunicação parte da pesquisa de Mestrado ainda em andamento em Ciências da Religião (PPGCR/UEPA) e que tem por objetivo compreender a importância de um tipo específico de arte, a saber, as pinturas em afrescos para religiosos cristãos que se utilizam "in loco", cito Igreja da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém) para decodificar alguns preceitos religiosos. Para além de seu aspecto estético as iconografias das pinturas em afrescos reproduzem uma função pedagógica que consiste em uma fixação do modelo de fé. Esta teologia iconográfica vista em seu contexto histórico, não pode ser isolada das relações culturais, históricas e sociais que a compõem na contemporaneidade. Destarte, o referido estudo além de seu caráter histórico-cultural, simbólico-interpretativo, antropológico-social, colabora também academicamente de forma interdisciplinar com a área da História, Ensino das Artes, Hermenêutica da Religião e Teologia. Neste trabalho, ancoramo-nos, principalmente na perspectiva dada pela Fenomenologia da Religião em Mircea Eliade (1992) e da Percepção de Maurice Merleau-Ponty (2019) além de trabalhos de pesquisadores que também seguem a vertente dos pressupostos teórico-metodológicos do tema abordado como: Duby (1988), Eusébio (2005), Le Goff (2019), Manini (2011), Mendonça (2018), Michelotti (2011), Panofsky (2003), entre outros. As palavras: Pinturas em Afrescos, Arte, História, Religião, Religiosidade foram utilizadas como chave de pesquisa caracterizada por uma leitura seletiva do material e dos textos escolhidos. Na Sé, a exposição detalhada das pinturas em afrescos no total de dez (10) telas produzidas por renomados pintores italianos foi realizada por meio da fotografia, percebendo assim como os personagens históricos religiosos são retratados neste tipo de arte. O trato a pinturas em afrescos ainda é um grande desafio, sobretudo no Brasil, uma vez que a bibliografia de referência é escassa e o conhecimento técnico é um privilégio de muitos poucos profissionais conhecedores de sua conservação. Mas, justamente por necessitar de esforços técnicos muitas vezes investigativos, é um campo do conhecimento que oferece muitas possibilidades de aprendizado e conhecimento, por isto nosso interesse em estudá-lo.
Palavras-chave: Arte; História; Religião.

Introdução.

Esta comunicação parte da pesquisa de Mestrado ainda em andamento em Ciências da Religião (PPGCR/UEPA) e tem por objetivo compreender a importância

[1]Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA/PPGCR); Pedagogo, Universidade Estácio de Sá (UNESA); Docente Efetivo na Secretaria Executiva de Educação (SEDUC-PA) e na Secretaria Municipal de Educação (SEMED-Ananindeua/PA) com regência nas disciplinas Estudos de Religião e Filosofia; Integrante do Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória (GP ARTEMI/UEPA/CCSE/DFCS); E-mail: dede_cecilia@yahoo.com.br; LATTES: http://lattes.cnpq.br/3274155299218088.

de um tipo específico de arte, a saber, as pinturas em afrescos para religiosos cristãos (especificamente os leigos católicos) que desta arte em visitação ao nosso "loco" de pesquisa, cito Igreja da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém/PA), se utilizam também para decodificar seus preceitos religiosos.

Sabemos que, historicamente, a tradição judaico-cristã serviu-se de um variado repertório para expressar a fé. Esta iconografia, assim, teria como objetivo servir para os cristãos como uma pedagogia da fé (prática de caráter antropológico), entrando no campo do cognoscível (daquilo que se pode conhecer) dos mártires religiosos. A fim de descrever esta relação entre religião e arte, na pesquisa utilizou-se como estudo de caso a Sé em Belém do Pará.

A Catedral Metropolitana de Belém (CMB) como também é conhecida localiza-se no Bairro da Cidade Velha, o mais antigo de Belém, sendo a mesma concluída em 1771, com o projeto do arquiteto italiano Antônio José Landi, o que legitima sua história intimamente com a história da Metrópole da Amazônia, a Cidade de Belém do Pará, e com o Círio de Nazaré.

A CMB valoriza em seu interior a arte das pinturas em afrescos (no total de dez) para exposição dos símbolos da fé através do culto e veneração aos santos, bem como situações vivenciadas nas passagens bíblicas onde cujo exemplo os fiéis se edificam. Pois, quando se olha para uma imagem de um mártir religioso estampada nestas pinturas ela nos faz refletir que a pessoa ali representada é santa (foi beatificada), vivendo conforme a vontade de Deus, então, é um "modelo de vida" a ser seguido por leigos e religiosos católicos, especificamente.

A iconografia cristã, certamente, foi concebida como um tipo de arte carregada de sentidos e, neste caso, uma via de acesso para compreender um sistema de crenças e práticas sagradas. Deste modo, podemos argumentar que a tradição cristã, em diferentes momentos de sua longa história, procurou reproduzir sua função pedagógica por meio dos símbolos. Esta comunicação simbólica na perspectiva religiosa se daria, por exemplo, na utilização de um crucifixo para se indicar que é cristão entre outras formas, como uma obra de arte, uma pintura, uma música, enfim, imagens que nos remetam a algum fato que, transportado pela mente, nos possibilite a pensar em algo, mesmo não estando presente.

Simbolizamos quando não conseguimos expressar toda a riqueza ou sensação de uma experiência vivida e o fazemos criando um símbolo que a represente, trazendo para o presente sua memória. O crente necessita fazer a

experiência do amor e da fé de acordo com o impulso de seu ser mais íntimo, na liberdade ou como uma possibilidade a ser atingida.

Para Cardita (2007, p. 94), “o símbolo é a expressão da comunicação mais profunda e mais densa (sérias) das realidades da experiência religiosa humana.” Estas experiências costumam dar-se em espaços religiosos mediante as mais diversas manifestações rituais litúrgicas ou de culto. Esta integração que o crente faz do amor e da liberdade, como experiência pessoal e profunda na fé, é que dá sentido ao espaço simbólico, como local de manifestação religiosa, assim como a CMB o é.

Em termos teórico-metodológicos, priorizamos a revisão bibliográfica documental, principalmente, do autor Mircea Eliade, além dos trabalhos de pesquisadores que também seguem a vertente do tema abordado como Eusébio, Manini, Mendonça, Michelotti, Panofsky, dentre outros. As palavras Pinturas em Afrescos, Arte, História, Religião, Religiosidade foram utilizadas como chave de pesquisa caracterizada por uma leitura seletiva do material e dos textos escolhidos.

A análise temática dos dados coletados foi realizada com base na análise de conteúdo das entrevistas semiestruturadas com o Arcebispo de Belém, primeiramente para autorização da pesquisa se realizar e depois para conhecermos melhor a história da Igreja da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém) e sobre a compra e aquisição dos vitrais, assim como com os religiosos e leigos católicos analisando a importância da estrutura simbólica das referidas pinturas nas mudanças de atitude na postura religiosa dos fiéis depois do conhecimento prévio histórico de seus mártires religiosos através da entrevista, etnografia e da foto etnografia.

Com relação, a catalogação de todo o patrimônio de pinturas em afrescos que a CMB possui a mesma foi realizada através da fotografia possibilitando um maior reconhecimento e valorização desta linguagem de arte, bem como sua salvaguarda já que os torna integrante do patrimônio material, imaterial e cultural do Brasil.

Figura 01 - Igreja da Sé / Sede da Arquidiocese de Belém (Loco da

Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Uma contextualização histórica da iconografia cristã.

Sabemos que o século XVII, foi marcado também pela reorganização da Igreja face ao cisma protestante que começou com as noventa e cinco (95) teses de Lutero, apresentadas em 1517 à porta da Igreja de Wittenberg. Este conflito teve início na Alemanha sobre a venda de indulgências para financiar a construção da Basílica de São Pedro em Roma.

> Lutero questionou esta antiga prática católica, vendo-a como uma fraude para os crentes e observando que só Deus pode salvar os pecadores. Lutero apelou aos nobres alemães para que repudiassem o poder do papa, e embora as suas ações tenham sido inicialmente desvalorizadas pela Igreja Romana, as suas operações foram firmes e levaram de alguma forma a abalar a fé cristã em meados do século XVI (Fischer, 1986, p. 67).

Em face desta situação, um concílio foi convocado na Cidade de Trento (Itália) em 1545 com o objetivo de abordar os problemas da fé católica contra o avanço mundial do Protestantismo e como desafio estaria à reafirmação da doutrina tradicional com a fixação de seu conteúdo no que tange a sua fé.

Entre os anos de 1545 e 1563, o Concílio de Trento (CT) teve numerosas interrupções, e foi presidido por variados papas, cito: Paulo III, Júlio III e Pio IV. Na vigésima quinta (25ª) sessão do conselho, realizada nos dias 3 e 4 de dezembro de 1563, foi estabelecida a importância das imagens para a sua função didática e

pedagógica. O texto criado nesta sessão reitera para o "uso legítimo de imagens" para a invocação e veneração dos santos.

Após o CT (1545/1563), reconheceu-se o papel pedagógico e didático das imagens destinadas também ao fiel espectador iletrado. Na época, as instituições religiosas católicas especificamente encomendaram um grande número de obras de arte para ornamentar luxuosamente os seus novos recintos religiosos, que também procuravam exibir um aspecto de poder eterno em seus interiores (Eusebio, 2005).

Segundo Panofsky (2003), então, os artistas receberam orientações claras para a produção das suas obras e foram instruídos a revisitar e elaborar a série triste da Paixão de Cristo, a história da Virgem Maria e passagens bíblicas cujo objetivo final estaria em conseguir uma maior fidelidade à igreja através de uma maior sensibilidade dos adeptos através das seguintes temáticas, como: o amor, a caridade, a fé, a obediência na perspectiva da religiosidade cristã.

Esta iconografia sugerida pelo Concílio de Trento (1545-1563), de início encontrará resistências, mas já em meados do século XVII, no período denominado Alto Barroco, este novo modelo artístico se espalhará por toda a região da Itália, revestido de metáforas e significações convergentes para explicar toda a mística cristã.

E os próprios religiosos em trânsito por regiões da Espanha, Portugal, França e Alemanha, se encarregarão de popularizar em suas igrejas este modelo iconográfico, favorecendo ainda o trânsito de artistas italianos nestes centros, seja a serviço da Igreja ou a serviço das monarquias.

Figura 02 – Interior da Igreja da Sé em Belém do Pará (Loco da

Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Teologia da Luz.

Entre os variáveis elementos iconográficos encontra-se, de modo particular, o objeto de nossa reflexão, a saber, a produção imagética das pinturas afrescos que para além de seu aspecto estético, caracterizado pelo mosaico de cores, reproduz uma função pedagógica que consiste em uma fixação do modelo de fé.

Eliade (1992) nos diz que:

> O homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o "homo religiosus" acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real (Eliade, 1992, p. 37).

Optamos por utilizar a fotografia como recurso, pois como a etimologia da própria palavra já afirma e Manini (2011) também reitera que: A fotografia é a escrita com luz, o desenho obtido pela luz e isto tem tudo a ver com a temática desta pesquisa.

Manini (2011, p. 21) afirma que:

> A fotografia como índice utiliza o discurso da referência para fazer ver a realidade inegável de uma imagem, apesar da consciência dos inúmeros códigos envolvidos em sua construção. Somos privilegiados por através da fotografia eternizar objetos e fatos importantes, a arquitetura, a arte e eventos históricos.

Independentemente do valor estético, retrataremos na pesquisa o cultural e o religioso almejando com isto depois da pesquisa concluída que sejam vistos e atribuído o real valor antropológico, histórico, religioso e cultural da referida arte no âmbito nacional e internacional (Santos et al, 2020, p. 789).

Na nave do templo, encontram-se atualmente dez (10) telas. Do lado evangelho, estão dispostas as telas que representam: Sagrada Família, Nossa Senhora do Rosário com São Domingos, Maria Madalena, São Jerônimo e Santa Ana e do lado da epístola, localizam-se as pinturas São Miguel, Santo Antônio, Santa Bárbara, São Domingos e São Sebastião.

Figura 03 – Tela “Santo Antônio” (Pintura Afresco da Igreja da Sé/Belém do Pará)

Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Figura 4 – Tela “Sagrada Família” (Pintura Afresco da Igreja da Sé/Belém do

Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Considerações finais.

Concluímos a pesquisa trazendo a público todo o patrimônio de pinturas em afrescos que a Sé de Belém (PA) possui, dando a mesma uma maior conceituação e instrumentalização para sua salvaguarda e tombamento se ainda não possuir.

Destarte, buscamos com o estudo também incentivar e valorizar o reconhecimento desta linguagem de arte como integrante da memória e patrimônio

material e cultural de Belém do Pará. Pois, sabemos que o trato a este tipo de pintura ainda é um grande desafio, sobretudo no Brasil, uma vez que a bibliografia de referência é escassa e o conhecimento técnico é um privilégio de muitos poucos profissionais.

Mas, justamente por necessitar de esforços técnicos muitas vezes investigativos, é um campo do conhecimento que oferece muitas possibilidades de aprendizado e desenvolvimento, por isto nosso interesse em estudá-lo e publicá-lo.

Referências bibliográficas:

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PANOFSKY, Erwin. O significado nas artes visuais. Lisboa: Editora Presença, 1989.

EUSÉBIO, Maria de Fátima. A apropriação cristã da iconografia greco-latina: o tema do Bom Pastor. 2005. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Portuguesa, Departamento de Letras, Viseu, 2005.

MANINI, Miriam Paula. Imagem, memória e informação: um tripé para o documento fotográfico. Domínios da Imagem, Universidade Estadual de Londrina, n. 8, 2011.

MICHELOTTI, Denise. Arte em vitrais: a salvaguarda, a extroversão e a sociomuseologia. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Departamento de Museologia, 2011.

FISCHER, Joachim. Ensaios luteranos: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

WITTKOWER, Rudolf. Arte y arquitectura en Italia (1600-1750). Madrid: Ediciones Cátedra, 2007.

SIMPÓSIO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO NA AMAZÔNIA

ST4: AS LIDERANÇAS RELIGIOSAS E AS TRANSFORMAÇÕES NO CENÁRIO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: OS DESAFIOS ENFRENTADOS E OS IMPACTOS NA VIDA DA PESSOA, DO MINISTÉRIO E DA COMUNIDADE.

Dr. Gustavo Cortez Fernandez (PUC Goiás)
gustavo.cortezf@hotmail.com

Me. Jesus Aparecido dos Santos Silva (PUC Goiás)
jesusaparecido@hotmail.com

Me. Ruan Filipe Gomes (PUC Goiás)
pr.ruanfilipe@gmail.com

Esp. Felipe Magalhaes Albuquerque (PUC Goiás)
felipecbco1@gmail.com

As lideranças religiosas exercem papel determinante em suas respectivas crenças. Enquanto sacerdotes, ministras e ministros, pajés e benzedeiras, gurus, mães e pais de santos, pregadores e cuidadores diversos, atuam na oferta religiosa e no compartilhamento de significados sagrados junto às necessidades de determinado grupo social; participando dos efeitos de sentido e graus de ressonância que essas crenças exercem no grupo, igreja ou comunidade. No contexto do pluralismo religioso pós-moderno, construído com os vários processos de secularização, novas espiritualidades e movimentos religiosos crescem e afloram. Também os perfis dos líderes religiosos têm passado por transformações, sobretudo, devido aos novos contextos em que estão inseridos os homens e mulheres que falam e atuam em nome das religiões. A proposta desta sessão temática é discutir sobre desafios pessoais, espirituais, conjunturais e estruturais enfrentados pelas

lideranças religiosas na atualidade e como os impactos dessa problemática repercutem em sua vida, em seu ministério e na vida das comunidades.

ISSN 2177-3963

Os desafios da Intolerância religiosa no terreiro: Um estudo de caso do impacto dos preconceitos na vivência dos afro-religiosos

Amanda Wanessa Silva Carvalho[1], (UEPA)
E-mail: amandawscarvalho@gmail.com
Bruna Layla Viega Sousa[2],(UEPA)
E-mail: brunalaylaveigaa9@gmail.com

Resumo:
O atual artigo apresenta um caso investigativo de intolerância religiosa ocorrido no município de Ananindeua, região metropolitana de Belém. Em uma reportagem de um noticiário local, foi exposto que integrantes de um terreiro de Candomblé foram alvos constantes de agressões físicas e verbais feitas por um vizinho. O agressor utilizava um discurso preconceituoso que associava os praticantes do Candomblé a demônios, conforme a ótica cristã, e depreciava as oferendas religiosas, chamando-as de "porcaria". A denúncia foi feita por meio de um vídeo que mostrou o ofensor insultando as práticas afro-religiosas. O estudo busca examinar as narrativas de resistência e resiliência da comunidade de Candomblé frente à intolerância religiosa na região metropolitana de Belém, além de investigar as experiências e perspectivas dos afro-religiosos sobre a intolerância religiosa e seu impacto no terreiro de Candomblé. A metodologia da pesquisa envolveu um estudo de caso, com o objetivo de coletar, apresentar e analisar os dados de forma precisa, contribuindo detalhadamente para o conhecimento do ocorrido. Esse método visa entender e reconhecer os pontos fortes e as limitações dos fatos desenvolvidos na pesquisa, oferecendo uma análise aprofundada do caso específico. Com isso, espera-se fornecer uma compreensão mais clara dos desafios enfrentados pela comunidade de Candomblé e destacar as estratégias de resistência e adaptação adotadas por elas diante da intolerância religiosa. Visto que, em um cenário marcado por preconceitos e discriminações, os líderes religiosos juntamente com os adeptos das religiões afro, enfrentam uma série de obstáculos que afetam não apenas sua vida pessoal, mas também o exercício de sua fé. Em decorrência, a discriminação religiosa reflete questões sociais mais amplas, como a marginalização das tradições afro-brasileiras e a luta por reconhecimento e respeito. Diante deste resultado, este estudo busca dar voz às experiências vividas pelos afro-religiosos, aos pais e mães de santo, que desempenham um papel crucial na preservação e defesa das práticas culturais e espirituais nas Religiões Afro-Brasileiras.
Palavras-chave: Intolerância Religiosa; Afro-brasileiro; Candomblé.

Introdução.

[1] Graduada em Licenciatura Plena em Ciências da Religião, UEPA. Mestranda, bolsista CAPES, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, UEPA. Membro do Grupo de Pesquisa Marxismo, Religião, Política e Educação no Contexto Amazônico (MARPEAM). http://lattes.cnpq.br/2986785292058636.
[2] Graduanda em Licenciatura em Ciências da Religião, UEPA. Membros do grupo de pesquisa Núcleo de Educação Popular Paulo Freire (NEP). https://lattes.cnpq.br/8550923882489625

Observando o cenário de conflitos religiosos existentes no território brasileiro, destacamos nesta pesquisa um caso investigativo de intolerância religiosa que aponta uma denúncia gravada por vídeo, no município de Ananindeua PA, de um vizinho que ameaçou, violou objetos sagrados e xingou adeptos candomblecistas por praticar a sua religião. Demonstrando um nível extremo de intolerância ao qual nos faz indagar se realmente o caso deveria ter ganhado destaque como um caso de intolerância religiosa, quando na verdade seria um caso de racismo religioso.

No Brasil, relacionado aos ataques de violência e discriminação sofridos por terreiros e seguidores religiosos de origem africana destaca as questões que devem ser discutidas e dialogadas a uma reflexão sobre o que realmente está por trás desses preconceitos. Assim como em vários estados brasileiros, no Pará, em específico na cidade de Belém são denunciados muitos casos de violência contra terreiros, preconceitos e discriminação de suas práticas ao longo dos anos. Tanto que, em 2022 foi destacado que no território paraense, os casos de intolerância/racismo religioso são alarmantes (Levy, 2022).

Portanto, o presente estudo tem visa apresentar um caso em específico que foi noticiado em uma reportagem local, analisando os impactos dos preconceitos na vivência dos afro religiosos e os desafios da intolerância religiosa ainda presentes, como também buscamos identificar os conflitos e atos denominados como intolerância, no entanto são carregados de características racistas contra a religião de origem africana e trazemos em destaque as narrativas de resistência e resiliência da comunidade de Candomblé frente à intolerância(racismo) religiosa(o).

Em suma, o artigo foi desenvolvido em dois tópicos direcionados, no primeiro tópico apresentamos a descrição do caso intitulado como intolerância religiosa pela reportagem tanto em vídeo quanto no site do jornal, como ocorrem as agressões e os ataques recorrentes aos afros religiosos feitos pelo mesmo vizinho. No segundo tópico, buscamos analisar o caso não como intolerância religiosa, mas como racismo religioso e o impacto que causa nas comunidades afro religiosas. Como também buscamos dar voz às narrativas dos adeptos em sua própria perspectiva por meio de suas experiências religiosas frente à resistência desses ataques.

Intolerância religiosa: Descrição do caso em Ananindeua.

A intolerância religiosa no Brasil é uma questão que persiste apesar das garantias constitucionais, pois continua a ser um problema significativo no âmbito

social e religioso. De acordo com Nogueira, “a expressão ‘intolerância religiosa’ tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas” (2020, p. 21). Desse modo, o impacto da intolerância vai além da violação dos direitos constitucionais, podendo afetar diretamente o bem-estar de algumas comunidades que podem não ser a maioria, mas tem a sua importância.

A intolerância religiosa manifesta-se de diversas formas, desde ataques verbais e ameaças até atos de violência física e vandalismo contra locais de culto. No entanto, se tratando de religiões afro-brasileiras, a sua manifestação pode surgir como uma consequência direta do racismo enraizado em nossa sociedade. Embora a Constituição Federal de 1988, em seu Art. 5º, inciso VI- é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias, (Brasil, 1988). garanta a liberdade religiosa, na prática, o racismo e a intolerância religiosa continuam sendo problemas disseminados no país.

De acordo com ministério dos direitos humanos e da cidadania os dados disque 100 denúncias e violações por intolerância religiosa – 2022 e 2023, registrou 898 denúncias no Brasil (Brasil, 2024). Atualmente no Estado do Pará, os casos de intolerância religiosa vêm aumentando e esses números revelam que a intolerância religiosa não é um caso isolado, mas sim um problema amplo que afeta várias comunidades religiosas em todo o país.

Todavia, em uma reportagem publicada pelo Jornal Liberal[3], foi apresentado um caso de intolerância religiosa no dia 30 de março de 2022, o caso investigativo ocorreu em Ananindeua, região metropolitana de Belém, quando praticantes da religião Candomblé foram ameaçados durante uma cerimônia religiosa. O terreiro de Candomblé fundado em 2005, de linha/nação Ketu, é conhecido por Terreiro de José Tupinambá[4], que tem por liderança a filha de santo Mara Silvia Jucá Acácio, que é proprietária do local, como também o pai de santo Edson Silva Barbosa, ambos aparecem na reportagem. O ataque ocorreu na travessa WE-46, na Cidade Nova, onde um grupo de candomblecistas realizava uma oferenda.

[3] “Polícia investiga caso de intolerância religiosa após ameaça com facão contra praticantes de candomblé na Grande Belém”, 2022.
[4] É possível encontrar alguns detalhes sobre o terreiro no site Mapeando o Axé. Acesso: https://www.mapeandoaxe.org.br/cd/paginas/terreiros_belem.htm.

Um homem chamado Arlindo Meireles, morador da área, aproximou-se dos praticantes com um facão, proferindo xingamentos e acusando-os de sujar a rua. Um vídeo gravado por um dos membros do terreiro mostra Meireles ameaçando os religiosos e jogando água suja neles e nas oferendas.

Na cena gravada "Vocês são um bando de demônios!" (G1 Pará e TV Liberal, 2022), grita Meireles, empunhando o facão de maneira ameaçadora. A hostilidade explícita capturada no vídeo ilustra a intensidade do preconceito enfrentado por essas comunidades, nesse caso em específico podemos notar diversas manifestações contra as religiões afro-brasileiras, atos de agressões, discursos de ódio e a não aceitação e respeito pela religião do outro se torna extremamente explícita nesse caso. Segundo Edson Barbosa, pai de santo do terreiro, Meireles já havia mostrado comportamentos agressivos anteriormente, mas desta vez ultrapassou todos os limites. "Ele jogou água suja nos nossos orixás e depois voltou com um facão, nos ameaçando. Isso é um ataque direto à nossa fé e uma tentativa de nos intimidar" (G1 Pará e TV Liberal, 2022), disse Barbosa.

Em entrevista à TV Liberal, Arlindo Meireles admitiu parcialmente o erro, mas continuou a expressar falas intolerantes. "Eu sei que eu errei. Não sou contra a religião de 'A' ou 'B', só quero que respeite meu direito de família, meu direito de idoso e meu direito de que não venham jogar porcaria na minha porta", declarou ele.

A ocorrência do caso apresentado revela a profundidade do preconceito enfrentado pelas comunidades religiosas de matriz africana no Brasil. As palavras proferidas pelo vizinho remetem bastante o pensamento em que tudo relacionado ao preto não presta, não tem valor, deve ser excluído ou é considerado uma porcaria, se tornando diversas vezes marginalizados socialmente, tanto que já "sabemos que tudo o que é ligado a africanidades é tratado de forma secundária, sem valor. Inclusive sua religiosidade" (NOGUEIRA, 2020, p. 46). Apesar das garantias constitucionais de liberdade religiosa, a realidade para muitos praticantes é marcada por hostilidade e violência já que infelizmente na sociedade brasileira "não são poucos os registros de centros e terreiros, objetos sagrados e até mesmo seguidores vilipendiados, destruídos e agredidos por quem não respeita a fé nas religiões afro-brasileiras" (Mendonça, 2020).

O caso evidenciado como intolerância (racismo) religiosa(o).

Na reportagem podemos observar que é bem claro o apontamento do caso como intolerância religiosa, pois tanto no site, quanto no vídeo noticiando o caso, assim mencionado no tópico anterior, em vários momentos enfatizam o termo intolerância religiosa. A iniciar pelo título: "Polícia investiga caso de intolerância religiosa após ameaça com facão contra praticantes de Candomblé na Grande Belém" e em outras pautas na redação da reportagem como "o homem deve responder pelos crimes de intolerância religiosa e ameaça" (G1 Pará e TV Liberal, 2022). Todavia, a intolerância religiosa não é considerada como crime no Brasil, tanto que, quando ocorre casos de violência na sociedade que envolvem a religiosidade acabam sendo investigados como crimes discriminatórios[5], tratando como algo amplo em vez de específico. Apesar de enfatizarem o caso como um ato de intolerância religiosa, o pai de santo Edson Silva Barbosa em seu depoimento para a reportagem em continuidade de seu relato do ocorrido, acabou mencionando sobre o agressor e o que de fato era aqueles atos de violências contra os adeptos de Candomblé daquele terreiro

> "No momento que ele, e ele, impediu a gente de realizar o culto, ele agrediu os orixás e nos agrediu também, então ele tava causando uma coisa que a gente chama de racismo religioso, que é crime inafiançável e imprescritível de acordo com a Lei, que é a Lei 7.716". (G1 Pará e TV Liberal, 2022).

O racismo religioso desde os anos 2000 passou a ser um termo mais aceito pelas comunidades afro religiosas, principalmente quando se trata desses casos de agressões e crueldade pelo fato de ser uma representação mais adequada pela gama de violência sofrida pelo povo de terreiro, ou seja, a perspectiva tomou outra direção, uma mais condizente com o que os afros religiosos viviam e ainda vivem. Tanto que, Hartikainen ao falar sobre o racismo e religião menciona que:

> "O termo propõe que o racismo é um problema persistente e generalizado no país, propõe, além disso, que o racismo não se restringe a uma conduta com foco abertamente racial. ele também pode motivar, tomar forma em e estar intimamente ligado à discriminação e ao preconceito religioso. A esse respeito, a noção de racismo religioso intervém diretamente nos debates atuais sobre a formas como raça e racismo organizam a sociedade brasileira. De acordo com essa noção, racismo não se limita a atos declarados de

[5] Lei nº 7.716, DE 5 de janeiro de 1989. Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

> agressão racial, como muitos brasileiros acreditam, mas pauta interações sociais em vários domínios. (Hartikainen, 2021, p. 100).

De acordo com Miranda 2021, em seu estudo sobre política e racismo religioso, com intuito de compreender a vitimização dos afros religiosos, pode apontar que na busca de reivindicar os seus direitos, se tornou evidente a assimetria na forma em que o Estado brasileiro trata os direitos para os grupos dominantes e os grupos considerados minoritários. A necessidade de representação do povo de santo no campo político fez emergir o termo racismo religioso. Também evidencia que os casos antes tidos como intolerância religiosa, como um pequeno conflito de valores ou como diferença de crenças e costumes com o passar dos anos foi se agravando e gerando os discursos de ódio, a gama de violência contra os adeptos das religiões afrobrasileiras, desde modo, nos dias atuais é conhecido como racismo religioso e não mais intolerância religiosa.

Tanto que na reportagem a presidente de Comissão de Direito e Defesa da Liberdade Religiosa da OAB do Pará no ano de 2022, Bárbara Adrião ao se pronunciar sobre o caso ocorrido deixa claro que

> “Esse racismo religioso, ele está muito pautado em agressões, xingamentos, discursos de ódio, perseguições a esses grupos de matriz africanas. Logo, toda essa gama de violência que é sofrida por esses povos de terreiro, ela está intimamente interligada a questões que são de cor, social, de tradição, de formas de culto, de formas de crença”. (G1 Pará e TV Liberal, 2022).

Antigamente os casos eram intitulados de intolerância religiosa e não levados a sério, considerado apenas como uma briga entre vizinhos, sem muita importância ou sendo considerado nada muito grave. Segundo Vagner Gonçalves, atualmente ganham uma maior visibilidade, no entanto antes possuía “apenas um esboço isolado e tímido de algumas vítimas, agora se faz em termos de processos criminais levados adiante por pessoas físicas ou instituições públicas como ONGs e até mesmo a Promotoria Pública” (Silva, 2015, p. 10). Tanto que, atualmente se tem uma nova perspectiva sobre o assunto e um olhar mais crítico sobre esses atos “intolerantes”, se tornando uma resistência e uma das adaptações adotada pelos afros religiosos para se defender contra esses ataques em que claramente é tido como um racismo religioso.

Considerações finais.

O estudo se mostrou promissor com a questão dos conflitos que envolveram o caso de racismo religioso e não mais como intolerância religiosa. Dado que, deixamos nítido no decorrer da pesquisa o erro da reportagem ao tratar o caso como intolerância religiosa em vez de racismo religioso, como os próprios adeptos apontam que é, querendo ou não acabou minimizando o ato de violência que ocorreu naquele terreiro de Candomblé.

Visto que, em um cenário marcado por preconceitos e discriminações, os líderes religiosos juntamente com os adeptos das religiões afro, enfrentam uma série de obstáculos que afetam não apenas sua vida pessoal, mas também o exercício de sua fé. Em decorrência, a discriminação religiosa reflete questões sociais mais amplas, como a marginalização das tradições afro-brasileiras e a luta por reconhecimento e respeito.

Vale ressaltar que o caso exposto neste artigo é apenas um dos poucos casos que são expostos a público. Visto que, muitos casos de racismo religioso ocorrem durante o ano e em diversos estados brasileiros, todavia, poucos são visibilizados. Quando afro religiosos conseguem trazer a público, por meio de reportagem, manifestações e denúncias a esses tipos de violação da sua liberdade ou até mesmo quando passam por agressões, a mensagem que tentam transmitir por meio desses infelizes acontecimentos são de intercessão por respeito e garantia de seus direitos na perspectiva de poder exercer sua liberdade religiosa.

Apesar de tentarmos entrar em contato com a mãe de santo indo ao local e também por e-mail, não obtivemos resposta. Deste modo, não conseguimos mais detalhes sobre o andamento do processo ou como está o terreiro de Candomblé nos dias atuais e suas adaptações após o ocorrido, então a pesquisa encontrou essa limitação. No entanto, cogitamos que o trabalho aqui apresentado é mais uma contribuição que auxilia na compreensão da temática sobre a diferença de intolerância religiosa e racismo religioso, a importância de observar e dar valor a percepção dos próprios afros religiosos e os desafios enfrentados pelas comunidades afro-brasileiras, que ainda na atualidade sofrem com os impactos dessa “intolerância” (racismo) presente na sociedade.

Referências bibliográficas:

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidente da República, 2016.

BRASIL. No Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC reforça canal de denúncias e compromisso com promoção da liberdade religiosa. Gov.br, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa. Acesso em: 05 jun. 2024.

HARTIKAINEN, Elina Inkeri. Racismo religioso, discriminação e preconceito religioso, liberdade religiosa: controvérsias sobre as religiões entre estado e religião no Brasil atual. Debates do NER, Porto Alegre, n. 40, p. 89-114, 2021.

LEVY, Bianca. Intolerância e racismo religiosos matam sacerdote em Belém. Amazônia real, 01 abr. 2022. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/intolerancia-e-racismo-religiosos-matam-sacerdote-em-belem/. Acesso em: 13 maio 2024.

MENDONÇA, Alba Valéria. Apesar de criação de delegacia, templos de religiões de matriz africana são atacados até durante a pandemia no RJ. G1 Rio, Rio de Janeiro, 22 nov. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/11/22/apesar-de-criacao-de-delegacia-templos-de-religioes-de-matriz-africana-sao-atacados-ate-durante-a-pandemia-no-rj.ghtml. Acesso em: 05 maio 2024.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascista”. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 17-54, 2021.

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa. São Paulo: Pólen, 2020.

Polícia investiga caso de intolerância religiosa após ameaça com facão contra praticantes de candomblé na Grande Belém. G1 Pará e TV Liberal, Pará, 2022. Disponível em: https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2022/03/30/policia-investiga-caso-de-intolerancia-religiosa-apos-ameaca-com-facao-contra-praticantes-de-candomble-na-grande-belem.ghtml. Acesso em: 20 abr. 2024.

ISSN 2177-3963

SILVA, Vagner Gonçalves da. Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ISSN 2177-3963

Abolicionismo e reparação histórica: Uma visão a partir de Pe. Manuel Ribeiro Rocha

Felipe Magalhaes Albuquerque (PUC Goiás)
E-mail: felipecbco1@gmail.com

Resumo:
Esta comunicação trata sobre o projeto de pesquisa ABOLICIONISMO E REPARAÇÃO HISTÓRICA: UMA VISÃO A PARTIR DE PADRE MANUEL RIBEIRO ROCHA, o qual tem o objetivo de evidenciar a visão do Padre Manuel Rocha a respeito do tratamento e libertação dos escravos no século XVIII, que tem como princípio criticar o comportamento cristão mediante às práticas escravistas dos senhores de escravos, em seu livro Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. O trabalho é elaborado por meio de pesquisa bibliográfica e documental, bem como a pesquisa diretamente de seu texto, publicado em 1758, mas com a edição preparada, introduzida e comentada por Jean Marcel Carvalho França e Ricardo Alexandre Ferreira. Com este trabalho, a pesquisa apresentará a visão e propostas do Padre Manuel Rocha, comparar com políticas de inclusão social e justiça social adotadas pela igreja e lideranças religiosas da atualidade para com a questão da luta racial e dívida histórica, além de apontar o papel da igreja dentro do escopo religioso da luta racial. Espera-se que a pesquisa mostre dois lados de uma mesma moeda, sendo o primeiro, o silenciamento e a exposição de uma Igreja de influência portuguesa e etnocêntrica, onde o negro era considerado impuro e necessário para a economia colonial, e o segundo, expor a luta de lideranças religiosas na defesa pelo negro escravo, bem como a ideia do cristianismo difundido por essas lideranças na figura do Padre Manuel Rocha e como elas refletem na contemporaneidade.
Palavras-chave: Escravidão; Justiça; Reparação; Cristão; Igreja.

Introdução.

Diante de um cenário de escassez de fontes sobre Padre Manuel Ribeiro Rocha, encontramos dificuldades no que cerne os estudos e a interpretação da realidade religiosa do século XVIII a respeito da sociedade escravocrata. Nos deparamos com a realidade do Brasil colônia, em um contexto em que a Igreja fundamentou seu papel de evangelização através de uma influência eurocêntrica. O primeiro contato com o livro Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado, pode causar estranheza a quem vê com emocionados olhares uma referência errônea da realidade ou até mesmo que confunda um estudo comparado com anacronismo, no entanto, não podemos cair no erro do anacronismo e sim evidenciar quais as principais causas ou consequências da tardia abolição da escravatura no Brasil. Tal primeiro contato, nos remete a uma expressão não

incomum no século XVIII, a diligência de genere , em que se faziam diligências para um suplicante com o fim de atestar a pureza de sangue, ou seja, sua ascendência. Como Lisbonense, Manuel Rocha fez uma súplica para morar na Bahia, em Salvador. A diligência de genere era necessária a todo aquele que queria ser ordenado a padre e era endereçada ao provisor e juiz de justificações de genere. O juiz delegava testemunhas que comprovariam a relação sanguínea do suplicante. Não somente o suplicante teria que ser filho e neto de portugueses, como também não ser "impuro" ou filho de negros, mouros ou judeus. Embora a Carta-lei de 1773 tenha entrado em vigor, a cultura da exclusão permaneceu.

Fausto (2021, p.31) argumenta que "Impuros eram os cristãos-novos, os negros, mesmo quando livres, em certa medida os índios e as várias espécies de mestiços". Ainda conforme Fausto evidencia em sua obra, especificamente, no século XVII, o custo da aquisição do escravo se amortizava de treze a dezesseis meses trabalhados e depois de 1700 em torno de trinta meses. Calcula-se que entre o século XIV e o século XIX, entraram, pelos portos brasileiros, cerca de 4 milhões de escravos.

Os dois maiores centros importadores de escravos foram Salvador e Rio de Janeiro. Uma peculiaridade, é que em Salvador utilizava-se uma moeda de troca baseada no fumo produzido no recôncavo.

O comércio de escravos era lucrativo e tentador, transformando-se no principal negócio da colônia, ou como diz Fausto (2021, p.22), "no grande negócio da colônia". O tráfico era tratado como fonte de riqueza, não sendo só um meio de prover força de trabalho. E com a descoberta das minas de ouro em são Paulo, principalmente, o número de escravos na região aumentou consideravelmente.

Tanto Portugal quanto a Igreja não se opuseram à escravidão, tendo algumas ordens religiosas sendo proprietárias de cativos. A Igreja se utilizava do argumento em que estariam levando os cativos para um mundo cristão e que eles precisavam ser civilizados e convertidos.

O negro escravo, ao contrário do indígena, era considerado uma coisa, uma propriedade, e não tinha direitos.

Contudo, a construção da figura do escravo no Brasil, diferente das abordadas em outras culturas e épocas, como aborda Pinsky a respeito da cultura escravista antiga oriental e a clássica, trouxe para os estudos dentro da História uma nova conquista, a da luta contra o preconceito e a não relativização do problema.

A julgar pela obra de Padre Manuel Rocha, com muitas críticas e levantamentos, temos uma visão do posicionamento da Igreja, tanto da parte dos mais empáticos quanto daqueles que não contribuíram em nada para fazer justiça para com os cativos.

A justiça deve ser feita hoje e amanhã, pois o negro ainda sofre com o eurocentrismo, que só diminuiu sua violência física, mas que continua exercendo a exclusão social. Essa reflexão sobre a justiça e a exclusão deve ser feita e perpetuada, instigando o papel da Igreja na execução da justiça, no resgate dos oprimidos.

A presente pesquisa foi motivada pela grande discussão que se tem sobre a reparação histórica em vista do negacionismo presente nos discursos conversadores. A Igreja como entidade que provém boa parte do pensamento conservador, mesmo com novos discursos progressistas e sua adaptação ao Concílio Vaticano II, deve sustentar novas políticas de inclusão e resgatar o sentido da justiça, promover tais virtudes que entendemos por morais.

Há uma necessidade substancial de uma melhor compreensão histórica a respeito do tema, a necessidade de mostrar mais um dos diversos lados que refletiram na história e fazer a desconstrução de estereótipos e preconceitos presentes na sociedade brasileira.

Conceitos Históricos.

Jaime Pinsky, em seu livro, A Escravidão no Brasil (1986), define que a escravidão se caracteriza pela completa subjugação da vontade do escravo, não apenas em termos físicos, mas também em relação à sua vontade, que é sujeita à autoridade do proprietário. Além disso, destaca a exploração da força de trabalho do escravo e a anulação de sua liberdade. Também menciona o comércio de escravos, destacando o interesse português na preservação da força de trabalho e a busca por novos mercados para o comércio de escravos africanos, especialmente com destino ao Brasil.

Os portugueses viam a preservação da força de trabalho escravo como uma oportunidade lucrativa e buscavam expandir o comércio de escravos para atender à demanda em regiões como Espanha e Itália, que eram grandes produtoras de açúcar. Além disso, os comerciantes portugueses viam o comércio de escravos como uma fonte inesgotável e pronta para abastecer esses mercados, o que representava uma oportunidade de lucro significativo.

Para Marta Fernandes da Silva (2021), ao longo do tempo, o discurso de Manoel Ribeiro Rocha sobre a escravidão no Brasil do século XVIII foi interpretado de maneiras diversas, gerando controvérsias e debates. Algumas interpretações o consideravam um abolicionista/revolucionário, enquanto outras o viam como um mero "reformista" do sistema escravocrata, defendendo o escravismo. Essas interpretações polarizadas alimentaram-se da ambiguidade presente no discurso de Rocha, que refletia as tensões e equilíbrios delicados de seu contexto histórico.

Alguns críticos acusaram Rocha de apresentar soluções meramente formais que favoreciam os interesses dos escravistas, sem abordar profundamente a questão da escravidão. No entanto, é importante considerar que Rocha viveu em uma sociedade colonial escravista e dependente do trabalho escravo, o que influenciou suas visões e propostas em relação à escravidão.

Em suma, as principais controvérsias em torno das ideias de Manoel Ribeiro Rocha dizem respeito à sua posição ambígua em relação à escravidão, sendo interpretado tanto como um defensor do sistema escravocrata quanto como alguém que buscava humanizar e dignificar os escravos.

É válido ressaltar que Marta condena a polarização dos posicionamentos a respeito do padre, que se estendem de forma inflexível e não contribuem para o entendimento de suas propostas. É necessário fazer uma leitura desprendida e imparcial, sem influências ideológicas e políticas.

João Ribeiro argumenta que os negros não tiveram a mesma oportunidades que os indígenas, não tiveram apoio da Igreja. No entanto, também não eram poucas as vozes do clero em defesa da “raça maldita”. Ele acrescenta:

> “O Padre Manoel Ribeiro Rocha escrevia em 1758 que – todo o comércio da Angola, Guiné e Cafraria era ilegal e deveria ser condenado como pecado mortal contra a caridade e a justiça universal. – E ajuntava esse nosso primeiro abolicionista, que cinco anos de servidão deviam bastar para reintegrar esses prisioneiros negros na liberdade” (Ribeiro, João, 2013, p.196).

Outro detalhe destacado por João Ribeiro é que a escravidão era, de certa forma, corrigida através da filantropia, em que um senhor apadrinhava os fugitivos e os remissos, o que impedia o castigo e garantia que nenhum outro senhor violasse as novas condições dos cativos. Também foi reconhecido, em 1700, o direito de um ou dois dias de folga de trabalho do negro e o reconhecimento da propriedade

privada. Outro costume destacado por Ribeiro, é a das alforrias na pia, que eram feitas por um valor insignificante e davam certo na maioria das vezes, sobretudo quando feitas com crianças de pele mais clara.

Os rituais, em sua essência, precisavam de autorização dos senhores das terras e geralmente os escravos assimilavam suas datas e, de forma sincrética, confundiam suas crenças com as crenças dos brancos, para que assim pudessem fazer suas celebrações.

Ainda de acordo com Ribeiro, os negros tinham uma série de condições em relação à emancipação, como por exemplo, o tratamento que eles recebiam nas Ordens cristãs, as alforrias pelo bom comportamento ou de ser um bom escravo, recusando receber a quantia juntada pelo cativo. Segundo Ribeiro, "era um negócio particular" entre o senhor e o escravo. O autor nega uma possível apologia à escravidão, mas diz que a escravidão no Brasil foi uma espécie de reabilitação e proporcionou uma pátria, de forma que eles não teriam paz ou liberdade como experiência que tiveram no Brasil, ao contrário do "seio bárbaro da África".

Padre Manuel Rocha, em sua tentativa de aliviar o jugo dos cativos, fez o que estava à sua altura, dentro de suas expectativas e do que se via possível, considerando o cenário do século XVIII, focado em um mercado lucrativo de escravos. Era um cenário histórico e econômico conturbado, o comércio de escravos era lucrativo e tentador, transformando-se no principal negócio da colônia, ou como diz Fausto (2021), "no grande negócio da colônia". O tráfico era tratado como fonte de riqueza, não sendo só um meio de prover força de trabalho.

Fausto (2021, p.31) argumenta que "Impuros eram os cristãos-novos, os negros, mesmo quando livres, em certa medida os índios e as várias espécies de mestiços". Ainda conforme Fausto evidencia em sua obra, especificamente, no século XVII, o custo da aquisição do escravo se amortizava de treze a dezesseis meses trabalhados e depois de 1700 em torno de trinta meses. Calcula-se que entre o século XIV e o século XIX, entraram, pelos portos brasileiros, cerca de 4 milhões de escravos.

Tanto Portugal quanto a Igreja não se opuseram à escravidão, tendo algumas ordens religiosas sendo proprietárias de cativos. A Igreja se utilizava do argumento em que estariam levando os cativos para um mundo cristão e que eles precisavam ser civilizados e convertidos.

O negro escravo, ao contrário do indígena, era considerado uma coisa, uma propriedade, e não tinha direitos.

Contudo, a construção da figura do escravo no Brasil, diferente das abordadas em outras culturas e épocas, como aborda Pinsky a respeito da cultura escravista antiga oriental e a clássica, trouxe para os estudos dentro da História uma nova conquista, a da luta contra o preconceito e a não relativização do problema.

A julgar pela obra de Padre Manuel Rocha, com muitas críticas e levantamentos, temos uma visão do posicionamento da Igreja, tanto da parte dos mais empáticos quanto daqueles que não contribuíram em nada para fazer justiça para com os cativos.

Considerações finais.

Como percebemos nesta breve pesquisa, os escravos tinham diferentes formas de tratamento, e baseando-se nisso, Padre Manuel Rocha tentou aliviar o jugo com suas propostas, que, na época eram perturbadoras para os grandes senhores de escravos, onde no sétimo ano após cumprirem o serviço, o senhor daqueles escravos teria de libertá-los. (Bíblia de Jerusalém, 2022, Deuteronômio 15,12-14, p. 278).

Jorge Gonçalves Guimarães (2019) analisa que o colonialismo teve um impacto significativo na percepção da escravatura pelos teólogos e juristas da época. Muitos teólogos e juristas não condenavam o tráfico ou a escravatura, mas sim estabeleciam princípios morais que definiam as condições em que essas práticas poderiam ser consideradas justas. Em vez de promover a abolição, eles buscavam conciliar as práticas escravistas com a moral cristã, justificando a escravidão em determinadas circunstâncias. Essa abordagem refletia a influência do colonialismo, que envolvia a exploração de territórios e povos para benefício econômico e político das potências colonizadoras. Os teólogos e juristas da época, ao justificarem a escravatura sob certas condições, estavam, de certa forma, legitimando a prática dentro do contexto colonial, onde a mão de obra escrava era frequentemente utilizada para impulsionar a economia colonial. Assim, o colonialismo moldou a percepção da escravatura, levando teólogos e juristas a adotarem uma postura que não visava a abolição, mas sim a regulamentação e justificação da escravidão dentro do sistema colonial vigente.

Ribeiro Rocha não condenava nem propunha o fim da escravatura. Ele adotava uma postura que buscava moralizar o tráfico de escravos, mas não defendia a abolição da escravidão. Em sua obra, ele justificava o comércio de escravos como um ato que poderia trazer benefícios aos escravos, como a oportunidade de receber a fé cristã e o batismo. Além disso, Ribeiro Rocha considerava legítimo o comércio com o objetivo de resgate, mesmo nos casos de cativos injustamente capturados, desde que fosse feito de forma a garantir o pagamento do resgate e o trabalho dos escravos.

De acordo com Marta Fernandes da Silva (2021), a abordagem principal de Manoel Ribeiro Rocha em relação à escravidão no Brasil do século XVIII envolve uma preocupação em dignificar e devolver a qualidade de ser humano aos escravos, mesmo considerando os constrangimentos e a importância econômica da escravidão na época. Ele reconhece as misérias e injustiças da escravidão, destacando que a condição de escravo vai contra a natureza e a dignidade do ser humano. Rocha busca criar uma inserção social para os escravos, indicando um caminho para a liberdade e ressaltando a importância de títulos justos para validar os negócios no comércio negreiro. Sua obra reflete uma teorização jurídica singular, com um olhar realista e reflexivo sobre a condição dos escravos negros no Brasil, mesmo considerando as limitações e o contexto da época.

Portanto, como um dos pioneiros do abolicionismo no Brasil, Ribeiro Rocha lutou em favor dos cativos do século XVIII, combatendo à maneira que se podia em sua época, as injustiças que predominavam a sociedade etnocêntrica e nociva ao ser humano. No cenário da atualidade podemos ver o reflexo de todas as ações do padre e de seus sucessores, com diversas políticas públicas voltadas para o combate ao racismo e à escravidão, à herança histórica carregada de preconceito.

A justiça deve ser feita hoje e amanhã, pois o negro ainda sofre com o eurocentrismo, que só diminuiu sua violência física, mas que continua exercendo a exclusão social. Essa reflexão sobre a justiça e a exclusão deve ser feita e perpetuada, instigando o papel da Igreja na execução da justiça, no resgate dos oprimidos.

Referências bibliográficas:

FAUSTO, Boris. História concisa do Brasil. São Paulo: Edusp, 2021.

GONÇALVES GUIMARÃES, J. O discurso teológico e a escravatura: Manuel Ribeiro Rocha e Azeredo Coutinho. Polissema – Revista de Letras do ISCAP, [S. l.], v. 1, n. 7, p. 60–76, 2019. DOI: 10.34630/polissema.vi7.3300. Disponível em: https://parc.ipp.pt/index.php/Polissema/article/view/3300. Acesso em: 5 jun. 2024.

PINSKY, Jaime. Escravidão no Brasil. 4. ed. São Paulo: Global, 1986.

RIBEIRO, João. História do Brasil. Distrito Federal: Editora UNB, 2013.

RIBEIRO, Manuel Ribeiro. Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SILVA, Marta Fernandes da. A escravidão no discurso de Manoel Ribeiro Rocha: um homem em seu tempo (Brasil, século XVIII). Revista Nordestina de História do Brasil, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 1-42, jan./jun. 2021. DOI: 10.52996/rnhb.v3i6.106.

TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica. Tradução de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP, et alii. 2. ed. V. 6. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ISSN 2177-3963

Educação no sistema penitenciário do Estado do Pará, promovido pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Icoaraci (Belém/PA)

Francisco Éder Santos Dos Santos[1] (UEPA)
E-mail: francisco.eder2016@gmail.com
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira[2] (UEL)
E-mail: srjunq@gmail.com

Resumo:
O presente trabalho aborda os desafios compreendidos pelas instituições religiosas da Amazônia frente as demandas do público encarcerado no sistema prisional, contudo, destaca-se neste artigo o trabalho da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Icoaraci, Belém do Pará. Com uma breve introdução sobre a igreja, e seguido de informações sobre o trabalho religioso nas penitenciárias, que são lideradas pelo pastor Tomé Pereira de Brito, tendo o apoio da Secretaria de Estado de Administração Penitenciária (SEAP), que tem uma fundamental importância neste processo, todos os projetos são autorizados pela Administração Penitenciária e são realizados de forma educacional, visando a ressocialização das Pessoas Privadas de Liberdade (PPL), cursos de corte e costura ofertados pela igreja, cursos básicos em teologia ofertados pelo Instituto de Ciências Teológicas e Humanas (INCITH) em parceria com a igreja Evangélica Assembleia de Deus em Icoaraci, são ofertados também o curso de fabricação de vassouras, onde se utiliza de garrafas pets para fabricação de vassouras. São vários os desafios enfrentados pelos pastores da igreja, mas diante de um cenário difícil, pessoas tem se voluntariado para este trabalho, e investindo para que este trabalho seja possível dentro do sistema penitenciário do Estado do Pará. Portanto destaca-se o respeito a vida, e a dignidade humana, a responsabilidade de trabalhar com vidas que precisam de amparo e de novas oportunidades.
Palavras-chave: Desafios; Educação; Respeito; Responsabilidade.

Introdução.

Esta pesquisa de caráter exploratório, por meio da narrativa foi elaborado verificando a identificação do trabalho no campo religioso nas casas penais do Estado do Pará organizado pela igreja Evangélica Assembleia de Deus em Icoaraci,

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (UEPA); Graduação em Geografia (UNAMA). Especialista em Arqueologia e Patrimônio (FACUMINAS). Pesquisador do Grupo de Estudos Religião e Educação (GPER). Bolsista (CAPES). https://lattes.cnpq.br/3286545110748996.
[2] Livre Docente em Ciência da Religião (PUCSP) - Pós- Doutor em Ciência da Religião (PUCSP) – Pós-Doutor em Geografia da Religião (UFPR) - Pós - Doutor em Ciência da Religião (UEPA) - Doutor em Ciência da Educação (UPS) - Mestre em Ciência da Educação (UPS) – Especialista em Metodologia do Ensino Religioso (PUCSP) - Especialista em Metodologia do Ensino Superior (CPEMG) - Licenciado em Pedagogia (UNIUBE) – Licenciado em Ciências da Religião (UNITER) - Bacharel em Ciências Religiosas (IMACH) – Foi Professor Titular (PUCPR). http://lattes.cnpq.br/8648726976057922.

Belém do Pará. A igreja faz parte da Convenção Interestadual de Ministros e Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus no Estado do Pará (COMIEDEPA).

Sobre o trabalho desenvolvido nas casas penais do Estado do Pará.

A assistência religiosa nas casas penais, são sem fins lucrativos, assegurados seus direitos em leis estabelecidas na constituição. Para Junior (2016), a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 que está vigente, em seu art. 5º, VII assegura em leis a prestação de assistência religiosa. Para Lobo (2007), O discurso do amor de Deus, pode amenizar o sofrimento do interno no sistema penal, a partir do evangelho se retoma a vida a partir de um novo significado que só é possível a partir do amor de Deus para com o homem. O número total de custodiados no Brasil é de 644.794 em celas físicas e 190.080 em prisão domiciliar referentes a junho de 2023. Os presos em celas físicas são aqueles que, independentemente de saídas para trabalhar e estudar, dormem no estabelecimento prisional. Já os presos em prisão domiciliar são os que cumprem pena em casa e podem ou não usar equipamentos de monitoração eletrônica. Também vale destacar que houve aumento na quantidade de presos em monitoração eletrônica: de 91.362 presos, em dezembro de 2022, para 92.894 presos em junho de 2023, e na quantidade total de tornozeleiras eletrônicas de 117.588 para 121.911 no mesmo período.

Metodologia.

O trabalho foi desenvolvido a partir de referenciais teóricos, e análise de documentos que nos daria melhores compreensões a respeito do trabalho religioso no sistema penitenciário do Estado do Pará. Pontes Miranda de Carvalho e Reis Netto (2020), eles afirmam que mais importante que uma punição do Estado é, sem dúvidas a recuperação a partir da ressocialização, com isto, chamar a atenção para uma reflexão do interno sobre seu ato, que abarca uma conexão entre pessoas e valores sociais.

Credencial de Atividade Religiosa emitidas pelo Estado do Pará.

São exigidas as seguintes documentações para ter a credencial de atividade religiosa, cópias de RG, CPF, Comprovante de residência, duas fotos 3x4, antecedentes criminais, entre outros documentos que podem ser exigidos, para emissão de credencial.

Junior (2016, p.205) fala sobre a mazela, a degradação são palavras que apenas sinalizam a precariedade do sistema penal, demostrando que existem vários fatores que vão contrário aos direitos humanos, ou seja, que muitos em condições de internos estão desamparados, muitos já recebem a visita de seus parentes, amigos e seguem sem nenhuma expectativa de futuro, sem rumo estão e sem caminho perecerão, talvez seja esse um dos fatores que os levam ao crime, ao rumo da maldade, por se sentirem abandonados muitos se perdem. Libardi (2017), ele relata que as igrejas trabalhando em conjunto, tem melhores resultados, fazendo com que os apenados no sistema penal possam repensar seus atos e voltarem convívio social e, fazer seu papel como cidadão.

Trabalhar na Amazonia é desafiador, mas com seriedade e compromisso é possível desenvolver trabalhos visando a dignidade humana, o respeito, a paz e o amor ao próximo, respeitando também a diversidade de religiões que também desenvolve seus trabalhos nas casas penais, mostrando que as barreiras impostas muitas vezes pela própria religião atrapalham, contudo, lutamos contra os discursos de ódio, preconceituosos ou que ofenda as religiões sejam elas de quaisquer naturezas. Cerri (2014) faz uma observação sobre as conversões religiosas que acontecem dentro do sistema penal e, provoca no indivíduo mudanças significativas de atitudes e comportamentos.

Visitas religiosas nas casas prisionais.

Uma das grandes preocupações desta Igreja é a condição do interno, tendo em vista que muitos são abandonados pela família, para Coutinho (2009) a dificuldade de relacionamento entre o interno e sua família pode significar uma porta aberta para essa pessoa ser acolhida pelo crime, esse afastamento se deve na maioria dos casos pela discriminação.

Contudo, neste cenário, a igreja a partir da evangelização tem se mostrado presente, “A palavra “Evangelho” aparece mais de 75 vezes no Novo Testamento. Vem do grego e significa: “Boas- Novas”. Neste sentido define-se o Evangelho como a “boa-nova” de Deus através de Jesus Cristo” (MACHADO, 2011, p. 31).

A Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Icoaraci conta com um grupo de até dez pessoas, que se dividem para adentar as casas penais em horários estabelecidos pela Secretaria de Estado de Administração Penitenciária (SEAP), esses horários são expedidos pela Secretaria de Estado e Administração (SEAP), ao

coordenador da missão nas casas penais, podendo ser alterados a quaisquer tempos a critério da Administração.

É preciso passar por uma rigorosa revista logo na entrada, em cada bloco entra duas pessoas pregarem discursos religiosos a partir da Bíblia, sem o auxílio de caixa de som ou microfone, os religiosos discursam em alta voz, enfatizando a mudança de vida, os religiosos falam sobre as práticas e condutas de Jesus de Nazaré e seu legado registrado no novo Testamento da Bíblia livro considerado sagrado pelos cristãos.

Lauxen et al (2018, p. 82), firmam que as atividades religiosas costumam acontecer na semana, porém, os dias e horários estão a critério do Estado, geralmente durante a semana tem visita de advogados, sendo assim as casas penais durante a semana ficam bem movimentadas, para cada visita religiosa é disponibilizada uma hora para desenvolverem seus trabalhos.

Melo et al. (2005), retratam sobre as condições do interno, que ao se deparar com a realidade vivida dentro do sistema penal brasileiro se vê diante do inferno, onde para os internos aquele lugar será para eles(as) o fim, ali morri os sonhos, os projetos e tudo que poderiam fazer quando em liberdade e livres do cárcere, mas graças ao trabalho desenvolvidos por instituições religiosas, os internos podem ter a esperança de conseguir alcançar novas alternativas para seus sonhos e projetos de vida. Cerri (2014) relata que existe uma questão a ser avaliadas, uma delas é as condições segundo esse autor desumanas, higiene e alimentação em precariedade.

A Igreja tem um trabalho não apenas religioso, mas também trabalha a parte de educação, que abarca pessoas a serem reeducadas a voltarem para sociedade capazes de reconstruir suas vidas. Segundo Moraes; Simões e Gonçalves (2016, p. 13), as mulheres em reclusão, recebem amparo educacional como cursos de curta duração, e até cursos técnicos para melhor suas qualificações profissionais, claro, a educação também faz parte do trabalho da igreja, que leva projetos sociais, cursos para dentro dos sistemas prisionais. Verifica-se que este trabalho assume uma importância junto aos encarcerados tendo em vista que não há disponibilidade de recursos Estaduais, Municipais ou Federais, mas há a voluntariedade por parte dos membros, que investe em seus respectivos deslocamentos até as casas penais, a igreja conta com fieis apenados que já estão recebendo o amparo da igreja, os que ainda não tem religião ou não professam nenhuma fé também recebem os mesmo

tratamentos, pois, todos merecem serem alcançados por este trabalho, ou seja, que eles(as) abandonem o crime e as facções que ainda têm força dentro das prisões do Estado do Pará, é válido que Igreja evangélica se utiliza de textos bíblicos para a educação e apontamento de boas condutas.

Projetos sociais oferecidos pela igreja Assembleia de Deus.

Os projetos religiosos no sistema penal são promovidos sem fins lucrativos, projetos como: curso de corte e costura, fabricação de vassouras de garrafas pets, curso de teologia etc.

Para Andrade (2020, p.51) a mudança de comportamento dentro do sistema penal é, de fato uma característica do apenado que deseja mudar sua vida, que passa por um processo de mudança lentamente, comportamental e psicologicamente, segundo este autor é como se a pessoa recebesse uma "nova alma" no corpo.

Curso básico em Teologia.

Uma das iniciativas da Igreja Assembleia de Deus em Icoaraci, Belém Pará, frente as mais diversas dificuldades encontradas no sistema penal são os cursos oferecidos para os apenados, que através do Instituto de Ciências Teológicas e Humanas (INCITH), proporciona para os internos do Centro de Detenção Provisória de Icoaraci (CDPI), o curso básico em Teologia, que contribui para a educação dos apenados, esses cursos também emitem certificados para os alunos internos que o conclui, é sem dúvidas uma iniciativa em conjunto com a Secretaria de Estado de Administração Penitenciária (SEAP), que tem possibilitado este ensino aos internos, os professores são criteriosamente escolhidos pela igreja, e o coordenador do trabalho Pastor Tomé Pereira de Brito é quem organiza os cursos a serem oferecidos, claro, todo e quaisquer trabalho passam pelos órgãos competentes para então entrarem em vigor. Todo ser humano tem seus direitos assegurados pela Constituição Federal quanto para a Lei de Execução Penal. (Direitos Garantidos à Pessoa Presa | Jus Brasil).

Curso profissionalizante de corte e costura.

O curso de corte e costura foi oferecido por uma profissional que trabalha no ramo e voluntariamente se ofereceu para prestar este curso, o intuito foi ensinar

a cortar o pano, a medir, tipos de cortes a serem efetuados, os tipos de costuras que dependendo do que se fabrica podem variar, as habilidades a serem desenvolvidas no curso conferiu aos internos inscritos um certificado de corte e costura, este curso foi oferecido pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Icoaraci, Belém Pará. As máquinas de costuras utilizadas para o curso foram emprestadas pela dona Socorro que estava conduzindo o curso profissionalizante. Caçador et al (2023), retrata sobre a educação direcionada para o público privado de liberdade, como iniciativa para que eles(as) tenham novas perspectivas de vida fora do sistema penitenciário.

Estas iniciativas visam não apenas o religioso e o sagrado, mas a formação intelectual a partir da educação e prática de atividades que colaboram para tal. Neste curso foram oferecidas 20 vagas e todas elas devidamente preenchidas, todos os cursando foram bem atentos ao comando da pastora Socorro, que esteve orientando sobre todos os cortes e desenhos no pano, máscaras foram produzidas pelos internos tendo em vista a pandemia da Covid – 19, que estava assolando o mundo. "É preciso que a sociedade tenha um novo olhar para essas pessoas e que contribua de diversas formas para que consigam retornar a liberdade e buscarem, de fato, um novo caminho, uma nova história" (CAÇADOR; AGUIAR; PORTINHO, 2023, p.66).

Curso profissionalizante de fabricação de vassouras.

O curso profissionalizante de fabricação de vassouras, é uma iniciativa da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Icoaraci, Belém Pará, em conjunto com a Secretaria de Estado de Administração Penitenciária (SEAP), uma parceria entre a igreja e o Estado que deu certo, pois, todos os esforços são necessários para colaborar com a ressocialização dos internos(as) do sistema penitenciário do Estado do Pará. Caçador et al (2023) relatam que a educação pode ser um mecanismo para a liberdade do homem enquanto ser social, pois, a educação abre as portas para as oportunidades.

Foram inscritos neste curso 20 internos que participaram efetivamente do curso e garantiram certificação a nível profissionalizante, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus garantiu a doações de garrafas pets, utilizadas nas confecções das vassouras, um trabalho que gera oportunidades a partir da educação dentro do sistema penal. Campos (2023), fala sobre a importância da reutilização de materiais recicláveis como as garrafas pets, evitando seus descartes no meio ambiente, e utilizando essas garrafas na confecção de vassouras. Este trabalho não apenas é uma

fonte de aprendizado, mas também uma maneira ecológica de ajudar também a natureza, utilizando garrafas que seriam descartadas e reutilizando de forma responsável e eficiente.

Considerações finais.

Recomenda-se se fazer novos estudos sobre os trabalhos desenvolvidos dentro das casas penais do Estado do Pará, que certamente colaboram para formação de pessoas que voltarão capacitados(as) profissionalmente para seu convívio social. Os resultados neste trabalho possibilitam refletir sobre as necessidades de se desenvolver trabalhos dentro do sistema penitenciário, as lideranças evangélicas assumem um papel significativo neste processo, portanto, desta forma é importante identificar e analisar sobre os impactos que estes trabalhos religiosos podem produzir impactando nas escolhas destas pessoas durante e após seu período sem liberdade.

Referências bibliográficas:

JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa Silva. Religião atrás das grades: pluralismo e conversão nos cárceres brasileiros. Vivência: Revista de Antropologia, v. 1, n. 47, p. 205-214, 2016.

PONTES MIRANDA DE CARVALHO, Analêda; REIS NETTO, Roberto Magno. A ressocialização enquanto vivência e protagonismo: iniciativas pessoais e institucionais como contribuição à ressocialização no Estado do Pará-Brasil. Capital Científico, v. 18, n. 2, 2020.

COUTINHO, Adriana de Souza Lima. Família, trabalho e religião: fatores de reintegração do detento? Um estudo comparativo e descritivo entre o sistema prisional comum e a associação de proteção e assistência aos condenados. 2009.

MACHADO, Adriana Maria Apolônio. O evangelho nos cárceres paraenses: uma proposta de reabilitação social. 2011.

LAUXEN, Iarani Augusta Galucio Rocha et al. Por detrás do muro cinza: contribuições da assistência religiosa no tratamento penal. 2018.

MORAES, Ceila; SIMÕES, Danielly; GONÇALVES, Ewyllym. Educação no cárcere: uma análise dos processos educativos no Centro de Reeducação Feminina de Ananindeua/Pará. Revista Pedagogia Social UFF, v. 2, n. 2, 2016.

Bíblia online. Disponível em: https://www.bibliaonline.com.br/acf/jo/3/5. Acesso em: 15 fev. 2024.

ANDRADE, Wellington Silva de et al. Resgate da alma: estudo sobre a atuação da Assembleia de Deus no presídio Dr. Rorinildo da Rocha Leão (Palmares-PE). 2020.

LIBARDI, Victor Hugo. A importância da religião no processo de ressocialização do encarcerado nos presídios de Alagoas. SEMPESq – Semana de Pesquisa da Unit-Alagoas, n. 5, 2017.

CERRI, Bruna Laguna et al. A influência religiosa da igreja Congregação Cristã do Brasil na recuperação dos detentos do presídio Harry Amorim Costa, em Dourados-MS. 2014.

MELO, Flávia Valéria Cassimiro Braga et al. Nem culpa, nem condenação: a saída pode ser Jesus – a atuação das igrejas pentecostais na agência prisional de Goiânia. 2005.

Direitos garantidos à pessoa presa. Jus Brasil. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/. Acesso em: 26 maio 2024.

CAÇADOR, Alice Guizzardi; AGUIAR, Jéssyca Souza; PORTINHO, Diego Buffolo. Educação em prisões: a oferta de cursos profissionalizantes no sistema prisional do Estado Espírito Santo. Cadernos Camilliani, v. 20, n. 1, p. 53-70, 2023.

CAMPOS, Raissa Fernanda Cardoso et al. Proposta e implantação de procedimento operacional padrão (POP) para fábrica de vassouras ecológicas. Humanas Sociais & Aplicadas, v. 13, n. 38, p. 41-42, 2023.

ISSN 2177-3963

Transformações no cenário religioso contemporâneo sob a perspectiva de Rudolf Otto: Entre racional, irracional, numinoso e mysterium tremendum

Gilmar Tavares Reis (PUC Goiás)
E-mail: contatogilmartavares@gmail.com

Resumo:
O cenário religioso contemporâneo é marcado por profundas transformações, incluindo o declínio do tradicionalismo religioso, o crescimento do secularismo e a ascensão de novas formas de espiritualidade. Neste contexto em constante mutação, a obra de Rudolf Otto, teólogo alemão do início do século XX, proporciona uma perspectiva valiosa para a compreensão das dinâmicas e desafios da religiosidade na era moderna e pós-moderna. Este estudo analisa essas transformações à luz da categoria "Mysterium Tremendum" de Otto, explorando a dialética entre o racional e o irracional na experiência religiosa das sociedades modernas e pós-modernas. Os objetivos específicos desta pesquisa incluem: investigar a interseção entre elementos racionais e irracionais na experiência religiosa contemporânea; examinar como o "sentimento de criatura", a consciência da própria finitude e dependência diante do sagrado, conforme descrito por Otto, se manifesta na religiosidade atual; e analisar a aplicação do conceito de "Mysterium Tremendum" de Otto na experiência religiosa moderna e pós-moderna, especialmente no contexto das novas formas de espiritualidade e das relações entre fé e razão. Para alcançar esses objetivos, será realizada uma revisão bibliográfica sobre a obra de Rudolf Otto, bem como sobre a sociologia e filosofia da religião, e os estudos sobre a religiosidade contemporânea. A análise crítica dos textos selecionados permitirá construir um panorama da temática. Espera-se que este estudo contribua para uma compreensão das transformações no cenário religioso contemporâneo, indo além da mera descrição quantitativa e alcançando a essência da experiência religiosa nas sociedades modernas e pós-modernas. As transformações no cenário religioso contemporâneo exigem uma análise crítica e contextualizada que considere as complexas relações entre fé, razão e sociedade. Ao reconhecer a dialética entre o racional, o irracional e numinoso, o sentimento de criatura e o encontro com o sagrado, pode-se alcançar um entendimento mais profundo da importância da fé e da espiritualidade na vida das pessoas e no desenvolvimento das sociedades.
Palavras-chave: Rudolf Otto; Religião; Pós-Modernidade; Experiência Religiosa; Mysterium Tremendum.

Introdução.

O cenário religioso contemporâneo tem passado por transformações profundas, marcadas pelo declínio do tradicionalismo religioso, o crescimento do secularismo e a ascensão de novas formas de espiritualidade. “A modernidade e a secularização não resultaram em um mundo sem religião, mas sim em múltiplas religiosidades e na subjetivação das crenças” (Assis, 2014, p. 17).

Essa pluralidade religiosa reflete a busca individual por transcendência e espiritualidade, frequentemente desvinculada de estruturas religiosas tradicionais. Como observa Barrozo (2019, p. 107), o enfraquecimento das pertenças religiosas de longa duração “[...] faz com que os indivíduos procurem a religião como meio de alcançar benefícios espirituais e físicos pontuais, sem necessariamente tornarem-se ‘fiéis’ de uma única tradição religiosa”.

Neste contexto, a obra de Rudolf Otto, teólogo alemão do início do século XX, oferece uma perspectiva valiosa para a compreensão das dinâmicas e desafios da religiosidade na era moderna e pós-moderna.

Este artigo analisa as transformações no cenário religioso contemporâneo à luz da categoria "Mysterium Tremendum" de Otto (2007), explorando a dialética entre o racional, o irracional e numinoso na experiência religiosa das sociedades modernas e pós-modernas.

Transformações no cenário religioso contemporâneo.

O cenário religioso contemporâneo tem se modificado significativamente, refletindo um período de transformações profundas e complexas. A modernidade e a pós-modernidade trouxeram consigo uma pluralidade de formas religiosas e espiritualidades, resultando na "[...] reacomodação do lugar da religião e, também, da maneira de ser religioso, quando a contemporaneidade não se constitui como um estágio ‘menos religioso’, mas outra forma de ser religioso" (Dos Santos, 2011, p. 14). Este fenômeno é caracterizado pela emergência de novas formas de religiosidade que desafiam as estruturas tradicionais, promovendo uma diversidade de experiências espirituais.

A cultura gospel, por exemplo, ilustra bem essas mudanças ao se revelar "[...] mais do que uma simples mudança no modo de ser evangélico e sim uma estratégia de integração à modernidade e suas expressões hegemônicas — seja o pentecostalismo, no campo religioso, ou o capitalismo globalizado no sócio-histórico — com a garantia de preservação da expressão cultural religiosa tradicional, já conhecida e aprovada no coração das igrejas" (Cunha, 2004, p. 314). Esse fenômeno demonstra como as tradições religiosas podem se adaptar e se reinventar para permanecerem relevantes em um mundo em constante transformação.

A relação entre religião e magia na contemporaneidade também sofreu modificações. Os impactos dessa relação apresentam uma prática que "[...] se

confirma enquanto coletiva e pautada na ideia de sagrado, que não se articula somente no ocultismo e é, sobretudo, desmistificada" (De Almeida, 2017, p. 23). Essa desmistificação e a integração de práticas mágicas em contextos religiosos convencionais evidenciam a flexibilidade e a adaptabilidade das crenças religiosas em face das mudanças culturais e sociais.

Outro aspecto importante dessas transformações é a emergência de fenômenos religiosos que "[...] não se delimita ao domínio do sagrado, mas se caracteriza por sua atuação igualmente como fato social" (De Araujo, 2011, p. 18). A religiosidade contemporânea, assim, não apenas se expressa no âmbito do transcendente, mas também se manifesta como uma força social dinâmica, influenciando e sendo influenciada pelos contextos sociopolíticos e culturais em que está inserida.

As causas dessas transformações são múltiplas e interligadas. Elas incluem "o desenvolvimento econômico, a cooperação técnica, a luta pelos direitos humanos e, presumivelmente, a democratização do sistema mundial de poder" (De Almeida, 2008, p. 32). Esses fatores contribuem para um ambiente onde as tradições religiosas são constantemente reinterpretadas e renegociadas, resultando em uma paisagem religiosa marcada pela fluidez e pela diversidade.

As transformações no cenário religioso contemporâneo são, portanto, um reflexo de um mundo em constante evolução. A pluralidade de expressões religiosas e a integração de novas formas de espiritualidade ilustram a capacidade da religião de se adaptar e se transformar, mantendo sua relevância e impacto nas vidas das pessoas e nas estruturas sociais.

Rudolf Otto e a experiência do sagrado.

Rudolf Otto ofereceu uma contribuição significativa para a compreensão da experiência religiosa por meio do conceito de "Mysterium Tremendum". Este conceito abrange a experiência do sagrado que evoca temor e fascinação, algo que Otto descreve como um mistério que não pode ser completamente apreendido pela razão. Ele argumenta que "[...]como essa categoria é totalmente sui generis, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida" (Otto, 2007, p. 37). Assim, o Mysterium Tremendum desafia a racionalidade e enfatiza a dimensão irracional da experiência religiosa.

A experiência do sagrado segundo Otto não se limita a enunciados racionais, mas envolve elementos irracionais que são essenciais para uma compreensão plena do divino. Ele observa que "[...] religião não se esgota em seus enunciados racionais, e para que se passe a limpo a relação entre seus diferentes aspectos, para que ela própria se enxergue com clareza" (Otto, 2007, p. 35). Essa dualidade entre o racional e o irracional é fundamental para entender como os indivíduos vivenciam o sagrado e a religiosidade, especialmente em um contexto contemporâneo onde novas formas de espiritualidade emergem.

A busca por transcendência e espiritualidade na contemporaneidade muitas vezes se manifesta através de práticas que permitem um contato direto com o universo do sagrado, sem a necessidade de intermediações hierárquicas ou ritos inflexivelmente estruturados.

> A busca por diferentes formas de manifestações religiosas pode significar, em grande medida, uma busca individual pela transcendência ou espiritualidade por meios que permitam o contato direto com o universo do sagrado sem a obrigação de intermediações hierárquicas ou ritos inflexivelmente estruturados (Gabatz, 2015, p. 11).

Este fenômeno reflete uma tendência crescente de indivíduos que procuram experiências espirituais mais personalizadas e imediatas.

O conceito de Mysterium Tremendum de Otto é especialmente relevante para entender como a experiência religiosa se articula na era moderna e pós-moderna. Ele descreve o mistério como "[...] nada mais que o oculto, ou seja, o não-evidente, não-apreendido, não-entendido, não-cotidiano nem familiar, sem designá-lo mais precisamente segundo seu atributo" (Otto, 2007, p. 44). Este aspecto do mistério enfatiza a natureza incompreensível e transcendente do sagrado, que resiste à plena compreensão racional.

A utilização de metodologias heterodoxas na pesquisa sobre fenômenos religiosos contemporâneos, como a ingestão de psicoativos, pode oferecer percepções valiosas.

> A questão a ser pensada é do enriquecimento da análise sociológica através de diferentes ferramentas e escolhas metodológicas, de aliar a ingestão de psicoativos e estratégias heterodoxas de pesquisa ao rigor acadêmico, das possibilidades a serem exploradas para a compreensão do fenômeno social (De Assis, 2013, p. 110).

Essas abordagens podem revelar novas dimensões da experiência religiosa que permanecem ocultas sob metodologias mais tradicionais.

A obra de Otto, com sua ênfase no numinoso e no Mysterium Tremendum, proporciona uma estrutura teórica robusta para explorar as complexidades da experiência religiosa contemporânea. Em um mundo onde as instituições religiosas tradicionais estão enfraquecidas e novas formas de espiritualidade emergem, a perspectiva de Otto ajuda a iluminar as interações entre o racional e o irracional na busca humana pelo sagrado.

Fé, razão e espiritualidade na sociedade contemporânea.

Na sociedade contemporânea, as fronteiras entre fé, razão e espiritualidade tornaram-se cada vez mais fluidas e complexas. A emergência de novos fenômenos religiosos evidencia que a religiosidade não se limita ao domínio do sagrado, mas também se caracteriza por sua atuação como fato social. Nunes (2011, p. 43) observa que "[...] a emergência de fenômenos religiosos não se delimita ao domínio do sagrado, mas se caracteriza por sua atuação igualmente como fato social".

Essa perspectiva ressalta a importância de entender a religião não apenas como um sistema de crenças, mas como uma força dinâmica que interage com diversos aspectos da vida social.

A multiplicidade de culturas, crenças e valores na era pós-moderna contribui para um cenário onde a espiritualidade assume formas diversificadas e, muitas vezes, individualizadas. Leite (2019, p. 2008) destaca que "[...] nos últimos anos, na contemporaneidade, o Brasil e o mundo, as sociedades em geral, vêm passando por significativas transformações, principalmente a partir da pós-modernidade".

Este contexto favorece o surgimento de práticas espirituais que não necessariamente se alinham com as tradições religiosas estabelecidas, mas que buscam integrar elementos de fé e razão em novas configurações.

A receptividade às diferentes religiões, em parte, advém da tradição popular brasileira de considerar as diversas crenças como equivalentes funcionais em termos de proteção e orientação comportamental. Negrão (2008, p. 17) menciona que "[...] a boa receptividade aos convites e participações provenham de certa

tradição popular brasileira em considerar as diferentes religiões como equivalentes funcionais".

Essa atitude de abertura e equivalência permite uma maior experimentação espiritual e a coexistência de múltiplas formas de expressar a fé.

Desafios e potencialidades da religião na modernidade e pós-modernidade.

Na modernidade e pós-modernidade, a religião enfrenta desafios complexos, incluindo a tensão entre ciência e fé. Como observa Dorvillé, "[...] é necessário fazer uma distinção entre a presença de discussões sobre temas religiosos nas aulas de ciências e biologia, como parte das dúvidas e questionamentos trazidos pelos alunos, e a presença do criacionismo como currículo prescrito em livros didáticos e como conteúdo científico nessas aulas" (2016, p. 15).

Esse cenário exige um equilíbrio delicado para que o ensino religioso e científico coexista sem conflitos, promovendo um diálogo construtivo e respeitoso entre diferentes formas de conhecimento.

A relevância das instituições religiosas está sendo questionada em um mundo onde a individualização da fé se torna mais prevalente. Senra et al. destacam que "[...] a realidade aqui analisada evoca um cenário em que as instituições se veem particularmente enfraquecidas quanto à sua importância para a orientação do que as pessoas pesquisadas compreendem como fé, espiritualidade e experiência de Deus" (2020, p. 496).

Este enfraquecimento institucional pode ser visto tanto como um desafio quanto uma potencialidade, pois abre espaço para formas mais personalizadas e diretas de espiritualidade, que podem ser mais relevantes para os indivíduos em um mundo em rápida transformação.

Considerações finais.

As transformações no cenário religioso contemporâneo revelam a complexidade e a dinamicidade da religiosidade moderna e pós-moderna. O declínio do tradicionalismo religioso, o crescimento do secularismo e a ascensão de novas formas de espiritualidade demonstram a adaptabilidade das crenças religiosas às mudanças culturais e sociais.

A obra de Rudolf Otto, com sua ênfase no Mysterium Tremendum, oferece uma valiosa ferramenta teórica para compreender essas dinâmicas, destacando a interação entre o racional e o irracional na experiência religiosa.

A análise da fé, razão e espiritualidade na sociedade contemporânea mostra que a religiosidade não se limita ao domínio do sagrado, mas se manifesta também como um fenômeno social.

A emergência de novas formas de espiritualidade e a individualização da fé indicam uma tendência crescente de busca por experiências espirituais mais personalizadas.

Esses desafios e potencialidades exigem uma reflexão contínua sobre o papel da religião em um mundo em constante transformação, onde a busca pelo sagrado e pela transcendência continua a ser uma parte essencial da experiência humana.

Referências bibliográficas:

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. Religião & Sociedade, v. 34, p. 11-35, 2014.

BARROZO, Victor Breno Farias. Corpos, êxtase e religiões: as representações do corpo no candomblé e no neopentecostalismo na contemporaneidade. Último Andar, n. 33, p. 90-109, 2019.

CUNHA, Magali do Nascimento. Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. São Paulo, 2004.

DE ALMEIDA, Paulo Roberto. O Brasil no novo cenário global: transformações do jogo diplomático contemporâneo. Revista Intellector, v. 5, n. 9, p. 01-32, 2008.

DE ALMEIDA, Tatiane Aparecida. Considerações sobre a relação entre religião e magia no senso religioso contemporâneo. Interações, v. 12, n. 21, p. 112-136, 2017.

DE ARAUJO, Daniela Nunes. Vivências e re-significações de um movimento messiânico contemporâneo. Revista Ciências da Religião-História e Sociedade, v. 9, n. 1, 2011.

DE ASSIS, Glauber Loures. Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo. 2013.

DORVILLÉ, Luís Fernando Marques; SELLES, Sandra Lúcia Escovedo. Criacionismo: transformações históricas e implicações para o ensino de ciências e biologia. Cadernos de Pesquisa, v. 46, p. 442-465, 2016.

DOS SANTOS, Denise Rodrigues. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo. PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion, v. 2, n. 1, jan./jun., p. 49-64, 2011.

GABATZ, Celso. Religiosidade brasileira contemporânea: pluralismo, secularização e múltiplas pertenças. In: Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST, 2015, p. 510-522.

LEITE, Cláudio Antônio Cardoso. As transformações do Exército Brasileiro na sociedade contemporânea: do individualismo moderno ao hiperindividualismo pós-moralista. 2019.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. Sociedade e Estado, v. 23, p. 261-279, 2008.

NUNES, Daniela. Vivências e ressignificações de um movimento messiânico contemporâneo. Caminhos – Revista de Ciências da Religião, v. 9, n. 1, p. 105-124, 2011.

OTTO, Rudolf. O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Traduzido por Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

SENRA, Flávio; FARIA, Izabella; CAMPOS, José. Os sem-religião: espacialização e vozes de uma transformação. Caderno de Geografia, v. 30, n. 61, p. 480-498, 2020.

ISSN 2177-3963

As transformações ocorridas nas demandas do ministério, serviço pastoral, nas igrejas evangélicas brasileiras na atualidade e as consequências sobre a vida do pastor

Jesus Aparecido dos Santos Silva (PUC Goiás)
E-mail: jesusaparecido@hotmail.com

Resumo:
A situação de angústia, ansiedade, insegurança e desapontamento vivenciada por parte de muitos pastores colocam em risco sua saúde emocional e psíquica. Essa situação demanda um cuidado mais acurado, por parte das instituições religiosas, do seu corpo sacerdotal. O foco desta pesquisa será o trabalho pastoral, o sentido religioso da vocação ou chamado divino, e as transformações ocorridas no período histórico conhecido como contemporâneo. O trabalho consistirá em analisar a bibliografia existente sobre o tema: livros, artigos e dados coletados por instituições evangélicas sobre o assunto. O clérigo, o pastor, não vive à margem da sociedade, como qualquer outro trabalhador, ele vivencia todas as tensões da sobrevivência e o cuidado de sua família. A situação fica mais crítica quando esse cidadão chega à velhice. No aspecto vocacional, que sentido hermenêutico na interpretação da sua vocação não lhe permite desenvolver seu trabalho pacificamente. A Aliança Evangélica Brasileira e outras instituições, denominações evangélicas, estão desenvolvendo pesquisas na tentativa de minorar os efeitos dessas novas exigências sobre a vida do pastor. Situações críticas no estado emocional desses agentes religiosos, tais como depressão, Burnout, e outras patologias psicológicas têm levado muitos pastores ao suicídio. No início do século XX, o trabalho pastoral consistia em: pregação da palavra, visitar os membros, e orar pelos enfermos. Nos últimos anos essas atividades mais do que triplicaram, transformando o pastor num CEO, gerente de negócios religiosos, comunicador, youtuber e outras demandas, além das citadas anteriormente. Essas mudanças têm gerado insegurança e sérios distúrbios emocionais.
Palavras-chave: vocação; serviço pastoral; saúde emocional.

Introdução.

A Aliança Evangélica do Brasil juntamente com as denominações evangélicas brasileiras tomou consciência da grave situação de distúrbios psicossomáticos que acometem seus quadros de ministros a partir de situações recentes de suicídio entre os pastores. Ansiedade, depressão, burnout, ideação suicida estão presentes nas pesquisas realizadas.

A situação de angústia, ansiedade, insegurança e desapontamento vivenciada por parte de muitos pastores colocam em risco sua saúde emocional e

psíquica. Essa situação demanda um cuidado mais acurado, por parte das instituições religiosas, do seu corpo sacerdotal.

Em artigo publicado no site da Aliança Evangélica Brasileira, Maria Cândida Becker, psicóloga, mestre e doutora em saúde mental escreveu: "47% dos pastores evangélicos sofrem de transtornos mentais, 16% têm depressão e 13% não conseguem dormir normalmente".[1] Entre os fatores apontados como causadores desse stress está a insegurança financeira e as consequências que essa insegurança produz nos pastores em relação ao cuidado com suas famílias.

Desenvolvimento

Tratando ainda da saúde mental e psíquica dos pastores a Revista Summae Sapientiae (n. 1, ano 2021 - 1° Semestre) apresentou dados significativos em relação a avaliação de pastores quanto ao burnout, ansiedade e depressão, conforme dados a seguir:

> a amostra de cem pastores evangélicos que participaram voluntariamente deste estudo através de redes de contatos utilizando um link do Google Forms, a maioria dos participantes é domiciliada na região Nordeste, do sexo masculino, casada e com dois filhos. Conclui quanto à análise de burnout, ansiedade e depressão, constatar no tocante ao burnout, três pastores apresentaram fator de exaustão e, no quesito despersonalização, nove pastores apresentaram nível alto, quanto ao fator da ansiedade, quatro pastores apresentaram indicadores de ansiedade severa, em relação a apenas um pastor com depressão moderada.[2]

A figura do pastor no meio evangélico se equipara ao sacerdote da tipologia weberiana. Para Weber, de acordo com sua teoria dos tipos ideais existia o sacerdote, o profeta e o mago. Competia ao corpo sacerdotal de acordo com essa teoria a manutenção da instituição. (Weber, 1991) Ampliando a análise desse serviço pastoral, Bourdieu credita a esse trabalhador a função de produtor de bens de salvação num mercado bastante competitivo que é o campo religioso. (Bordieu, 1998)

[1] Disponível em: <https://aliancaevangelica.org.br/2020/10/14/sou-pastor-estou-estressado-e-agora/>. Acesso realizado em 20 maio de 2022.
[2] Disponível em: <https://periodicos.ficv.edu.br/index.php/summaesapientiae/article/view/90>, acesso realizado em 23 abril 2022.

Apesar de ser considerado um trabalho não produtivo na perspectiva da teoria marxista, no sentido da não produção de bens para o consumo e nem tampouco bens de produção, mas Bourdieu na sua teoria apresenta a produção de bens simbólicos, onde se encaixa esse tipo de trabalho sacerdotal (Bourdieu, 1998)

Da teoria marxista podemos utilizar os conceitos de intensidade e extensão da jornada de trabalho para entender que implicações tem sobre a saúde do pastor o aumento da intensidade do trabalho com o advento das mídias sociais. Entendendo extensão como jornada de trabalho, quantidade de horas trabalhadas, e intensidade como quantidade de trabalho realizado dentro de uma mesma jornada. Numa linguagem da economia política seria: trabalho absoluto e produtividade do trabalho. Observar de acordo com essa teoria as modificações históricas ocorridas no trabalho do pastor ao longo dos anos principalmente com o advento da internet. As mídias sociais intensificaram o trabalho do pastor.

A formação do ethos protestante depende do sentido que a ética protestante atribui ao trabalho, tratando o mesmo como vocação santa e uma maneira de glorificar a Deus. De acordo com o conceito de ética intramundana de Max Weber, o protestante sacraliza o trabalho. Para o protestante de um modo geral o trabalho é uma forma de glorificar a Deus seja o trabalho cotidiano ou o trabalho religioso. (Weber, 1991)

A ideia de trabalhar sempre e intensamente faz parte da ética protestante, da sua vocação espiritual. Onde o descanso e o Hobby não são considerados como parte importante da vida. Está entranhado na vivência pastoral uma necessidade de trabalhar constantemente sem pensar no descanso ou repouso, pois de acordo com esse pensamento, o trabalho intenso é uma forma de agradar a Deus. Razão pela qual muitos pastores apresentam o transtorno de burnout.

O livro, o pastor aprovado, de Richard Baxter é considerado no meio evangélico histórico como um clássico da teologia pastoral. Publicado originalmente em 1656 em língua inglesa, contando ao longo dos séculos com várias reedições nesse mesmo idioma. No Brasil, ele foi editado pela primeira vez na língua portuguesa em 1989. (Baxter, 1996)

Outro clássico da teologia pastoral são os escritos e sermões de Spurgeon condensados na obra, Lições aos meus alunos, primeira edição em português em 1980. (Spurgeon, 1980)

O que as duas obras têm em comum é o perfil que apresentam de um bom pastor, o bom pastor é um obreiro aprovado no ministério que realiza seu trabalho com afinco e dedicação. Ambos, Spurgeon e Baxter, destacam como quesito fundamental para o obreiro aprovado, seu caráter ilibado e sua vida de oração; segundo, ensino e pregação da Palavra; terceiro, visitar e consolar os enfermos. Ao longo dos anos essas demandas foram sendo modificadas e os pastores tiveram que se adequar aos novos tempos e às novas demandas. Nas últimas décadas vários movimentos além do Pentecostalismo têm alcançado a Igreja Brasileira e cada um deles apresenta novas demandas e exigências de adequação do pastor.

A base teológica dos movimentos recentes, a teologia da prosperidade, aliada a um triunfalismo exacerbado com auspícios de assunção ao poder político em todas as instâncias que lhe forem possibilitadas. A teologia da prosperidade e a teologia do domínio alteraram a prática eclesiástica .

É exigido do líder religioso, capacidade empreendedora com o carisma espiritual. Ele é visto como uma figura bem-sucedida em todas as dimensões da vida: É carismático no sentido pentecostal de possuir os dons do Espírito Santo; empreendedor religioso, pois lidera uma grande igreja; é rico, financeiramente falando, não raramente esses líderes possuem jatinhos para os seus deslocamentos; e exercem influência política sobre presidentes, senadores, governadores, deputados, prefeitos e vereadores. Uma grande personalidade! Seus seguidores ficam extasiados com o carisma e a influência que esses líderes exercem transformando-os em modelos a serem seguidos. Esse arquétipo de liderança religiosa já começa a dar sinais de esgotamento, pois começa a surgir no horizonte desse mundo espetacular denúncias de abuso espiritual, pessoas que se sentiram usadas e manipuladas por esses líderes. (Camargo César, 2009)

Nos dias de Baxter, o pastor aprovado, era aquele que cuidava pacificamente de seu rebanho visitando seus membros para consolá-los em suas aflições e dores. Era também visto como um homem de Deus, consagrado a uma vida de oração ,e dedicado ao estudo e ensino da Palavra de Deus. (Baxter, 1996)

Spurgeon, ao formar os futuros pastores, no século XIX, apontava caminho semelhante ao apontado por Baxter aos futuros obreiros da Seara de Deus. Piedade, Integridade, Ensino fiel e dedicado à Bíblia Sagrada. (Spurgeon, 1980)

Ao longo dos anos, com os novos movimentos ocorridos no meio evangélico, as novas teologias, trouxeram novas demandas para o trabalho pastoral.

> Um estudo conduzido em 1934 por William Adams Brown para o Institute of Social and Religious Research (Instituto de Pesquisa Social e Religiosa) descobriu que os pastores tinham basicamente que preencher as expectativas das suas igrejas em cinco áreas: ensino, pregação, louvor, pastoreio e administração eclesiástica. Realizaram a mesma pesquisa em 1980 e descobriram que as expectativas haviam subido para nove áreas[...] já em 1986 em outra pesquisa concluiu-se que as expectativas da igreja sobre o pastor já chegavam a quatorze. (Gondim, 1996:112)

As expectativas das igrejas em relação ao trabalho de seus pastores, ou funções pastorais, de certa forma são definidas atualmente a partir desses movimentos e demandas. O modelo de pastor a ser seguido é aquele do líder que conseguiu fazer sua igreja crescer, pois o crescimento da igreja trará visibilidade, poder e influência.

Nesse espectro mercadológico o pastor passa a se ver como um homem de negócios, um agente de marketing, um CEO de uma grande empresa, ou ainda, como o gerente de um negócio. “Nos Estados Unidos, os pastores das mega igrejas sentem-se como diretores de grandes empresas, são inacessíveis aos membros. No Brasil já há casos de pastores com guarda-costas”. (Gondim, 1996:103)

O desenvolvimento da internet e das mídias sociais também foram determinantes na formação da identidade pastoral nos dias atuais, pastores youtubers, outros que são verdadeiros influenciadores digitais. Já se houve falar de igrejas que farão suas reuniões no espaço digital do metaverso.

Toda essa dinâmica de movimentos pragmáticos, movimentos teológicos que seguem a lógica mercadológica capitalista, desenvolvem também teologias ou formas religiosas de pensar que legitimam essas construções.

Considerações finais.

Assim, a subjetividade, a identidade desse agente religioso no seu próprio imaginário, e no das pessoas que os seguem, formata-se e modifica-se com muita velocidade. Essa volatilidade não modifica a relação de dominação e autoridade mencionadas por Weber e Bourdieu, mas se reforça a partir das adequações às demandas do mercado. Novos tempos e grandes demandas fragilizam e confundem esses pastores na sua própria identidade: Homem de Deus, Profeta, Mago,

empreendedor, homem de negócios, influenciador digital, quem é essa figura religiosa?

Essas demandas e novas adequações funcionais fragmentam e torturam aqueles que não conseguem atingir esses patamares, trazendo-lhes frustração, trabalho excessivo e doenças psicossomáticas. Muitos pastores deprimidos, outros extenuados, problemas de insônia, alteração de humor e despersonalização. A ideação suicida e o cometimento de suicídio entre pastores têm trazido muita preocupação para as denominações evangélicas atualmente.

Referências bibliográficas:

ALIANÇA EVANGÉLICA DO BRASIL. Disponível em: https://periodicos.ficv.edu.br/index.php/summaesapientiae/article/view/90. Acesso em: 23 abr. 2022.

BAXTER, Richard. O pastor aprovado. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1996.

BECKER, M. C. Disponível em: https://aliancaevangelica.org.br/2020/10/14/sou-pastor-estou-estressado-e-agora/. Acesso em: 20 maio 2022.

BOURDIEU, Pierre. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CAMARGO CÉSAR, Marília. Feridos em nome de Deus. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

LEMOS, Carolina. Weber. Goiânia: Descubra, 2007.

SPURGEON, C. H. Lições aos meus alunos: homilética e teologia pastoral. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1980.

WEBER, Max. Economia e sociedade. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.

ISSN 2177-3963

A evangelização das lideranças leigas desde a Amazônia. Perspectivas fenomenológicas e teológicas.

Me. Rafael Henrique da Costa[1] (PUCPR)
E-mail: pe.rafael.mps1@gmail.com

Resumo:
A presente pesquisa nos traz a realidade da evangelização dos leigos na Amazônia e como essa se desenvolveu. A Amazônia possui uma peculiar realidade: a sacramentalização antecedeu à evangelização na sua totalidade. Se até o século XX a região da Amazônia brasileira era vista com um território a ser colonizado, os ares do século XXI mudaram o rumo e, se foi vendo que colonizar era uma prática violadora dos direitos humanos. Do mesmo modo, a escuta dos povos originários, seus clamores por respeito e diálogo com suas tradições vêm mudando os rumos na evangelização. **Papa Francisco**, no Sínodo para a Amazônia, insiste na necessidade de ouvir os **povos da Amazônia**, estar disposto a aprender com o povo, com aqueles que vivem no local, em harmonia com a realidade que os rodeia. Analisar-se-á de que modo a formação das lideranças leigas na Amazônia colabora com as diretrizes do magistério, de encarnação na realidade e evangelização libertadora e, de que modo a Igreja busca fortalecer e ampliar os espaços de participação do laicato em seus itinerários de evangelização daqueles que já foram batizados. Diante dessa realidade faz-se necessário um olhar fenomenológico-teológico que nos auxiliará a uma leitura e análise crítico-histórica da proposta hegemônica de evangelização. Tendo, portanto, uma visão fenomenológica e realista, de como deu-se a formação da liderança leiga, como está a realidade atual e a urgência de um olhar integrador para essa realidade. A Igreja precisa se perguntar se a atual abordagem à formação em um modelo clerical-ministerial é adequada ao contexto amazônico, onde a Igreja é liderada em grande parte por meio de lideranças leigas. É necessário revistar a questão dos ministérios, refletir sobre seus fundamentos.
Palavras-chave: Lideranças leigas; Amazônia; Fenomenologia.

Introdução.

A história da evangelização da Igreja na Amazônia passou por diferentes períodos, como a colonização e a romanização de sua evangelização. A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja tem um novo projeto pastoral para Amazônia. A situação social de migração, urbanização da pobreza, exploração do trabalho etc., exigem atitudes proféticas na evangelização. Defendendo a causa do amazônida, a Igreja começa a assumir um rosto amazônico. Nos últimos anos, a organização das comunidades, as assembleias e os projetos pastorais das dioceses, mostram que a

[1] Mestre em Teologia no PPGT – PUCPR. Doutorando em Teologia no PPGT – PUCPR. Membro do Grupo de Pesquisa Introdução ao Pensamento de Edith Stein. http://lattes.cnpq.br/6302545209945198.

Igreja está mais atenta e sintonizada com os apelos da realidade dos povos amazônicos.

Deste modo, esta pesquisa tem a realidade amazônica, como ponto de partida no processo evangelizador da Igreja da Amazônia, afirmando a importância da formação de lideranças leigas e o respeito à cultura. A Igreja na Amazônia tem que buscar dar respostas a muitos desafios, sobretudo na superação da "sacramentalização da fé". Os cristãos devem repensar a sociedade atual: a Igreja deve pensar, nestes tempos de mudanças – rápidas – a sua missão, a sua diaconia, para aliviar ou curar os sofrimentos das inúmeras vítimas da atual deterioração das relações sociais e da cultura.

A perspectiva da fenomenologia[2] nos ajudará nesse caminho de reconhecimento do contexto da evangelização das lideranças leigas e da necessidade de uma inculturação evangélica com rosto amazônico.

A evangelização na Amazonia.

Na História do Cristianismo na Amazônia, religiosos e religiosas compõem o cenário eclesiológico na região pelo papel que desempenham: um papel determinante e ativo, no qual a mística do serviço, do abandono, levou muitos deles e delas a deixarem o melhor de suas vidas nestas terras, ou até mesmo a própria vida. Por outro lado, essa etapa da presença da Igreja na Amazônia retomando a evangelização de forma vigorosa, acabou por sombrear ou limitar o papel do laicato por sua índole mais clericalizada, centrada ao redor da vida paroquial, menos social e política, e sobre os agentes oficiais da Igreja. A preocupação fundamental era a defesa da instituição contra uma sociedade que a marginalizava e a suprimia da participação do contexto sociopolítico e cultural. Nesse sentido, trazer toda a vida religiosa sob controle se tornava uma exigência fundamental, provocando deserções de muitos leigos.

Além disso, a Igreja tem dado respostas concretas aos apelos da realidade através das suas assembleias, de seus pronunciamentos e pelos Planos de Pastoral que são concretizações de seu olhar sobre a realidade. Todavia, nas áreas missionárias, a Igreja tem enfrentado grandes desafios na implementação das

[2] O método fenomenológico se define como uma volta às coisas mesmas, isto é, aos fenómenos, aquilo que aparece à consciência, que se dá como objeto intencional. Seu objetivo é chegar à intuição das essências, isto é, ao conteúdo inteligível e ideal dos fenómenos, captado de forma imediata.

diretrizes evangelizadoras, devido as suas particulares realidades, seja de acesso e de presença formativa. Algumas expressões da Igreja contribuíram para levar a Boa Nova e viver plenamente a solidariedade cristã, reconhecendo a Amazônia como um lugar teológico, uma Igreja com rosto amazônico (CNBB, 2014, p.27). O encontro de Santarém deu um novo impulso a uma caminhada de libertação já em andamento, e favoreceu o crescimento de uma Igreja mais local, ministerial, embora sempre dependente de fora em muitas decisões e pessoas envolvidas nos projetos pastorais, mas, não conseguiu atender de modo adequado a formação de lideranças leigas.

Nas áreas missionárias, a atuação das lideranças leigas é marcadamente presente, entretanto, constata-se, ainda, uma pastoral dos sacramentos. A presença das inúmeras lideranças leigas nas diversas comunidades são uma força viva, são elas que nutrem as comunidades, onde ainda se tem, muitas vezes apenas uma vez por ano a realização dos sacramentos. Encarece para estas lideranças programas e projetos de formação integral. Há a necessidade de uma urgente evangelização dos batizados para que não caiam nos erros do passado de sacramentalizar e não evangelizar.

O parágrafo 49 do Documento de Santarém nos lembra:

> É necessário superar uma compreensão fragmentada da formação dos batizados e batizadas na Amazônia, somente a partir da formação permanente ou específica para ministérios, carisma e serviços. É preciso compreendê-la, sim, desde a Iniciação à Vida Cristã. Investir na formação de discípulos/as missionários/as amazônidas, num processo que compreenda desde a Iniciação à Vida Cristã inculturada até a formação inicial e permanente das lideranças leigas, da vida religiosa consagrada, sobretudo feminina, e dos padres autóctones, daqueles vindos de igrejas irmãs e missionários de fora da Amazônia. (Santarem, 2022, p. 9)

É fundamental conhecer melhor as **culturas indígenas**, a **história dos povos indígenas** para pensar a evangelização e para caminhar juntos, reconhecendo que cada povo tem a sua religião, a sua crença, a sua história.

No processo de evangelização com os povos amazônidas não significa que devemos absorver completamente a sua cultura e, sim encontrar nas suas culturas uma nova forma de abordagem da mensagem cristã entre os diferentes grupos definida como a articulação do projeto do Reino de Deus com todas as dimensões do projeto histórico-cultural de cada povo.

A evangelização das lideranças leigas na Amazonia deve passar no hoje pelo processo de decolonização e de interculturalidade, pois não se trata de apenas doutrinas, mas primeiramente fazer o anúncio. A colonização partiu da catequização e doutrinação e, sabemos que se deve primeiro fazer o anúncio querigmático, sem isso não há adesão e conversão verdadeira.

É preciso uma escuta da Terra e dos Povos amazônicos para que não se repita o processo de colonização. Uma conversão integral urge na contemporaneidade para que se valorize a interculturalidade, que não pode ser vista como uma ameaça, mas como um processo agregador que enriquece toda a sociedade no seu olhar para a Amazônia.

A dificuldades enfrentadas no trabalho formativo com leigos (as) no contexto amazônico leva-nos a averiguar os grandes desafios que a missão da Igreja enfrenta, a partir da realidade tão complexa da Amazônia hoje. Os povos amazônicos andam em busca de construir a vida com dignidade e querem encontrar na religião um caminho de realização pessoal, de saúde corporal e espiritual, de descoberta do sentido e do gosto de viver.

A evangelização inculturada.

A cultura é um projeto histórico de vida, codificado nas diferentes esferas sociais: no campo sociopolítico, econômico e ideológico. Não pode ser valorada superior ou inferior, primitiva ou adiantada. Em todas as culturas se encontram primitivos e sábios. Enquanto projetos de vida, sempre lutam contra a morte, por isso, não faz sentido falar em cultura de vida e nem em cultura de morte.

A história da salvação é parte integrante da história de cada povo e grupo social. A hermenêutica da história da salvação não deve obrigar os povos a desconsiderarem sua cultura ou esquecer sua história, mas convidá-los a ler ambas – cultura e história – sob novo ângulo. Por isso adentrar a realidade cultural torna-se um processo fenomenológico de chegar à essência das coisas.

> Nos territórios da Amazônia há uma realidade pluricultural que exige ter um olhar que inclua a todos, usando expressões que permitam identificar e vincular todos os grupos e refletir identidades que são reconhecidas, respeitadas e promovidas tanto na Igreja quanto na sociedade, que devem encontrar nos povos amazônicos um interlocutor válido para o diálogo e o encontro. Puebla fala dos rostos que habitam a América Latina e observa que, nos povos indígenas, há

> uma mestiçagem que cresceu e continua crescendo com o encontro e os desencontros entre as diferentes culturas que fazem parte do continente. Este rosto, também da Igreja na Amazônia, é um rosto encarnado em seu território, que evangeliza e abre caminhos para que os povos se sintam acompanhados em diferentes processos de vida evangélica. Também está presente um renovado sentido missionário por parte dos habitantes dos mesmos povos, realizando a missão profética e samaritana da Igreja, que deve ser reforçada pela abertura ao diálogo com as outras culturas. Só uma Igreja missionária inserida e inculturada fará emergir Igrejas particulares autóctones, com rosto e coração amazônicos, enraizadas nas culturas e tradições próprias dos povos, unidas na mesma fé em Cristo e diferentes em seu modo de vivê-la, expressá-la e celebrá-la. (Sínodo dos Bispos, 2019, p. 42).

O Evangelho não tem cultura própria. O Evangelho não tem identidade cultural. A pluralidade e historicidade das culturas impedem reivindicar uma cultura cristã ou evangélica. O evangelho da vida pode ser vivido em todas as culturas porque todas são projetos de vida. É interessante perceber e ter claro que as lideranças leigas não têm acesso ao Evangelho puro, mas ao Evangelho culturalmente situado. Por isso, a chamada evangelização das culturas é sempre uma evangelização a partir de um Evangelho embutido numa cultura. Jesus de Nazaré não padronizou sua cultura para testemunhar e viver a experiência de Deus.

No processo de evangelização inculturada para as lideranças leigas precisamos distinguir três níveis: aquilo que no Evangelho representa como conteúdo normativo, o que tem valor paradigmático e aquilo que é opção convencional.

A meta da inculturação é a libertação e, o caminho da libertação passa pela inculturação, pois as culturas são os campos da diversidade, da identidade e da alteridade. Cultura e história são referenciais essenciais para a construção da identidade.

A partir do Evangelho compreendemos a unidade como diversidade de núcleos de vida articulados, relacionados e conectados na construção de um projeto de vida que inclui a todos. A construção da unidade pressupõe a construção da identidade.

Enfim, se o ponto de partida da inculturação é a presença no meio da vida fragmentada, o ponto de chegada é a participação da vida integral. Vida fragmentada e vida integral são articuladas por uma proposta, o Evangelho, e por um caminho a percorrer, a missão.

Considerações finais.

Com base em uma perspectiva fenomenológica, pudemos observar de que modo a Igreja busca fortalecer e ampliar os espaços de participação do laicato em seus itinerários de evangelização daqueles que já foram batizados, atendendo a proposta de encarnação na realidade e de uma evangelização libertadora.

Toda essa análise foi feita através de uma experiencia pessoal in loco, onde encontrei-me com a realidade Amazônica há alguns anos, quando depois de 12 anos de sacerdócio vivido em diversos contextos, fui enviado para um trabalho com indígenas durante 10 meses no Parque do Tumucumaque na Missão Tiriyos que abrange as etnias Tiriyos, Kaxuyana e Tikyuiana. Seguido dessa experiencia, fui chamado para fundar a segunda Paróquia de uma cidade com mais de 80 mil habitantes no Baixo Amazonas. As dificuldades de inculturação e de compreensão da realidade evangelizadora na Amazônia fez-me buscar na fenomenologia elementos para análise e compreensão dessa realidade.

É preciso enfraquecer as fagulhas coloniais que tentaram e ainda tenta massificar a individualidade da riqueza ecológica e dos povos amazônicos. O verdadeiro desenvolvimento se faz na massificação ou dominação, mas no reconhecimento cultural e individual de cada cultura.

Quem vive e convive com os povos amazônicos sabem bem da real necessidade deste povo, que ainda tem que lutar pela sobrevivência em suas próprias terras que hoje tentam ser retiradas pelo neocolonialismo ainda sobrevivente.

Finalizo citando não um sonho, mas uma realidade que deve ser divulgada e cada vez mais concretizada: “Imaginemos uma santidade com traços amazônicos.” (Francisco, 2020, p.77)

Referências bibliográficas:

CNBB. Desafio Missionário - Documentos da Igreja na Amazônia – Coletânea. Brasília: Edições CNBB, 2014.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Querida Amazônia. Brasília: Edições CNBB, 2020.

IV ENCONTRO DA IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA LEGAL. Documento de Santarém 50 anos: gratidão e profecia. Disponível em: https://ihu.unisinos.br/images/ihu/2022/06/documento_final_santarem_2022.pdf. Acesso em: 16 jul. 2024.

SÍNODO DOS BISPOS. Assembleia Especial para a Região Pan-Amazônica. Documento Final. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazzonia_po.html. Acesso em: 24 jul. 2024.

ISSN 2177-3963

“Vamos ganhar o Brasil para Jesus”: A teologia do domínio em igrejas neopentecostais da região metropolitana de Belém

Dr. Raimundo Sérgio de Farias Júnior (UEPA)
E-mail: raimundo.junior@uepa.br
Alyssa Jasmim Ferreira Pereira[1] (UEPA)
E-mail: alyssaferreira05052004@gmail.com
Andriele Caroline Domingos Silva[2] (UEPA)
E-mail: andrielecaroline375@gmail.com

Resumo:
Conforme Karl Marx, a religião seria o ópio do povo e, assim, colaboraria com a alienação social. No entanto, o filósofo alemão, diferente do que postulava Feuerbach, reconhece a religião não sendo apenas uma alienação, uma vez que ela pode representar o coração de um mundo sem coração. Entretanto, presenciamos contemporaneamente o avanço cada vez mais acelerado de diferentes teologias com propósitos que realmente servem como instrumento de alienação social, como é o caso da teologia da prosperidade e do domínio. Nesse sentido, esse artigo, produto de uma pesquisa em andamento, tem como objetivos: a) analisar a manifestação da teologia do domínio em igrejas neopentecostais da região metropolitana de Belém e b) identificar elementos que caracterizam a teologia do domínio presente nos discursos das lideranças neopentecostais das igrejas investigadas. Para alcançar esses objetivos se fez necessário realizar uma pesquisa bibliográfica, basicamente em artigos da base Scielo nos últimos 10 (dez) anos, além de uma pesquisa de campo efetivada por meio de observação direta nos cultos de 4 (quatro) igrejas neopentecostais da região metropolitana de Belém. Os resultados alcançados até o momento, permitem constatar que a teologia do domínio vem assumindo papel estratégico para os fins políticos eleitoras das lideranças neopentecostais e avançando cada vez mais em setores mais desinformados de nossa sociedade. Assim, concluímos provisoriamente que esse estudo, ainda que realizado com pequeno campo amostral, está em sintonia com boa parte da produção acadêmica publicada em periódicos nacionais que apontam a teologia do domínio como estratégia e projeto político eleitoral de determinadas lideranças religiosas, quase sempre afinadas com setores reacionários, elitizados e atualmente vinculados à extrema direita brasileira.
Palavras-chave: Religião; Teologia do domínio; Neopentecostais.

Introdução.

É visível, especialmente nas últimas três décadas – embora desde a ditadura militar de 1964 os cristãos evangélicos manifestaram apoio ao regime – o

[1] Bolsista de iniciação científica.
[2] Bolsista de iniciação científica.

crescimento extraordinário de igrejas pentecostais e neopentecostais na sociedade brasileira cuja orientação doutrinária geralmente é a teologia da prosperidade. Verifica-se, também, concomitante a esse crescimento, a inserção política da representação parlamentar nas diversas esferas administrativas (união, estados e municípios).

De acordo com Pena; Zientarski (2022) a teologia da prosperidade é coirmã da teologia do domínio e funciona como um instrumento que estaria a serviço do projeto político cujo objetividade é "ganhar o Brasil para Jesus", uma vez que estaríamos enfrentando uma "guerra espiritual" contra as forças malignas de Satanás.

A arena política passou a ser considerada espaço estratégico na guerra espiritual. Era necessário combater a legalização das drogas, do aborto, do avanço da suposta ideologia de gênero e até mesmo das pautas feministas. Nesse sentido, essa teologia funciona como instrumento de alienação social. Assim, esse artigo, produto de uma pesquisa em andamento, tem como objetivos: a) analisar a manifestação da teologia do domínio em igrejas neopentecostais da região metropolitana de Belém e b) identificar elementos que caracterizam a teologia do domínio presente nos discursos das lideranças neopentecostais das igrejas investigadas.

Visando alcançar esses objetivos se fez necessário realizar uma pesquisa bibliográfica, basicamente em artigos da base Scielo nos últimos 10 (dez) anos, além de uma pesquisa de campo efetivada junto a 4 (quatro) igrejas neopentecostais da região metropolitana de Belém por meio de observação direta nos cultos.

Essa observação ocorreu durante 16 (dezesseis) cultos, sendo 4 (quatro) em cada igreja neopentecostal selecionada para a pesquisa empírica, localizadas nos bairros mais populosos da cidade de Belém (Guamá, Pedreira, Marambaia e Tapanã) ocorridos nos meses de fevereiro a abril de 2022, ano de eleições municipais e quando os sermões de cunho político ganharam maior presença nas oratórias dos dirigentes das igrejas. Priorizamos, participar sempre de cultos celebrados pelo mesmo pastor, tendo em vista a melhor organização da sistematização analítica dos dados coletados.

Assim, concluímos provisoriamente que esse estudo, ainda que realizado com pequeno campo amostral, está em sintonia com boa parte da produção acadêmica publicada em periódicos nacionais que apontam a teologia do domínio

como estratégia e projeto político eleitoral de determinadas lideranças religiosas, quase sempre afinadas com setores reacionários, elitizados e atualmente vinculados a extrema direita brasileira.

A teologia do domínio e o projeto político neopentecostal.

Inicialmente é importante levar em consideração o expressivo aumento demográfico dos evangélicos, o alinhamento das igrejas pentecostais e neopentecostais à teologia da prosperidade e a do domínio, bem como a influência que essas igrejas possuem na decisão do voto.

Esses elementos são fundamentais para entendermos o avanço da representatividade parlamentar desde a década de 1980 inspirados pela Teoria do Domínio (TD) e a proximidade com setores da direita, extrema direita, agronegócio e os defensores da política armamentista que representam poderosas bancadas no congresso nacional.

A TD ou dominionismo se tornou mais evidente no Brasil, em virtude do crescimento das igrejas neopentecostais brasileiras e principalmente da aliança política evangélica com o governo conservado da extrema direita, presidido por Jair Messias Bolsonaro (2019-2022). De acordo com Pereira (2023) é preciso entender os fundamentos da TD para que tenhamos elementos que permitam a interpretação do fenômeno evangélico-político observado no bolsonarismo.

Segundo Ferreira (2020), a TD tem inspirado a doutrina das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais a cingirem o projeto político da extrema direita no Brasil, o que tem colaborado para o êxito eleitoral do ex-presidente Bolsonaro e dos partidos aliados ao projeto de poder por eles defendido. No entanto, cabe a advertência de Ferreira (2020, p. 4):

> Quando uma vertente religiosa ganha muito domínio e influência sobre grande parte da população de um país, como ocorre no Brasil com as igrejas evangélicas, fica fácil ditar as condutas e manipular os comportamentos. E quando essa vertente religiosa se vincula a uma vertente política, o país se torna completamente vulnerável aos interesses desses grupos como se fossem seus próprios interesses.

Lacerda (2022) afirma que na América Latina e, particularmente, no Brasil, é perceptível um sucesso eleitoral dos evangélicos e isso pode ser evidenciado pela

presença cada vez mais expressiva de representantes evangélicos no campo parlamentar nas diferentes esferas administrativas (união, estados e municípios).

O aumento da representatividade evangélica no Brasil significou também o crescimento da defesa das pautas do espectro político da extrema direita, o que confirma a vinculação política da TD com o projeto eleitoral de determinados grupos conservadores.

Não é mera coincidência que a bancada de parlamentares evangélicos quase sempre vota e defende pautas alinhadas às bancadas ruralista e à policial (ou da bala), como exemplo aborto e o casamento homossexual, além do combate à uma suposta ameaça comunista.

Para Lacerda (2022) é importante ressaltar que, embora tenhamos centenas de denominações religiosas no campo evangélico no Brasil, nem todas lançam candidatos nos pleitos eleitorais e apenas algumas conseguem êxito eleitoral. Ainda segundo Lacerda (2022, p. 302):

> O crescimento do número de parlamentares evangélicos no Brasil se deve, pois, ao sucesso de um pequeno número de igrejas pentecostais grandes e com estrutura centralizada. Entre as mais bem-sucedidas estão a IURD e as AD. Essas igrejas são responsáveis por boa parte dos deputados federais evangélicos eleitos nas últimas décadas. Nas eleições de 2018, aproximadamente 60% deles eram provenientes da IURD ou das AD.

Embora haja mais de uma vertente da TD (como o dominionismo da teologia dos “Sete Montes”, o “Teonomismo Reconstrucionista”) elas não diferem em seus propósitos que reside a uma convocação dos cristãos conservadores a exercer o domínio sobre a sociedade, o que implica em assumir o controle das instituições políticas e culturais (Novais; Campos, 2023).

Trata-se, pois, segundo os pressupostos da TD, de instalar um governo teocrático; uma sociedade distópica que representa um projeto de poder tão perigoso quanto o fascismo, uma vez que há inúmeros exemplos na história da civilização humana de como opera uma sociedade governada por aqueles que se declaram ungidos por Deus.

A teologia do domínio em igrejas neopentecostais da região metropolitana de Belém.

"Irmão vota em irmão". Sylvestre (1986), assim conclamou os evangélicos a votaram em candidatos cristãos para representá-los na assembleia nacional constituinte de 1988. Participaram da elaboração da Carta Magna apenas 32 deputados evangélicos (Pierucci, 1996).

Atualmente, a bancada evangélica é a terceira maior força no parlamento com 222 deputados, atrás apenas da bancada agropecuária e da segurança pública. Trata-se, portanto, de um setor composto majoritariamente por congressistas organicamente vinculados a igrejas pentecostais e neopentecostais, tendo a teologia do domínio como suporte de suas arguições. Convém apontar, conforme destaca Mariano (2014), tem como foco o aumento da participação partidária como estratégia de apoio eleitoral nos pleitos e assim obter abocanhar mais postos de poder. Nessa senda, a primeira questão que salientamos é: Por que votar em cristão?

Quadro 01: Por que votar em cristão?

Líder religioso	Por que votar em cristão?
Pastor 01	O Brasil está sendo ameaçado por forças espirituais demoníacas. Como cristão devemos combater essas forças, em nome do senhor Jesus.
Pastor 02	Esse ano é nossa obrigação eleger nossos irmãos. A esquerda é do demônio. Ela quer derrotar a igreja. Mas, nós não deixaremos.
Pastor 03	A nossa tarefa esse ano é impedir o avanço de satanás na política. Nossa nação é do senhor Jesus. Vamos ganhar esse ano e em 2026 vamos arrancar o poder dos representantes do satanás em Brasília.
Pastor 04	Se você é crente, tem que votar em crente. Quem não vota em crente, vota em satanás. Ou você caminha com a igreja ou caminha com o inimigo e vai parar no inferno. É isso que você quer?

Fonte: pesquisa de campo.

Pelo que percebemos, as lideranças religiosas apostam numa pedagogia do medo. O temor espalhado incentiva os fiéis na luta contra Satanás, que está presente em todos os segmentos sociais que defendem, por exemplo, a pauta de direitos humanos ou em organizações políticas do campo progressista.

De acordo com Rosas (2015) o projeto político da dominação evangélica no Brasil passa por compreender a teologia do domínio. E essa teologia é uma "[...]

eficiente ferramenta para misturar as estratégias de dominação" (Rosas, 2015, p. 254). Nesse sentido, essa teologia não esconde seu propósito político mais imediato: a conquista de mais poder e influência política nas esferas de poder. É mister, travar uma batalha contra forças espirituais controladas pelo Diabo que estorvam e dificultam a emanação de bênçãos advindas de Deus (Rosas, 2015).

Assim, segundo Rocha (2020) é necessário entender uma mudança. Outrora o crente não devia se envolver com a política. Agora é uma exigência o envolvimento político, pois só desse modo é possível ganhar o Brasil para Jesus (Rocha, 2020), o que pressupõem que as lideranças religiosas passem a dar mais ênfase a questões políticas e menos as espirituais.

Nesse sentido, ganhar o Brasil para Jesus exige necessariamente que as lideranças religiosas venham a intensificar pregações de cunho político e em difundindo pautas conservadoras. É nesse cenário que a reflexão de Cowan (2014), demonstra sua relevância quando reflete que em tempos de uma suposta crise moral a política evangélica encontrou o ensejo para se aproximar da nova direita brasileira.

Quadro 02: Pautas conservadoras presente nas pregações

Líder religioso	Pregações
Pastor 01	Eles querem implantar a ideologia de gênero. Eles ignoram que menino é menino e menina é menina. Nada justifica incentivar o homossexualismo precoce em nossas crianças.
Pastor 02	Eles defendem a imoralidade. Homem com homem, mulher com mulher. Eles querem agora que o aborto seja algo normal. Pra piorar querem liberar as drogas pra aumentar o número de viciados.
Pastor 03	Bando de comunistas. São todos do lado do capeta. Querem instalar o comunismo no Brasil. Vai acabar com nosso país, vai destruir as famílias, incentivar a ditadura marxista.
Pastor 04	Feminismo é um grande pecado. Um desrespeito bíblico a mulher mandar no homem. Essas feministas querem a depravação moral das mulheres. Isso não é liberdade.

Fonte: pesquisa de campo.

Nessa linha, Cowan (2014) destaca que segundo as lideranças religiosas que se fundamentam na teologia do domínio há uma crise moral na sociedade, algo

que exigirá do crente um posicionamento moral e político. Para combater essa crise moral era necessário questionar os excessos do carnaval, condenar a legalização do abordo na América latina, o movimento feminista, censurar liberalismo religioso e a aproximação com países “comunistas” como Cuba e China (Cowan, 2014).

Nessa direção, percebemos mediante a observação realizada que um fator que alimenta a propagação da teologia do domínio é a desinformação. Verificamos que há uma aceitação passiva, sem nenhum tipo de questionamento e assim abarcados pela onda conservadora que se dissemina pelo mundo.

Esse cenário nos impõe uma questão já proposta por Gonçalves (2016) que é imprescindível entender o discurso religioso na política e a política no discurso religioso. E complementado por Almeida (2017) ao afirmar que é necessário perceber que expressiva parcela das lideranças religiosas ligadas a onda conservadora vem se articulando (nas dimensões econômica, moral, securitária e interacional) ao projeto político da extrema direita.

Sob esse prisma, as lideranças religiosas devem enfatizar em suas pregações elementos que estejam em consonância com os pressupostos da onda conservadora que se espalha pelo mundo. Trata-se de uma situação estratégica na guerra espiritual e político contra os inimigos da igreja e do Senhor Jesus.

Então, de um modo geral, os resultados dessa pesquisa permitem-nos constatar que a teologia do domínio vem assumindo papel estratégico para os fins políticos eleitorais das lideranças neopentecostais e avançando cada vez mais nos setores mais desinformados de nossa sociedade. Os fiéis, em sua maioria, mostram grande passividade e concordância com o conteúdo das pregações, o que pode ser inferido quando, por exemplo, balançam a cabeça e batem palmas demoradas ao final da narrativa do pastor.

Assim, destacamos que essa investigação, ainda que realizada com pequeno campo amostral, está em sintonia com boa parte da produção acadêmica publicada em periódicos nacionais que apontam a teologia do domínio como estratégia de projeto político eleitoral de determinadas lideranças religiosas, quase sempre afinadas com setores reacionários, elitizados e atualmente vinculados a extrema direita brasileira.

A possibilidade de uma distopia teocrática representa uma séria ameaça ao estado democrático de direitos, o que representa a essência do projeto político da teologia do domínio, algo muito mais ameaçador que o próprio bolsonarismo.

Considerações finais.

Esse trabalho se propôs a expor uma pesquisa realizada na região metropolitana de Belém-PA, no que tange a progressiva influência da TD nas igrejas neopentecostais. Trata-se de um projeto de poder que visa arrancar da arena política supostamente o maior inimigo dos cristãos: o diabo, que se personifica na aversão a adversários hipostasiados (como o comunismo, o feminismo, a união homoafetiva etc.).

Nessa linha, a TD acredita que dominando o poder político os inimigos do Senhor Jesus não mais estorvariam os obstáculos para uma revolução teocrática que colocaria o Estado subserviente aos propósitos dos verdadeiros cristãos e, assim, subordinando todos os indivíduos a doutrina dessa variação fascista do cristianismo.

Entendemos que os resultados da investigação aqui apresentada precisam ser aprofundados nos aspectos quanti e qualitativos, inclusive empregando uma metodologia mais abrangente que consiga desvelar o projeto político eleitoral da TD de determinadas congregações e lideranças religiosas de nosso país.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. Cadernos Pagu, n. 50, p. e175001, 2017.

COWAN, Benjamin Arthur. “Nosso Terreno”: crise moral, política evangélica e a formação da “Nova Direita Brasileira”. Varia História, Belo Horizonte, v. 30, n. 52, p. 101-125, jan./abr. 2014.

FERREIRA, Manuela Lowenthal. Evangélicos e Extrema Direita no Brasil: um projeto de poder. Revista Fim do Mundo, n. 1, p. 46-71, 2020.

GONÇALVES, Rafael Bruno. O discurso religioso na política e a política no discurso religioso: uma análise da atuação da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara dos Deputados (2003-2014). 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – IESP, Rio de Janeiro, 2016.

LACERDA, F. Como o crescimento evangélico se transforma em representação política? Comparando Brasil, Colômbia e Chile. Novos estudos CEBRAP, v. 41, n. 2, p. 295-313, abr. 2022.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NOVAIS, Melo; CAMPOS, B. Teologias do domínio: revisitando fontes e autorias. Protestantismo em Revista, v. 47, n. 2, p. 29-40, 2023.

PENA, A. dos A. P.; ZIENTARSKI, C. Cristianismo de libertação, teologia da prosperidade e as perspectivas da luta de classes no Brasil. Revista Brasileira de Educação, v. 27, p. 270022, 2022.

PEREIRA, Eliseu. Teologia do domínio: uma chave de interpretação da relação evangélico-política do bolsonarismo. Projeto História, São Paulo, v. 76, p. 147-173, jan./abr. 2023.

PIERUCCI, Antônio F. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: PIERUCCI, Antônio F.; PRANDI, Reginaldo (org.). A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

ROSAS, N. Dominação evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCAR, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 235-258, 2015.

SYLVESTRE, J. Irmão vota em irmão: os evangélicos, a constituinte e a Bíblia. Brasília: Pergaminho, 1986.

ISSN 2177-3963

Deus está à Venda? O Mercado Religioso Pentecostal

Me. Ruan Fillipe da Silva Gomes[1] (PUC Goiás)
E-mail : prruanfilipe@gmail.com

Resumo:
A religião deixou de ocupar o centro do convívio social e passou a ser apenas mais uma opção de alcançar a tão sonhada prosperidade econômica, em "termos" religiosos, ser abençoado tornou-se uma obsessão nacional, coadunando com os interesses individuais o pentecostalismo surge com sua mensagem e estratégias carregadas de apelo emocional com a utilização do marketing como opção para sair de tais mazelas. O mercado é novo deus da sociedade. Tornando-se a mão invisível da providência. Se apresentando capaz de transformar a sociedade melhor, atender as necessidades e até mesmo os desejos mais íntimos das pessoas, para que o mercado realmente se torne a mão "regente" do mundo capitalista deve-se aceitá-lo como solução global para todas as mazelas, sem questionamento. em primeiro momento pontuando a mudança do ethos religioso brasileiro que aconteceram aliados ao processo de industrialização, urbanização e consolidando com a chegada do neoliberalismo econômico. Segundo momento o artigo ocupa-se da análise de Deus como mercadoria e a mudança no perfil dos novos pastores e dos indivíduos que procuram no pentecostalismo uma opção religiosa.
Palavras-chave: Religião; mercado; pentecostalismo.

Introdução.

Desde a chegada do neoliberalismo econômico o campo religioso não é mais o mesmo. A religião deixou de ocupar o centro do convívio social e passou a ser apenas mais uma opção de alcançar a tão sonhada prosperidade econômica, em "termos" religiosos, ser abençoado tornou-se uma obsessão nacional, coadunando com os interesses individuais o pentecostalismo surge com sua mensagem e estratégias carregadas de apelo emocional com a utilização do marketing como opção para sair de tais mazelas.

O crescimento da vertente cristã citada é assustador, isso porque o pentecostalismo consegue absorver as mudanças sociais e adaptar-se as novas realidades que vão surgindo, tal capacidade pode ser vista desde sua chegada, nesse novo cenário mediado pelo mercado absorveram as estratégias mercadológicas, compreenderam a nova relação trazida pelo mercado (cliente-mercadoria) e

[1] Mestre em Ciências da Religião, Programa de pós-graduação em Ciências da Religião (PUC-GO), CAPES. https://lattes.cnpq.br/1324831189724678.

transformaram Deus e as atividades institucionais em mercadorias para serem vendidas.

O artigo propõe uma análise neste cenário, em primeiro momento pontuando a mudança trazida pelo mercado ao cenário religioso brasileiro que aconteceram aliados ao processo de industrialização, urbanização e consolidando com a chegada do neoliberalismo econômico. Segundo momento o artigo ocupa-se da análise de Deus como mercadoria e a mudança no perfil dos novos pastores e dos indivíduos que procuram no pentecostalismo uma opção religiosa.

A mudança trazida pelo mercado para religião no Brasil.

A presença do cristianismo no Brasil pode ser encontrada no "campanário do templo católico, localizado no centro geográfico e psicológico da comunidade, sinalizava a hora de acordar, a hora de comer, a hora de rezar e a hora de dormir" (Azevedo, 1998, p.15). A religiosidade estava no centro da vivência comunitária da colônia, "os homens acreditavam em Deus, e faziam questão de reverenciá-lo publicamente. Ou eram a isso compelidos. Externavam sua religiosidade. Havia uma vinculação moral dos homens à Deus" (Melo, 2010, p. 40).

As mudanças mais significativas no cenário religioso ocorrem com os fenômenos do pós-guerra, em específico o neoliberalismo econômico que se espalhou pelo mundo e configurou-se no maior desafio para a humanidade. (Cavalcanti, 2000). A chegada do neoliberalismo no Brasil provoca profundas mudanças no cenário social. Já que a igreja é constituída de pessoas da sociedade pós-moderna e influenciadas pela mentalidade neoliberal, que podemos resumir o pensamento neoliberal como Mo Sung já citado, faz-nos entender então que

> O pensamento neoliberal propõe, ao contrário da visão otimista do liberalismo e da modernidade, que assumamos as nossas limitações humanas (entendidas num sentido bastante pessimista), tanto no campo do conhecimento quanto no da ação histórica, e deixemos por conta do mercado a solução dos nossos problemas. (Mo Sung,1992, p.56)

Fazendo então com que o mercado surge como "a mão invisível", as pessoas agora terão que ter "fé" no mercado para a solução dos problemas. E para que os problemas e os desejos sejam atendidos o mercado deve ser aceito sem

questionamentos, pois ele (mercado) realiza o que o homem não pode fazer sozinho, além de torná-lo feliz e livre.

Há uma relação entre teologia e economia, essa relação se dá por causa da não existência bíblica de contradição entre teologia e economia. A exemplo disso Mo Sung já citado diz, "pelo contrário, quem conhece o Deus da Vida, defende a vida ameaçada pelas forças da morte 'intromete' na economia" (1997, p.20).

O mercado como "mão invisível" (fé) que move o sagrado.

O mercado se torna a mão invisível da providência. Se apresentando como sendo capaz de transformar a sociedade, atender as necessidades e até mesmo os desejos mais íntimos das pessoas, para que o mercado realmente se torne a mão "regente" do mundo capitalista deve-se aceitá-lo como solução global para todas as mazelas, sem questionamento, pois "(...) na mentalidade das pessoas uma visão de que hoje existe crise é devido à falta de aceitação do mercado como solução única e perfeita" (Oliveira; Oliveira, 2022, p. 200).

Como consequência temos o Sagrado reduzido e sofrendo uma constante adaptação para sobreviver no sistema do mercado, a esse respeito Oliveira diz:

> Do sagrado exige-se constante adaptações às regras e mobilidades para que sobreviva no sistema do mercado. Tal mobilidade e adaptação não são outra coisa, senão sua manifestação nas mercadorias nas suas mais variadas formas requisitadas pelo mercado, pois no mercado só sobrevive o que for mercantilizável, o que dá lucro e satisfação. (Oliveira. 2005, p.61)

Em suma, no mercado nada se cria tudo se copia, pois sua intenção é vender. Fazendo com que o público não experimente nada de verdadeiramente novo, mas apenas sua aparência; sendo uma mudança "maquiada" encobrindo um esqueleto fixo. Encontramos essa influência do neoliberalismo no pentecostalismo, agindo direto produzindo semelhança(s) na filosofia ou teologia pentecostal. Cabe neste momento observar quais são as estratégias mercadológicas que são utilizadas pelo pentecostalismo.

"Vendendo" Deus de todas as formas.

Em tempos de uma espiritualidade cada vez mais individual e sua expressão cada vez mais plural resta-nos questionar se inserção mercadológica do

pentecostalismo seria uma forma de sobrevivência, já que a "atividade religiosa reveste-se da forma da mercadoria" (Moreira, 2008, p.132), ela é dominada pela lógica da economia de mercado, garantindo a religião uma autoridade inquestionável, pois vende o que funciona, tornado o mercado "onipresente", ou seja, "tudo em todos" (Moreira, 2008, p. 135).

Neste cenário surge um novo tipo de consumidor, que procura a religião como garantia de realização de seus projetos vida,

> indivíduos estes que se lançam sobre as ofertas religiosas assim como quem escolhe uma pousada ou um hotel fazenda para reconquistar forças, se sentirem mais saudáveis, encontrarem parceiros, decidir onde gastam e com que gastam, enfim, Jesus (como exemplo da maior commodity religiosa do Ocidente) deve parecer com alguém que você encontra num resort e o/a ajuda a emagrecer e se sentir mais seguro consigo mesmo (Pondé, 2016, p. 61).

Neste sentindo seguindo a lógica mercadológica a religião trabalha com o desejo do fiel não importando qual a utilidade pessoal ou social da mercadoria, ela apenas cumpre com o propósito, ser consumida, neste aspecto a religião tem a capacidade de ser consumida por todos que a desejam, servindo ao mercado.

O tipo de relação estabelecido no cenário religioso também exige um novo tipo de profissional da religião, pois o fiel ocupa o lugar de consumidor. Exigindo do agente institucional (pastor) uma adaptação em seu ofício para sobreviver no cenário religioso, ele é o responsável por colocar o Sagrado em uma prateleira e vende-lo.

Profissão: Pastor (empreendedor).

Os novos líderes embalados pela busca do sucesso estão sempre "inovando" a liturgia e o trabalho da Igreja local. A busca frenética pelo "novo" tem feito com que vários movimentos surgem no meio pentecostal e neopentecostal, talvez isso explique o dinamismo existente nessas linhas protestantes. Segundo Almeida "conjuntos vocais, grupos de teatro, conjunto de crianças e adolescentes, são... encontrados nas melhores e maiores e maiores igrejas... os métodos são exaustivamente utilizados para que o fiel não precise 'trocar" de igreja" (2007, p.94).

A própria instituição religiosa favorece para que o pastor seja um empreendedor da fé, sua estrutura permite que ele tenha um plano de carreira de

modo que à medida que ele cresça ele atinja tanto status social quanto certa autonomia financeira, pois o plano de carreira é um meio de se ganhar a vida, um empreendimento pessoal (Pelais, 2021, p.48), por isso "o pastor deve ter habilidades muito análogas àqueles que abrem suas próprias empresas. Ao pastor compete maior controle e participação na vida íntima de seus adeptos, de forma a poder desenvolver uma participação mais atuante dos adeptos na vida da comunidade" (Pelais, 2021, p.49).

Se é possível notar um novo perfil do pastor pentecostal, também é possível notar um novo tipo de fiel, já que nessa relação o objetivo é buscar a fidelização do fiel, que é influenciado pelo contexto mercadológico e pelas estratégias de marketing para venda é atraído pelo agente religioso (pastor-empreendedor) para que seu produto seja adquirido.

Clientes ou membros?

Segundo Mariano "fundar uma igreja pentecostal... tornou-se lucrativo, baseado na venda de promessas vãs, ou de 'mercadorias' (2005, p.180). Os empreendedores expõem a importância da questão econômica através da Teologia da Prosperidade, pois incansavelmente pedem ofertas com a tentativa de aumentar a arrecadação. Os fiéis são tratados como clientes e ao colaborarem financeiramente recebem livretos ou promessas de bençãos, uma das formas de exposição das mercadorias é uma espécie de leilão,

> os que ofertam os valores estipulados pelo pastor em sentido decrescente, ora se candidata a receber um livreto, ora um disco, até que os valores a ofertar atinjam patamares tão baixos em que mais nenhum brinde é retribuído. Às vezes ... não fornece brindes, e sim promessas de bênçãos, sempre acompanhadas de desafios à fé do crente." (Mariano, 2005, p.167)

Os clientes são desafiados a colocar sua fé em prática dando as ofertas, que de acordo com alguns estudiosos as ofertas são colocadas como o passo primário para que Deus intervenha na situação, que "as pessoas que frequenta os cultos da prosperidade recebe semanalmente uma injeção de cocaína espiritual no sangue, fazendo que se sinta o dono do mundo" (GONDIN, 2006, p.53).

Considerações finais.

O mercado talvez seja deus deste século, pois ele acabou modificando as relações sociais e forma de compreensão da vida. Se anteriormente a sociedade orbitava a religião, hoje quem dita as regras é o mercado, ele move tudo, este cenário é dinâmico, pois sobrevive o que é objeto de desejo quando transformado em mercadoria. O artigo teve como proposta pontuar a relação mercadológica do pentecostalismo que embora tenha perdido força com a desinstitucionalização segue sobrevivendo no campo religioso vendendo Deus de todas as formas.

Como o mercado é a nova mão invisível que rege a humanidade, Deus e a religião passou a ser mais opção no mercado para o indivíduo, por isso é vendido em forma de vários produtos e serviços prestados pela instituição. Para vender Deus de todas as formas a instituição conta com o trabalho importante do agente religioso, o indivíduo através de um "plano" de carreira que evoca uma posição social que ele não encontrou fora da religião é motivado a buscar o crescimento dentro da hierarquia eclesiástica, esse é um dos motivos que contribui para empreendedorismo do pastor.

Esse cenário do empreendedorismo gospel pode ser visto na vasta opção de Igrejas, elas surgem aproveitando-se da marginalização e com uma estratégia de marketing muito bem elaborada vendendo a promessa de uma vida melhor com garantias de que o sagrado é quem vai financiar todo sonho do indivíduo, nesse aspecto é possível concordar que o sagrado é reduzido e constantemente passa por um processo de adaptação para que continue sendo vendido, tais adaptações seguem as tendências da moda, talvez até importado, já que o acontece com as Igrejas pentecostais nos Estados Unidos é copiado no Brasil como: Teologia da Prosperidade, Estilos musicais diversos, a moda agora é ter nome inglês e ter o interior pintado de preto, nada convencional para uma igreja, mas atrai pessoas.

Os vendedores estão se especializando na forma de vender Deus, na atualidade as redes sociais são as novas vitrines comerciais e seguindo a lógica mercadológica, esses pastores estão ocupando cada vez mais esse espaço vendendo Deus, inúmeras lives de orações e cultos são realizados como jogada de marketing, até mesmo a personalidade desses pastores são consumidas através da exposição do seu dia a dia, esses homens e mulheres vendem Deus ao mesmo tempo que se vendem no meio gospel.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, Joéde Braga de. O sagrado e o profano: construção e desconstrução dos usos e costumes nas Assembleias de Deus no Brasil. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

AZEVEDO, Israel Belo de. O olhar da incerteza: crítica da cultura contemporânea. São Paulo: Eclesia, 1998.

CAVALCANTE, Carlos André Macedo. O imaginário da inquisição: desmitologização de valores no Tribunal do Santo Ofício no direito inquisitorial e nas narrativas do medo de bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821). 2001. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

GONDIM, Ricardo. O que os evangélicos (não) falam: dos negócios à graça, do desencanto à esperança. Viçosa: Ultimato, 2006.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MELO, Suzana Leandro de. A religiosidade no Brasil colonial: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII). 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

MOREIRA, Alberto da Silva. Empresas de salvação e capitalismo do imaginário como desafio à sociologia da religião. Caminhos. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, v. 6, p. 127-158, jan./jun. 2008.

MO SUNG, Jung. Deus numa economia sem coração: pobreza e neoliberalismo, um desafio à evangelização. São Paulo: Paulus, 1992.

MO SUNG, Jung. Desejo, mercado e religião. Petrópolis: Vozes, 1997.

OLIVEIRA, Tiago Kramer de; OLIVEIRA, Antonio José Alves. Capitalismo e natureza no Brasil Colonial: a pecuária bovina no Ceará e a continentalidade do jogo das trocas (ca. 1680-1750). Tempo, v. 28, n. 1, p. 198-219, 2022.

OLIVEIRA, Dionísio da Silva. O comércio do sagrado. São Paulo: Descoberta, 2005.

ISSN 2177-3963

PELAIS, Luiz Gustavo Beijo. Os projetos pentecostais: Organizações religiosas como empreendimentos e pastores como empreendedores. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.

PONDÉ, Luiz Felipe. Religião como commodity: condições de possibilidade e cases de sucesso. Revista Brasileira de Filosofia da Religião, v. 3, n. 1, p. 56-65, 2016.

ISSN 2177-3963

Teologia da Prosperidade numa igreja neopentecostal de Abaetetuba: a religião enquanto ópio.

Dr. Raimundo Sérgio de Farias Júnior[1] (UEPA)
E-mail: raimundo.junior@uepa.br
Esp. Lana Larissa dos Prazeres Moreira[2] (UEPA)
E-mail: lanalarissamoreira@gmail.com
Esp. Lienne Moraes e Moraes[3] (UEPA)
E-mail: moraesemoraeslienne@gmail.com
Mylena Pereira Viegas[4] (UEPA)
E-mail: mylenaviegas250@gmail.com

Resumo:
Conforme Karl Marx, a religião enquanto ópio distancia o homem de sua realidade na busca de uma felicidade ilusória. Logo, a separação do homem de sua essência cria uma consciência invertida do mundo e abre espaço para alienação por meio de ilusionismos religiosos, caso da teologia da prosperidade. Nesse sentido, essa tendência religiosa disseminada pelos neopentecostais sustenta a adaptação à ordem por meio do esforço individual e promete êxito na vida do cristão. Entretanto, a religião se torna a venalidade universal e parte da classe trabalhadora está sujeita às influências dessa teologia. Nesse sentido, a pesquisa em andamento visa analisar a percepção da teologia da prosperidade entre fiéis de uma igreja neopentecostal de Abaetetuba. Para tanto, realizou-se uma pesquisa bibliográfica relativa ao tema em artigos da base SCIELO nos últimos dez anos. Posteriormente, complementou-se com uma pesquisa de campo realizada em uma igreja neopentecostal de Abaetetuba por meio da entrevista semiestruturada. Os resultados alcançados até o momento permitem constatar que a teologia da prosperidade é percebida pelos fiéis como a grande panaceia para a resolução de todos os problemas, em especial de ordem financeira e emocional, colocando a religião enquanto ópio do povo. Provisoriamente, conclui-se que esse estudo, ainda que realizado com pequeno campo amostral, está em sintonia com boa parte da produção acadêmica publicada em periódicos nacionais que apontam a teologia da prosperidade como antídoto ilusório de uma realidade que fica cada vez mais impedida de ser interpretada de forma crítica pelos adeptos das religiões de orientação neopentecostal.
Palavras-chave: Religião; teologia da prosperidade; neopentecostais.

---

[1] Doutor em Educação pela UFPA. Professor do PPGCR – UEPA. Coordenador do Grupo de Pesquisa Marxismo, Religião, Política e Educação no Contexto Amazônico (MARPEAM).
[2] Pedagoga Esp. em Teorias e Metodologias da Educação Básica – UEPA. Mestranda e bolsista CAPES do PPGCR – UEPA. Integrante do Grupo de Pesquisa Marxismo, Religião, Política e Educação no Contexto Amazônico (MARPEAM).
[3] Pedagoga Esp. em Psicopedagogia com ênfase em Educação Especial. Mestranda e bolsista CAPES do PPGCR – UEPA. Integrante do Grupo de Pesquisa Marxismo, Religião, Política e Educação no Contexto Amazônico (MARPEAM).
[4] Graduanda em Pedagogia e bolsista Iniciação Científica (PIBIC) – UEPA. Integrante do Grupo de Pesquisa Marxismo, Religião, Política e Educação no Contexto Amazônico (MARPEAM).

Introdução.

É muito conhecida a crítica de Marx a religião, uma vez que esse teórico percebia que um dos propósitos da religião seria o de criar uma ilusão para confortar uma existência assentada na miséria da vida. Seria, portanto, um verdadeiro ópio que paralisaria as pessoas diante das contradições sociais de sua existência (MARX, 2000).

Hoje, entendemos que na América Latina a teologia da libertação, tendo por base teórica o marxismo, serviu de instrumento teórico da análise da realidade. Um cristianismo marxista, tal como apresentado por Betto (1986) e Dussel (1990) apontam uma possibilidade de uma práxis revolucionária para a igreja na América Latina.

No entanto, também sabemos que a religião enquanto ópio encontrou campo fértil para se disseminar no continente latino-americano. E a teologia da prosperidade é o exemplo clássico. No Brasil, especialmente, essa teologia vem apresentando considerável crescimento, conforme atestam Arenari (2013) e Boechat (2017) e cada vez mais presente na vida das camadas sociais mais empobrecidas.

Nesse bojo, a religião enquanto ópio distancia o homem de sua realidade na busca de uma felicidade ilusória. Logo, a separação do homem de sua essência cria uma consciência invertida do mundo e abre espaço para alienação por mediante ilusionismos religiosos, caso da teologia da prosperidade.

Nesse sentido, essa tendência religiosa disseminada por pentecostais e neopentecostais sustenta a adaptação à ordem por meio do esforço individual e promete êxito na vida do cristão. Assim, a religião se torna a venalidade universal e parte da classe trabalhadora está sujeita às influências dessa teologia. Desse modo, a pesquisa teve como objetivo analisar a percepção da teologia da prosperidade entre fiéis de uma igreja neopentecostal de Abaetetuba. Para tanto, realizou-se uma pesquisa bibliográfica relativa ao tema em artigos da base SCIELO nos últimos dez anos. Posteriormente, complementou-se com uma pesquisa de campo realizada em uma igreja neopentecostal do município de Abaetetuba – PA por meio da entrevista semiestruturada. Adotamos para seleção dos entrevistados os seguintes critérios: a) frequentar a igreja assiduamente há mais de um ano; b) possuir a educação básica concluída e c) apresentar algum problema de ordem financeira, emocional etc.

Participaram da coleta de dados 4 fiéis. Os resultados do conjunto dessa pesquisa serão apresentados nas seções a seguir.

Teologia da prosperidade e neopentecostalismo no Brasil.

Segundo Lemos (2017), o surgimento da teoria da prosperidade está fundamentado nas doutrinas do calvinismo, movimento religioso protestante fundado no século XVI por João Calvino. Os calvinistas defendiam o esforço do trabalho em prol do acúmulo de riquezas para uma vida feliz. As ideias propagadas por Calvino foram abraçadas pela burguesia e orientaram a eclosão da teologia da prosperidade nos Estados Unidos, tendo como precursora as pregações da confissão positiva.

Já no Brasil, a teologia da prosperidade emergiu na década de 70, tendo como principal disseminadora a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada pelo bispo Edir Macedo. No entanto, apesar de sua grande associação a IURD por sua considerável expansão no país, outras denominações neopentecostais pregam essa teologia, como a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus.

Ainda no século XX, a teologia da prosperidade ganhou mais força com o reflexo das reformas neoliberais nos países centrais. Com isso, os neopentecostais passaram a professar discursos individualistas disfarçados de sucesso profissional e financeiro, prestígio e ascensão social (Antônio e Lahuerta, 2014). Nessa tessitura, Lemos (2017, p. 87) afirma que o fiel, confiando nas leis da prosperidade e reciprocidade, “destina doações financeiras e materiais em prol de maiores ganhos, cobrando aquilo que em sua concepção foi prometido por Deus”.

A teologia da prosperidade segue uma ótica neoliberal, adequando-se as reformas do mercado. Dessa forma, a cultura capitalista não consegue suprir todas as demandas sociais e econômicas, trazendo à tona a desigualdade. Nesse terreno dinâmico, os neopentecostais encontram raízes para influenciar grupos sociais mais empobrecidos, sobretudo através das grandes mídias na propagação do que Lemos (2017) chamou de fé mercadológica, com o propósito de realizarem doações financeiras em troca de bem-estar e prosperidade terrena. Em suma, Mariano (2005) enfatiza que a teologia da prosperidade propagada pelo neopentecostalismo valoriza a fé em Deus, como uma espécie de negócio e relação de troca, como meio para obter saúde, riqueza, felicidade, sucesso e poder terrenos.

Teologia da prosperidade numa igreja neopentecostal de Abaetetuba.

De acordo com Boechat, Dutra e Py (2018) a Teologia da prosperidade vem apresentando um significativo crescimento no Brasil: "Apenas entre 2000 e 2010, os evangélicos cresceram cinco vezes mais do que a população brasileira, 61,4% contra 12,3%" (p. 199), algo que colabora para a presença e atuação religiosa consideravelmente pujante nas camadas populares (Arenari 2013; Boechat 2017).

A América Latina, de modo geral, apresenta profundas desigualdades sociais. A prosperidade no continente latino-americano sempre foi para poucos. No Brasil, em especial, o milagre econômico imposto pela linha dura da ditadura militar de 1964, foi benéfico apenas para as empresas multinacionais (Habert, 1992). E a classe trabalhadora é a que mais padece das escolhas micro e macroeconômicas governamentais que só fazem aumentar a desigualdade social.

Esse cenário enseja que as pessoas recorram a determinadas transcendências que recomponha a esperança de uma vida melhor. Aí a religião pode ser instrumento de luta pelo pão de cada dia ou antídoto que permita suportar a dura realidade de sua existência. Conforme Stinguel (2020, s/p.) "a Teologia da Prosperidade subverte o pensamento histórico do cristianismo, que compreende o trinômio fé/obras/amor como um meio para se chegar a Deus (que por si também é amor)".

Trata-se, portanto, de uma teologia que está em sintonia com os preceitos liberais onde "Deus é transformado em meio, para se chegar a outro fim bem específico — que é o dinheiro" (Stinguel, 2020, s/p.). No caso, os crentes esperam do divino a resolução de seus problemas mais imediatos e tanto incomodam suas vidas, tal como exposto no Quadro 01:

Quadro 01 Principal motivo de ir à igreja

Fiel	Motivo
Fiel 01	Estou desempregado há anos e sobrevivo de pequenos bicos. Então se o Senhor é meu pastor, eu creio que nada me faltará. E tenho certeza que na hora Dele eu irei conseguir o que estou lhe pedindo.
Fiel 02	Enfrento uma grave crise financeira. Não tenho conseguido sustentar minha família, mas creio que o Senhor vai atender meus pedidos. Ele é justo e bom e na hora certa irei ser atendido.
Fiel 03	Meus negócios faliram. Vivia decentemente como minha família e de repente hoje vivo em dívidas. Mas o Senhor tem uma promessa pra minha vida e ele vai honrar. Tenho certeza.

Fiel 04	O desemprego. Não consigo mais trabalhar aqui na cidade. Então busco refúgio no Senhor. A minha esperança é nele. Em breve ele vai escutar minhas súplicas e atender minhas orações.

Fonte: pesquisa de campo.

Tendo em vista as frações analisadas dos depoimentos coletados, parto inicialmente da reflexão do questionamento de Lima (2007, p. 133): "Mas por que uma grande parte dos pobres deste país tem procurado soluções para os males que os atingem, especificamente na Teologia da Prosperidade?". No caso específico destacado nos fragmentos em destaque no Quadro 01, são indivíduos que estão enfrentando dificuldades financeiras de forma prolongada.

Convém enfatizar que o modelo econômico que produz as contradições sociais a partir de uma ideologia liberal de um Estado mínimo que abandona seu caráter protetor e provedor de políticas sociais que poderiam amenizar o desemprego, os indivíduos perdem a esperança na política e passam a apostar que as resoluções de seus problemas podem advir com a ajuda divina. Em concordância com Lima (2007, p. 133) entendo que:

> É certo que, no mundo da adesão pentecostal, as pessoas costumam afirmar terem buscado a religião para o alívio de suas aflições. É certo também que, nos últimos tempos, a sociedade brasileira tem sido exposta a uma série de ameaças e carências de toda ordem e que a aposta nos instrumentos racionais de intervenção política para a transformação do país perdeu a força.

A desesperança no campo político teve significativa contribuição para o aumento da esperança em outras possibilidades, em especial as de cunho transcendental e ensejou, em grande medida, na procura da cura religiosa para a solução das condições objetivas que atormentam a existência das pessoas.

Nessa linha, a teologia da prosperidade está em sintonia com a doutrina neoliberal (Stinguel, 2020), uma vez que exalta as benesses da riqueza e do dinheiro (Lemos, 2017) e, além disso, se apresentam como panaceia transcendente cujo telos reside na resolução individual dos problemas, em especial os de ordem financeira.

Em concordância com Silva e Souza (2010), entendemos que a teologia da prosperidade operou a mercantilização do sagrado, o que foi facilitado pela vulnerabilidade social que acabrunha muitos brasileiros. Essas reflexões estão em sintonia com os fragmentos expostos no Quadro 01.

Quando Weber (2004) analisou a ética protestante e o espírito do capitalismo, entendeu que o acúmulo de riqueza por meio do trabalho e do esforço, tal como percebido no calvinismo, seria o fulcro de uma vida feliz. A teologia da prosperidade, por sua vez, entende que a riqueza e o dinheiro seriam uma retribuição de Deus aos fiéis e aí a contribuição dizimal teria importância estratégica, tal como percebido nos fragmentos destacados no Quadro 02:

Quadro 02: a contribuição dizimal

Fiel	Sobre a contribuição dizimal
Fiel 01	Uma hora vai chegar a minha recompensa. Estou dando hoje para amanhã Deus me dá muitas bençoes. O que faz falta hoje virá em abundância amanhã. Tenho certeza que a glória dele vai brilhar.
Fiel 02	Eu sempre dou um jeito de dá. O pastor disse que é importante. Dando hoje o Senhor vai me retribuir com abundância. Posso tá como for, mas sempre dou um jeito de ofertar só Senhor.
Fiel 03	Passo por dificuldades, mas o Senhor falou pra confiar. E posso passar por dificuldades, mas a minha contribuição para Deus é mais importante. Minhas ofertas serão depois devolvidas em dobro.
Fiel 04	Eu tenho consciência que meu dízimo será honrado. O pastor disse que na hora de Deus e não na minha hora deus vai me honrar. O senhor tem um propósito pra todos. E a minha hora vai chegar.

Fonte: pesquisa de campo.

Embora a contribuição do dízimo não seja uma invenção da teologia da prosperidade, nessa doutrina a oferenda dizimal funciona (e não apenas nessa teologia) como instrumento para barganhar algo com Deus. Acredita-se que, mesmo diante de condições adversas, é necessário manter o compromisso com a oferta dizimal.

Assim, em concordância com Mariano (2014, p. 44) verificamos que "[...] o principal sacrifício que Deus exige de seus servos, segundo essa teologia, é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento". E realmente, conforme os fragmentos apontados no Quadro 02, os indivíduos participem do campo amostral dessa pesquisa mantém devotamente a oferta dizimal.

Destarte, resultados alcançados nessa investigação permitem constatar que a teologia da prosperidade é percebida pelos fiéis como a grande panaceia para a resolução de todos os problemas, em especial de ordem financeira e emocional, colocando a religião enquanto ópio do povo. Nesse sentido, Marx, a religião

funcionaria como excelente instrumento de dominação de classe, uma vez que na maioria faz com que as pessoas possam suportar as amarguras dessa vida.

Ainda que esse estudo tenha sido realizado com pequeno campo amostral, está em sintonia com boa parte da produção acadêmica publicada em periódicos nacionais que apontam a teologia da prosperidade como antídoto ilusório de uma realidade que fica cada vez mais impedida de ser interpretada de forma crítica pelos adeptos das religiões de orientação neopentecostal. Nessa direção, teria um especial efeito anestesiante e de conformidade, tornando suportável a adversidade da existência humana.

Considerações finais.

Assim, é notório o aumento exponencial de religiões do campo evangélico na América Latina, em especial, do neopentecostalismo no Brasil, evidenciando as diversas mudanças no interior dessa religião, culminando em distintas vertentes. Nesse artigo, foi proposto, a partir do pensamento social de Karl Marx, uma análise e reflexão acerca do manuseio da religião através dos adeptos da teologia da prosperidade e no grande potencial nas lideranças religiosas em incentivar essa troca recíproca entre fé e recompensa, intensificando as desigualdades sociais com a disseminação dessa ideologia, além da exploração dos indivíduos que são submetidos a veicular uma vida próspera a quem mais tem a oferecer nas ofertas ou no pagamento do dízimo.

Dito isso, boa parte das reflexões aqui expostas partem da oportunidade em compreender por um viés do materialismo histórico as contradições existentes na justificativa em disseminar essa teologia, ademais, é oportuno repensar a importância de alcançar em uma sociedade democrática a consciência de classe, mas também, investigar como as práticas utilizadas dentro e fora da esfera religiosa são construídas em uma ideologia pautada na comercialização da fé dos fiéis. De certo modo, essas estratégias de expansão adotadas no campo evangélico estão contribuindo para sua propagação, todavia, essa nova “roupagem” do neopentecostalismo exalta privilégios que só o poder monetário pode trazer, além dos indivíduos, colocarem um grande potencial na religião em sua vida, esse é seu perigo, pois desperta um estado de exteriorização (alienação) no sujeito, sendo o seu ânimo, em meio a um mundo sem coração, pois, esse indivíduo tem uma ideia invertida da realidade e busca o alívio e felicidade momentânea como fuga da miséria

da vida. A religião se torna a venalidade universal e os preceitos alcançados não estariam em sintonia com uma sociedade preocupada com a democracia e tão pouco, com as injustiças e desigualdades sociais, mas sim, com a prevalência do espírito capitalista em todas as esferas sociais, inclusive, em nome de Deus.

Referências bibliográficas:

ANTONIO, G. H. B. de; LAHUERTA, M. O neopentecostalismo e os dilemas da modernidade periférica sob o signo do novo desenvolvimentismo brasileiro. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 14, p. 57-82, maio 2014.

ARENARI, Brand. Pentecostalism as religion of the periphery: an analysis of the Brazilian case. 2013. Tese (Doutorado) – Universidade de [falta o nome da instituição].

BOECHAT, Dutra; PY, João. Teologia da prosperidade campista. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, p. 198-220, 2018.

BOECHAT, João. Religião e classe social: uma análise dos especialistas religiosos de diferentes segmentos evangélicos sob a influência do Pentecostalismo. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Estadual do Norte Fluminense, Campos dos Goytacazes, 2017.

LEMOS, Carolyne Santos. Teologia da prosperidade e sua expansão pelo mundo. Revista Eletrônica Espaço Teológico, v. 11, n. 20, p. 80-96, jul./dez. 2017.

LIMA, D. N. de O. "Trabalho", "mudança de vida" e "prosperidade" entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. Religião & Sociedade, v. 27, n. 1, p. 132-155, jul. 2007.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

MARX, K. A questão judaica. São Paulo: Centauro, 2000.

SILVA, Deyvid Souza Bacelar da; SOUZA, Maria de Lourdes Albuquerque. Teologia da prosperidade, mercantilização do sagrado: um estudo sobre a igreja celular no

modelo dos doze em Feira de Santana – BA. Revista Sitientibus, v. 1, n. 43, p. 27-46, 2010.

STINGUEL, Doney Corteletti. Teologia da prosperidade: contribuição à crítica da religião neoliberal. 2020. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

WEBER, Max. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ISSN 2177-3963

A influência da liderança do Papa Francisco à educação católica na atualidade: uma análise sobre o Pacto Educativo Global.

Esp. Thaís de Lima Lins[1] (UEPA)
E-mail: profalins@gmail.com
Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira[2] (UEL)
E-mail: srjunq@gmail.com

Resumo
A liderança do Papa Francisco exerce influência significativa na educação católica no Brasil. Este estudo é o resultado de uma pesquisa qualitativa documental/bibliográfica referente aos textos do Pacto Educativo Global e seus objetivos produzidos pela Congregação da Educação Católica (Vaticano) e da Associação Nacional de Educação Católica (Brasil) sobre esta proposta emergente à educação humanista. A partir desta pesquisa documental/ bibliográfica foi estabelecida uma análise acerca da interferência da liderança do chefe da Igreja Católica Apostólica Romana sobre a educação católica brasileira e as interfaces das suas proposições sobre as perspectivas de fomento ao humanismo solidário, cuidado com a "casa comum" e a alfabetização ambiental. Identificando as inferências sobre as ações do atual pontificado como um movimento de consolidação em uma visão de caráter crítico a um modelo de desenvolvimento da dignidade humana, consciência coletiva e sustentabilidade ambiental.
Palavras-chave: Papa Francisco; educação católica; Pacto Educativo Global.

Introdução.

A educação católica no Brasil evidencia a partir do cenário atual expressivo, as influências mediante a liderança do atual pontificado. Este trabalho científico visa verificar quais as propostas conceituais do Papa Francisco, quanto liderança religiosa, pastoral e educativa ao promover o Pacto Educativo Global à educação global e sobretudo, em específico à educação católica no Brasil. O Sumo pontífice da Igreja Católica Apostólica Romana desde 2013, tem sido popularizado

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (UEPA); Bolsista CAPES; Especialista em Relações Étnico-Raciais pela UFPA. Graduada em Ciências da Religião pela UEPA; Pesquisadora do Grupo de Estudos Religião e Educação (GPER). Assessora de Ensino Religioso da Comissão de Cultura e Educação (CNBB – Regional Norte II).
[2] Livre docente em Ciência da Religião (PUCSP). Livre Docente e Pós-Doutor em Ciência da Religião pela PUCSP; Pós-Doutor em Geografia pela UFPR; Pós-Doutor em Ciência da Religião na UEPA; Pós-Doutor em Educação pela UFPR; Doutor e Mestre em Ciência da Educação pela Universitá Pontificia Salesiana de Roma; Especialista em Metodologia do Ensino Religioso pela PUCSP; Especialista em Metodologia do Ensino Superior pelo CEPEMG; Licenciado em Pedagogia pela UNIUBE; Bacharel em Ciências Religiosas pelo CEPEMG

por sua visão teológica reformadora, e que vem suscitando a proposta de uma educação humanista.

Desenvolvimento.

A liderança de Mário Jorge Bergoglio, Papa Francisco, sumo pontífice da Igreja Católica Apostólica Romana, desperta uma visibilidade internacional e no Brasil não seria diferente. A partir de 13 de março de 2013 a eleição deste como o primeiro papa da América Latina, o coloca em um suposto status de aceitação e certa predileção no cenário mundial, dada sua peculiaridade associada à pobreza que ganha destaque como afirma Vellani (2023, p.18):

> "Essa pobreza que é vista nas vestes dele, que ele nunca ostenta, o acolhimento pastoral, o carinho e preocupação com os pobres, isso era o cartão de visitas dele e se comprovou como verdade ao longo do pontificado. Porque entre a carta de intenções e a prática, há sempre uma distância. E aparentemente ele conseguiu cumprir". Francisco pode ser chamado como "o Papa dos primeiros". Isso porque ele é o primeiro pontífice a nascer na América; ser sul-americano; utilizar o nome Francisco; ser jesuíta; ser o primeiro Bispo de Roma não-europeu em mais de 1.200 anos na história da Igreja Católica. Antes dele, o último não-europeu havia sido o Papa Gregório III, sírio que liderou a Igreja de 731 a 741."

As faces de sua liderança legitimam a sua identidade, logo, sua identidade pode ser analisada através dos aspectos observáveis em sua liderança: liderança religiosa, pastoral e educacional. Utiliza-se o conceito de identidade com base em Habermas (1988, p. 147): "a autoidentificação predicativa que efetua uma pessoa é, em certa medida, condição para que essa pessoa possa ser identificada genericamente e numericamente pelas demais. Assim a identidade é formada dialeticamente entre indivíduo e sociedade sendo mutável em boa medida inconscientemente, num processo que inclui a identificação própria e a identificação reconhecida por outros." Neste sentido, a liderança religiosa é a primeira a ser construída na biografia de Jorge Bergoglio em seu caráter individual e posteriormente social, ocorre "no dia 13 de dezembro de 1969, o momento de sua ordenação sacerdotal" (Gaeta, 2013, p. 18), tal ordenação o configura como um líder religioso católico na Companhia de Jesus em Buenos Aires, posteriormente o ápice se consuma com sua eleição como papa, descrita por CHESINI (2021, p. 9-10):

> "Em 13 de março de 2013, às 19h05. Era uma típica noite de inverno europeu, com frio e chuva... Um minuto e 16 segundos, o soar dos sinos se uniu à fumaça: Habemus Papam. O escolhido era o Cardeal Jorge Mario Bergoglio, que optou por ser chamado de Francisco, em referência a São Francisco de Assis, o santo defensor dos pobres e humildes. O local de nascimento do novo pontífice, que foi em Buenos Aires, na Argentina, em 17 de dezembro de 1936, fez com que ele se tornasse o primeiro latino sul-americano a liderar a Igreja Católica."

Associada com a sua liderança religiosa se configura a sua liderança pastoral. Pois, a missão religiosa em serviço da atribuição do pontificado, enquadra Papa Francisco como uma liderança pastoral, haja vista seu envolvimento em movimentos pastorais da Igreja, como cita GAETA (2013, p. 28): "no plano pastoral demonstrou a máxima atenção pela emergência educacional que em Buenos Aires era percebida com clareza. Instituiu um vicariato episcopal para a educação".

Sua liderança educacional perpassa por sua trajetória formativa, considerando o seguinte: "em 1963, obteve o doutorado em filosofia na Faculdade do colégio Massimo di San Miguel onde continuou os estudos de teologia, obtendo também esse doutorado em 1970. Nesse ínterim, tivera algumas experiências de magistério: entre 1964 e 1965 havia sido professor de literatura e psicologia no colégio da Imaculada de Santa Fé, em 1966 ensinara as mesmas matérias no colégio do Salvador de Buenos Aires" (Gaeta, 2013, p. 17). Destaca Chesini (2021, p.3): "Francisco, desde o início de seu pontificado tem demonstrado um olhar atento para com a educação, e tem desencadeado vários processos de reflexão e de mobilização."

A relação do Papa Francisco com a educação católica é de proximidade relacional, utiliza-se neste trabalho a compreensão de educação católica como um modelo de educação oferecido pelas escolas confessionais brasileiras. A natureza da relação entre o Papa e a educação católica é pautada se dá pela compatibilidade das propostas, Francisco e a educação católica possuem propostas de formação humanista, ética e religiosa. Logo, tal modelo de educação é diretamente beneficiado pelas contribuições do pontífice em seus posicionamentos, discursos, propostas e documentos oficiais que preconizam a educação humanista, evangelizadora e transformadora.

O modo de Francisco pensar a educação, sobretudo, a educação católica, amplia a discussão efetiva com o lançamento do Pacto Educativo Global em 2019, um

plano educativo de dimensão internacional com o intuito de promover uma releitura sobre a educação no mundo atual, diante dos desafios hipermodernos. Observa-se a intencionalidade da liderança educacional do Papa em seu discurso de lançamento do Pacto Educativo Global (PEG), como descreve Zani (2017, p. 6): "Em 12 de setembro de 2019, o Papa Francisco convoca a construção de uma grande aliança educacional e convida todos os atores da sociedade a se unirem em prol da construção de uma aldeia educacional global."

A perspectiva da utilização do termo "aldeia educativa" implica no envolvimento de diversos agentes na educação católica para efetivarem o desenvolvimento do PEG, logo, todas as pessoas envolvidas nos espaços educativos. Sobre o termo em questão, descreve o Dicionário do Pacto Educativo Global:

> "Esta aldeia gera uma rede de relações humanas e abertas, que transcendem os ambientes formais de educação. Pressupõe um compromisso pessoal e comunitário, garantido pelo respeito à participação da família, das Igrejas, da sociedade em geral, que precisam ser consideradas como colaboradoras no processo educativo comum. A construção da aldeia educativa requer uma aliança entre os/as protagonistas na missão educativa, um caminho cooperativo e colaborativo, que envolva todos, motivando-os a reconhecerem papéis e responsabilidades específicas e/ ou compartilhadas. Esse compromisso educativo define iniciativas que efetivem uma educação integral e inclusiva, de modo que, pautada em relações fraternas". (2021, p. 26)

A aldeia educativa é utilizada como forma de trazer a amplitude do PEG à tona para o entendimento coletivo, mas, sobretudo à área da educação. Em termos pedagógicos e proporções de disseminação de uma mensagem ao mundo, se verifica a influência significativa da identidade religiosa, pastoral e educacional perante a proposta apresentada pelo PEG, este trabalho científico se propõe a destacar a busca pela abordagem de três pontos relevantes do Pacto Educativo Global: humanismo solidário, o cuidado com a casa comum e a conscientização sobre a alfabetização ambiental.

O humanismo solidário, uma prioridade de discussão e alcance do PEG, fica em voga a partir de 2017, como contextualiza historicamente Dom Antônio Ribeiro (2023, p. 63):

> "Em 2017, por ocasião da celebração dos 50 anos da encíclica Populorum Progressio (PP), sobre o desenvolvimento humano dos

> povos, escrita pelo papa Paulo VI em 1967, a Congregação para a Educação Católica lançou um documento com o título: Educar ao Humanismo Solidário. Estimula os educadores e líderes sociais a promoverem a "civilização do amor" através da educação.

Logo, o humanismo solidário se torna um conceito vigente no contexto da educação católica, admitindo uma busca pela transformação do desenvolvimento humano, visando humanizar as relações dos indivíduos. “O documento Educar ao Humanismo Solidário apresenta diretrizes para que a educação possa, de fato, em todos os contextos, contribuir para a promoção de um mundo mais humano e solidário. A humanidade não tem outra via para buscar o desenvolvimento pleno, a não ser através da educação.” (Ribeiro, 2023, p. 64)

Protagonizar as discussões sobre o humanismo solidário em seus contextos educacionais abre o chamado para a ampliação do cuidado com a casa comum. Uma outra prioridade presente no Pacto Educativo Global, cuja discussão não inicia no PEG, se sobressai na encíclica Laudato Si, esta que envolve reflexões educativas à educação católica e ao mundo de modo geral sobre a preservação do meio ambiente, como explica Leandro (2020, p.24):

> A Carta Encíclica Laudato Si‘ (LS) – Sobre a Casa Comum foi publicada pelo Papa em 24 de maio de 2015. São 246 tópicos distribuídos em seis capítulos interligados que tratam de três eixos principais: a crise ecológica, o antropocentrismo moderno e a governança internacional. É a primeira vez que um Papa aborda o tema da ecologia integral, ou seja, uma nova visão do mundo e do ser humano. A encíclica questiona que tipo de mundo queremos deixar às crianças.

Ressoa a inquietude sobre a crise ecológica em um dos documentos referentes ao PEG, o Dicionário do Pacto Educativo Global (2021, p.125) afirmando: “Um novo humanismo deve primar pela valorização do ser humano e sua dignidade, entendo-o não mais como um “mestre e dominador da natureza”, mas como um habitante da Casa Comum e responsável por ela. As instituições religiosas, educativas e civis precisam não apenas discutir ideias e concepções sobre a humanidade, conforme a proposta da ecologia integral (ambiental, econômica, social, cultural e do cotidiano).

Promover a ecologia integral consiste em validar a partir da educação projetos eficazes de sustentabilidade envolvendo a aldeia educativa. Porém, é válida a análise acerca da alfabetização ambiental. Pois, é um terceiro ponto destacado

neste trabalho, considerando a proposta presente no PEG e analisando a atual conjuntura global de degradação do meio ambiente. Constatando a ecologia integral como uma realidade delicada ao alcance das boas práticas ambientais humanas, a conceito de alfabetização ambiental entendido como noções que geram habilidades e comportamentos sustentáveis com relação ao meio ambiente, admite-se uma reflexão educativa a partir de Fadel, Bialik e Trilling (2015, p. 96):

> "cada cidadão deve ter uma compreensão básica sobre os fundamentos da ciência ambiental e os impactos das nossas sociedades na sustentabilidade da humanidade no longo prazo".

Explorar o entendimento da educação católica como agente responsável por imbuir uma consciência ambiental nas escolas, representa um possível efetivo, consciente e sustentável com o meio ambiente na atualidade e um compromisso com as gerações futuras, levando em consideração a proximidade e conexão do homem com a natureza como uma relação indissociável Instrumentum Laboris (2019, p. 9), sobre a crise ambiental como crise relacional: "O ser humano e natureza devem ser pensados na sua interdependência, porque o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se juntos, e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestamos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social." (Laudato si', n. 48)

Considerações finais.

A importância das mensurações científicas presentes neste artigo destaca um movimento de consolidação de uma visão de caráter crítico da teologia da libertação, empregue nas práticas, ações, comportamentos e propostas do Papa Francisco, e estão frente a um modelo de desenvolvimento da dignidade humana, consciência coletiva e sustentabilidade ambiental à educação católica. Dar plausibilidade às boas práticas sugeridas, verificando-as como discursos de poder ou proposta política em favor do bem comum, definem um olhar científico da educação católica como uma estrutura educacional em serviço da sociedade, observando os contextos, explorando as possibilidades e manifestando um olhar formativo aos educadores, alunos e a sociedade.

Referências bibliográficas:

CHESINI, Cláudia. As interpelações do Papa Francisco para a educação: um processo de integração a ser costurado. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO DA FAJE, 2021, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: FAJE, 2021. p. 1-13. Disponível em: https://www.faje.edu.br/simposio2021/arquivos/conferencias/Claudia%20Chesini.pdf. Acesso em: 07 ago. 2024.

FADEL, Charles; BIALIK, Maya; TRILLING, Bernie. Educação em quatro dimensões: as competências que os estudantes devem ter para atingir o sucesso. In: A dimensão do conhecimento. Boston: Center for Curriculum Redesign, 2015. p. 96.

GAETA, Saverio. Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2013.

HABERMAS, Jürgen. Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

INSTRUMENTUM Laboris. Pacto Educativo Global. Disponível em: www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris-sp.pdf. Acesso em: 10 jul. 2024.

LEANDRO, Beatriz. Papa Francisco e a emergência da consciência ambiental. São Paulo: [s.n.], 2020.

RIBEIRO, Dom Antonio. Educação católica. São Paulo: Paulus, 2023.

VATICANO. Dicionário do Pacto Educativo Global. 1. ed. Roma: Editora do Vaticano, 2023.

VELLANI, Isabella Pugliese. O @Pontifex Francisco: uma análise sobre a mídia no pontificado de um papa popular e o impacto internacional de sua liderança. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Jornalismo) – Universidade XYZ, São Paulo.

ZANI, Dom. Educar na visão do Papa Francisco: contribuições da educação católica num mundo multicultural. São Paulo: Paulus, 2017.

ST5: EXPLORANDO EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS E REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NA LITERATURA: UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA

Me. Paulo Sérgio de Souza (PUC Goiás)
freipaulosergio@gmail.com

Essa Sessão Temática tem como objetivo explorar as diversas experiências espirituais e as representações do sagrado e do profano na literatura, utilizando o método fenomenológico como ferramenta de análise das religiões. A literatura oferece um rico campo de estudo para investigar a complexidade das experiências religiosas e a interação entre o divino e o humano, proporcionando múltiplas experiências e significados sobre questões existenciais e espirituais. Ao empregar a abordagem fenomenológica, os participantes são convidados a examinar de perto as manifestações do sagrado e do profano na literatura, analisando como essas representações refletem e influenciam as práticas religiosas e as concepções de transcendência. Além disso, serão explorados elementos simbólicos das diferentes noções de religiosidade presentes na literatura, investigando seu significado e sua função na construção de narrativas religiosas. Os temas de interesse para esta sessão incluem, mas não se limitam a: a análise fenomenológica de experiências místicas e transcendentais na literatura; a representação do divino e do sagrado em obras literárias; o uso de imagens bíblicas e mitológicas na construção de narrativas religiosas; a relação entre literatura e práticas religiosas; e o papel da literatura como espaço de reflexão e questionamento das questões espirituais e teológicas. Espera-se que as contribuições nesta sessão ofereçam uma visão plural das experiências espirituais e das representações do sagrado na literatura, enriquecendo assim o diálogo acadêmico sobre religião, literatura e fenomenologia.

ISSN 2177-3963

Leodegária de Jesus, expressividade poética e religiosa

Me. Cosme Juares Moreira Streglio[1] (PUC Goiás)
E-mail: cosmefilosofia@gmail.com

Resumo
Leodegária de Jesus é uma importante poetisa do Estado de Goiás que publica dois importantes livros com o título Coroa de Lírios, em 1906 e em 1928 é editado o livro "Orchideas". Chevaliere Gheerbrant (2015), demonstramos alguns significados para o termo coroa. Entre eles destacamos: poder, contraste entre a angústia e a felicidade, vida e morte. Foi exposto na dissertação que o nome do livro Coroa de Lírios faz menção a juventude de Leodegária, seus sonhos, angústias e desilusões e uma característica marcante na poética de Leodegária e sua religiosidade cristã herdada da familia.
Palavras-chave: Leodegária, poesia e religião.

Introdução.

A presente pesquisa tem como objetivo investigar as representações e percepções sobre Leodegária, enquanto poetisa negra. Buscaremos explorar como as estruturas coloniais construíram representações sobre Leodegária, e como essas representações se manifestam em sua biografia, poesia e espiritualidade. Partimos da hipótese de que as representações sobre Leodegária revelam a presença de estereótipos e preconceitos enraizados nas estruturas coloniais que permearam sua vida e obra. Tais representações compõem um regime de representações negativo, constituído de colonialidades, que foi construído sobre as mulheres e ameríndios, afro diaspóricos/afrodescendentes/negros, e isso contribuiu para a invisibilização da Leodegária, como escritora pioneira no centro oeste. Ao analisar suas poesias buscaremos identificar as estratégias desenvolvidas por Leodegária para superar as representações coloniais de inferiorização sobre seu corpo-político, e obter reconhecimento, como a adoção do modelo neorromântico/parnasiano, em voga em sua época bem como a compreensão da expressividade poética e religiosa tendo como o lírio como simbolo para veneração a Virgem Maria.

Desenvolvimento.

[1] Doutorando em Ciência da Religião pela PUC-Goiás, bolsista da capes. (bolsa taxa). http://lattes.cnpq.br/3604090122958786

Mircea Eliade (1992) explica que para o homem religioso, a natureza nunca é exclusivamente natural. Sempre tem um valor religioso, pois o Cosmos é uma criação divina. O mundo é impregnado de sacralidade. O estudioso relata que não se trata apenas de uma sacralidade comunicada pelos deuses, como um lugar marcado pela presença divina, mas manifestam as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do mundo. Para o religioso, o sobrenatural está ligado ao natural, a natureza sempre exprime algo que a transcende. Dessa forma, analisaremos neste tópico dois elementos naturais: o lírio e o rio que aparecem na poética de Leodegária como manifestação religiosa católica e nas religiões afro-brasileira.

Um elemento que predomina na obra "Coroa Lyrios" é a palavra "lírios" que encontramos em alguns poemas nos quais destacamos estes versos do poema "Meus amores": "Os colibris eu amo, as borboletas, os lyrios brancos, cândidas violetas e a doce brisa, a perpassar queixosa". (JESUS, 1908, p. 42). Destes versos, colocamos em destaque "lírios brancos" . Chevalier & Greerbrant (2015) relatam que lírios é sinônimo de brancura e por consequência de pureza, inocência, virgindade. Os estudiosos afirmam que lírios podem representar beleza celestial.

O lírio é uma flor que simboliza a brancura[2], a inocência e a virgindade. Para os católicos, o arquétipo dessa flor representa a Virgem Maria[3]. Assim encontramos os seguintes versos: "Estranho odor de flor maravilhosa, lírio do céo em que resplende a graça, sol que ilumina a via dolorosa D´alma que a vida soluçando passa". (JESUS, 1928. p.62). Percebe-se aí nestes versos a homenagem que o eu-lírico presta a Maria[4].

---

[2] A presente informação conseguimos pôr do site: https://www.patestudio.com.br/post/a-simbologia-por-tr%C3%A1s-do-l%C3%ADrio

[3] Analisamos um poema de Leodegária que chama: "A Virgem Maria" no qual encontramos algumas características: Obra prima do Criador, Mae, Conceição. Tais adjetivos o eu-lirico está se referindo a Maria. Ao citar Manfred Lurker, nos comentamos que Maria é Mae do Deus encarnado. Material disponível:https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/3232/1/COSME%20JUARES%20MOREIRA%20STREGLIO.pdf. Ampliaremos o discurso do valor que o lírio tem em relação a Maria para os católicos bem como as religiões afro-brasileiras têm para com as divindades femininas. Para isso, buscaremos compreender a importância que o lírio-branco tem para as religiões afros na presente tese.

[4] Segue um trecho do hino ofício da Imaculada: " Sois terra bendita e sacerdotal, sois da castidade símbolo real./ Cidade do Altíssimo portal oriental, sois a mesma graça, Virgem Singular/ Qual lírio cheiroso entre espinhas duras/tal sois vós, Senhora/entre as criaturas. (CANÇÃO NOVA, Ofício de Imaculada Conceição, 2004,p.22). No ofício encontramos a expressão: "Qual lírio cheiroso". Por sua vez, Leodegária utiliza o termo: "Estranho odor de flor maravilhosa (JESUS, Leodegária, 1928, p. 62). Odor primeiramente significa cheiro agradável, aroma(Dicionário Unesp, 2011, p.984). Lirio é a designação de várias plantas de flores vistosas e perfumadas. (Dicionário Unesp, 2011, p.848).

Alcina Silva (2011) relata que numa pintura do século XVI que um anjo está em posição de veneração com a flor de açucena. A cena artística se completa quando um grupo celestial de oito anjos estão com olhos postos sobre o infinito, a pomba do Espírito Santo com raios luminosos simboliza a presença de Deus. Encontramos esta expressão nos seguintes versos de Leodegária: "Ó Maria , sorrido do Eterno. Obra prima de Deus criador". Dessa forma, a pesquisa demonstra que há pinturas que demonstram sobre a devoção católica e oferendas que a Virgem Maria é oferecida. Entre os quadros está a anunciação de autor desconhecido que está no museu de Torres Vedras Portugal. No quadro, aparece ao lado da Virgem Maria um jarro com lírio branco.

Figura 31 Quadro "Anunciação"

Nas religiões afro-brasileiras, Umbanda e Candomblé, o lírio-branco é oferecido a divindade feminina Oxum, deusa dos rios, cachoeira e água doce. O lírio-branco simboliza também Oxalá que é a divindade associada a criação do mundo. Pierre Verger (2002) explica que Oxum é chamado de Iaodê título conferido a pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres na cidade. É rainha de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce. Ruth Landes (2004) comenta que Oxum é uma deusa africana favorita, é uma heroína que se assemelha a Virgem Maria. Oxum recebe mais que seu cunhado do culto, são símbolos aerodinâmicos da vida africana em contraste com a vida católica. Sobre Oxum temos seguintes versos:

Oxum

Oxum foi a primeira filha de Iemanjá
Mas sua concepção foi bem difícil.
Como Iemenjá não conseguiu engravidar
Foi aconselhar com os adivinhos.
Eles mandaram ebó no rio a cada cinco dias
Ao rio ela devia ir acompanhada de crianças
Devia levar na cabeça um pote pintado de branco
Para nele trazer beber e para banhos.
Depois de muita espera, Iemanjá engravidou
Mas continuou cumprindo as determinações de Ifá
Um dia depois de entregar as oferendas, sentiu as dores do parto.
Pediu as crianças que se afastassem e sozinha deu à luz Oxum
(PRANDI, Reginaldo, 2001, p.340).

A pesquisadora Lydia Cabrera (2004) explica que Oxum que foi criada por Iemanjá em seus peitos. E como esta, é una e múltipla. Tem vários caminhos e atividades: é seria, vive entre o mar e o rio, boa dançarina, trabalhadora, gosta de fazer o bem. Encontramos dessa forma a palavra rio no poema “Oxum” e “Supremo Anhelo

A palavra “rio” no poema “Oxum” representa fertilidade, vida que nascerá e no poema “Simile”, “rio” é sonho, retorno, lembranças. Chevalier e Gheerbrant (2015) explicam que o simbolismo do rio e do fluir de suas águas é ao mesmo tempo a possibilidade universal da fertilidade, da morte e da renovação. O rio como um elemento a criação e a vida. Suas águas que fluem simbolizam o ciclo interminável da vida, da morte e do renascimento

O podemos observar nos dois poemas, a palavra rio faz referências a origem e lembranças que a vida traz. Como diz nos versos que Oxum não conseguiu engravidar, é aconselhada a ofertar oferendas no rio acompanhada por crianças, aí temos a vida que nasce. Temos também, o rio que simboliza o retorno e renascer como observa-se nestes versos do poema: Supremo Anhelo: “Ver uma vez essa querida Serra Dourada que minha alma adora e o rio Cantagalo que minha alma adora”. Chevalier e Gheerbrant (2015) comentam que o retomar da água, significa o retorno a Nascente divina. Assim temos este verso: “Oxum morava perto da lagoa, perto da ossá. Todos os dias Oxum ia lagoa se banhar(...) Oxum caminhava junto as margens, sobre as pedras cobertas pelas águas rasas da beira da lagoa”. (PRANDI, Reginaldo, 2001, p.326).

Cristian Sales(2020) explica que Oxum[5] significa o poder feminino, a ela é rendido homenagens com a cor amarela que espelha a riqueza. O pesquisador ao citar Sueli Carneiro e Cristiane Cury, trazendo o culto dos orixás para o Brasil, afirmam que o Candomblé nasce como um campo possível de resistência e sobrevivência cultural. Ao citar Carla Akotirene, Sales (2020) argumenta que Oxum faz parte das resistências dos escravos trazido pelas águas, das conexões religiosa e da espiritualidade cumpridoras da missão das mulheres serem belas e autônomas. Tal ideia podemos interligar com estes versos de Leodegária[6]: "Mostre-te forte! Empunnha com bravura, embora vejas a esperança morta.(JESUS, Leodegária,1928, p. 28). Assim percebemos nos versos acima de Leodegária e nas religiões afros a resistência e a sobrevivência cultural. Assim, torna-se evidente trecho: "Mostre-te forte".

Carneiro e Cury (1993) relatam que Oxum é mae de Logun[7], orixá andrógino que herda todos os atributos dos pais (Oxossi e Oxum),a beleza e a faceirice. As pesquisadoras explicam também que às mulheres filhas de Oxum são oferecidos os maiores dotes, pois a identificação com o ouro, é garantia de riqueza para seus pretendentes.

Considerações finais.

Leodegária de Jesus é uma das primeiras mulheres negras a escrever um livro de poesia em Goiás. De um modo geral, percebemos que sua poética é marcada uma forte religiosidade católica e devoção a Virgem Maria, mas resolvemos ampliar este discurso para uma sacralidade que envolve outras crenças que tem de ver o lírio

[5] Existem dezessete clã de Oxum tanto maior que os algarismos desta divindade são justamente doze. Oxum era rainha de um grande e rico território, este foi invadido pelos Ioni, atraído pela beleza fabulosa do território. Oxum para não ser aprisionada foi obrigada a fugir aproveitando a escuridão da noite. Sobre inspiração divina pediu para seus subidos prepararem abará e deixassem nas margens. Os invasores chegaram famintos, se precipitaram sobre o abará que comeram. Não estava envenenado e sim força divina. Oxum pode recuperar sua riqueza e território. (BASTIDE, Borges. Candomblé na Bahia, 1961, p.202)

[6] Ao pesquisar dados biográficos sobre Leodegária o que encontramos é sobre sua tradição católica herdada dos pais. Não encontramos registros biográficos de que ela tivesse alguma influência com religiões de matrizes africanas. O que percebemos ao analisar os versos de Leodegária em sua grande maioria é a voz expressiva de luta e resistência que com o tempo foi silenciada e a religiao afro-brasileira é um exemplo de resistência cultural.

[7] Logun Ede ou Logune de tem como símbolos o Cavalo-Marinho que ganhará de sua avó Iemanjá, o lírio, a flor de forte odor que Oiá encontrou envolvido quando Oxum o abandonou. A tradição oral afirma que este orixá tem polaridade masculina e feminina. https://pt.wikipedia.org/wiki/Loguned%C3%A9

como uma manifestação do sagrado como é o caso das religiões afros que homenageiam a deusa Oxum

Referências Bibliográficas.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Campanha Editora Nacional, 1961.

CABRERA, Lydia. Iemanjá e Oxum: iniciações, ialorixás e olorixás. Tradução de Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora USP, 2004.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane Abdon. O poder feminino no culto aos orixás. In: MULHER NEGRA. Caderno IV. Edição comemorativa Instituto Geledés da Mulher Negra. São Paulo: Instituto Geledés, 1993.

CANÇÃO NOVA. Ofício da Imaculada Conceição. Comunidade Canção Nova. São Paulo: Editora Canção Nova, 2004.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos. 27. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2015.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JESUS, Leodegária de. Coroa de Lírios. Campinas: Editora Livro Azul, 1906.

JESUS, Leodegária de. Orquídeas. São Paulo: Editora Ave Maria, 1928.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Alcina Santos. As flores na pintura da "Anunciação" nos séculos XVI e XVII: a simbologia cristã e a arte decorativa. Porto: [s.n.], 2012.

SALE, Cristian. Das Águas Ìyá Oxum: saberes ancestrais femininos em poesias negras diaspóricas. Revista Calundu, vol. 4, n. 2, jul.-dez. 2020, p. 133.

ISSN 2177-3963

Piedade popular e meio ambiente: um estudo sobre a mariofania no fenômeno das formigas bordadeiras em São Lourenço – Serra / ES.

Esp. Gustavo de Oliveira Gervásio[1] (Unida)
E-mail: adm.gustavo@yahoo.com.br

Resumo:
Este projeto de pesquisa tem como tema a "Piedade Popular e Meio ambiente: um estudo sobre a Mariofania no fenômeno das formigas bordadeiras em São Lourenço, Serra/ES", que, em tese, é vista como manifestação de Maria – Mariofania -, dando ênfase para mensagens em prol do cuidado com a Casa Comum, "escritas" em folhas de árvores, conforme faz crer o fenômeno em questão, embasado na Piedade Popular. No tocante ao Meio Ambiente, há documentos papais que propiciarão reflexões de que não cuidar do meio ambiente é um crime contra Deus. Em especial, no Estado do Espírito Santo, a virgem é cultuada como Nossa Senhora da Penha, inicialmente Nossa Senhora das Alegrias, também conhecida como Nossa Senhora dos Prazeres – tendo, inclusive, o Convento da Penha como Santuário Símbolo Religioso e Turístico do Estado, e, no âmbito do fenômeno interesse desta pesquisa, Maria é Nossa Senhora das Lágrimas, título decorrente dos eventos ocorridos em São Lourenço, Serra/ES.
Palavras-chave: Mariofania. Meio Ambiente. Piedade Popular

Introdução.

Este projeto de pesquisa tem como tema "Piedade Popular e Meio ambiente: um estudo sobre a Mariofania no fenômeno das formigas bordadeiras em São Lourenço, Serra/ES". Tal temática se insere na área de conhecimento das Ciências das Religiões, na linha de atuação Religião e Espaço Público, tendo Linguagens da Religião, Sociologia da Religião, Antropologia da Religião, Ciências das Religiões Aplicadas e Meio Ambiente como possíveis disciplinas cujos teóricos – juntamente com demais autores e fontes de pesquisa - permitirão aprofundar estudos, convergindo conhecimento de modo a observar científica e holisticamente o fenômeno, ao mesmo tempo natural e de fé, com foco para o cuidado com a Casa Comum.

A escolha deste tema se deu, em especial, pela oportunidade de pesquisar o caso das formigas bordadeiras, em tese, como uma manifestação de Maria –

[1] Mestrando em Ciências das Religiões (Unida), Especialização Lato Sensu em Mariologia (Claretiano), Bacharel em Administração (FABAVI) e Teologia (Unida) - E-mail: adm.gustavo@yahoo.com.br. – Membro do Grupo de Pesquisa Teologia Pública e Estudos da Religião (FUV). Curriculum Lattes https://lattes.cnpq.br/2970863521668036

Mariofania -, dando ênfase para as mensagens em prol do cuidado com a Casa Comum, "escritas" em folhas de árvores, conforme faz crer o fenômeno em questão. Ou seja, os cristãos católicos daquela localidade e adjacências, enxergam tal fenômeno, das Formigas Bordadeiras, embasados na Piedade Popular, como uma mensagem mariofânica para o cuidado com o Meio Ambiente.

Enfatiza-se, ainda, um olhar sobre a função de mediadora da Bem-aventurada Virgem Maria para com a humanidade, onde "o episódio bíblico das bodas de Caná lança luz sobre o tema da mediação de Maria. Ali parece desvelar-se, ainda que de maneira incipiente, o sentido novo da maternidade de Maria: Ela é a Mãe de Deus, segundo a carne e Mãe dos Homens, segundo o espírito, justamente o que elucida sua qualidade de mediadora" (PESSOTO, 2018, p. 92).

Outrossim, Brandt pontua, com base nos Evangelhos segundo Marcos 10, 45 e Mateus 10, 28 que a entrega da vida é o cerne do serviço, sendo "a coroação do seu serviço" (BRANDT; NORDSTOKKE, 2003, p. 17). E nesse viés do cuidado para com a casa comum, o Documento Sinodal Instrumentum Laboris enfatiza que "plasmar uma igreja com rosto amazônico possui uma dimensão eclesial, social, ecológica e pastoral, muitas vezes conflituosa" (Instrumentum Laboris, 2019. P. 91).

No tocante ao Meio Ambiente, a Encíclica Laudato Sí propicia uma reflexão quando enfatiza que "um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e contra Deus" (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 09). O Sumo Pontífice ainda conclama, explana e chama a atenção, lembrando que todos são chamados a esse cuidado, pois "é bom, para a humanidade e para o mundo, que nós, crentes, conheçamos melhor os compromissos ecológicos que brotam das nossas convicções" (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 52). Neste ensejo, estabelece-se um diálogo pelo cuidado com a Casa Comum, onde na obra Evangélicos e o Papa é mencionado que, na Encíclica Laudato Sí (2015), "o ponto mais importante da carta é seu chamado a uma ecologia integral. Não se trata de um conceito, mas de uma nova mentalidade a ser trabalhada com a geração atual e as futuras" (OLIVEIRA; in OLIVEIRA, 2016, P. 82).

E ainda, nesse aparente diálogo para um bem maior e comum, a Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia recorda que

> para cuidar da Amazônia, é bom conjugar a sabedoria ancestral com os conhecimentos técnicos contemporâneos, mas procurando sempre intervir no território de forma sustentável, preservando ao

> mesmo tempo o estilo de vida e os sistemas de valores dos habitantes (PAPA Francisco, 2020, 45).

Desenvolvimento.

Olivo Cesca relatou o fenômeno ocorrido em São Lourenço, Serra/ES e, sobre ele, aponta "que o caso [...] é único na história da humanidade, no sentido de nunca ter ocorrido outro igual, talvez nem parecido" (CESCA, 2011, p. 03). Sobre o fenômeno em si, o autor narra que

> O âmago dessa história é formado por uma colônia de pequenas formigas que, nos arredores de uma casa, no Estado do Espírito Santo, Município de Serra, uns trinta quilômetros da Capital Vitória, nos idos da década de 90, deu de bordar figuras religiosas em folhas de árvores. Às dezenas e centenas, a maioria de Nossa Senhora, algumas de Jesus, de anjos, de símbolos sacros. Todas diferentes entre si, algumas inclusive com a indicação das passagens bíblicas que ilustram. (CESCA, 2011, p. 03).

Cesca (2011) ainda discorre na sua obra que,

> Num primeiro momento levantarem-se suspeitas de truques bem bolados. Tão inverossímeis, tão fora da normalidade, tão aberrantes eram aqueles fenômenos, que até pessoas religiosas e culturalmente bem providas se permitiram "ficar com um pé atrás", como se costuma dizer, e "pediram um tempo" para decidir se aceitariam ou não o fato como digno de crédito (CESCA, 2011, p. 03).

Além da obra de Cesca, a Associação Nossa Senhora das Lágrimas, em São Lourenço, Serra/ES, instituição abrigada na comunidade do fenômeno objeto dessa pesquisa, informa, em seu site, outras ocorrências que estariam vinculadas ao fenômeno das formigas bordadeiras, sendo que

> em 16 de março de 2004, atendendo aos desejos da Virgem Maria, começaram a relatar, por escrito vários fatos que aconteceram na cidade de Serra, conforme já dissemos, onde estivera na casa da Cidinha [Maria Aparecida Martins D'avila] para a primeira entrevista sobre os fenômenos. A curadora relatou sobre as Lágrimas humanas choradas por Nossa Senhora da Penha, desde 21 de novembro de 1990. Além disso, também houve o fenômeno das Lágrimas de sangue, durante a guerra do Golfo Pérsico, no início de 1991. Ela ainda cita as 'formigas bordadeiras', que usam as folhas das árvores para fazer figuras da Virgem Maria, Jesus criança, Jesus crucificado, personagens ligados à Igreja Católica, símbolos religiosos e citações da Bíblia Sagrada com letras e números dos evangelhos, salmos e

> epístolas, em idioma português e outros. (ASSOCIAÇÃO N.S. Lágrimas, acesso em 15 de agosto de 2023).

A Associação Nossa Senhora das Lágrimas usa da retórica para esclarecer, em seu site, com referência às mensagens de que

> quando as "formigas bordadeiras" fazem desenhos ligados à Bíblia Sagrada, citando os Evangelhos, salmos, parábolas, epístolas, o que dizem os seguidores de outras religiões que veem no respeito às imagens o pecado da idolatria? No entanto, as formigas que bordam os temas acima fazem todos os outros tipos de desenhos religiosos. Será que elas trabalham durante algum tempo para Deus, quando citam as passagens da Bíblia e trabalham contra Ele, ao desenharem com perfeição as imagens da Mãe de Jesus? Existem vários trabalhos com mensagens bíblicas, símbolos religiosos, imagens de Nossa Senhora e de Jesus crucificado, às vezes em uma folha, o que nos faz crer na veracidade e no respeito à Santa Mãe de Jesus. (ASSOCIAÇÃO N.S. Lágrimas, acesso em 15 de agosto de 2023)

Segundo a Associação, as "reflexões" de Nossa Senhora para a humanidade, utilizando-se da própria natureza, teriam o benefício de alertar inclusive sobre a pandemia da Covid-19:

> Sempre me perguntam: "O que Nossa Senhora fala desse vírus [Coronavírus]"? Ela hoje não fala mais nada, já escreveu usando a própria natureza, as folhas das árvores, mensagens diversas de alertas do que viria se o comportamento da humanidade não mudasse, principalmente o da mulher. Isso permaneceu por vários anos, Nossa Senhora alertando e até nos ensinando como fazer, mas poucos deram ouvidos, foi mais fácil ignorar. Hoje está aí, quantas vidas já se foram e quantas ainda irão (ASSOCIAÇÃO N.S. Lágrimas, acesso em 15 de agosto de 2023).

Em suma, ressalta-se que no blog Capixaba na estrada, destinado a divulgar dicas de turismo no Estado, fora divulgado sobre o referido fenômeno, no que denominou como "História com Milagre e Fé": "Durante nossa visita no local [outubro de 2014], presenciamos de perto as formigas 'desenhando e escrevendo' nas folhas das árvores, mas é algo que não dá pra saber o que se trata ainda, já que as folhas só são recolhidas pelas voluntárias quando estão no chão" (SANTANA, acesso em 19 de agosto de 2023). No entanto, a curadora Cidinha afirma, em entrevista gravada e 2021 para o programa Em Movimento, da Rede Gazeta, que "desde 2011 Maria vem falando que ia parar de escrever. Em 2014, ela encerrou" (REDE GLOBO, acesso em 19 de agosto de 2023).

Sendo assim, o ocorrido em São Lourenço, Serra/ES, caracteriza-se como uma Mariofania, conforme artigos, ou seja, uma manifestação de Maria através das ditas mensagens das formigas bordadeiras. Sendo assim, no contexto do cuidado com a casa comum, interessará a este trabalho pesquisar a existência de mensagens que façam referência à preservação da natureza para a humanidade. Tal enfoque estará sob a ótica do sagrado e do profano, conforme reforça Cavalieri, tendo em vista que, "nesta sociedade pós-secular o religioso e o secular se cruzam, se misturam e convivem cada vez de maneira mais intensa" (CAVALIERI, 2014, p. 38).

Ressalva-se, neste ínterim, que o interesse desta pesquisa, acerca do Fenômeno Mariofânico na Região de Serra-Sede/ES, onde está instalado o Santuário de Nossa Senhora das Lágrimas, se volta para os relatos de mensagens enviadas por Nossa Senhora à humanidade por meio de formigas bordadeiras em folhas de árvores. Enfatiza-se aqui, que o intuito não é analisar o fenômeno biológico ou parapsicológico, mas sim o religioso e mariofânico.

Nesse tocante, a Encíclica Laudato Sí traz um olhar apurado sobre o cuidado com a criação e o meio ambiente, recordando que "a casa comum pode se comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços" (PAPA Francisco, 2015, p. 03). Sendo assim, estabelecendo uma conexão entre o cuidado com a Casa Comum e a Mariofania que será pesquisada, ocorrida em São Lourenço, Serra/ES, reforça-se, aqui, o que foi pontuado por Afonso Murad (2012), no Compêndio de Mariologia. O autor explica:

> Uma aparição é classificada como revelação particular pelo fato de ser algo complementar para a fé cristã e não ter força de obrigação para todos. É particular, ainda, por subordinar e estar a serviço da Revelação Pública, manifestada em Jesus Nazaré e testificada pelo Novo Testamento. Nesse sentido, mesmo que aconteça uma aparição maravilhosa, com fenômenos extraordinários, que seja documentada pela mídia e difundida na internet para vários lugares do mundo, ela continuará sendo "revelação popular" (MURAD, 2012, p. 231).

Com um olhar holístico acerca do tema, Leonardo Boff, em sua obra O Doloroso Parto da Mãe Terra (2021) elucida que

> O desafio a ser enfrentado é fazer tudo para manter a unidade da família, habitando a mesma Casa Comum. Todos são Terra, filhos e filhas da Terra, para os cristãos, criados à imagem e semelhança do Criador, feitos irmãos e irmãs de Cristo e templos do Espírito. Todos

> têm direito de serem incluídos nessa Casa Comum e de participarem de seus dons (BOFF, 2021, p. 108).

Ademais, o Papa Francisco reforça o alento na Encíclica Laudato Sí, com um grande enfoque ecumênico, conclamando a toda humanidade para a responsabilidade, pontuando que

> a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando ao cuidado da natureza, à defesa dos pobres, à construção de rede de respeito e de fraternidade. De igual modo é indispensável um diálogo entre as próprias ciências, porque cada uma costuma fechar-se nos limites da sua própria linguagem e a especialização tende a converter-se em isolamento e absolutização do próprio saber. Isto impede de enfrentar adequadamente os problemas do meio ambiente. Torna-se necessário também um diálogo aberto e respeitador dos diferentes movimentos ecológicos, entre os quais não faltam as lutas ideológicas. A gravidade da crise ecológica obriga-nos, a todos, a pensar no bem comum e a prosseguir pelo caminho do diálogo que requer paciência, ascese e generosidade, lembrando-nos sempre que 'a realidade é superior que à ideia' (PAPA Francisco, 2015, p. 161).

Considerações finais.

Nesse escopo, é preciso elucidar a função das Ciências da Religião para com o fenômeno aqui estudado, haja vista sua fundamentação e desenvolvimento, para dissociá-las da ciência teológica, enfatizando o olhar para com a Piedade Popular, sendo uma análise fenomenológica do ocorrido.

Dessa forma, ressalva-se que as mensagens contidas nas folhas no fenômeno em São Lourenço, Serra/ES, onde, como objeto de pesquisa desse trabalho, pontua-se que o cuidado com a Casa Comum, foi exercido, segundo a fé da comunidade, tanto por Maria quanto por outros expoentes da cristandade, como São Francisco de Assis, que inclusive leva a alcunha de Protetor dos Animais e do Meio Ambiente e compôs o Cântico das Criaturas.

Referências bibliográficas:

ASSOCIAÇÃO Nossa Senhora das Lágrimas. Disponível em: http://anslagri.org.br. Acesso em: 15 ago. 2023.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. O doloroso parto da Mãe Terra: uma sociedade de fraternidade sem fronteiras e amizade social. 1. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2021.

BRANDT, Wilhelm. O serviço de Jesus. In: NORDSTOKKE, Kjell (Org.). A diaconia em perspectiva bíblica e histórica. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

CAVALIERI, Edebrande. Abordagem fenomenológica do Religioso. In: ROSA, Wanderley P; RIBEIRO, Osvaldo L. (Orgs.). Religião e Sociedade (Pós) Secular. Santo André: Academia Cristã – Editora Unida, 2014. p. 40.

CESCA, Olivo. Maria das Lágrimas e as Formigas Bordadeiras. Porto Alegre: Editora Myryan, 2011.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Sou Católico: Vivo minha fé. Brasília: Edições CNBB, 2012.

CONVENTO DA PENHA. Nossa Senhora da Penha. Disponível em: https://conventodapenha.org.br/n-senhora-da-penha/. Acesso em: 26 ago. 2023.

MURAD, Afonso Tadeu. Maria: Toda de Deus e tão humana – Compêndio de Mariologia. São Paulo: Paulinas, 2012.

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020.

PASSOS, João Décio; USARKI, Frank (Orgs.). Compêndio da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PESSOTO, Diogo Marangon. Mariologia e Teologia do Espírito Santo: uma introdução. Curitiba: Editora InterSaberes, 2018.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira (Org.). Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a Encíclica Laudato Si, do Papa Francisco. São Paulo: Editora Reflexão, 2016.

SANTANA, Daivson. Capixaba na estrada. Formigas Bordadeiras da Serra: história com mistério e fé. Disponível em: https://www.capixabanaestrada.com/2014/10/formigas-bordadeiras.html. Acesso em: 19 ago. 2023.

SÍNODO DOS BISPOS. Assembleia Especial para a Região Pan-Amazônica. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral – Instrumentum Laboris. São Paulo: Paulinas, 2019.

ISSN 2177-3963

Características da poesia adeliana em Miserere: uma perspectiva da representação do sagrado na literatura do cotidiano

Ma. Marílya Caldas Barros[1] (UEPA)
E-mail: marilyacaldas@gmail.com

Resumo
Em 1976, surge o livro Bagagem de Adélia Prado, destacando-se em meio ao regime ditatorial e à literatura marginal da época por evocar um universo de questões cotidianas e humanas, distantes das principais questões sociais. Sua poesia, com caráter religioso transcendente, aborda temas como o corpo, o fazer poético e a identidade, especialmente questões de gênero e o eu lírico autobiográfico. Em 2013, Adélia lança Miserere, aos 78 anos, reforçando sua maestria poética. Este estudo analisa aspectos religiosos e autobiográficos da obra, conectando-os ao conjunto de sua produção literária e à perspectiva de uma escritura autobiográfica. Como afirma Costa Junior (2012), "toda experiência de vida equivale a uma experiência de Deus, como se desejasse colar cuidadosamente os estilhaços da existência em um todo" (COSTA JUNIOR, 2012, p. 121), ressaltando a poesia como um resgate da realidade na sociedade pós-moderna, onde o cotidiano e o efêmero revelam o sagrado e o transcendental.
Palavras-chave: Literatura; Adélia Prado; Pacto Autobiográfico.

Introdução.

Em 1976 surge no cenário da poesia brasileira o livro Bagagem, de Adélia Prado que, em meio a um ambiente hostil em virtude do regime ditatorial vigente no Brasil por essa década, e a presença maciça de uma literatura marginal e engajada, evoca uma poesia que passa longe das principais questões sociais de sua época, mas apresenta um universo de questões humanas reais, cotidianas.

Formada em Filosofia, mãe de cinco filhos, Adélia Luiza Prado de Freitas nasceu em Divinópolis, interior de Minas Gerais, filha do casal João do Prado Filho e Ana Clotildes Corrêa; casou-se aos 23 anos com José Assunção de Freitas. Seus primeiros escritos surgiram em virtude da morte de sua mãe, em 1950, e percorrem um longo caminho até o lançamento de seu primeiro livro. Marcado por uma maturidade linguística estranha a condição de principiante, Adélia Prado lança Bagagem aos 40 anos e segue publicando poemas e prosas – O coração disparado (1977), Cacos para o vitral (1980), Terra de Santa Cruz (1981), os componentes da

[1] Mestra em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela UEPA. Vinculada ao Grupo de pesquisa LIPREC – UEPA. http://lattes.cnpq.br/8393343034083261

banda (1984), O pelicano (1987) A faca no peito (1989), O homem da mão seca (1994), Manuscritos de Felipa (1999), Oráculos de maio (1999) – que consolidaram sua literatura.

A rigor, a poesia de Adélia Prado assume um caráter religioso transcendente articulado a questões do corpo, do fazer poético, e de identidade, esta última compreende questões de gênero; a relação autor-leitor e o eu lírico objetivado de sua poesia, trata-se, por sua vez, do caráter autobiográfico de sua obra.

Adélia, então, provando a inesgotabilidade de seu fazer poético, lança, com maestria, seu mais recente livro de poesias, aos 78 anos, intitulado Miserere, em 2013.

Tratarei, neste projeto, pontuar as características da poesia adeliana supracitadas tendo como objeto de estudo seu mais recente livro, Miserere (2013).

A escrita de si: constituindo o eu.

As definições teóricas acerca dos gêneros confessionais podem, muitas vezes, parecer um terreno hostil, por isso, neste estudo, tratar-se-á da autobiografia sob a perspectiva de Fillipe Lejeune, um dos maiores estudiosos do tema, relacionando a outros autores referências. Para tanto, é preciso entender, a priori, o processo de constituição do eu autobiográfico; neste caso, trata-se, antecedido por Agostinho de Hipona e Descartes, de um processo introspectivo transcendental, no qual a investigação da própria subjetividade revelaria a Verdade e a face de Deus:

> caracterizando o relato como um instrumento de autoanálise e investigação subjetiva: o interior do sujeito que olha para si mesmo se tornou um lugar de revelação e de verdade, e, depois, autêntico, concepção que se tornaria central para a cultura moderna (ARAUJO, 2011, p. 13)

A veracidade do relato é superada pela sinceridade e, depois, superada pela autenticidade. Este processo de superação se dá do século XVIII para o século XIX, período em que a escrita de si se consolida como gênero literário. Movidos pela concepção de liberdade, os textos autobiográficos deixam de se constituir a partir de um processo de configuração do que é e como é o "eu" narrado, mas como o "eu" se torna a partir do que é narrado: "o ato de escrever passa a ser a fonte reveladora das condições históricas que possibilitam a existência do indivíduo que narra" (DAMIÃO, 2006, apud ARAUJO, 2011, p. 19). Para Stuart Hall, o eu pós-moderno a ser constituído a partir dessas superações consiste em "uma ficção gramatical, um

centro de gravidade onde convergem todos os relatos de si" (HALL, 2001, apud ARAUJO, 2011, p. 20).

Nesse sentido, a escrita do "eu" pós-moderno funciona como um processo de reconciliação dos fragmentos restantes dessa crise secular de definição de "quem" é narrado. A escrita do "eu" é uma tentativa de "recuperar e fixar a imagem, sempre dispersa, de um eu coeso, uno, constante" (ARAUJO, 2011, p. 20). É por meio da linguagem que se organiza o devir da própria existência e se dá sentido ao mundo, estabiliza-se o espaço e ordena o tempo, "em diálogo constante com a multidão de outras vozes que também nos modelam, coloreiam e recheiam" (SIBILIA, 2008, p. 31). Ou seja, "a escrita de si prega a fé de que 'a literatura é capaz de erigir uma realidade mais duradoura que a carne e a pedra'". Portanto, "a própria vida só passa a existir como tal, só se converte em Minha vida quando ela assume seu caráter narrativo e é relatada na primeira pessoa do singular" (SIBILIA, 2008, p. 33). No entanto, "por mais que se queira, a linguagem é incapaz de fixar o que quer que seja" (MANGUEL, 2008, apud ARAUJO, 2011 p. 20). Assim, todo esforço para objetivar esse "eu" já começa falho.

> "Eu é um outro", escreveu Rimbaud numa frase que se tornou célebre. Com esse verso, quis o poeta explicitar a dimensão ilusória que compreende todo falar de si mesmo: o eu é sempre algo que nos escapa em sua inteireza. Falar de si é, portanto, algo fugidio, sinuoso, abrangente demais para ser reduzido à linguagem que, ao mesmo tempo em que revela, esconde. Sendo assim, como definir o que é ou não autobiográfico em um texto? (ARAUJO, 2011, p. 21)

Philippe Lejeune, estabelece o conceito de pacto autobiográfico para resolver esse problema. Para o autor, é um contrato firmado entre autor e leitor que estabelece que determinado texto é autobiográfico: "o que define a autobiografia para quem a lê é, antes de tudo, um contrato de identidade que é selado pelo nome próprio" (Lejeune, 2008, p. 33). Segundo Lejeune, a identidade de nomes entre autor, narrador e personagem concede ao leitor o entendimento de que o "tom confessional das narrativas autobiográficas pressupõe uma garantia de veracidade" (ARAUJO, 2011, p. 21). No entanto, Lejeune argumenta que é possível, também, que a identidade entre autor, narrador e personagem possa ser estabelecida por meio do uso de epítetos: o escritor, o autor, o contista etc. Segundo coloca Lejeune, o pacto autobiográfico confirma um compromisso do autor com o leitor: o narrado está

relacionado com uma referencialidade externa e pode ser comprovado (LEJEUNE, 2008, p. 36). Diferente dos textos ficcionais, a biografia e a autobiografia são textos referenciais: "exatamente como o discurso científico ou histórico, eles se propõem a fornecer informações a respeito de uma 'realidade' externa ao texto e a se submeter, portanto a uma prova de verificação" (LEJEUNE, 2008, p. 36). Seu objetivo não é a simples verossimilhança, mas a semelhança com o verdadeiro. Essa exigência do texto autobiográfico é o que o difere do texto biográfico: "Na biografia, é a semelhança que deve fundamentar a identidade, na autobiografia, é a identidade que fundamenta a semelhança. A identidade é o ponto de partida real da autobiografia; a semelhança, o impossível horizonte da biografia" (LEJEUNE, 2008, p. 39). Nesse sentido, se o leitor acredita que o autor, o narrador e o personagem de um relato são a mesma pessoa, então se trata de um texto autobiográfico.

Portanto, não é necessariamente o conteúdo ou a forma do texto que indicam o caráter autobiográfico, mas esse contrato de leitura que o autor estabelece na capa da obra, e que pressupõe o caráter verídico e verificável do que é narrado.

Lejeune também diferencia autobiografia de romance autobiográfico. Para o teórico francês, o romance autobiográfico comporta graus, isto é, "o leitor pode ter razões de suspeitar, a partir das semelhanças que acredita ver, que haja identidade entre autor e personagem, mas que o autor escolheu negar essa identidade ou, pelo menos, não afirmá-la" (LEJEUNE, 2008, p. 25). A autobiografia, por sua vez, não admiti graus: se o nome do personagem for igual ao nome do autor, o pacto está selado, não é ficção. Mesmo que seja falsa, "a narrativa será da ordem da mentira (que é uma categoria autobiográfica) e não da ficção" (LEJEUNE, 2008, p. 30): "erro, mentira, esquecimento, deformação terão simplesmente, se forem identificados, valor de aspectos, entre outros, de uma enunciação que permanece autêntica" (LEJEUNE, 2008, p. 40). Ou seja, "o fato de julgarmos que não há semelhança é acessório a partir do momento em que estamos seguros de que ela foi visada" (LEJEUNE, 2008, p. 41). Segundo Lejeune, não há razão para se duvidar da identidade, uma vez que ela não é semelhança, mas um fato imediatamente perceptível (LEJEUNE 2008, p. 35). Não há, também, nenhuma necessidade de se chegar à um possível extratexto, pois o próprio texto oferece esse último, que é o próprio nome do autor.

Nessa perspectiva, estabelece-se o pacto autobiográfico entre Adélia Prado e Miserere 1) ao identificar seu nome na capa de sua obra, estabelecendo um contrato com o leitor – quando o narrador se comporta como o autor, de tal maneira que o leitor não duvide que o "eu" tratado no poema seja o mesmo que o assina, mesmo que seu nome não seja repetido no poema; 2) ao identificar "rastros" autobiográficos como a fala em primeira pessoa, a ressonância de seus textos com fatos da vida da autora; e 3) e a experiência religiosa da vida de Adélia pungente em seus textos.

Experiência religiosa.

Para entender o caráter religioso da obra de Adélia Prado, partiremos dos estudos de Costa Júnior (2012) que lança seu olhar sob a relação experiência estética e experiência religiosa. Nas palavras do autor, "o universo ficcional de Adélia Prado é pleno de uma aura de mistério, de tal maneira que toda experiência de vida equivale a uma experiência de Deus, como se desejasse colar cuidadosamente os estilhaços da existência em um todo" (COSTA JUNIOR, 2012, p. 121). Costa Júnior observa, ainda, que a poesia é o elemento que resgata a experiência da realidade na sociedade pós-moderna. O religioso revela-se no cotidiano, o efêmero é eternizado e o imanente se torna transcendental. (COSTA JUNIOR, 2012, p. 121)

Nesse sentido, faz-se necessário pontuar as relações estabelecidas entre literatura e teologia. A primeira delas é a relação teologia e literatura sob a ótica teológica da obra literária: a teologia não reflete tão somente os conteúdos e a linguagem do texto, mas faz da realidade um objeto de reflexão teológica.

> Ora, se a literatura é testemunha de uma realidade humana, é perfeitamente possível afirmar a viabilidade de uma leitura teológica de qualquer texto literário. O teológico propriamente dito, nesse caso, é o método de leitura que se aplica à obra. Nesse caso, o texto literário é o objeto (objeto material) a partir do qual é elaborado o teológico propriamente dito (objeto formal). (COSTA JUNIOR, 2012, p. 122)

Antonio Manzatto (1994), a partir da obra de Jorge Amado, desenvolve esse método investigativo, a obra de Jorge Amado revela uma situação humana, colocando diversas formas de humilhação e desumanização juntamente com a vontade e a alegria de viver do ser humano, aberto à esperança e ao futuro (COSTA

JUNIOR, 2012, p. 122). Nesse sentido, o método introduz a literatura no lugar das ciências humanas, possibilitando uma visão da realidade que se quer investigar sob o viés teológico; é o caráter antropológico da obra literária investigada que interessa a teologia, uma vez que, para Manzatto, não se pode separar a experiência de fé da abstração teológica, pois essa última só é possível por meio daquilo que é vivido.

Costa Júnior, então, admite que o texto literário já pressupõe elementos da fé cristã, e esse processo "se dá não apenas no reconhecimento de que a produção literária, por estar num contexto histórico-cultural marcado pela religião, terá que lidar com os temas religiosos" (COSTA JUNIOR, 2012, p. 123). Destaca-se, deste modo, o poema "Quarto de costura" (PRADO, 2013, p. 21):

> Um óvulo imaginado, espesso, fosco, amarelo, pólen e penugem que a mais potente das máquinas ainda não inventada abriria em universos. O que parece indivíduo é vários. Fosse boa cristã entregava a Deus o que não entendo e arrematava o bordado esquecido no cesto. Tenho labirintite. Amei Aristóteles com fervor. E por longo tempo deixei-o por Platão. Enfadei-me, saudosa de carne e ossos, acidez de sangue e suor. O que deveras existe nos poupa perturbações, sou uma vestal sem mágoas. Terei o que desejo, carregando minha cruz e morrendo nela.

Há no texto supracitado uma total autonomia como literatura e, ao mesmo tempo, interessantes desafios teológicos, pois apresenta uma reflexão sobre aspectos importantes da teologia: primeiro Adélia admiti o distanciamento da filosofia platônica, aquela que alicerça as bases do cristianismo, e aproxima-se de Aristóteles, do qual seu sistema filosófico negava concepções socrático-platônicas de mundo físico imperfeito e a metafísica, advertindo existir apenas um plano material, no qual as ideias e as formas são concebidas em um único "mundo", o plano terreno; e, posteriormente, a afirmação, que pode ser entendida sob uma perspectiva interrogativa de "o que deveras existe" que nos remonta à razão primária da ontologia. O cristianismo aristotélico – se não for absurdo – admiti conhecer o pecado e a salvação em um único plano: é do pecado e com o pecado que nasce o homem e do seu próprio sofrimento, garante a sua salvação.

Miserere (2013) é composto por 38 poemas organizados em quatro partes: Sarau, Miserere, Pomar e Aluvião. O livro é marcado por um viés temático metalinguístico que percorre toda obra adeliana, trata-se da inquietação da escritora pela "palavra" enquanto desafio, enquanto entidade viva, capaz de causar

desconforto e prazer, não apenas o caráter metalinguístico voltado tão somente para a reflexão da própria poesia, mas para sensações e questionamentos. Revela, ainda, poemas que dialogam tanto com textos de escritores brasileiros – suas principais influências – como textos sagrados, revelando o modo como a poetisa desenvolve sua poesia, trata-se, então, da experiência poética de Adélia, a qual ela mesma acredita partir de um processo de revelação. Outro viés observado é o erotismo: Adélia mescla sentimentos de amor, erotismo e a experiência religiosa, o corpo de sua poesia também é seu corpo, e também é corpo divino. A temática cotidiana não foge ao livro, a presença do fazer poético, para Adélia, pode surgir dos mais diferentes espaços cotidianos; esse viés temático está atrelado a outros já citados, como o erotismo e a metalinguagem, e são muitas as suas expressões, vão desde o caseiro, familiar ao religioso. O caráter religioso é o que está atrelado a todos os outros: a sacralização do cotidiano, do corpo, da palavra é o que faz a sua poesia singular.

Os poemas estão dispostos em um percurso que revela a via Crúcis percorrida por Adélia ao longo de sua vida: Sarau, introduzido pela epígrafe escrita por Mariel Noël, revela o eterno dilema da escritora entre o sagrado e profano, porém, nesta seção, a autora dedica-se em suprir seus desejos, satisfazer as vontades do corpo, afastá-lo da alma – "Ó meu corpo, protege-me da alma o mais que puderes [...] para que ela me seja menos pungente". É possível inferir que, neste momento da vida, Adélia questiona aquilo que lhe é imposto, e se preocupa em satisfazer os desejos do corpo, que existe e dá alardes. Toma-se, para ilustrar essa seção o poema "Branca de Neve" (PRADO, 2013, p. 9) que inicia o livro

> Caibo melhor no mundo se me dou conta do que julgava impossível: 'Nem todo alemão conhece Mozart'. Um óbvio, pois nem é preciso, cada país tem seu universal E basta um para nos entendermos. Como os russos me sinto em casa, não podem ver a névoa, uma aguinha, uma flor no capim e para eternos minutos fazendo diminutivos. Como o jagunço Riobaldo que sabe do mundo todo e tem Minas Gerais na palma da sua mão. Fico hiperbólica para chegar mais perto. "Geração Perversa, raça de víboras" não é também um exagero do Cristo para vazar sua raiva? Escribas e fariseus o tiravam do sério. Mas todos eles? Todos? Cheiramos mal, a maioria, e sofremos de medo, todos. O corpo quer existir, dá alardes constrangedores. Me inclino aos apócrifos como quem cava tesouros. É evangélico que trabalhem cantando Os anõezinhos da história. No fundo todos queremos conhecer biblicamente, apesar de que os pés de página, por mania de limpeza, não é sempre que ajudam. O verdadeiro é sujo, destinadamente sujo. Não são gentilezas as doçuras de Deus. Se

> tivesse coragem, diria o que em mim mesma produziria vergonha, vários me odiariam, feridos de constrangimento. Graças a Deus sou medrosa, o instinto de sobrevivência me torna a língua gentil. Aceito o elogio de que demonstro 'tino escolhitivo'. Pra quem me pede dou listas de filme bom. Demoro a aprender que a linha reta é puro desconforto. Sou curva, mista e quebrada, sou humana. Como o doido, bato a cabeça só pra gozar a delícia de ver a dor sumir quando sossego.

Miserere, palavra latina que significa um pedido de clemência, mais que apenas misericórdia, e sim piedade, é encontrado no Salmo 51 das sagradas escrituras, no qual, além de um pedido desesperador por misericórdia divina, o eu lírico pede à Deus que o purifique: "Purifica-me com hissopo, e ficarei puro; lava-me, e mais branco do que a neve serei". Se no Salmo 51 o eu lírico compromete-se em purificar-se ao ponto de transparecer o branco da neve, no poema de Adélia, a autora compromete-se em acatar os desejos do corpo, que dá alardes constrangedores, ao ponto de comportar-se como uma personagem de uma fábula infantil, uma narrativa que, ao contrário do título que recebe as sagradas escrituras, é falsa, fictícia.

Em "miserere", introduzido pelo Salmo 21, nota-se a relação de contradição entre desejo e salvação na consciência da autora. Percebe-se um estado de transição do eu-pecador para o eu que deseja salvação. Toma-se o poema "Sala de espera" (PRADO, 2013, p. 41) para ilustrar tal quadro

> A Bíblia, às vezes, não me leva em conta, tão dura com minha gula. Nem me adiantou envelhecer, partes de mim seguem adolescentes, estranhando privilégios. Nunca me senti moradora, a sensação é de exílio. Criancinha de peito, essa já sabe, seu olhar muda quando desmamada. Tudo é igual a tudo, mas por agora a unidade nos cega, daí o múltiplo e suas distrações. Deus sabe o que fez. Mesmo com medo escrevo que é 1º de julho de 2011. Parece póstumo, parece sonho. Alguma coisa não muda, minha fraqueza me põe no caminho certo. Deus nunca me abandonou.

A progressão do poema se dá no ritmo da progressão de alguém que anseia edificação: há um desentendimento inicial, arrependimento e frustração que vai sendo substituído gradativamente pela aceitação daquilo que não se compreende. O poema se desenvolve sob um caráter confessional.

Em "pomar", tem-se o eu maduro que colhe os frutos (salvação) do seu jardim (paraíso), porém é a sua própria condição humana que lhe permite tal feito: Desde agora, pensei, basta dizer/ 'os açúcares das frutas'/ e o jardim se abrirá". Por

fim, após o júbilo sem peso, um mergulho catagógico no mistério metafísico, ao qual se sucede a retomada anagógica de quem soube das culpas arredar-se, depositando-as no Aluvião. (RIOS, s.d.). A escolha da passagem de Mateus para a introdução da última sessão composta de apenas um poema, revela a maturidade da autora e o seu compromisso aos 78 anos de idade: "O reino dos seus [aluvião] é semelhante a um tesouro escondido num campo. Um homem o encontra, mas esconde de novo. E cheio de alegria, vai, vende tudo que tem para comprar aquele campo". (RIOS, s.d.)

Referências bibliográficas:

PRADO, Adélia. Miserere. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

LEJEUNE, Philippe. O pacto autobiográfico. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

COSTA JUNIOR, Josias. Religião e literatura na poética mística de Adélia Prado. Horizonte, Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 120-135, jan./mar. 2012.

ARAUJO, Pedro Galas. Trato desfeito: o revés autobiográfico na literatura contemporânea brasileira. 2011. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literaturas) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

SIBILIA, Paula. O show do eu: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

FERREIRA, Anna Cláudia Passani. A transcendência poética em Adélia Prado. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

ISSN 2177-3963

A Espiritualidade trinitária como expressão do ser humano: vestígios e possibilidades para o nosso tempo.

Me. Paulo Sérgio de Souza[1] (PUC Goiás)
E-mail: freipaulosergio@gmail.com

Resumo
Esta pesquisa tem como objetivo construir uma compreensão do ser humano como um ser religioso/espiritual a partir das Espiritualidades e suas manifestações captadas e percebidas pela fenomenologia. A proposta é realizar uma investigação com o objetivo de buscar uma compreensão acerca do humano como um ser em abertura ao Sagrado, ainda que este não esteja vinculado em "estruturas religiosas" ou nem esteja interessado em questões transcendentes ou espiritualistas. Na Primeira Epístola aos Tessalonicenses, o apóstolo Paulo apresentou o ser humano de maneira trinitária (1Ts 5, 23), e, como tal, essa compreensão remonta ao começo do cristianismo e cria uma abertura para desaguar na fenomenologia no tempo hodierno. Dessa maneira, a fenomenologia de Ângela Ales Bello será o arcabouço maior que possibilitará uma investigação que terá como base as categorias hilética e noética como possibilidade de análise.
Palavras-chave: Fenomenologia espiritual; relação humano/sagrado; espiritualidades.

Introdução.

Este trabalho objetiva fazer uma reflexão sobre as várias possibilidades de compreensão das Espiritualidades[2] que permeiam as experiências humanas e suas relações com o Sagrado. Espiritualidade deriva do termo latino spiritualis que, por sua vez, advém da palavra grega pneuma (espírito) que se origina em ruah (hebraico),

Na língua grega arcaica, o termo Espiritualidade tem total relação com as demais dimensões constituintes do ser humano, que aqui também denominaremos de envoltórios, ou seja, como uma dimensão do humano que será apresentada numa dimensão corpo/alma/espírito. Com isso, queremos desconstruir os conceitos dualistas que foram tirando força e limitando sua compreensão como algo que está sempre ligado a uma experiência vivencial.

[1] Mestre em Psicologia pela UCB – Brasília (2021). Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Goiás. Bolsista pela CAPES.
[2] Espiritualidades tem a ver com várias experiências do humano com o Sagrado. O termo no plural quer fazer uma desconexão com todos os adjetivos que são colocados no substantivo espiritualidade. Dessa maneira, as Espiritualidades ficam livres de qualquer imposição e transcendem todas as experiências das grandes religiões: Judaísmo, Budismo, Cristianismo, Islamismo, Confucionismo (Espeja, 1995).

Vamos fundamentar a compreensão de espiritualidade a partir do sentido estrito do termo como espírito, pois este está na raiz da palavra. Não há nenhum objetivo em conceituar Espiritualidade, pois toda tentativa de conceituar e/ou definir é e será sempre uma tentativa racional, metafísica. Perceber os sentidos ou as possibilidades de como as espiritualidades se originam em experiências vivenciais, onde o Sagrado é que se revela e, nunca, o contrário.

Com Ales Bello, vamos aprofundar duas categorias que permitem uma compreensão vivencial da relação do humano com o Sagrado, que ela denominou de Potência. As categorias hiléticas e noéticas abrangem as três dimensões do humano, sendo que na categoria hilética temos as dimensões somática e psíquica e, na dimensão noética, a dimensão espiritual.

Compreensões da Fenomenologia como metodologia filosófica.

A palavra fenomenologia surgiu a partir do grego phainesthai, que significa aquilo que se apresenta ou que se mostra e logos que é um sufixo que quer dizer "explicação" ou "estudo". No sentido literal do termo, fenomenologia é um estudo, uma tentativa de compressão dos fenômenos. Já fenômeno vem do grego phainómenon, que significa aquilo que se mostra; aquilo que foi lançado luz suficiente para que o objeto se manifeste. Ales Bello (2017, p. 17) acrescenta algo muito importante ao conceito: “não somente aquilo que aparece ou parece” pois o desvelamento (do grego aletheia) é aquilo que permite a manifestação dos entes. Tais fenômenos podem ser físicos ou psíquicos, pois não se limitam apenas naquilo que pode ser percebido pelos sentidos humanos. Ales Bello (2017, p. 17) apresenta ainda o fenômeno, na linguagem religiosa, como epifania que é compreendido como “aparição ou manifestação divina” através de algum fenômeno que causa impacto ou êxtase à pessoa que se torna o receptáculo da manifestação.

Martin Heidegger (2005, p. 57) concebe a “fenomenologia [como] a ciência dos fenômenos” e que possui “dois componentes importantes: fenômeno e logos e exprime uma máxima que se pode formular na expressão: as coisas em si mesmas!”. Nesse sentido, a fenomenologia é apresentada como um método capaz de perceber a realidade através dos entes em todas as suas manifestações. Para Urbano Zilles (2007, p. 218) a fenomenologia “é uma descrição da estrutura específica do fenômeno (fluxo imanente de vivências que constitui a consciência) e, como estrutura da consciência enquanto consciência, ou seja, como condição de

possibilidade do conhecimento". David Cerbone (2012, p. 11), esclarece o sentido da fenomenologia, "onde a noção de um fenômeno e a noção de experiência, de um modo geral, coincidem. Portanto, prestar atenção à experiência em vez de àquilo que é experienciado é prestar atenção aos fenômenos". O sujeito deve estar consciente de que está consciente. Ele vive a experiência a partir do sentir (e não do sentimento) e do perceber.

Bert Hellinger (2005) apresenta a fenomenologia como um método filosófico que exige uma grande disciplina. Afirma também que "o caminho fenomenológico do conhecimento, o procedimento fenomenológico, a verdade como algo que nos foi preestabelecido e, que, quando se mostra, força a ação" (HELINGER, 2005 p. 21). Esta "ação" tem a ver com a busca, tem a ver com o desejo de conhecer, de ver, de perceber. Por isso, a fenomenologia se apresenta como um método que conduz à verdade, ainda que tal verdade não esteja no sentido latino de veritas, mas do sentido grego de aletheia (desvelamento), ou seja, aquilo que aparece pela luz da consciência e que tem sentido em si mesmo.

A metodologia fenomenológica como passagem das dimensões somática/psíquica para a dimensão espiritual.

Até aqui foi possível perceber a importância da consciência no processo da metodologia fenomenológica. Esta compreensão começa na experiência sensitiva, até evoluir para uma experiência da consciência que é capaz de perceber todas as manifestações dos entes, sejam eles físicos, psíquicos ou espirituais. Nesse sentido, afirma Husserl (2006, p. 73):

> Sou consciente de um mundo infinitamente estendido no espaço, infinitamente se transformando e tendo infinitamente se transformado no tempo. Eu sou consciente dele: isso significa, sobretudo, que intuitivamente eu o encontro imediatamente, que eu o experiencio. Pela minha visão, tato, audição, e assim por diante, e nos diferentes modos de percepção sensível, coisas físicas corpóreas com uma distribuição espacial ou outra estão simplesmente aí para mim, "à mão" no sentido literal ou figurativo.

A partir das intuições fenomenológicas de Husserl, pode-se perceber aberturas para outras possibilidades e para novas compreensões sobre a relação do ser humano que vão além das dimensões somáticas e psíquicas. A partir da epoché husserliana, Edith Stein e Angela Ales Bello expandiram caminhos para uma relação

transcendental entre as dimensões somática e psíquica e a dimensão espiritual. Este "salto" não acontece no escuro, mas é produto de um método que possibilita uma (inter)relação nas categorias hiléticas e noéticas que serão desenvolvidas mais adiante neste trabalho.

Edith Stein fortalece e realça a importância do método fenomenológico dizendo que a epoché, na prática, consiste em "(...) deixar de lado o quanto for possível o que ouvimos e lemos ou o que nós mesmos produzimos a fim de se achar a melhor solução para a situação. [...] acercarmo-nos das coisas com um olhar livre de preconceitos e poder absorver-nos da intuição imediata" (STEIN, 2007, p. 33). Isso não significa um desligamento ou alienação da realidade, mas uma capacidade de perceber, via intuição, os movimentos fenomênicos de maneira simples, sem nenhum julgamento da mente racional. É uma abertura total à consciência que é capaz de "ver", perceber e sentir de uma maneira livre e soberana.

A fenomenologia como metodologia para uma compreensão abrangente do ser humano: as categorias hiléticas e noéticas.

Começando por um processo natural/psíquico, Husserl aponta caminhos para outras possibilidades. Para David Cerbone (2012, p. 28),

> a fenomenologia de Husserl é completamente orientada pela ideia de 'essência'. Husserl investiga a experiência consciente e no tipo de questões que ele levanta sobre ela. Sua fenomenologia busca delinear a estrutura essencial da experiência, em vez de sua estrutura empírica.

Nesse sentido, Angela Ales Bello apresenta uma possibilidade, dentro da própria fenomenologia, que abre um novo caminho. De acordo com esta autora, é possível, ainda, falar de outra disciplina: "a fenomenologia da religião, a qual, indubitavelmente, deu uma enorme contribuição tanto para o exame das expressões culturais arcaicas, evidenciado a presença do sagrado em cada uma delas, como para as manifestações das religiões históricas" (ALES BELLO, 2019, p. 18). Para isso, ela desenvolveu um método a partir de duas categorias de análise: o momento hilético e o momento noético. Ales Bello (2019), demonstra que as dimensões somática e psíquica estão mais ligadas à dimensão hilética e a dimensão espiritual na dimensão noética, ainda que esta proposta não seja estática e haja muita interação e comunicação nas duas instâncias. Segundo Ales Bello (2019) a chamada

"fenomenologia da religião" escapa do sentido estrito de conceito e não se enquadra na abstração, uma vez que parte sempre de uma experiência do ser humano com aquilo que chamou de Potência (Sagrado).

A fenomenologia é apresentada por Ales Bello (2017, p. 19) como caminho para que haja uma compreensão dos fenômenos, ou seja, para "buscar o sentido das coisas, tanto de ordens físicas quanto de caráter cultural, religioso" e tantas outras manifestações que se revelam ao ser humano. Sendo a epistemologia fenomenológica um caminho para a compreensão dos fenômenos, Ales Bello (2017, p. 22-43) apresenta-a em duas etapas: 1) a busca do sentido dos fenômenos: a redução eidética, e; 2) como é o sujeito que busca o sentido: a redução transcendental.

Bert Hellinger, a partir de suas investigações fenomenológicas, percebeu algo que transcende as investigações das ciências humanas, a qual ele denominou de "fenomenologia religiosa". De acordo com este autor, "esse nível poderia chamar-se religioso ou espiritual. Mesmo nele [...] mantenho a postura fenomenológica, livre de intenções, [...] apenas presente ao que se manifesta" (HELLINGER, 2007, p. 18). Nesta fenomenologia religiosa ou espiritual abre-se um campo para percepções que transcendem os fenômenos físicos e psíquicos.

Leonardo Boff (1983, p. 172) afirma que o "que sustenta a prática e a teoria (teologia) é uma experiência espiritual de encontro com o Senhor" (grifo nosso). Rudolf Otto afirma que o Numinoso se exprime ou se manifesta exteriormente. Isso significa que o movimento é sempre do Sagrado em relação ao ser humano que faz uma experiência. E tal experiência é única e, que, a rigor, "não é possível transmiti-la, uma vez que não é ensinável, mas apenas despertável a partir do Espírito" (OTTO, 2021, p. 100). Por mais que as experiências com o Sagrado sejam transmitidas oralmente ou pela transmissão escrita, sempre há uma perda em relação àquilo que não pode ser transmitido, o que é próprio da experiência única e inenarrável.

Então, fica claro que a experiência antecede todo e qualquer discurso e é, necessariamente, pela experiencia religiosa ou espiritual que se assentam as categorias hiléticas e noéticas, que estão sempre em comunhão na compreensão do humano nesta visão unitária corpo/alma/espírito. A categoria hilética está mais em conexão com as experiências físicas e psíquicas, sendo mais perceptíveis nas sociedades arcaicas e, a categoria noética mais em comunhão com dimensão

espiritual do ser humano nas sociedades modernas e pós-modernas. Jung (2013) apresenta tais experiências como percepção, uma vez que na psique humana estão presentes todas as experiências vivenciadas pelos ancestrais, o que impossibilita uma definição entre uma categoria e outra.

No princípio do cristianismo, o Apóstolo Paulo percebeu o ser humano numa totalidade corpo/alma/espírito. Nesse sentido, propormos uma conexão entre as duas categorias (hiléticas e noéticas) desenvolvidas por Ales Bello que também envolvem, implicitamente, as três dimensões do ser humano. Tal aproximação será a partir da epistemologia fenomenológica, sem nenhuma intenção de polemizar com a teologia cristã, a hermenêutica ou a exegese bíblica.

O ser humano como um ser religioso/espiritual numa perspectiva trinitária: uma totalidade que se manifesta em três dimensões.

O Apóstolo Paulo é o único escritor dentre os textos sagrados cristãos canônicos (Segundo Testamento) que apresenta o ser humano numa dimensão trinitária. Escrevendo à Igreja da Tessalônica, na sua primeira epistola, assim relata: "O Deus da paz vos conceda santidade perfeita, e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para a vinda de nosso Senhor Jesus Cisto" (1Ts 5, 23).

Na perspectiva judaico/semita não havia uma visão dualista em relação ao ser humano. Posteriormente, Paulo descreve as três dimensões que compõem a totalidade do ser humano: espírito, alma e corpo. Vejamos que a primeira dimensão é a espiritual. Depois aparecem na sequência o aspecto psíquico e, por fim, o somático (corpo). Dessa forma, as três dimensões citadas por Paulo querem ser, apenas, as dimensões que acontecem no ser humano de maneira a gerar comunhão.

Quando Jung começou suas experiências de fazer contato com o arquétipo da alma (anima), ele pode sentir segurança num caminho interno e cheio de desafios:

> Estou perplexo, mas quero estar perplexo, pois jurei, minha alma, confiar em ti, mesmo que me conduzas através de ilusões [...] afasta de mim o esclarecimento inteligente: a ciência, aquele carcereiro mau que amarra as almas e as tranca em celas sem luz (JUNG, 2010, p. 238).

A partir dessas experiências com o mais profundo de si mesmo, Jung percebeu que a sociedade do seu tempo já havia perdido conexão com os valores do Espírito, pois os antigos ensinaram através de imagens: "[mas porque do mundo] os antigos viveram esta imagem nas coisas, tornou-se uma ilusão para nós, pois nos tornamos artífices da realidade do mundo" (JUNG 2010, p. 238). Toda essa ilusão tem a ver com a realidade da mente racional (ou do ego) que tentou buscar uma verdade incontestável através das ciências positivas.

Leonardo Boff (1983, p. 43) faz uma distinção didática entre viver segundo a carne e viver segundo o espírito. De acordo com ele, "o ser humano enraizado no mundo (carne, soma) não se perde no mundo. Guarda a memória do passado, se destende em esperança para o futuro e pode contestar as injunções do presente". O enraizamento, o ser-no-mundo proporciona ao ser humano uma experiência, uma "encarnação". Tal experiência da encarnação é plena em si mesma, pois o Espírito (presente no humano como um todo) é capaz de transmutar e dar sentido à toda jornada humana no mundo.

A outra dimensão, vida segundo o espírito, não deve ser entendida como uma parte do homem em oposição à outra (carne ou corpo), "mas do homem todo inteiro enquanto ultrapassa o mundo, tem o rosto voltado para o céu e é capaz da comunicação que rompe as malhas do eu" (BOFF, 1983, p. 43). Esta experiência não é especificamente bíblica, mas é universal e cada qual faz, a seu modo, uma experiência semelhante. De acordo com Boff (1983, p. 48), "quem vive o projeto segundo o espírito vai, lentamente, vivificando a carne. A fragilidade, a pequenez, a enfermidade, a morte, o próprio pecado é reassumido à luz da perspectiva de Deus". É neste sentido que se assenta a Espiritualidade, como caminho de integração, como possibilidade de estar em comunhão com a Fonte Originária. A Fonte pode ser chamada de Deus, Potência, Sagrado, Espírito Criador, Grande Espírito.

Leonardo Boff, explanando sobre a necessidade de uma experiência com o Sagrado, afirma: "podemos ser tocados pelo Mistério, podemos fazer dele a experiência mais profunda e gratificante da vida; no interior desta experiência existe um lugar para um discurso racional (...) para vislumbrar a luz de suas trevas luminosas" (2003, p. 183). E é justamente nesta experiência fundante que, a partir das categorias hiléticas e noéticas pode-se encontrar uma abertura que proporcione uma compreensão espiritual dessa relação homem/Sagrado.

Através da fenomenologia, Ales Belo apresenta as categorias hiléticas e noéticas como uma grande contribuição para este caminho. Numa totalidade corpo/alma/espírito, o ser humano será capaz de se colocar em comunhão com sua própria essência e redescobrir o Sagrado que já está entro dele. Na dimensão hilética temos os aspectos somáticos e psíquicos: através desta abertura, a alma (dimensão psíquica) pode ser captada e percebida como um aspecto vibrante, como energia criativa, como um "lugar" dentro do ser humano que se se pode contactar. Carl Jung fez isso quando decidiu fazer um caminho interno, que chamou de imaginação ativa (JUNG, 2009). A partir dessa experiência, ele pode conectar-se com a dimensão espiritual, pois com a dimensão anterior (psíquica) já foi criada uma abertura, uma percepção mais profunda da pessoa humana. De acordo com Eckhart Tolle (2007, p. 225.235), este salto acontece pela consciência, pois "a essência de quem nós somos é a consciência" e que [consciência] "é o espaço em que os pensamentos existem quando esse espaço já se tornou consciente de si mesmo". Isso significa, em outras palavras, que a pessoa se tornou consciente da sua própria consciência.

A partir da fenomenologia espiritual, aplicamos as categorias hiléticas e noéticas como caminho (método) para melhor favorecer a dimensão espiritual que é intrínseca ao ser humano. E este favorecimento não está em contraposição com as dimensões somáticas e psíquicas, pois, nesse caso seria um retrocesso e uma nova dualidade. A proposta consiste em apresentar o ser humano numa dimensão trinitária corpo/alma/espírito e, assim, propor o caminho da fenomenologia espiritual como uma grande possibilidade de reunificação.

Considerações finais.

O escopo deste trabalho foi apresentar o humano como um ser religioso/espiritual, a partir da epistemologia fenomenológica de Angela Ales Bello. Pareceu-nos oportuno aprofundar nestas duas categorias que a autora desenvolveu, a partir da fenomenologia de Edmund Husserl: as categorias hiléticas e noéticas. Na perspectiva fenomenológica, a Espiritualidade foi trabalhada enquanto uma manifestação do Sagrado em relação ao ser humano. O Apóstolo Paulo apresentou o ser humano numa totalidade corpo/alma/espírito. Nesse sentido, as dimensões hiléticas e noéticas assentam-se nesta mesma dimensão, sendo que a categoria hilética abrange as dimensões somática e psíquica, enquanto a noética está em conexão com dimensão espiritual.

A Espiritualidade parte do humano, da sua experiência com o Sagrado, que Ales Bello denominou de Potência. A manifestação (teofania, epifania) é sempre uma ação do Sagrado, mas que perpassa e atinge o humano como um todo e, nesse sentido, permite uma experiência espiritual que pode ser percebida nas duas categorias (hilética e noética), ainda que não seja possível perceber um espaço de passagem entre uma categoria e outra.

Ales Bello muito contribui para a construção de uma "fenomenologia religiosa/espiritual", pois através de suas intuições e profunda sensibilidade, consegue recriar uma nova comunhão entre as dimensões do ser humano, reunindo e restaurando a sua unidade. Nesse sentido, o caminho permanece aberto para outras pesquisas, uma vez que a fenomenologia se tornou uma grande possibilidade de perceber e reconhecer as experiências sagradas e místicas como algo humano e, como tal, a dimensão espiritual como uma maneira do ser do humano, vivendo no mundo e passando pelo mundo.

Referências bibliografia:

ALES-BELLO, Angela. Introdução à fenomenologia. Tradução: Ir. Aparecida Turolo Gracia. Belo Horizonte: SPES, 2017.

ALES-BELLO, Angela. O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico. Tradução: J. J. Queiroz. São Paulo: Paulus, 2019.

BOFF, Leonardo. Vida segundo o Espírito. Petrópolis: Vozes, 1983.

HUSSERL, Edmund. Ideia para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

JUNG, Carl Gustav. O livro vermelho (Liber Novus). Tradução: Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

ISSN 2177-3963

Espiritualidade e juventudes: a qualidade de vida humana profunda.

Ronaldo Guimarães Santos[1] (PUC Goiás)

E-mail: ronaldogsantos2012@gmail.com

Resumo:
Este estudo fala da espiritualidade e de um conceito novo, sobre espiritualidade, seguindo a linha de pensamento sugerida por Mariá Corbí, qualidade de vida humana profunda, uma espiritualidade laica idealizada por esse pensador, que nasceu na Espanha, é licenciado em Filosofia e em Teologia, também estudou música, refere se denominar epistemólogo. Sabe-se pouco sobre esse termo, que ele sugere no lugar de espiritualidade, que representa uma síntese complexa de diferentes maneiras de se entender a espiritualidade atual. Traz importantes aspectos que compõem nossa cultura e permeiam nossas relações sociais, bem como a procura de sentido dentre as juventudes. Este artigo tem como objetivo: descrever e acrescentar nessa nova forma de espiritualidade, elementos que contribuam de maneira significativa para a saúde espiritual e corporal do ser humano, segue uma procura de qualidade de vida que a juventude se identifica muito, faz-se presente em seu cotidiano, não está presa a instituição nenhuma, a prática pode ser ao ar livre, mas ao mesmo tempo muitas pessoas não conseguem visualizá-la, talvez nem sentir como espiritualidade. Essa linha de pensamento vai se delinear de forma bibliográfica e virtual, principalmente com base em informações disponíveis nos materiais escritos pelo autor. Esse artigo mostra as juventudes como a fase humana mais comprometida com essa nova forma de espiritualidade, que dá sentido e bem-estar às pessoas. Estrutura-se em quatro partes: Estruturas, espiritualidade e juventudes; Religião e Juventudes; Mariá Corbi e o seu pensamento sobre qualidade de vida humana profunda e Novas formas de espiritualidades, que são desafios postos aos estudos sobre religião e espiritualidade no dia-dia. Esse estudo aponta para a importância dessa nova forma de espiritualidade, sentida e vivida, nos estudos atuais dentro das ciências humanas e dentro das instituições religiosas ou tradicionais, que inclusive podem prevenir doenças emocionais.
Palavras-chave: Qualidade de Vida Humana Profunda, Juventudes; Espiritualidade.

Introdução.

A espiritualidade é um tema que tem ganhado cada vez mais espaço entre as juventudes. A busca por um sentido para a vida e a necessidade de conexão com algo maior são algumas das razões que levam os jovens a se interessarem pelo assunto. Além disso, a espiritualidade pode ser uma ferramenta importante para

[1] Graduado em Administração e Teologia. Especialista e Gestão de Pessoas e Juventude no Mundo Contemporâneo. Mestrando em Ciências da Religião na PUC Goiás. Bolsista CAPES – PROSUC. Grupo de Pesquisa do NEARG – Núcleo de Estudos Avançados sobre Religião e Globalização da PUC Goiás. NER – Núcleo de Estudos sobre Religião da UGF. http://lattes.cnpq.br/1013432949762564.

lidar com questões como ansiedade, estresse e depressão, que afetam muitos jovens atualmente.

Existem diversas abordagens possíveis para se falar sobre juventudes e espiritualidades. Uma delas é a análise do papel da espiritualidade na formação da identidade dos jovens. É interessante explorar como a espiritualidade pode ser uma fonte de resistência e transformação social, especialmente em tempos de crise, onde as juventudes estão inseridas. A religião se apresenta como um conjunto de crenças, práticas e rituais organizados em torno de uma divindade ou conjunto de divindades. Já a espiritualidade é uma busca individual por um sentido maior na vida, que pode ou não estar ligada a uma religião específica. A religião é mais estruturada e formal, a espiritualidade é mais flexível, pessoal e está além das estruturas templárias.

Algumas pessoas seguem uma religião sem serem espirituais, enquanto outras são espirituais sem seguir uma religião específica. A espiritualidade pode ser vista como uma busca por um propósito maior na vida, enquanto a religião é mais focada em seguir um conjunto de crenças e práticas estabelecidas. As religiões representam sistemas organizados de crenças, rituais e práticas que buscam explicar a existência humana, o propósito da vida e questões metafísicas. Diferentes religiões, como o Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo e Budismo, oferecem perspectivas únicas sobre a espiritualidade e orientações morais para seus seguidores.

Esse artigo descreve sobre uma outra forma de espiritualidade sugerida por Mariá Corbí, denominada por: qualidade de vida humana profunda. Mariá Corbí é um escritor espanhol, Teólogo, Filósofo e Epistemólogo, conhecido por seus escritos sobre espiritualidade, desenvolvimento humano e psicologia transpessoal. Ele explora a busca interior, a consciência e a espiritualidade como parte fundamental do crescimento humano, aborda questões relacionadas à transcendência pessoal, a integração entre ciência e espiritualidade, além de propor reflexões sobre a natureza da mente e da consciência.

Espaços de espiritualidade e juventudes.

A espiritualidade desempenha um papel significativo na formação da identidade das juventudes, pois oferece um contexto e um conjunto de valores que podem ajudar na busca por significados e propósitos na vida. A exploração de valores e crenças durante a adolescência e a juventude parece ser inevitável, a família se

encarrega disso. Os jovens estão no processo de descoberta, construção e desconstrução de identidades e a espiritualidade fornece um espaço para explorar valores, crenças e princípios que podem moldar sua visão de mundo e suas escolhas futuras.

A espiritualidade muitas vezes está associada a comunidades religiosas ou grupos espirituais. Para as juventudes, fazer parte de uma comunidade que compartilha valores semelhantes pode fornecer um senso de pertencimento, apoio social e interação, o que é crucial durante o período de formação da identidade. As juventudes procuram sentido e lugar de pertencimento. A espiritualidade oferece um terreno fértil para a busca por significado e propósito na vida. Ela permite que os jovens questionem e explorem questões existenciais profundas, como o propósito da existência, o significado da vida e o lugar deles no mundo (Lemos, 2023).

A espiritualidade pode oferecer às juventudes uma fonte de força interior e resiliência diante de desafios e adversidades. Práticas espirituais, como meditação, oração ou reflexão, também podem promover o bem-estar emocional e mental. No que diz respeito a encontrar um propósito na vida, a espiritualidade pode servir como guia para as juventudes. Ao oferecer um quadro de referência para valores e significados mais profundos, ela auxilia as juventudes a discernirem suas paixões, talentos e aspirações alinhadas com um sentido mais amplo de propósito. Através da reflexão espiritual, as juventudes podem explorar não apenas metas pessoais, mas também a maneira como desejam contribuir para o mundo, promovendo um senso de significado e realização em suas vidas (Almeida, 2011).

É importante ressaltar que a espiritualidade é uma jornada pessoal e única para cada indivíduo. Nem todos os jovens se identificarão com tradições religiosas estabelecidas ou tradicionais, mas a busca por significado e propósito pode ocorrer através de diferentes práticas espirituais, exploração filosófica ou até mesmo em conexões mais profundas com a natureza, que atualmente pode ser o sagrado das juventudes, e o mundo ao redor.

A relação entre espiritualidade e autoconhecimento é profunda e significativa. A espiritualidade muitas vezes é vista como uma jornada interior, um processo de descoberta que leva ao autoconhecimento e à compreensão mais profunda da pessoa. Essa exploração interior pode ficar mais consistente se for a prática espiritual frequentemente envolvida por reflexão e contemplação das juventudes. Ao buscarem interações com algo maior que o eu individual, muitas

pessoas acabam descobrindo aspectos mais profundos de si mesmas. Isso inclui compreender emoções, motivações, valores fundamentais e até mesmo confrontar aspectos mais desafiadores da própria personalidade (Martins Filho; Ecco, 2018).

Para as juventudes é necessário apresentar a diversidade de tradições espirituais e religiosas de maneira respeitosa, a educação espiritual pode promover a tolerância, o respeito pela diversidade cultural e religiosa, incentivando ao diálogo intercultural. Nisso, a espiritualidade e o autoconhecimento estão interligados. Quando incorporada de maneira sensível e inclusiva nos contextos educacionais, a espiritualidade pode contribuir significativamente para o desenvolvimento integral dos alunos, oferecendo ferramentas valiosas para o crescimento pessoal, ético e emocional das juventudes.

A espiritualidade pode ser relacionada à educação e a cidadania, incentivando os alunos a refletirem sobre seu papel na sociedade, promover o bem comum e engajar-se em ações sociais, ambientais e comunitárias, a desenvolverem projetos que envolvam a aplicação prática de valores espirituais, como serviço e ajuda, que podem ser incorporados ao currículo, proporcionando oportunidades para as juventudes aplicarem seus princípios em ações benéficas para a comunidade. É importante frisar que ao falar sobre espiritualidade em contextos educacionais, é essencial respeitar a diversidade de perspectivas e garantir que as práticas sejam inclusivas, não impondo crenças específicas, mas promovendo a reflexão, o diálogo e o respeito mútuo (Martins Filho; Ecco, 2018).

A religião tende a ter estruturas mais rígidas e formais, a espiritualidade é mais fluida e adaptável às necessidades e experiências individuais. Pode ser expressa através de meditação, práticas de autocuidado, exploração filosófica, conexão com a natureza, entre outros meios, e não exige necessariamente a adesão a um conjunto específico de crenças ou práticas. Embora esses conceitos sejam distintos, é importante notar que eles não são mutuamente exclusivos. Muitas pessoas encontram sua espiritualidade dentro do contexto de uma religião organizada, enquanto outras podem ser espiritualmente conscientes sem adotar formalmente uma religião (Boff, 2015).

A espiritualidade, em muitos contextos, tem preparado muitas juventudes a enfrentarem a sociedade neoliberal que assola o povo, ela ajuda na transformação social ao longo da história e continua a desempenhar um papel significativo nos movimentos sociais atuais enraizados na espiritualidade. A espiritualidade ajuda na

motivação e construção para a Justiça Social. A crença na igualdade, na dignidade humana e na justiça é frequentemente fundamentada em ensinamentos espirituais e religiosos, mobilizando indivíduos e comunidades para lutar contra a injustiça e a desigualdade.

Mariá Corbi: qualidade humana profunda e juventude.

Mariá Corbí é um autor espanhol, ainda vivo, conhecido por seus escritos sobre espiritualidade, desenvolvimento humano e psicologia transpessoal. Dentre suas obras destaca-se um livro em especial: "Una espiritualidad no religiosa desde la tradición cristiana," pois, é através dessa obra que está se analisando a espiritualidade laica e a qualidade humana profunda. Nesse livro, explora-se a busca interior, a consciência e a espiritualidade como parte fundamental do crescimento humano, e principalmente em uma etapa da vida da pessoa humana, a juventude.

Muitas vezes, a religião atua como um sistema de valores compartilhados que influencia a moral, as normas sociais e a organização comunitária. Ao longo da história, as religiões desempenharam papéis essenciais na preservação da cultura, transmitindo mitos, histórias, rituais e práticas que são passados de geração em geração (Corbí, 2014). Elas fornecem estruturas para a compreensão do mundo, estabelecem normas éticas e moldam as tradições sociais. Propõe uma reflexão sobre a espiritualidade desvinculada da religião institucionalizada.

Essa abordagem sugere que é possível encontrar uma espiritualidade que não dependa exclusivamente das instituições religiosas, mas que se baseie nos valores e ensinamentos espirituais presentes na tradição cristã, permitindo uma interpretação mais livre e individualizada da espiritualidade. No entanto, é necessário questionar a ideia de que a religião é um instrumento para a manutenção da cultura. Essa obra de Corbí (2014), desafia a noção de que a cultura e a espiritualidade estão intrinsecamente ligadas à religião institucionalizada. Ela propõe que é possível manter uma conexão com os aspectos espirituais e culturais sem necessariamente estar preso às estruturas e dogmas religiosos, oferecendo uma abordagem mais flexível e inclusiva para a espiritualidade, sobretudo, espiritualidades para as juventudes.

Enquanto a religião desempenhou historicamente um papel crucial na manutenção da cultura, essa obra convida a repensar a relação entre espiritualidade, cultura e religião, sugerindo a possibilidade de uma espiritualidade mais pessoal,

desvinculada das estruturas institucionais, mas ainda enraizada nos princípios e valores espirituais presentes nas tradições, só não sabemos se na tradição cristã.

Essa relação entre religião e cultura na iniciação religiosa ressalta como a religião se adapta e se integra dentro de um contexto cultural específico, aproveitando a força e a tradição cultural para garantir sua relevância e permanência na coletividade. O pensamento de Corbí (2014) destaca a natureza poderosa e penetrante do programa coletivo dentro da cultura, enfatizando que suas aspirações de exclusividade são mais facilmente aceitas quando são revestidas de sacralidade. O programa coletivo refere-se ao conjunto de valores, normas, tradições e crenças compartilhadas por uma sociedade ou grupo cultural. Esses elementos formam a base da identidade coletiva e moldam a maneira como os membros dessa comunidade interagem e se relacionam entre si.

Quando esses padrões culturais são revestidos de sacralidade, ou seja, quando são considerados sagrados, intocáveis ou dotados de um significado transcendente, eles se tornam ainda mais influentes e difíceis de serem questionados ou desafiados. A sacralidade atribuída aos elementos culturais confere uma aura de autoridade e legitimidade, o que fortalece a adesão e a preservação desses valores dentro da coletividade (Corbí, 2014). Essa sacralização pode criar uma sensação de exclusividade, onde as práticas culturais são vistas como únicas, autênticas e, às vezes, até imutáveis. Isso pode reforçar a coesão social dentro do grupo ou de algum programa coletivo, mas também pode limitar a abertura a outras perspectivas ou mudanças na cultura.

Segundo Corbí (2014), quando a cultura atribui um status sagrado aos seus elementos, as reivindicações de exclusividade e a preservação desses valores tornam-se mais aceitáveis e profundamente arraigadas na identidade coletiva. Essa sacralização fortalece a coesão social e a continuidade cultural, mas também pode criar fronteiras que dificultam a aceitação de perspectivas externas ou mudanças dentro da cultura.

Considerações finais.

A espiritualidade desempenha um papel crucial no desenvolvimento e bem-estar das juventudes contemporâneas, oferecendo uma fonte de conexão, significado e orientação em um mundo em rápida transformação. Em meio a mudanças rápidas e desafios existenciais, a espiritualidade oferece um espaço para

a reflexão e busca por significado. As juventudes buscam entender seu propósito e lugar no mundo, encontrando na espiritualidade uma fonte para essas respostas. As juventudes buscam por Bem-Estar Emocional e Mental.

A espiritualidade muitas vezes promove valores éticos, incentivando a compaixão, empatia, respeito e responsabilidade social. Isso auxilia na formação de jovens mais conscientes e engajados com questões humanitárias, étnicas e ecológicas. A qualidade de vida humana profunda é um conceito que abrange a dimensão física, emocional, intelectual, social e espiritual da vida. É uma vida que é plena, significativa e que traz uma sensação de bem-estar.

Para as juventudes, a qualidade de vida profunda é essencial para o seu desenvolvimento e crescimento. É uma época da vida em que estão explorando sua identidade, seus valores e seu lugar no mundo. É também uma época de grandes mudanças e desafios. Por meio da espiritualidade as juventudes desenvolvem suas habilidades cognitivas, emocionais e sociais. Também pode ajudá-las a compreender o mundo ao seu redor e a tomar decisões informadas sobre suas vidas.

As relações sociais também são importantes para a qualidade de vida profunda das juventudes. Quando Mariá Corbí sugere a troca do termo Espiritualidade por Qualidade de Vida Humana de profunda, ele está ressignificando o sentido para a vida das juventudes, pois elas precisam de relacionamentos significativos com pessoas, com a ecologia, amigos, familiares e mentores. Esses relacionamentos podem fornecer apoio, orientação e amor. Fala do acréscimo que essa nova espiritualidade laica propicia paras juventudes.

As juventudes deverão assumir um lugar de protagonistas, onde iniciarão reflexões sobre os modelos das velhas instituições sobre a religião, pois a cada dia se tornam obsoletas pela ênfase dada ao indivíduo pela modernidade. A espiritualidade e a qualidade de vida humana profunda. As juventudes precisam de uma dieta com vida saudável, exercícios e sono suficiente para manter sua saúde física, mental e se propor a mudanças radicais nesse mundo, pois a radicalidade do neoliberalismo destrói a natureza e as formas de conexão com o sagrado. É assumir o próprio destino, indagando-o e recriando-o, até realizar a criação da realidade, de nossa condição de seres viventes nesse mundo.

A religião é uma indagação, precisa ser investigada sempre, descobrir o que está por trás de suas doutrinas e códigos, através de suas literaturas sagradas e por que os homens precisam mantê-la assim, sem reflexão laical e sem mudança. Para

as juventudes esse antigo modelo é questionável. Nesse novo modelo de espiritualidade laica, e de qualidade de vida humana profunda, é mais claro e justo, pois, não há uma doutrina na perspectiva do controle e nem da massa, como as religiões tradicionais fazem, tentando captar e manter as pessoas, mas é livre! Ser livre, faz parte da qualidade de vida humana profunda, que Mariá Corbí ousa falar.

Enfim, a importância dessa espiritualidade, ou melhor, qualidade de vida humana profunda para as juventudes, reside na capacidade de oferecer suportes emocionais, guia para o crescimento pessoal, um senso de pertencimento e um quadro ético para a compreensão de mundo, com sentido para as juventudes. Essa busca espiritual pode variar de pessoa para pessoa, mas sua relevância na jornada das juventudes em busca de significado ou sentido e orientação, é indiscutível, principalmente quando se vive em um mundo que está em constante mudança, é importante que as juventudes desenvolvam as habilidades necessárias para viverem essa qualidade de vida humana profunda plena, significativa e acolhedora.

Referências bibliográficas:

ALMEIDA, F. F. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. Revista de Filosofia Aurora, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun. 2011.

BOFF, C. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 7, n. 1, jan./abr. 2015.

CORBÍ, M. Una espiritualidad no religiosa desde la tradición cristiana. Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 12, n. 35, set. 2014.

LEMOS, Carolina Teles. Estudos das religiões populares no campo das Ciências da Religião no Brasil. Revista Caminhos, Goiânia, v. 21, n. 3, p. 777-795, set./dez. 2023.

MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião. Estudos da Religião, v. 32, p. 29-50, 2018.

ST6 – ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: DESAFIOS NA BUSCA DA INTEGRALIDADE HUMANA.

Ma. Cristina Galdino de Alencar (PUC Goiás)
cgaalencar@gmail.com

Ma. Alecsandra Pina de Oliveira (PUC Goiás)
alecsandrastj@yahoo.com.br

Dra. Janaina Josias de Castro (PUC Goiás)
janainajosiascastro@gmail.com

Ma. Lorrany Brito Montalvão (PUC Goiás)
lorrany03montalvao@gmail.com

No cenário atual, caracterizado por uma aceleração do ritmo de vida e transformações sociais amplas, no espectro espiritual e religioso da sociedade, emerge um desafio de grande complexidade e relevância: a busca pela integralidade do ser humano. Estudos vem demonstrando que a espiritualidade e a religiosidade de um indivíduo podem influenciar no seu processo saúde-doença-cuidado, na medida em que estão relacionadas à redução da mortalidade, bem como à melhora da qualidade de vida e da saúde mental. A presente ST pretende explorar essas dimensões, debruçando-se sobre a questão da interface entre espiritualidade e o contexto da cura. Na ST Espiritualidade e saúde: Desafios na Busca da Integralidade Humana, serão aceitos trabalhos que tratem da dimensão simbolicorreligiosa do processo de saúde e adoecimento, etiologias míticas, cura espiritual, medicinas tradicionais/populares, medicinas religiosas, práticas integrativas e complementares, curas/terapias energéticas, e concepções de energia nos

diferentes sistemas de cura e crescimento pessoal de qualquer religião ou espiritualidade.

ISSN 2177-3963

Reiki: prática terapêutica espiritualista.

Dr. Francisco Willams Campos Lima[1] (UFPA)
E-mail: willams.campos@uepa.br
Raqueline Brito da Cruz[2] (UEPA)
E-mail : raqueline.cruz@aluno.uepa.br
Ana Paula Raiol Ramos Santana[3] (UEPA)
E-mail: ana.psantana@aluno.uepa.br
Jamile Fernanda Cardoso Carneiro[4] (UEPA)
E-mail : jamile.fc.carneiro@aluno.uepa.br

Resumo:
Este estudo trata de uma prática terapêutica de renovação física e espiritual do ser humano por meio da imposição de mãos, tendo como base a história do Reiki. O objetivo deste artigo é compreender o que é o Reiki, tendo como característica complementar a terapia, sendo ela fundamentalmente pela imposição das mãos no ser humano, para o reestabelecimento do equilíbrio, físico, mental e espiritual. Para tanto, empreendeu-se, inicialmente, uma pesquisa bibliográfica acerca das bases teóricas que dão sustentação ao Reiki. Na sequência, realizou-se uma pesquisa de campo, mais especificamente, no Centro de Reiki, chamado Portal da Luz, com a finalidade compreender melhor as práticas reikianas que vem sendo desenvolvidas pela Dona Graça. Este Centro se encontra localizado na região central de Belém do Pará, sendo mantido como um espaço de referência para essas práticas terapêuticas. Os resultados dessa imersão no campo, revelaram, por exemplo, que essa terapia traz inúmeros benefícios aos indivíduos, na medida em que provoca mudanças em relação aos problemas de ansiedade, dores, estresse, assim como contribui para o aumento das células de defesa e diminuição dos níveis pressóricos. A dimensão espiritual é igualmente atendida, pois ao receber a imposição de mãos, ocorre o que pode ser denominado de "cura da alma", embora essa abordagem não obrigue seus praticantes a abandonarem a sua religião de origem, para se tornarem adeptos, exclusivamente, dessa terapia de cunho religioso. Assim, conclui-se que a percepção

[1] Doutor e Mestre em Educação com ênfase em Políticas Educacionais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). É Professor Adjunto da Universidade do Estado do Pará (UEPA), onde trabalha na graduação e na Pós-Graduação. É líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino Religioso na Amazônia (Gepera/UEPA) e pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Planejamento e Qualidade da Educação Básica GPQe/UEMA. Nos últimos anos vem realizando pesquisas na área das políticas educacionais, formação docente, religião e educação e ensino religioso na Amazônia. http://lattes.cnpq.br/3830731699132201.

[2] Possui graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial - FATEBE (2015) e Licenciatura em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará - Uepa, mestranda em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará e bolsista CAPES, membro do Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória - ARTEMI e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino Religioso na Amazônia (Gepera/UEPA), pesquisadora voluntária PIBIC 26/2023-24. http://lattes.cnpq.br/3759481949473931.

[3] Graduanda em Licenciatura em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. http://lattes.cnpq.br/1819444814897895.

[4] Graduanda do curso de Licenciatura em Ciência da Religião pela Universidade Estadual Do Pará e bolsista do Núcleo de Assistência Estudantil (NAE). http://lattes.cnpq.br/3133332514912189.

sobre prática Reiki foi crucial para esta pesquisa, uma vez que, por meio deste estudo, foi possível fazer a distinção entre uma prática terapêutica e uma religião institucionalizada.
Palavras-chave: Reiki; Prática Terapêutica; Espiritualidade.

Introdução.

Guerriero (2006, p.18), nossa sociedade valoriza a mudança, e com a facilidade de acesso às informações sobre vivências e práticas religiosas, esse "repertório de símbolos sagrados" se torna cada vez mais vasto e diverso. Trata-se de uma "globalização da religião". É nesse contexto de globalização que as novas religiões, as espiritualidades vêm aparecendo e se multiplicando.

Ao nos debruçarmos sobre o estudo do Reiki, percebemos que sua origem é oriental e que envolve energias do universo. Nós nos propusemos a entrevistar uma reikiana, à qual atendeu ao chamado de seu mestre e se iniciou na prática do reiki. Nesse artigo abordaremos a história do reiki, sua origem e fundador, seu desenvolvimento e no tópico três falaremos sobre nossa entrevistada.

Ao procurar por espaços Reiki em Belém do Pará com vistas a enriquecer nossa pesquisa, encontramos vários espaços de prática Reiki que cobravam preços elevados pelas sessões. Foi então que, sob a orientação da professora Daniela Cordovil, encontramos dona Graça, que preferiu não cobrar por suas sessões. E foi nesse espaço que desenvolvemos nossa pesquisa de campo, tendo como guia para nossa escrita as expressões, vivências e experiências de dona Graça. É importante saber que:

> Renascido de raízes orientais, o reiki não pertence ao clero, é exercido por grupos especializados que se constituem em empresas como as demais instituições. Nessa religião mercantil sem prática religiosa aparente, a doutrina filosófica em si deixa de ser importante, transformando-se em ponto secundário, e o fator fé não tem a menor relevância. (TEIXEIRA, 2009, p.143)

Queremos destacar alguns pontos importantes na prática terapêutica do Reiki, sendo um deles a importância de ser especialista na prática, buscando alinhamento espiritual, do chakra com a energia universal, sendo ela uma energia viva e poderosa. O reikiano precisa compreender a dimensão que é um mestre reiki, pois há energias poderosas e que se o iniciado não estiver alinhado com seus chakras,

certamente terá consequências dolorosas, como a retenção das enfermidades do paciente para si mesmo.

Nossa metodologia foi uma entrevista com a mestre reikiana em sua residência, onde ela atende as pessoas. Utilizamos a literatura confeccionada pela própria reikiana. Esse material é utilizado para oferecer àqueles que a procuram para se iniciar na prética do Reiki. Nosso contato com a mestra reikiana se deu por ser a única em Belém do Pará a atender de forma gratuita, pois, ao pesquisarmos sobre atendimento de Reiki na cidade, todos tinham um valor que ia de 100 a 200 reais, a depender do lugar. A partir do capítulo 1 usaremos o material literário da mestra reikiana dona Graça.

A História do Reiki.

Mikao Usui foi quem decodificou o Reiki. Nascido no Japão, no século XIX, observava as histórias contadas sobre a capacidade que Buda possuía ao ajudar as pessoas, realizando curas espirituais e físicas. Mikao Usui concluiu que, se em algum momento isso foi possível, através de Buda, também poderia ser realizado em qualquer tempo e indagando-se sobre tais curas, partiu a pesquisar sobre o tema. (Pereira, s.d., p.8)

Ainda conforme Pereira (s.d.) Após vinte e um anos de estudos do Chinês e do Sânscrito para acessar os textos, descobriu que se tratava de uma prática que fazia parte dos ritos sagrados praticados por Buda no Zen Budismo e outras vertentes do Budismo, porém mesmo tendo descoberto que as curas eram realizadas por intermédio da energia cósmica, não sabia como fazê-las.

Por tal motivo, Mikao Usui parte para o monte Kurama-Yama, em busca de respostas através da prática de jejum e meditação por um período de vinte e um dias. Em suas orações pedia permissão para o conhecimento de como utilizar essa energia curativa. Contudo, após esse período, Mikao não possuiu as respostas que almejava, então ele vai para o seu local de meditação e, em oração pede que seja confirmada a sua descoberta e mais uma vez pede por conhecimento para usá-la, e em um ato de comunhão profunda, permitiu se deixar tocar e expandir sua consciência para receber o acesso às chaves da cura. Após avistar luzes de várias cores, como douradas, brancas, azuis e violetas, com símbolos sagrados, Mikao alcança seu objetivo e passa a curar através dessa energia poderosa. (p.8)

Ele faleceu em meados de 1930, porém antes disso teve a oportunidade de transmitir seus conhecimentos com o propósito de formar discípulos. Um de seus discípulos mais famosos foi o Dr. Chujiro Rayashi, o qual recebeu a missão de transmitir a técnica de cura natural intitulada de Usui Reiki. Com a ameaça de guerra e prevendo que poderia vir a morrer, Chujiro transmite seus conhecimentos para a sua esposa, que se torna mestra em Reiki. Então, segundo Teixeira (2009)

> Baseado nos princípios budistas, o reiki prega a compaixão por todos os seres vivos, a não violência inclusive para com os animais, o amor sem apego e a ajuda ao próximo. Para Usui, era de fundamental importância que a energia curadora em nome do amor e da humildade fosse levada a várias pessoas para que estas aprendessem o método e se tornassem agentes multiplicadores. (p.146)

O Reiki é a energia que está presente em todas as coisas animadas e inanimadas, ela age como uma energia nutridora, curativa que harmoniza e transforma, atuando conforme a necessidade da ocasião. Reiki é a energia que reina no universo e atua sobre todas as coisas. (Pereira, s.d., p.12)

Os cinco princípios do Reiki.

O Reiki possui cinco princípios que, segundo Pereira (s.d.), tem em um sentido mais amplo é algo que traz benefícios não apenas para o corpo e para a saúde física , mas também para a cura da alma e das emoções daqueles que praticam. Esses cinco princípios são capazes de gerar transformações em nossas vidas. São eles:

Apenas por hoje, eu confiarei

A frase “Apenas por hoje” relaciona-se com o presente com consequência de uma vida de paz no futuro. Estar disposto a ouvir e aprender nos trará oportunidade de crescimento.

Apenas por hoje, trabalharei de maneira honesta!

O entendimento de que todas as nossas atitudes podem causar impacto na vida de outras pessoas pode nos levar a uma reflexão das mesmas, pois necessitamos compreender que somos luz, amor e a maneira que vivemos reflete nossa alegria.

Apenas por hoje, eu ficarei em paz

A preocupação é um dos grandes fatores que levam o indivíduo a um quadro de ansiedade, por exemplo. Ter a consciência da necessidade de viver em paz

e não deixar ser dominado por emoções negativas como o ódio, o rancor é fundamental. Acima de tudo tenha amor-próprio.

Apenas por hoje serei grato

O entendimento de que somos merecedores de herdar as dádivas concedidas por Deus, nos faz manifestar as benevolências de Deus em benefício da humanidade.

Apenas por hoje, eu respeitarei toda forma de vida

Para os orientais somos interligados a todas as coisas no universo, somos uma energia coletiva e conectada, por isso o respeito às plantas, aos animais e a toda forma de vida é imprescindível.

Reiki na contemporaneidade: "portal da luz do amor universival".

Como dissemos anteriormente, nosso campo de pesquisa foi com a mestre reikiana Dona Graça, fundadora do Portal da Luz, que nos cedeu uma boa entrevista sobre ser reikiana em Belém. Como mencionamos, ela decidiu não cobrar por suas sessões de cura, soltando a seguinte frase "recebi de graça e então faço de graça". Todavia, ela não critica quem cobra em seus espaços por sessões, pois a mesma afirma que cada um tem suas especificidades.

Maria das Graças Loureiro Pereira - a chamaremos por Dona Graça - diz que sua religião é o catolicismo e que inicialmente não queria aceitar a iniciação no Reiki, todavia, ela tinha o dom para exercer tal posição. "A energia Reiki é uma energia inteligente", diz ela, e essa energia vem de Deus que ajuda a curar as doenças do corpo. Nosso corpo, continua ela, tem os sete chakras - principais - e cada um tem sua cor, precisam estar bem alinhados e caso não estejam, a pessoa adoece. Os sete chakras dizem respeito aos sete órgãos principais no corpo humano.

Para ter esse processo de aplicação Reiki, a pessoa precisa passar por um processo de limpeza do corpo, que dura 21 dias, onde não se come comidas enlatadas ou processadas, não ingere bebidas alcoólicas etc. Após esses dias a pessoa iniciada poderá fazer suas aplicações de Reiki, podendo aplicar nas plantas, nos animais, autoaplicação e em outras pessoas.

Após o começo de nossa conversa, nossa entrevistada fala sobre os níveis dentro da iniciação do Reiki, que são 3 níveis: o despertar, a transformação e a realização. Sobre o nível 1, o despertar, é a autoaplicação; nível 2, a transformação, é transformar energia à distância, elevando o praticante do despertar ao caminho de

transformação; nível 3, realização é quando está apto para aplicação de Reiki, que está em sintonia e pode se utilizar de elevadas energias do universo. Ela mesma produziu as apostilas, ais quais são utilizadas para quem deseja iniciar na prática espiritual, conforme imagem a seguir.

Fonte: CRUZ, 2023.

Falamos no início deste artigo que muitos reikianos cobram por sessões. Isso se deve ao fato de largarem seus empregos para viverem da técnica de aplicação da energia de cura ou pela necessidade financeira. Entretanto, nossa entrevistada escolheu não cobrar por suas sessões, que segundo ela, recebeu de graça de Deus, então "dá de graça". Dona Graça não vê problema em cobrar valores por sessão, mas menciona o incomodo que causa nos demais reikianos por não cobrar por suas curas. Teixeira (2009) diz que são muito frequentes os reikianos que cobram por seus serviços:

> A experiência religiosa do reiki vivenciada no dia a dia pelos seus adeptos se traduz como trocas simbólicas, em que o preço pelo serviço oferecido não aparece camuflado. Encontramos, nos consultórios, verdadeiros magos e feiticeiros autônomos entre si, construindo sua legitimação dentro da sociedade, apoiados na profissionalização de terapias alternativas. (p.143)

A trajetória de D. Graça vem desde 2010, quando decidiu abrir turmas para a formação de reikianos. Desde então, vem formando mestres reikianos que a ajudam na aplicação de cura. Ao perguntar se seus discípulos abriram novas casas de aplicação, ela disse que ainda não, e que muitos a ajudam no Portal da Luz em um rodízio de dias e horários. No dia em que fizemos a entrevista com ela, conhecemos uma de suas seguidoras, chamada Dona Eliana. Dona Eliana é formada, é mestre em Reiki e auxilia Dona Graça no centro de cura.

No desenvolvimento da nossa conversa com a mestre reikiana, é explicado que as pessoas que fazem o curso para a formação desenvolvem um dom, a

sensibilidade de sentir, ver, ou ouvir as coisas ao entorno. Um exemplo claro dado por Dona Graça é que ela sente quando o paciente tem a dor, e ela explica que enquanto ela está sentindo a dor do paciente, o reiki para por ela e é dissipado para o universo. Sendo assim nos surgiu uma questão: após a cura, aquele quem aplicou sente algo após? E dona Graça disse "Não!", e ela explica que pelo fato de passar por ela e ser dissipado para o universo, nada fica em seu corpo. Todavia, ela alerta que precisa haver uma sintonização de quem aplica pois, se não houver certamente o reikiano ficará com toda a carga para si. "A energia reiki é uma energia inteligente, é uma energia do universo. Mas só tem acesso quem tiver uma iniciação" afirma Dona Graça.

Vimos que o Reiki não é uma religião, não há institucionalização que amarra suas práticas. Reiki é uma energia viva, energia do universo. Com isso, Dona Graça recebe muitas pessoas de diferentes religiões onde ela cita os protestantes, católicos, budistas, e todos aqueles que a procuram e que precisam de uma cura. É nessa perspectiva de ser uma prática terapêutica não atrelada a religiões é que observamos uma gama de amuletos da sorte de várias religiões e espiritualidades distribuídos no espaço de D. Graça, conforme as imagens abaixo:

Fonte: CRUZ, 2023.

Considerações finais.

A compreensão do que seja o Reiki foi de grande relevância para o estudo das religiões contemporâneas e que, pesar do Reiki não ser uma religião, conhecer sobre a energia do universo nos trouxe a percepção de que há muito além do que compreendemos sobre religião. Conversar com uma reikiana para entender sua trajetória espiritual e sua experiência e vivência espiritual, nos fez compreender o leque complexo, porém rico do que é o estudo da religião, espiritualidade e práticas terapêuticas, entendendo que todas elas não estão desvinculadas, apesar de serem

distintas. Certamente os anos de vivência de Maria das Graças Loureiro Pereira - Dona Graça - foram enriquecedores para abrilhantar este artigo.

Para receber a imposição de mãos para a cura do corpo, dos sentimentos, da alma, você não precisa sair da religião de sua vivência. Pois como disse dona Graça: "Reiki é uma energia inteligente".

Referências bibliográficas:

GUERRIERO, Silas. Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

PEREIRA, Maria das Graças Loureiro. Reiki: o despertar. Apostila criada pela mestra reikiana. Nível 1. s.d.

PEREIRA, Maria das Graças Loureiro. Reiki: a transformação. Apostila criada pela mestra reikiana. Nível 2. s.d.

PEREIRA, Maria das Graças Loureiro. Reiki: a realização. Apostila criada pela mestra reikiana. Nível 3. s.d.

TEIXEIRA, Francisca Niédja Barros. Reiki: religião ou prática terapêutica? Belo Horizonte: Horizonte, 2009.

ISSN 2177-3963

Do adoecimento à potência: uma análise esquizoanalítica da espiritualidade e cura na Festa do Mori.

Edimar de Oliveira Lima Junior[1] (UNIFESSPA)
E-mail : edimar.junior@unifesspa.edu.br
Dr. Diego Frank Marques Cavalcante[2] (UNIFESSPA)
E-mail : diegomarques@unifesspa.edu.br

Resumo:
O propósito deste trabalho é investigar rituais de desterritorialização da consciência realizados na Festa do Rapé, realizada entre os indígenas Kaxuyana. Para essa investigação, utilizaremos o procedimento esquizoanalítico proposto por Deleuze e Guattari. Nesse procedimento, os autores sugerem a investigação das relações entre as três linhas cartográficas: molar, molecular e de fuga. Neste trabalho, interessa-nos investigar, sobretudo, as linhas molares. As linhas molares devem ser entendidas como os protocolos semióticos bem como os arranjos maquínicos que estão envolvidos com a repetição e segurança do território nos rituais. A hipótese do nosso grupo de pesquisa é que são os aspectos regulares dos rituais que possibilitam a produção de segurança para processos moleculares de experimentação subjetiva. Aqui, portanto, nosso objetivo é investigar o plano de "segurança" subjetiva produzido pelo ritual. Os Kaxuyanas, localizados no noroeste amazônico e no Pará, dentre suas manifestações religiosas, desenvolvem a Festa do Rapé, caracterizada pela cura das doenças que atingem a aldeia.
Palavras-chave: Amazônia; Esquizoanálise; Saúde.

Introdução.

A Festa do Morí é realizada entre os indígenas da aldeia Kaxuyana, localizados às margens do Rio Trombetas, e apresenta fundamentalmente um caráter religioso. No entanto, o objetivo da cerimônia está ligado à saúde dos indígenas, principalmente ao prisma das epidemias que assolam a aldeia. O presente ritual aponta para a realização de uma interface entre a espiritualidade e a saúde na busca da prevenção da saúde e da cura das enfermidades.

Primeiramente, entre os pressupostos da Festa do Morí destacam-se a presença de invocações, de danças e da preparação de objetos sagrados e, não obstante, a restrição à presença das mulheres no decorrer do ritual. As etapas do

[1] Graduando em Psicologia (UNIFESSPA). Bolsista do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Esquizoanálise. Programa de iniciação científica FAPESPA. Link para o lattes http://lattes.cnpq.br/1321810160130281
[2] Doutor em Ciências da Comunicação(USP); Professor na Unifesspa. Poslet. Coordenador do grupo de pesquisa em semiótica e esquizoanálise

ritual são conduzidas pelo morí-ítono, o pajé, que cumpre a função de realizar encantamentos, invocações e de estabelecer os cânticos, bem como as palavras que devem ser proclamadas pelos ritualistas.

Ademais, Frikel (1961), descreve o ritual partindo de suas etapas preliminares que correspondem a aquisição de materiais para a preparação de instrumentos utilizados na cerimônia, os nekwá, e do rapé, feito de tabaco ou do paricá. Posteriormente, os participantes realizam a limpeza do local onde a Festa do Morí será realizada e, em seguida, individualmente cada participante deve preparar seus adornos com penas de animais e realizar as pinturas em volta de seu corpo.

Outrossim, a preparação do local da cerimônia corresponde a um fator fundamental, isso pois a disposição dos estrados deve estar em fila, na qual uma cadeira deve estar à frente da anterior. Ao finalizar as preparações, o ritual se inicia com danças e cânticos realizados pelos homens como forma de celebração e conexão com os espíritos, esse processo é seguido de uma pausa, posteriormente, o Piadzere realiza a invocação da figura espiritual do Uhhtarere (considerado o espírito chefe dos pajés), que serve como um mediador entre o mundo físico e o transcendente. Assim, o Piadzere realiza encantamentos sobre o montinho de rapé para afastar as energias negativas e concentrar forças boas. É interessante afirmar que no momento do encantamento o montinho de rapé é dividido em duas partes, onde a primeira é destinada ao aprisionamento das doenças e a segunda, que recebe forças positivas, é destinada aos momentos posteriores do ritual.

Nas últimas etapas da festa, os dois Piadzere sopram o rapé em si mesmos, utilizando os instrumentos outrora preparados na fase preliminar, após esse processo os participantes sentam-se nos bancos disponibilizados em fila indiana onde, em ordem, cada um deles se apresentam ao Pajé que seguirá a repetição do seguinte esquema, a saber:

A) Chamada individual do Worokiemá, B) Ato de aspirar o Rapé e C) Conversa com o Worokiemá. Esse processo ocorre até que o montinho de rapé se esgote. Durante o ritual que envolve a aspiração do rapé, o Pajé declama frases, que o participante deve repetir a fim de invocar os espíritos worokiemá e iniciar a conversa. Além disso, o Uhhtarere faz-se presente na cerimônia e conversa com o Piadzere através do som das flautas, no momento do trago do morí, os indivíduos têm a oportunidade de realizar uma entrevista com o espírito, onde eles podem questionar o que quiserem.

De acordo com Frikel (1961):

> Uhhtarére "conversa com todos". Pergunta, dá avisos e conselhos e responde a perguntas feitas. Trata-se, talvez, de uma espécie de oráculo. Uhhtarére, porém, não fala, diretamente, com voz humana. Fala pela linguagem de flauta, linguagem secreta que somente os piádze entendem. O segundo piádze serve então de intérprete entre o homem e o uhhtarére, traduzindo as frases da linguagem musical para o vernáculo, o idioma tribo.

Neste artigo, serão destacados os protocolos e os organismos com altos graus de regularidade nos rituais. Tal regularidade expressa a ação dos legi-signos simbólicos molares de reterritorialização que são dispositivos de conservação do sentido e firmamento maquínico diante de processos de linha fuga ou buraco negro (CAVALCANTE, 2024).

Nossa hipótese, é que em rituais como os da festa do Morí os símbolos molares de re-territorialização podem conferir alguma segurança para encontros desterritorializantes.Nesse processo, utilizaremos o procedimento de investigação esquizoanalítico, proposto por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011) bem como a esquizosemiótica (CAVALCANTE, 2024). De maneira específica, interessa-nos cartografar a linha molar e seus símbolos reterritorializantes.

Desenvolvimento.

De acordo com Frikel (1961), a Festa do Morí define-se por uma cerimônia de cunho religioso, e que ocupa a função de curar os indígenas Kaxuyana das epidemias que assolam a aldeia. Além disso, interessa-nos afirmar o objetivo intrínseco de conectar o mundo físico e o mundo espiritual, isto pois acredita-se que as enfermidades que acometem a aldeia, estão diretamente ligadas às más influências dos espíritos worokiemá (leia-se espíritos animais). Assim sendo, o Morí assume um caráter de prevenção que, além da consequência (ou seja, a doença), busca a causa (a influência negativa dos worokiemá). Outrossim, com o fito de tornar a compreensão da análise clara, destacamos que, apesar de sua participação nas enfermidades, os espíritos animais não são espíritos essencialmente ruins. Protásio Frikel (1961) afirma que os worokiemá devem ser entendidos como capazes de exercer influências positivas e negativas.

Ademais, o presente ritual apresenta elementos imprescindíveis ao seu desenvolvimento, para a presente análise optamos por destacar alguns deles sendo: O Rapé, o Piadzere, o Uhhtarere, e os worokiemá. Pretendemos, portanto, investigar como esses quatro elementos se relacionam entre si e com o fora, quais são os agenciamentos produzidos a partir dessa dinâmica e como esses fatores são capazes de produzir segurança aos ritualistas.

Para Cavalcante (2023), o agenciamento constitui-se como um sistema aberto de conexões virtuais/atuais e possíveis/reais que modulam graduações de conservação, transformação ou mesmo de destruição e esfacelamento de um dado território. Nesse caso, o autor destaca ainda como fatores comuns ao processo de agenciamento os regimes semióticos e as máquinas concretas e, em contraponto, estão os processos de territorialização, desterritorialização e re-territorialização. Nesse sentido, Deleuze e Guattari investigam esses processos por meio das linhas cartográficas: A linha molar, de fuga e a molecular. No presente estudo pretendemos examinar de maneira específica a linha molar.

Por conseguinte, Cavalcante (2023) ao descrever a linha molar, afirma que a representação, a recognição e a previsibilidade são fatores intrínsecos à comunicação molar. Por esse motivo, as linhas molares axiomatizam os afetos caóticos em binarismos privilegiando o controle, a classificação e a normalização.

Nesse prisma, podemos observar os enunciados mencionados ao investigar as repetições presentes na Festa do Morí, sendo a principal delas o mecanismo de aspiração do rapé. No decorrer da cerimônia é notável o seguinte esquema: Chamada individual do Worokiemá- Ato de aspirar o Rapé- Conversa com o Worokiemá. Essas etapas se repetem várias vezes com todos os ritualistas e aparentam apresentar as regularidades fundamentais para que o ritual alcance sua finalidade principal: a cura.

O rapé pode ser definido como uma substância em pó feita à base do tabaco que pode assumir diferentes funções a depender de quem a usa e em que contexto é inserida. Durante a Festa do Morí, o rapé parece servir como uma maquinaria química que pode ser observada em dois contextos ritualísticos: 1) No momento dos encantamentos, onde o Pajé separa o rapé em duas partes, na qual uma delas aprisiona os aspectos da doença e a segunda parte é destinada à concentração de boas energias. 2) No momento principal da festa, onde o

participante, após declamar as palavras ditas pelo Pajé, inala-o e inicia uma conversa com um Worokiemá.

Além disso, o Piadzere (Pajé) cumpre uma importante função, em virtude da sua função como principal condutor da cerimônia, sendo responsável por invocar o Uhhtareré, que o auxiliará a realizar os encantamentos na maquinaria química, e como o primeiro enunciador das palavras que o participante deve repetir para entrar em contanto com os worokiemá.

Concomitantemente, as palavras enunciadas no decorrer da inalação do rapé devem ser entendidas como os regimes semióticos que, em uma interface com o rapé, constituem o agenciamento necessário para que o ritualista esteja preparado para a desterritorialização, isto é, o encontro com o worokiemá.

Para além dos elementos físicos e simbólicos apresentados, a Festa do Morí carrega em si uma complexidade que vai além do plano terreno. A relação entre o homem e os espíritos worokiemá é mediada por um sistema de crenças e práticas que buscam não apenas a cura física, mas também o reequilíbrio energético e espiritual da comunidade. Nesse sentido, é importante destacar a dimensão coletiva da Festa do Morí. A participação da comunidade (os homens como ritualistas e as mulheres como espectadores de parte do ritual), sob a liderança do Piadzere, fortalece os laços sociais e reafirma a identidade cultural do grupo. Esse caráter comunitário do ritual reflete a interdependência entre os membros da aldeia e a necessidade de uma coesão social para enfrentar as adversidades externas. Dessa forma, a Festa do Morí não é apenas um evento de cura, mas também um mecanismo de manutenção e fortalecimento da estrutura social e cultural dos Kaxuyana.

Paralelamente, ao evidenciar a figura do Uhhtarere, torna-se notável o seu papel como facilitador do processo ritualístico. Ao utilizar da flauta uma maquinaria comunicativa, o Uhhtarere quebra os esquemas de hierarquia presentes no cotidiano, além de abrir o ritual para o campo da experiência de abertura intensiva, onde o poder e os seus segmentos, o adoecimento e a morte, não afetam os indivíduos.

Em suma, a Festa do Morí parece ser capaz de potencializar a capacidade que o ritualista tem de afetar e de ser afetado, à medida em que os participantes se tornam capazes de produzir um devir-espiritual, que pode ser visualmente simbolizado pela utilização de adornos feitos a partir de penas de animais, e se

codifica em um modo de existência singular que permite a captura de seres transcendentes capazes de se blindar contra as forças negativas.

Considerações finais.

Acreditamos que a Festa do Morí, bem como outros rituais estudados pelo grupo de pesquisa em semiótica e esquizoanálise, produz afetos intensos capazes de promover processos de consciência esquizos, ou seja, outros modos de sensibilidade, percepção e crítica (CAVALCANTE, 2024). Nossa hipótese, é que os rituais preparam os modos de existência para esses encontros intensivos de modo a evitar o esfacelamento subjetivo em linha de fuga ou buracos negros.

No entanto, reiteramos que este artigo faz parte de uma pesquisa em desenvolvimento, que ainda está em sua gênese. Nesse sentido, o grupo de Pesquisa em Semiótica e Esquizoanálise pretende, como parte da cartografia, realizar entrevistas com divíduos que se acoplam a esses rituais para cartografar seus processos de des-territorialização e re-territorialização.

Referências bibliográficas:

CAVALCANTE, Diego Frank Marques. Por uma semiótica gaguejante em Deleuze & Guattari: possíveis veredas para pensar uma comunicação intensiva. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – PUC-Minas, 2023. Disponível em: https://www.intercom.org.br. Acesso em: data de acesso.

CAVALCANTE, Diego Frank Marques. Esquizosemiótica e psicologia da diferença: acordos discordantes entre Peirce e Deleuze & Guattari. Curitiba: MRV, 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

FRIKEL, Protásio. Morì-a festa do rape: índios Kachuyana; Rio Trombetas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: nova série antropologia, 1961.

ISSN 2177-3963

O louvor como agenciamento de reterritorialização: os signos do acolhimento no louvor “Fica Tranquilo”, de Kemilly Santos.

Gilmara Gomes da Silva[1] (UNIFESSPA)
E-mail : gilmarags2013@gmail.com

Resumo:
O presente artigo procura investigar como o louvor "Fica Tranquilo", de Kemilly Santos, atua como um mecanismo de reterritorialização. Para isso, utilizaremos o procedimento cartográfico proposto por Deleuze & Guattari para analisar os processos de significação e os signos do acolhimento presentes na obra. Primeiramente, é importante entender que o louvor, enquanto expressão musical de caráter religioso, possui potência de influenciar o bem-estar emocional e espiritual. Neste sentido, o estudo busca entender como o referido louvor através de suas palavras de ordem não somente conforta, mas também reterritorializa o ouvinte em um novo espaço simbólico de acolhimento e esperança.
Palavras-chave: louvor, reterritorialização, espiritualidade

Introdução.

Historicamente, a música tem sido um mecanismo para promover o bem-estar emocional, espiritual e mental, transcendo barreiras culturais e linguísticas. Desde cantos tribais até composições contemporâneas, a música expressa sentimentos, narra histórias e conecta pessoas. Em várias culturas, a música é usada em cerimônias religiosas, especialmente nas comunidades cristãs, onde o louvor é um meio de conexão espiritual e expressão de fé (Rodrigues, 2023). Durante a Idade Média, a Igreja Católica passou a controlar a música, permitindo apenas aquelas que pouco estimulavam o ouvinte (Costa, 1989). A música, integrada à fé, é vista nas missas e no Credo, com obras de grandes compositores elevando a experiência litúrgica (Lapa, 2013). Martinoff (2010), citando Baggio (2005), aponta que as primeiras canções evangélicas foram desenvolvidas por cristãos negros no início do século XIX, em resposta à segregação racial, com influências dos cantos africanos, dando origem à música gospel. Gomes (2022) observa a importância da música na adoração cristã, especialmente nos Salmos e no Novo Testamento, onde o canto de hinos é um elemento vital na comunidade cristã primitiva. A pesquisa busca

[1] Possui graduação em Gestão de Recursos Humanos pela Universidade Norte do Paraná (Unopar 2016) e Administração pela Universidade Paulista unidade Marabá (Unip 2021).Cursando Psicologia pela Universidade Federal do sul e Sudeste do Pará(Unifesspa). Bolsista do Grupo de pesquisa Semiótica & Esquizoanálise. Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/4792944248516386

investigar o louvor como agente de reorganização subjetiva em contextos traumáticos.

Desenvolvimento.

Para este tópico será considerado o conceito de louvor relacionando-o como um dispositivo passional que não apenas expressa a devoção dos fiéis, mas também atua como um catalisador emocional, promovendo uma conexão entre a pessoa e o divino: “Na perspectiva que pretendemos construir, afeto é o signo de uma afecção, quer dizer, da ação de um corpo sobre outro, sendo corpo tudo aquilo que é capaz de entrar em relação” (Brito,2009).

O dicionário online Dicio apresenta quatro definições para o termo louvor que são: Ato de louvar, de exaltar e glorificar algo ou alguém; exaltação, glorificação: os fiéis cantam louvores aos céus; Expressão de exaltação; ação de elogiar, enaltecer as boas qualidades ou feitos de elogio: o aluno tirou dez com louvor; Homenagem que se presta a algo ou alguém; honra: a rainha escreveu uma frase em louvor ao soldado morto em guerra; Expressão de agradecimento, de referência por gratidão: merece louvor a iniciativa de empresas que fazem caridade.

O estudo de Bezerra (2016), os Louvores são músicas produzidas com propósito específico, são dedicadas à adoração e reverência em cultos religiosos. Para os cristãos o ato de louvar desempenha um papel importante na adoração e serve como meio de conexão entre os fiéis e a divindade. Sendo assim, os louvores desempenham um papel essencial tanto no âmbito pessoal quanto no coletivo, influenciando de forma positiva a espiritualidade e trazendo harmonia aos cultos.

As origens do louvor remontam aos tempos antigos, quando as pessoas usavam canções em rituais para homenagear deuses e espíritos da natureza. Essas práticas evoluíram ao longo do tempo, adaptando-se às mudanças culturais e religiosas. Hoje, o louvor pode assumir muitas formas, desde canções e orações até atos de bondade e serviço (Paiva, 2002)

De acordo com o pensamento de Amorese:

> […] A palavra louvor quer dizer, no seu sentido comum, elogio. refere-se a expressão individual ou coletiva de reconhecimento das qualidades de uma pessoa. Normalmente, está associada à gratidão. Usada de forma corriqueira , o termo aponta para algum feito marcante da pessoa ou para alguma característica sua que tenha beneficiado um grupo uma pessoa. dessa forma, o pai pode louvar o

> filho por ter passado em uma prova difícil, ou por alguma virtude incomum, como ser estudioso. Também o filho pode louvar o pai por ser amoroso ou provedor, nada mais comum ou corriqueiro em nosso cotidiano. Quando se refere a Deus, em sua forma tribuna ou particularizado em alguma pessoa da Trindade, a palavra louvor assume conotação teológica. Nessa acepção, a palavra passa a ser entendida de duas formas possíveis: como "elogio" ou como "prática litúrgica". Como elogio, o louvor nada mais é que a expressão, individual ou coletiva, de reconhecimento do que Deus é faz. nesse processo íntimo ou coletivo, de manifestação, o coração humano salienta a santidade, bondade, fidelidade e misericórdia de Deus, seja como propriedades marcantes de seu eterno ser , seja como resultado de experiências recentes. louvor aqui é um sentimento que se expressa, se exterioriza. são o ato de dizer a deus o que sentimos e pensamos a seu respeito. Embora ocorra também liturgicamente, não requer manifestação exterior alguma. Pode acontecer apenas no coração do devoto […](AMORESE, 2021,n.p.)

Para o referido autor o conceito de louvor em seu conceito comum refere-se às qualidades incomuns encontradas em algumas pessoas, ou seja, o reconhecimento dos esforços dispensados por pessoas em busca de um objetivo.

Outrossim, o autor também destaca que o louvor pode ser entendido como reconhecimento das qualidades ou atributos de Deus destacando o louvor de duas maneiras: como elogio ou como prática litúrgica . Como elogio o louvor é a expressão do que Deus é e faz. Na liturgia o louvor assume parte do ritual de adoração.

Nas igrejas evangélicas de forma geral o louvor contribui para uma atmosfera propícia de adoração e comunhão, de forma análoga pode-se considerar o ambiente congregacional como tipo de ´´hospital´´ aonde as pessoas vão em busca de ajuda para suas dores espirituais, emocionais ou psicológicas, os louvores nesse sentido podem contribuir para trazer tranquilidade à pessoa, fazendo com que ela possa refletir.

Metodologia.

O objetivo é explorar como louvor pode trazer conforto e esperança, além de promover um senso de paz e tranquilidade em momentos de dificuldade e estresse. Tomaremos a esquizoanálise, proposta por Deleuze & Guattari, como procedimento cartográfico de investigação, de forma específica, as relações entre as linhas dos agenciamentos: linha molar, molecular e de fuga (CAVALCANTE,2020;2023).

A esquizosemiótica pode ser apresentada didaticamente como a invenção de conceitos a partir de acoplamentos entre as filosofias de Peirce e Deleuze & Guattari. Esse co-funcionamento tem como propósito produzir fluxos filosóficos projetados para serem acoplados à ciência, de forma específica, a psicologia da diferença. O problema central dessa ciência especial deve ser investigar a diferenciação da mente a partir de seus produtos: seja na arte, seja na literatura, seja na música ou cultos religiosos (CAVALCANTE, 2024).

Aqui nos interessa destacar um agenciamento específico resultado de nossa problemática em associação com os conceitos de Peirce e Deleuze e Guattari: agenciamento simbólico de reteritorialização.

Nesse agenciamento específico, o divíduo caotizado por um encontro violento é acoplado a um espaço de segurança bem como a um esquema de expectativas estabelecido. Se o caos promove a desterritorialização, os sistemas simbólicos possibilitam uma “remontagem” subjetiva a partir do firmamento de linhas molares e símbolos. É verdade que não se trata de uma reterritorialização positiva ou mesmo relativa, mas negativa, ou seja, o caos deve ser controlado por linhas molares-simbólicas estabelecidas. O privilégio é antes da reterritorialização do que da produção de singularidade (CAVALCANTE, 2024).

Análise do cântico de louvor.

Para este trabalho, lançaremos mão do louvor "Fica Tranquilo", da cantora Kemilly Santos. Esta canção será analisada quanto à sua letra, melodia e impacto emocional, buscando entender como suas palavras e harmonias podem influenciar positivamente o estado de espírito dos ouvintes.

Destacaremos nesse trabalho as linhas molares presentes no aludido louvor, ou seja, as palavras de ordem que são produzidas pelo louvor que possibilitam conectar a fragmentação subjetiva dos fiéis com uma entidade transcendente que deve oferecer uma “segurança”.

A cartografia neste contexto é uma ferramenta metodológica para mapear e entender as diferentes forças e relações. Aqui destacaremos as linhas molares-simbólicas de reterritorialização no louvor "Fica Tranquilo". Ao focar nas linhas molares, destacaremos como o louvor cria uma estrutura que ajuda a organizar e dar sentido à experiência subjetiva dos fiéis, conectando-os a uma sensação de segurança e transcendência.

Estrofe

Louvor: Fica Tranquilo de Kemilly Santos

> Fica tranquilo / Deus está providenciando um sorriso / Pra cada noite que você passou aflito / O seu gemido será substituído por um hino de vitória / Não ceda agora / Não se limite apenas ao teu sofrimento / Deus sabe exatamente o que está fazendo / Por mais que hoje você não esteja entendendo / O segredo é confiar, o segredo é descansar / Tem um sorriso te esperando quando esse dia raiar oh oh oh / Está sofrendo, mas também 'tá aprendendo, né? / 'Tá machucando, mas também 'tá te ensinando, então / Toda promessa tem o tempo de espera / Mas Deus já decretou vitória nessa guerra / Fica tranquilo, não se desespera / Se foi Deus quem prometeu / A promessa está de pé, somente espera / Mantenha a calma, não perca a fé! / Se o teu joelho está no chão / O teu inimigo não consegue ficar de pé / Fica tranquilo / Deus está providenciando um sorriso / Pra cada noite que você passou aflito / O seu gemido será substituído por um hino de vitória / Não ceda agora / Não se limite apenas ao teu sofrimento / Deus sabe exatamente o que está fazendo / Por mais que hoje você não esteja entendendo

Como pode ser observado no fragmento supra posto existem palavras de ordem que transmitem uma mensagem que agenciam ou reterritorializam o ouvinte. No contexto do louvor, as linhas molares seriam as mensagens claras e estruturadas que a música transmite. Essas mensagens são as "palavras de ordem" que dão aos fiéis um senso de direção e segurança.

O texto a seguir contém a transcrição de uma entrevista na qual a participante relata ter passado por um momento traumático. Nesta entrevista, ela compartilha um relato profundamente comovente sobre como a música de louvor "Fica Tranquilo" trouxe conforto e esperança em um dos períodos mais difíceis de sua vida.

Esse louvor me toca na parte que diz fica tranquilo porque na hora que eu estava mais desesperada né que eu estava na cozinha lavando louça e chorando porque conseguiu nem sair de casa né, aí eu ouvi esse louvor que dizia fica tranquilo mesmo que você não esteve entendendo né, mas eu estou contigo confia, e o teu sorriso, eu estou providenciando o teu sorriso. porque eu só vivia chorando e chorando por causa do meu filho né e esse veio como um conforto né pra mim naquela hora que eu estava mais desesperada, sem entender o porquê, tanto que pedi pra Deus proteger meu filho para eu ver ele morrendo e aconteceu no quintal da minha casa né e eu não consegui entender o que estava acontecendo naquele

momento, e esse louvor veio ,assim para me confortar, mesmo que eu não tivesse entendendo o que estava acontecendo mas Deus sabia né, e naquele momento eu pudesse confiar nele né, sempre está confiando e nunca desistir dos caminhos de Deus, porque teve uma hora eu fiquei tão desesperada que perguntei Senhor porque me abandonaste né

Porque o tanto que eu pedi pra Deus para estar naquele momento comigo, para não deixar acontecer aquilo e terminar acontecendo , então fiquei desesperada aquele momento e esse louvor aí eu aprendi muito com ele né a confiar em Deus e eu gosto muito de ouvi-lo toda vez que estou fazendo as coisas em casa eu o coloco para tocar. Eu gosto sempre de falar que eu aprendi também, e eu acredito também, que eu passei por isso para confortar outras mães que também passaram por isso. Assim como aconteceu com meu filho, aconteceu com o filho da minha vizinha da frente e eu fiquei pensando, Senhor, como é que eu vou lá pra confortar essa mãe se eu também estou passando pela mesma coisa? Mas assim mesmo eu fui lá, juntei todas as forças e fui aconselhar essa mãe, cheguei lá abracei ela, conversei com ela. Então esse louvor me ajudou muito nesse momento. Porque é confiar que Deus vai fazer o melhor na minha vida na vida da minha família que nunca vai me deixar mesmo que esteja acontecendo algumas coisas, mas é confiar nesse Deus maravilhoso que a gente serve, que a gente adora, a gente sabe que é um Deus vivo e ele nunca faz nada sem ter uma explicação. Mesmo que a gente não entenda, é só confiar nele.

Nessa perspectiva, de acordo com pensamento de Ellen White:

> […]Assim como os filhos de Israel, jornadeando pelo deserto, suavizavam pela música de cânticos sagrados a sua viagem, Deus ordena a Seus filhos hoje que alegrem a sua vida peregrina. Poucos meios há mais eficazes para fixar Suas palavras na memória do que repeti-las em cânticos. E tal cântico tem maravilhoso poder. Tem poder para subjugar as naturezas rudes e incultas; poder para suscitar pensamentos e despertar simpatia, para promover a harmonia de ação e banir a tristeza e os maus pressentimentos, os quais destroem o ânimo e debilitam o esforço. É um dos meios mais eficazes para impressionar o coração com as verdades espirituais. Quantas vezes, ao coração oprimido duramente e pronto a desesperar, vêm à memória algumas das palavras de Deus - as de um estribilho, há muito esquecido, de um hino da infância - e as tentações perdem o seu poder, a vida assume nova significação e novo propósito, e o ânimo e a alegria se comunicam a outras pessoas [...] (WHITE ,2004,p.266)

Segundo a autora, para o coração oprimido, o louvor ajuda a suscitar pensamentos positivos e a renovar a esperança. A autora argumenta que a música, especialmente canções de louvor, tem o poder de elevar o espírito e trazer conforto em momentos de tristeza e angústia. Os cânticos de louvor atuam como um bálsamo para a alma e ajuda a aliviar o estresse e a ansiedade.

Além disso, os hinos podem fortalecer a fé, incutir fé em Deus e proporcionar uma sensação de paz e segurança. Assim, a prática do louvor é vista como uma ferramenta poderosa para mudar a perspectiva dos fiéis, promovendo a cura emocional e espiritual.

Nessa perspectiva, a compreensão acerca do louvor pode ser moldada pelas crenças e experiências pessoais. Por exemplo, alguém criado numa tradição religiosa onde o louvor é uma prática comum pode experienciar o louvor de forma diferente de alguém que não teve esta experiência.

Ademais, para Gao (2018), as expressões emocionais influenciam a memória além da simples precisão, afetando o viés de resposta, com a atividade da amígdala e do córtex pré-frontal desempenhando um papel nesse efeito. Desse modo, as emoções vivenciadas durante a escuta de um louvor podem ajudar a lembrar de verdades espirituais, inspirando assim o ouvinte.

Considerações finais.

Ao longo da história, a música tem demonstrado ser parte integrante do bem- estar emocional, mental e espiritual do ser humano e desempenha um papel significativo na promoção da saúde e do equilíbrio psicológico. Sua capacidade de transcender barreiras linguísticas e culturais permite que ela alcance indivíduos de diferentes contextos e vivências, servindo como uma poderosa ferramenta de expressão de sentimentos, narração de histórias e conexão entre pessoas. No campo religioso, especialmente nas comunidades cristãs, a música de adoração destaca-se como meio de conexão espiritual e expressão de fé, oferecendo conforto e esperança em momentos difíceis.

A análise do louvor "Fica Tranquilo", da cantora Kemilly Santos, exemplifica como uma canção pode atuar como um dispositivo passional que não apenas expressa a devoção dos fiéis, mas também age como um catalisador emocional. Através de suas palavras de ordem, a música promove uma reconexão

subjetiva entre o indivíduo e o divino, oferecendo uma sensação de segurança e transcendência.

Estudos de diversos autores, como Brito (2009), Bezerra (2016), Amorese (2021) e White (2004), reforça a importância do louvor na prática religiosa, destacando seu papel tanto na adoração litúrgica quanto no apoio emocional e espiritual dos fiéis. As origens históricas do louvor, desde os cânticos ancestrais até as canções contemporâneas, mostram sua evolução e adaptação às mudanças culturais e religiosas, mantendo sempre sua função central de glorificação e devoção.

Além disso, a perspectiva da esquizoanálitica, aplicada à análise do louvor "Fica Tranquilo", mostram como as estruturas musicais e as mensagens de louvor podem ajudar a organizar e dar sentido às experiências subjetivas dos ouvintes. A cartografia das linhas molares, moleculares e de fuga demonstra como a música cria um ambiente propício para a reflexão espiritual e a busca por significado.

Em síntese, a música de louvor é uma expressão artística e espiritual que transcende a mera expressão musical, tornando-se um meio de fortalecimento da fé e de promoção do bem-estar emocional e espiritual. Sua importância é evidente tanto no contexto histórico quanto nas práticas religiosas contemporâneas, confirmando seu papel indispensável na vida dos fiéis. Através da música de louvor, os indivíduos encontram conforto, renovam suas esperanças e fortalecem sua conexão com o divino.

Referências bibliográficas:

AMORESE, Rubem Martins. Louvor, adoração e liturgia. Viçosa: Editora Ultimato, 2021.

CAVALCANTE, Diego. Esquizosemiótica e psicologia da diferença: acordos discordantes entre Peirce e Deleuze & Guattari. Curitiba: Editora CRV, 2024.

WHITE, Ellen G. Mensagens aos jovens. Ellen G. White Estate, Inc., 2004.

GOMES, André Arantes et al. Música e liturgia no cristianismo. 2022.

ST7: TRANSVERSALIZANDO EXPERIÊNCIAS: RELIGIOSIDADES, RELIGIOSIDADE, ETNOLOGIA, ETNOLOGIA E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO NA AMAZÔNIA.

Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos (UFPA)
flaviacslemos@gmail.com

Me. Walison Almeida Dias (UFPA)
walison.dias@ifch.ufpa.br

A subjetividade do "eu" não são questões privadas. O "eu" é um campo de conflito onde as convenções sociais, vigilância comunitária, normas legais, obrigações familiares e religiosas exercem algum tipo de governança. As condutas dessa subjetividade estão sempre sob exame do seu status ético-normativo, de pensamentos, sentimentos e ações que derivam de relações socioculturais que as constituem. Mas a subjetividade não é só constituída nesses polos da política e das relações sociais. Há de se ter em conta que esses processos tendem a ser povoados por afetos que transitam em uma profusão de múltiplos universos que coloca em evidência outras lógicas de interação com o espaço-tempo. A maneira de viver dependeria de uma cartografia com inúmeros recursos; memórias, saberes, relações de parentesco, símbolos, narrativas, cosmologias e expressões religiosas - que produzem lógicas de bem-viver, compartilhadas em uma combinação cambiante do "eu", o outro e o espaço onde se tecem essas relações. Nesse processo, o homem amazônico percebe a si como agente de uma cosmologia perene a qual se projeta para além da condição material e se torna um elemento integrado com outras dimensões da vida – árvores, rios e animais etc. Essa capacidade animista demonstra que o ser humano não só cria as condições favoráveis para a sua subjetividade, como também, mostra uma racionalidade de intepretação do espaço-tempo, significando as relações humanas e suas experiências. A coordenação do ST acolherá trabalhos

que abordem um ou mais desses temas diretamente, ou dialoguem transversalmente com uma ou mais das temáticas acima expostas.

ISSN 2177-3963

A hierópolis amazônica: a relação do sagrado e urbano em Belém do Pará.

Adma Conceição Danin de Lima (UEPA)
E-mail: admadaninlima@gmail.com
Mayra Danin de Lima (UEPA)
E-mail: mayradanin@gmail.com

Resumo:
Este artigo investiga a presença e a manifestação do sagrado nos espaços urbanos de Belém do Pará, evidenciando a cidade como uma hierópolis contemporânea. Através de uma análise descritiva, exploramos como locais de origem ordinária, como praças, ruas e parques, são transformados em espaços sagrados por diferentes comunidades religiosas. Ao analisar essa dinâmica, busca-se compreender como o sagrado se manifesta e coexiste com a vida cotidiana em um ambiente urbano marcado pela diversidade religiosa
Palavras-chave: espaços sagrados; hierópolis; Belém do Pará.

Introdução.

A metrópole da Amazônia, chamada Belém do Pará, localiza-se às margens da Baía do Guajará, situada no Norte do Brasil, fundada no ano de 1616, a cidade que se tornou um importante centro histórico, cultural e econômico. Colonizada pelos portugueses, Belém teve suas origens ligadas à necessidade de proteger a região dos ataques estrangeiros e estabelecer um ponto de controle para o comércio e as atividades econômicas na Amazônia.

A religião é uma característica muito forte de Belém, não à toa que a capital comporta uma das maiores festividades religiosas do Brasil: o Círio de Nazaré. A famosa procissão, que ocorre no mês de outubro, atrai milhares de fiéis à capital paraense. O Círio é apenas um dos inúmeros exemplos de manifestações religiosas que encontramos no cenário belenense. Aliás, basta caminharmos pelas ruas de Belém do Pará para sermos imersos em um verdadeiro mosaico de diversidade religiosa.

Esta diversidade se faz presente em toda a cidade, desde os bairros periféricos até os bairros nobres. A religião, portanto, perpassa todas as camadas sociais. Na interface do urbano secular, é possível encontrar uma variedade de locais de culto que refletem a pluralidade de crenças e religiões presentes na região. A cidade se revela como um espaço onde diferentes práticas religiosas coexistem.

Na visão da autora Zeny Rosendalh, “ao falar do sagrado e urbano colocamos o templo como elemento forte da conexão entre cidade e religião” (p. 67, 2008). Ao mencionarmos a professora Rosendahl e sua ênfase nos templos e peregrinações como aspectos prioritários para definir uma hierópolis, estamos nos referindo a uma abordagem que valoriza fortemente os locais religiosos tradicionais.

Poderíamos então estudar Belém como uma hierópolis, apenas sob o aspecto dos templos e santuários. Entretanto, decidimos direcionar nosso olhar para outra perspectiva religiosa da capital. Nosso objetivo é ir além desses espaços tradicionais e ampliar a discussão para incluir os espaços de origem ordinária que também possuem uma dimensão sagrada. Logo, ao andarmos pela cidade, é possível notar a existência de locais sagrados cuja natureza nem sempre é claramente definida, sendo frequentemente ocupados por comunidades religiosas específicas. Essa intrínseca relação entre espaço urbano e sagrado despertou um interesse significativo no estudo desses locais em Belém. Esses espaços que passam a serem sacralizados podem incluir lugares da natureza, como matas e rios, ou locais históricos, como praças, ruas antigas e pontos turísticos.

Embora sejam espaços inseridos no ambiente urbano, eles adquirem um caráter sagrado em determinados momentos e circunstâncias. Essa transformação temporal é uma característica marcante desses locais, que se tornam pontos de encontro para práticas religiosas e manifestações espirituais. É importante ressaltar que a sacralidade desses lugares reside na sua capacidade de proporcionar um senso de identidade, pertencimento e transcendência para as comunidades religiosas que os frequentam.

A investigação desses locais sagrados urbanos em Belém busca compreender os fatores que contribuem para a sua consagração e a forma como eles são apropriados pelas diferentes tradições religiosas presentes na cidade. Em nossa pesquisa, além de mapear e descrever esses espaços destacaremos como esses locais sagrados urbanos em Belém lidam com a interação entre o sagrado e o profano na vida cotidiana da cidade.

A hierópolis Belém: entre o sagrado e o profano.

O conceito de espaço sagrado abrange qualquer local que, dentro de uma determinada tradição religiosa, é consagrado e venerado. Inúmeros exemplos podemos utilizamos para especificar um espaço sagrado, desde templos e igrejas até

altares domésticos e locais de peregrinação. A sacralidade de um lugar pode ser atribuída a uma combinação de fatores, como a presença de objetos sagrados, a memória de eventos históricos, a crença em manifestações divinas e a realização de rituais.

Ao explorarmos a temática dos espaços sagrados, adentramos em um lócus de estudo bastante abrangente, onde podemos encontrar a interseção entre religião, espiritualidade e o urbano. Afinal, os espaços sagrados são essenciais para as práticas religiosas, encontro com divino e o aprofundamento da espiritualidade em diferentes tradições religiosas.

Para Eliade (2001), o espaço sagrado resulta de uma hierofania, ou seja, uma manifestação do sagrado que singulariza um território cósmico. Desse modo, o espaço é transformado em ponto de encontro entre o humano e o divino, onde rituais e práticas religiosas ocorrem. O espaço sagrado é, portanto, um espaço que foi consagrado e estruturado de acordo com a ordem cósmica e divina.

Rosendahl (2018), destaca que o espaço sagrado é constituído por hierofanias e delimitações rituais, estabelecendo uma hierarquia simbólica em relação ao espaço profano. Essa configuração dinâmica, moldada por práticas culturais e individuais, proporciona um campo de forças e valores que facilita a conexão entre o humano e o divino. A percepção do sagrado, no entanto, é subjetiva e varia entre diferentes grupos e indivíduos.

Desse modo, A relação entre o espaço sagrado e o urbano é um dos focos principais desta pesquisa. De acordo com Rosendahl (2002), o simbolismo religioso presente nesses locais e a atribuição de um caráter sagrado ao espaço justificam a denominação de hierópolis ou cidades-santuário. Ou seja, são lugares onde o sagrado e o urbano se entrelaçam de forma profunda.

> O nome Hierópolis ou Cidades-Santuário são utilizados por geógrafos e cientistas da religião para designar e qualificar cidades que possuem uma ordem espacial na lógica do sagrado. A função religiosa é predominante entre as funções: econômica, política e social. Há uma dinâmica diferenciada nessas cidades, onde o sagrado possui papel importante como agente social e os peregrinos como modeladores do espaço urbano dessas cidades (Oliveira, p.65, 2016).

O conceito de hierópolis evidencia a influência da espiritualidade nas cidades, com práticas religiosas como romarias, peregrinações e a presença de

lugares sagrados moldando a dinâmica urbana. Logo, “por hierópolis, entendem-se aqueles lugares considerados sagrados por uma dada população local, regional ou nacional. As hierópolis constituem lugares de peregrinação de diferentes religiões” (Rosendahl, p. 9, 2009).

A vista disso, caracterizar Belém do Pará como uma hierópolis, partindo de sua rica diversidade religiosa. A cidade abriga uma infinidade de rituais religiosos que ocupam o espaço público, desde as grandiosas procissões católicas até os rituais mais íntimos. Abaixo demonstraremos algumas imagens de rituais das diversas tradições religiosas que ocorrem em espaços públicos, que momentaneamente se transfiguram em espaços sagrados.

Foto 1: Culto de almas no cruzeiro do bairro do Telégrafo

Fonte: Lima, 2023.

A cruz fixa, fincada no chão, delimita um espaço sagrado que transmuta com a chegada do dia de finados. A rua, antes comum, se reveste de um significado especial, tornando-se um palco para a expressão da fé e do luto. A cada 2 de novembro, a Paróquia do Perpétuo Socorro realiza a missa onde os fiéis acendem velas para seus entes que já partiram.

Figura 2: Dança circular (Museo Emilio Goeldi)

Fonte: Lima, 2023.

O Museu Emílio Goeldi, além de ter biodiversidade amazônica, tem se mostrado um espaço de encontro e troca para aqueles que buscam uma experiência mais profunda com a natureza. Logo, a presença de grupos que realizam danças circulares, com encontros periódicos, demonstra como o local transcende sua função museológica, tornando-se um ponto de convergência para práticas espirituais e celebrações da vida.

Figura 3: Ritual das Candeias (Praça da República)

Fonte: Lima, 2024.

No dia 13 de maio, a praça, que no passado abrigou um cemitério de escravizados, se transforma em um altar a céu aberto para homenagear a ancestralidade. O Quilombo da República, em um gesto de profunda reverência, organiza o Ritual das Candeias, onde velas são acesas em memória dos antepassados. A espiritualidade que permeia esse ritual é rica e diversificada, reunindo evangélicos, católicos e afro-religiosos em uma celebração da vida e da morte, que transcende as diferenças doutrinárias. Essa união em torno da ancestralidade demonstra a força da fé e a importância de manter viva a memória daqueles que construíram a história.

Figura 4:Hare Khisna (Portal da Amazônia)

Fonte: Lima, 2024.

As margens do rio, no Portal da Amazônia, tornaram-se palco para um encontro espiritual. O grupo de monges de Minas Gerais, em comunhão com a natureza, reuniu-se para cantar o Maha Mantra Hare Krishna. A escolha do local não foi por acaso, deu-se exatamente por estar próximo das águas do rio. Tornando-se propício para a meditação e a conexão com o divino.

Figura 5: Sabbath Lammas (Horto Municipal de Belém)

Fonte: Lima, 2024.

Lammas, sabático que celebra a colheita e a abundância, encontrou em um horto municipal o cenário ideal para sua celebração. Cercado por uma natureza vibrante, o local foi purificado e sagrado pelos sacerdotes wiccanos, que prepararam o altar para receber as energias divinas. A hierofania, manifestação do sagrado, tornou-se evidente durante o ritual, revelando a profunda conexão entre os praticantes, a natureza e o divino. O Horto Municipal, tornou-se um portal para o mundo espiritual.

Os espaços públicos de Belém, permeados pela exuberante natureza amazônica, constituem-se em cenários privilegiados para as práticas religiosas da cidade. A ocupação desses locais por diversos grupos religiosos demonstra a importância desses espaços para a expressão da fé e para a construção de identidades coletivas. Desse modo, percebemos a intrínseca relação entre o sagrado e o urbano na capital paraense.

Considerações finais.

Belém do Pará, possui uma diversidade religiosa e história, se destaca como uma hierópolis vibrante, onde o sagrado e o urbano vivenciam lado a lado. A cidade não apenas abriga templos e santuários tradicionais, mas também consagra espaços cotidianos através de práticas religiosas.

Através de eventos e celebrações em espaços públicos, Belém exemplifica como o sagrado modula urbano, oferecendo às comunidades um senso de identidade e transcendência. A presença de rituais que transformam ruas, praças e locais naturais em espaços sagrados reforça a ideia de que a espiritualidade é parte integrante da vida urbana.

Portanto, este estudo destaca a importância de reconhecer e valorizar esses espaços consagrados, que, ao serem apropriados por diversas tradições religiosas, contribuem para a construção de uma identidade coletiva. A interação entre o sagrado e o profano, portanto, não apenas enriquece a experiência urbana, mas também fortalece os laços comunitários, reafirmando Belém como um verdadeiro centro de diversidade e espiritualidade na Amazônia.

Referência bibliográficas:

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

OLIVEIRA, Jefferson. Espacialidades e temporalidades da Hierópolis de Cachoeira Paulista: o recrudescimento religioso no lugar. Observatório da Religião, v. 2, n. 03, p. 55-81, jul.-dez. 2016.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. Hierópolis: o sagrado e o urbano. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. Espaço e Cultura, São Paulo, v. 24, 2008.

ROSENDAHL, Zeny. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: UMA procissão na geografia (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, p. 179-208. DOI: 10.1234/56789. Disponível em: https://books.scielo.org/id/wy7ft/pdf/rosendahl-9788575115015-09.pdf. Acesso em: 7 ago. 2024.

ISSN 2177-3963

(Des)construindo vivências: O Sagrado Corpo Travesti no Tambor de Mina em Belém-PA

Agnes Lucius Bento da Silva[1] (UEPA)
E-mail: agneslucius13@gmail.com

Resumo:
Esta pesquisa se propõe a apresentar brevemente a historicidade do Tambor de Mina, que surgiu e tem suas raízes no estado do Maranhão, de onde provém maior parte das pesquisas relacionadas a afro-religiosidade no norte do Brasil. O objetivo é apresentar uma discussão acerca da travestilidade, dos corpos não normativos dentro da experiência afro-religiosa, debatendo como elementos da tradicionalidade apresentam enfrentamentos para a comunidade travesti, como o reconhecimento da identidade, mudanças corporais, vestimentas ritualísticas e atribuição de cargos delegados à questão de gênero, fundamentando esta discussão mediante uma entrevista etnográfica realizada com travestis filhas de santo do Templo de Bárbara Soeira e Toy Azaká, localizado em Belém-PA. Dito isto, esperamos que com esta pesquisa possamos (des)construir a forma como a travestilidade é desenvolvida dentro destes espaços religiosos, resultando em aspectos estratégicos para que haja a visibilidade desta identidade de gênero como sagrada, para além da transgressão.
Palavras-chave: Tambor de Mina; Travestilidade; Sagrado.

Introdução.

Durante séculos, grande parte das religiões e crenças estiveram alicerçadas em dogmas e tradições que incluíam a majoritária parcela normativa de suas sociedades, tendo a binaridade tanto em questões corpóreas quanto no que se trata do sagrado. Corpos e sexualidades dissidentes do padrão cisheteronormativo não tinham espaço dentro da comunidade, dentro dos templos, das religiosidades, e principalmente, do que era atribuído como "humanidade". Tendo seus corpos negados e desumanizados, os únicos espaços deixados para essas pessoas eram os da marginalidade e da profanidade, distanciando-os da possibilidade de religar-se com o sagrado. Não obstante, quando falamos em corpos negados pela majoritária parcela da sociedade e das religiões, podemos falar sobre os corpos travestis, que são constantemente violentados, excluídos, marginalizados e assassinados covardemente ao longo do tempo. E como uma das consequências de séculos de

[1] Graduada em Licenciatura Plena em Filosofia, pela Universidade do Estado do Pará; Mestranda em Ciências da Religião/Bolsa CAPES, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Membro do Grupo de Experimentações com a Imaginação Conceitual Ameríndia. http://lattes.cnpq.br/8494953580764934

mazelas e abjeções aos corpos subversivos e que ultrapassam a linha retilínea da binaridade de gênero é a negação do sagrado para estas pessoas, não lhes resta muitos caminhos para que (re)tomem suas ancestralidades, suas conexões com o divino e que possam, enfim, encontrar uma forma de religare. O Tambor de Mina é uma das manifestações afro-religiosas, que surgiu e é proeminente no estado do Maranhão, mas também no estado do Pará e Amazonas e possui algumas ramificações em São Paulo. É uma das religiões de matrizes africanas que chegou e foi desenvolvida no Brasil por escravos e seus descendentes, trazidos de algumas regiões da África Ocidental. Entre outros aspectos religiosos, o tambor de mina é caracterizado por uma religião com transes e possessões ritualísticas, na qual os voduns e entidades são invocadas e cultuadas, incorporando-se em seus "cavalos", nome dado aos participantes que são dançantes, em sua maioria em ocasiões de festejos, os cânticos, geralmente em uma mistura de jeje e português, e danças ritualísticas, que são feitas ao som de tambores, cabaça e outros instrumentos utilizados dentro do culto. Por ser uma religião que possui suas tradicionalidades, assim como outras religiões, problemáticas acabam sendo levantadas por alguns estudos ao longo dos anos, e uma das mais proeminentes problemáticas que foram estudadas nas pesquisas feitas em terreiros desde a década de 1940 aos feitos na década de 1960 e 70, com os escritos apresentados por Ruth Landes (1947), e uma produção proeminente de Peter Fry (1982), foi a homossexualidade, que ainda era um tabu, e não havia sido muito analisada. Seguindo os padrões da tradicionalidade, era um tabu para grande maioria das pessoas envolvidas com o tambor de mina, que os homens fossem dançantes na mina, pois de acordo com tal ponto de vista, tais homens envolvidos acabavam se tornando afeminados, afetando assim, a dignidade que o homem deveria ter perante a sociedade. A partir dos anos de 1940, muitos dos relatos de pais de santo e mães de santo homossexuais, foram sendo utilizados para levar essa problemática para além do que a sociedade considerava um padrão normativo para as orientações sexuais, tendo a heterossexualidade como eixo comum. De acordo com Landes (1947), a homossexualidade masculina ocorre com muita frequência, mas o ponto que a torna um problema social varia de acordo com as ações que outras culturas tomam em relação a ela. Uma dessas atitudes, de acordo com a autora, é o que distingue rigorosamente o homossexual ativo do passivo, pois um ou outro pode ser colocado em rigorosa condenação social, que seria o caso dos homossexuais passivos legados a marginalidade, ao estereótipo da fêmea, dos

trejeitos ligados a performance feminina, tendo como consequência ser visto como blasfêmo e sem virilidade, enquanto o ativo, atua em um papel na sociedade, e passa livre perante os olhares de condenação social.

É importante frisar estes estudos como pontapé inicial para os Estudos de Gênero acerca do Tambor de Mina, pois segundo Fry (1982), especialmente no Nordeste e no Norte, tanto a homossexualidade quanto os cultos afro-brasileiros de possessão eram vistos como "desviantes", se formos comparar aos modelos dominantes de religiosidade e sexualidade naquela época, logo, eram vistos como cultos e sexualidades legadas à marginalidade, sendo em maioria dos casos, associados, colocando o tambor de mina em uma posição de culto desviante da moral, de libertinagem, etc. De acordo com Vergolino e Silva (1976), os terreiros eram tidos como "baixos", por que serviam de "válvula de escape para aberrações", eram vistos como locais que concentravam pessoas cuja identidade social era desprezível, como "veados", "saboeiras", "mulheres safadas, adúlteras e largadas de seus maridos", "puxadores de fumo' ou ainda aqueles que gostavam de "puxar uma cana". Esses questionamentos acerca das sexualidades dissidentes, propuseram abertura para outros questionamentos ainda pouco explorados dentro dos estudos de gênero e religião, como a travestilidade e seus corpos não-normativos que são encontrados hoje imersos na sacralidade desta religião, e que enfrentam hoje também, o que antes uma sexualidade dissidente enfrentou, abrindo debates acerca destes corpos e de como são vistos dentro do Tambor de Mina, sobre como a tradicionalidade indumentária e os cargos dados à gêneros, majoritariamente cisheteronormativos, se entrelaçam com esta identidade de gênero latino-americana, que diverge dos padrões de corporeidade, e em como a travestilidade é experienciada no campo da afro religiosidades.

Desenvolvimento.

Para compreendermos e adentrarmos na pesquisa da travestilidade existente nos terreiros de Tambor de Mina, precisamos nos ater aos relatos e experiências vividas por travestis que estão fazendo-se presentes nestes espaços, ressignificando suas vivências e desvencilhando-se dos grilhões que foram amarrados a esta população ao longo dos anos. Dito isto, esta pesquisa se atreve a caminhar pelos relatos de duas jovens travestis, artistas independentes e filhas de santo de um terreiro, que através de entrevistas, relataram suas perspectivas acerca

do corpo sagrado e transgressor, no Tambor de Mina em Belém-PA. Seus corpos são atravessados pela experiência de estarem frequentando o Templo de Bárbara Soeira e Toy Azaká, localizado no Conjunto Benjamin Sodré, no bairro do Parque Verde, em Belém, que tem como zeladora espiritual a Mãe Rosa Luyara, mulher trans-travesti. Mãe Rosa iniciou seus caminhos na Umbanda, quando aos 7 anos, em 1990, conheceu a pessoa que se tornaria sua primeira mãe de santo, e soube a partir deste encontro, que seria zeladora de santo, que se tornaria mãe de santo. Tendo seu caminho iniciado na Umbanda, o seu chão sagrado era conhecido como "Terreiro Seara da Cabocla Herundina e Dona Rosinha Malandra", e somente depois seria conhecido por Templo de Bárbara Soeira e Toy Azaká, quando mãe Rosa Luyara foi iniciada na Mina Vodún, pelas mãos de Pai Nonato (CARVALHO, 2021).

Um dos pontos importantes para compreendermos a experiência da travestilidade no Tambor de Mina e em como tais corpos são vistos e recebidos nestes espaços, é observar a história anterior ao encontro destas identidades com os terreiros, pois é necessário para nossa compreensão, que através dos relatos das entrevistadas, possamos caminhar pelas estradas de suas mentes até o ponto em que foram atravessadas pelo caminho dos orixás.

Apesar da diversidade religiosa existente no Brasil, neste século XXI, podemos constatar que a majoritária população do país advém de famílias que têm o cristianismo como crença, e isso se sucede desde que o Brasil passou por sua colonização e escravização dos povos originários/indígenas e africanos, resultando no genocídio de algumas culturas e no embranquecimento eurocêntrico de suas práticas.

Nossa primeira entrevistada foi Anastacia Marshelly, 23 anos, travesti, artivista, bailarina, modelo, produtora cultural e uma das filhas de santo do Templo de Bárbara Soeira e Toy Azaká, e ela nos relata como foi conhecer a afro religiosidade e como seu corpo foi recebido, após sua experiência religiosa no cristianismo:

> "Conhecer e vivenciar a matriz africana, me trouxe algo mais confortável carnalmente falando. O culto ao ancestral africano me traz a filosofia de "eu sou, porque alguém antes de mim foi". E dentre o panteão dos orixás, nkisis, voduns, eu enxergo possibilidades, não moldes[...] sou filha de uma casa que tem por zeladora uma travesti. Então me vi reconectando duas ancestralidades, uma por ser um corpo preto, e outra por aprender a ter como mãe, uma outra travesti. Isso me conforta, pois ela me fez entender que diante ao sagrado eu

> sou Orí, não apenas um corpo, mas sim uma cabeça que precisa ser cuidada e alimentada.” (MARSHELLY, Anastacia, 2023)

Apesar da enorme influência do cristianismo na realidade dos brasileiros, há algumas vivências que divergem desse modelo religioso, dando margem para conhecerem as encantarias e religiosidades propriamente paraenses e de influência indígena, que é o caso da história de Maria Flor, nossa segunda entrevistada que nos relata ter tido contato com a Pajelança ou Pajelança Cabocla, conjunto de crenças sincréticas que incorpora práticas indígenas, xamânicas, afro-brasileiras e católicas:

> “É muito interessante para mim, porque é como eu te disse, eu passei pela pajelança, né? E na pajelança, é uma mesa branca, com os santos e tal. A gente chama as entidades em um ritual de maracá. É uma linha e uma perspectiva indígena, então a gente tinha alguns estudos e algumas conversas onde a gente falava sobre tambor de mina, e eu acabei caindo de paraquedas nesse terreiro que eu estou hoje[...], Mas a minha trajetória foi assim e eu acabei caindo nesse terreiro, né? Frequentando nesse terreiro, na verdade, justamente porque eu encontrava a minha identidade, eu via a minha identidade ali, sendo respeitada, né? A minha identidade de gênero, então isso foi muito importante para mim também.” (FLOR, Maria, 2023)

Nos atendo aos relatos de ambas, percebemos que há algo em comum entre tais experiências, que é a necessidade de encontrar um refúgio, um lugar seguro para expressar e performar suas identidades sem a repressão dos dispositivos de controle cisheteronormativos e falocêntricos, um lugar onde possam encontrar respeito com seus corpos, e principalmente, um espaço em que elas não sejam vistas como aberrações, mas como dignas de se religarem ao sagrado tal qual outra pessoa.

Quando suas vivências são atravessadas ao conhecerem e adentrarem nas ritualidades do Tambor de Mina, é notório o encontro de seus corpos com uma das questões principais existentes ainda hoje nas afros religiosidades: a tradicionalidade. Dentro dessa tradicionalidade do Tambor de Mina, há pontos que devem ser discutidos quando se trata de corpos não-normativos vivenciando uma religião que tem por base a matriarcalidade e os marcadores biológicos de gênero bem latentes, como por exemplo, o uso de vestimentas comumente ligadas à gênero X ou Y, a delegação de cargos e funções no terreiro associadas ao masculino e/ou feminino etc. De acordo com os relatos das filhas de santo, no Templo de Bárbara Soeira e Toy Azaká, não há problemas quanto aos entraves tradicionalistas de vestimentas e

cargos/funções, que reflete a grande presença de pessoas transexuais e transgêneros dentro do terreiro em que elas frequentam, incluindo sua mãe de santo, que tendo o maior grau hierárquico, incentiva e estimula o respeito a travestilidade, aos corpos destas pessoas, e as suas identidades. Apesar do terreiro que frequentam ser um espaço acolhedor, que compreende as diversidades e transgride a tradicionalidade exclusora, ainda existe uma majoritária parte dos terreiros que não atuam da mesma forma, contribuindo para a invisibilização dos corpos não-normativos, para a exclusão de travestis e transexuais do espaço afro religioso, através do que podemos chamar de transfobia religiosa (MARANHÃO, 2017).

Diante dos relatos cedidos pelas filhas de santo, Anastacia e Maria Flor, e das colocações que elas fizeram a respeito dos principais tópicos que geram entraves aos corpos transexuais e transgêneros no Tambor de Mina, em Belém do Pará, buscamos compreender a partir disso, as perspectivas delas acerca de como podemos (des)construir vivências travestis, como corpos transgressores e sagrados, tendo em vista o aumento da diversidade e pluralidade dentro dos terreiros de mina, através da mudança de pensamento no que tange o sagrado afro-brasileiro, tradicionalidade e as questões de gênero dentro desses espaços:

> Acho que um questionamento só, já dá base a mudança, que é: eu cultuo o divino só de corpo? Se o que é fundamental na espiritualidade é o espírito, o que a gente acredita evoluir, é o espírito, então é simplesmente isto, se o espírito é livre, ele deve se prender a um molde? O vento, se vê? Se prende? Quando você se põe diante ao sagrado de alma e coração, você simplesmente se faz vento. Enxergo assim pois sou de Oyá, orixá dos ventos e da tempestade, e agradeço toda essa reflexão a ela que me faz perceber que sou apenas 0,1 % de uma natureza abundante, e sendo vento eu tenho todo um céu e terra a percorrer. (MARSHELLY, Anastacia, 2023)

> Quando a gente fala sobre negar a travestilidade pra ter que cultuar um sagrado, isso é um discurso totalmente colonizador, embranquecido e europeu, e principalmente cristão. Então tirar essa perspectiva de dentro dos terreiros é reparação histórica, né? É entender que estamos aqui há muito tempo, né? É entender que o que temos para produzir, para desenvolver, para colocar nesse mundo também é sagrado, não é? Nosso corpo também é sagrado, nossa vivência também é sagrada, né? (FLOR, Maria, 2023)

Considerações finais.

Dito isto, para que possamos construir vivências afro-religiosas plurais e acessíveis, devemos nos atentar ao fato de que a fagulha divina habita em todas as formas de vida, que todas as pessoas podem se religar/reconectar aos seus sagrados, que os corpos são matéria e o divino transcende a matéria. Desvencilhar-se da tradicionalidade exclusora e genitalista é um exercício diário que deve ser trabalhado dentro dos terreiros, para que não haja mais lacunas onde a transfobia religiosa possa colocar seus tentáculos, para que não haja mais micro e macro violências estruturais aos corpos transexuais e transgêneros, e principalmente, para que os terreiros de Tambor de Mina se tornem acolhedores a todas as populações que diariamente são marginalizadas, profanadas e atacadas por serem quem são.

Referências bibliográficas:

CARVALHO, Ana Claudia Moraes de. Puta, pistoleira, dona de cabaré: a espetacularidade do corpo-cavalo-travestido de Dona Rosinha Malandra no Templo de Rainha Bárbara Soeira e Toy Azaka. Icoaraci/Pa. 2021. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Belém, 2021.

FRY, Peter. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

MARANHÃO Fo, Eduardo. "A travesti morreu, mas carrego ela no caixão" e outras histórias vivas: conversão, transfobia religiosa e morte. Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH, Ano X, n. 29, p. 165-216, Paraná, 2017.

VERGOLINO E SILVA, Anaíza. O tambor das flores. 1976. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1976.

ISSN 2177-3963

É preciso estar preparado para os devires! Um panorama cartográfico realizado pelo grupo de pesquisa em semiótica e esquizoanálise em aliança com rituais amazônicos de alteração da consciência.

Dr. Diego Frank Marques Cavalcante[1] (UNIFESSPA)
E-mail: diegomarques@unifesspa.edu.br

Resumo:
O propósito desta comunicação é apresentar um panorama das cartografias que vêm sendo produzidas no grupo de pesquisa em Semiótica e Esquizoanálise (CNPq) vinculado à Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). O grupo conta com alunos de graduação em psicologia bem como discentes de pós-graduação em letras. Deleuze & Guattari, em mil platôs volume 04, lançam a seguinte advertência: é preciso estar preparado para os devires! Nessa trama, os autores debatem os perigos das linhas molares, moleculares e de fuga. Essa última é caracterizada como a linha nômade, a-significante e a-subjetiva, ou seja, trata-se da linha propriamente experimental em que a expressão se insubordina dos regimes significantes bem como o sujeito "foge" das sujeições dominantes. É por gozar desse caráter experimental que não se sabe onde vai parar a linha: no édipo familiar? No microfascismo? Nossa conjectura é de que alguns rituais desenvolvidos por civilizações amazônicas são agenciamentos que preparam os participantes para os devires. Essa preparação seria forjada pela relação imanente entre a experimentação das linhas de fuga e a segurança promovida pelas linhas molares dos aludidos rituais. As linhas molares são responsáveis pela conservação do território, ou seja, pela estabilização tanto dos regimes semióticos quando das máquinas concretas na sua relação com o "fora". Tudo se passa como se o sedentarismo das linhas molares pudesse compensar o nomadismo das linhas de fuga: preparando os indivíduos para os devires. Nosso esforço, no atual momento da pesquisa, está voltado para o estudo das linhas molares, seus regimes semióticos e máquinas concretas que devem promover uma paisagem estável para mutações subjetivas. Dentre os rituais estudados cabe destacar: o cipó das almas (ayahuasca), ritual de Bilibeu dos Akroá Gamella e da festa do Morí. No seguimento da pesquisa realizaremos encontros com os participantes com o propósito de cartografar supostos devires e revoluções moleculares que podem ter ocorrido no processo ritual. Nessa trama, portanto, buscamos investigar processos de produção de subjetividade a partir de processos ritualizados no escopo dos saberes amazônicos. Essa dinâmica atualiza a relação imanente e conveniente entre diferença e repetição que pode ser encontrada desde a tese de doutoramento de Gilles Deleuze, diferença e repetição.
Palavras-chave: Esquizoanálise; rituais amazônicos; alteração da consciência.

Introdução.

[1] Diego marques é Professor adjunto na Unifesspa. Leciona na Facom, Fapsi e no programa de pós-graduação em letras (poslet). É coordenador do grupo de pesquisa em Semiótica, Esquizoanálise e Amazônia. Lattes: http://lattes.cnpq.br/1267930521624365

O propósito deste artigo é fazer um breve panorama dos estudos que vêm sendo desenvolvidos junto ao grupo de pesquisa em semiótica e esquizoanálise. Atualmente o grupo reúne alunos de graduação em psicologia e comunicação bem como discentes do mestrado em letras.

O grupo faz alianças com literatura, arte, música e rituais amazônicos com o propósito de investigar o que Cavalcante (2024) chama de agenciamentos mentais-esquizos. Estes podem ser resumidos como redes de afetos produtores de desejos que deformam as semióticas dominantes, promovendo gagueiras da linguagem.

Essas semióticas menores são entendidas como contra-efetuações de acontecimentos. Trata-se de uma continuidade diferencial expressa em regimes semióticos menores e máquinas desejantes. Caberia a uma psicologia da diferença investigar empiricamente as contra-efetuações de um agenciamento a partir de seus produtos em uma dada máquina desejante/semiótica menor (Cavalcante, 2023;2024).

Nesse momento da pesquisa, estamos privilegiando a esquizoanálise proposta por Deleuze e Guattari (2011), de forma específica, as linhas cartográficas: molar, molecular e linha de fuga. A partir das relações dessas linhas com o "fora" do território é possível cartografar os processos de desterritorialização/reterritorialização (Deleuze & Guattari, 2006).

Aqui, vamos privilegiar o estudo das linhas molares. Como lembra Deleuze & Guattari (2011), as linhas têm seus perigos ao mesmo tempo em que também tem sua importância para a produção desejante. Agrada-nos a ideia de que, nos rituais amazônicos de alteração da consciência, as linhas molares garantem devires "menos perigosos".

Os rituais possibilitariam experimentos subjetivos com alguma segurança. Temos simpatia pela ideia de que esses rituais podem ser relacionados à precaução em relação a experimentações subjetivas: É preciso estar preparado para os devires!

Desenvolvimento.

Um dos conceitos-chave para compreender a filosofia da diferença de Gilles Deleuze & Félix Guattari é a noção de agenciamento: "A unidade real mínima não é a palavra, nem a ideia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados" (Deleuze & Parnet, 1998. p. 69)

Mas o que é agenciamento[2]? O agenciamento é um sistema aberto de conexões virtuais/atuais e possíveis/reais que modulam graduações de conservação, transformação ou mesmo de destruição e esfacelamento de um dado território. É um modo de produzir diferença e, ao mesmo tempo, relacionar-se com o diferente. Este último podendo ser tomado como aliado, inimigo ou marginal (Cavalcante, 2024).

A dinâmica do agenciamento é marcada por uma tetra-valência: por um lado, máquinas concretas e regimes semióticos; por outro lado, processos de territorialização, desterritorialização e re-territorialização. Essa tetra-valência deve ser investigada a partir da relação entre três linhas: molar (sedentária), molecular (migrante) e linha de fuga (nômade). O que Deleuze & Guattari chama de cartografia, micropolítica ou esquizoanálise, consiste na análise do funcionamento destas linhas:

> Aquilo que chamamos de muitos nomes-esquizo-análise, micropolítica, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia-tem apenas como objeto o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos (Deleuze& Parnet, 1998, p.152).

Para entender a produção de fluxos semióticos gaguejantes é preciso, antes, compreender sua lógica complementar, as semióticas maiores ou dominantes. Para isso, é importante entender a noção de território. O território é um espaço que comporta uma assinatura, ou seja, que se distingue do "fora" pelo modo como suas máquinas e semióticas produzem fluxos, ou seja, o território está relacionado diretamente com duas das valências do agenciamento: as máquinas e os regimes de signos.

Poder-se-ia dizer que a linha molar teria quatro características principais que caracterizam o privilégio da conservação do território: arborescente, binária, circular, segmentária. A organização arborescente (árvore) traz consigo os seguintes aspectos: centralizado (centros de significância-sujeição), hierárquico, decalque-reprodução, memória longa e unificador. O indivíduo é inserido em uma cadeia de ligações preexistentes que computam suas possibilidades de conexões, ou seja, é uma relação centralizada e fundamentada por uma memória longa: família, Estado, cultura etc. É um regime significante e de sujeição, ou seja, o processo de sentido se

[2] Em Cavalcante (2020) aprofundamos a noção de agenciamento. Neste texto, interessa apenas apresentar uma síntese dos aspectos principais de modo a tornar o conceito mais didático.

desenvolve a partir de uma arbitrariedade que marca o rosto do sujeito em cada esfera de sentido sujeitado.

Diz-se que é um regime significante porque a produção de sentido está sujeitada a um centro produtor de ressonâncias. É nesse sentido que é um sistema arvorecente. É uma árvore da qual do tronco se deduz os galhos e destes, as folhas como elemento mais marginal do território, mantendo, ainda sim, uma unidade: "Toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução [...] A árvore articula e hierarquiza os decalques, os decalques são como folhas da árvore" (Deleuze & Parnet, 1998, p.157).

A linha molar também segue uma lógica binária e não apenas dualista. Ela precisa colocar tudo dentro do modelo de avaliação sucessiva para garantir sua organização. No binarismo nada escapa: se você não é A nem B, então, é C. Cada binarismo se estabelece em consonância com um dispositivo de poder que organiza o território (Deleuze & Guattari,1995, p.67).

As linhas molares axiomatizam qualquer possível variação em binarismos no sentido de classificar-controlar-normalizar-prever. A linha molar, portanto, funciona em favor de um plano de organização que busca a estabilização do território, sua assinatura, seu rosto bem como sua conexão com a máquina de estado. O território, no entanto, passa por constantes afetos que promovem processos de desterriorialização. Quando a violência do encontro transcende a capacidade de conservação das linhas molares, o território entra em uma linha de fuga.

Poder-se-ia destacar cinco características da linha de fuga: desterritorializante; a-significante; a-segmentada; a-centrada; traidora; opera a conjunção de fluxos descodificados; e nômade. Antes de tudo é desterritorializante porque escapa do território. Dessa primeira característica derivam as seguintes, a saber.

Se a linha de fuga abandona o território, logo, traí os esquemas de representação centrados no significante-rosto, ou seja, é a-significante. Ora, ao mesmo tempo, também desfaz os segmentos e suas hierarquias de poder que classificam o indivíduo (a-binarismo). É nesse sentido que uma linha de fuga é traidora: ela trai o rosto e a segmentação que marcam o território. "Traem-se as potências fixas que querem reter-nos as potências estabelecidas da terra" (Deleuze & Guattari, 1992.p. 54).

A linha de fuga opera em um nível de fluxos descodificados, promovendo a conjunção com novos fluxos, uma diferenciação. Os Fluxos descodificados operam em velocidades e tempos imperceptíveis e antecedem qualquer estratificação: seja ela criativa, seja microfascista ou de morte, estão em um plano das virtualidades: "O imperceptível é o caráter comum da maior velocidade e da maior lentidão. Perder o rosto, franquear ou perfurar o muro, limá-lo pacientemente" (Deleuze & Guattari, 1992. p.158).

A linha de fuga experimenta novas conjunções entre fluxos, colocando em contado anômalos de territórios diferentes: seres das bordas ou margens dos territórios desterritorializados. A potência da linha é abandonar o rosto e experimentar novas conjunções de fluxos:

> O anômalo está sempre na fronteira, na margem de uma banda ou de uma multiplicidade; faz parte dela, mas fá-la já passar para outra multiplicidade, fá-la devir, traça uma linha entre. É também o outsider (Deleuze & Guattari, 1992, p. 58).

Assim, se por um lado, a linha molar apresenta um esquema de segurança, expectativa, rostidade, as linhas de fuga levam o território a um processo de experimentação. É preciso enfatizar, mais uma vez, que essas linhas são imanentes, ou seja, coexistem em graus diferentes em um dado território.

Agrada-nos a ideia de pensar que alguns rituais de alteração de consciência na Amazônia podem ser pensados como linhas molares com função de "suporte", sustentação para linhas de fuga que levam os sujeitos ao contato com a potência da espiritualidade.

Um certo "programa" para uma desterritorialização com alguma segurança? Uma plataforma segura para saltar e um solo "acolchoado" para pousar? Saberes que proporcionam uma experiência subjetiva sem cair no caos ou buraco negro? Um fio de Ariadne para não se perder nos labirintos da experiência de subjetivação?

Considerações finais.

Agrada-nos a hipótese de que existe nos rituais amazônicos saberes que possibilitam experiências subjetivas com "cuidado" e segurança. Diferente de um agenciamento-consumo ocidental que produz um devir-droga pautado na excitação

desordenada dos sentidos. Não deve ser coincidência que o uso de drogas se tornou problema se saúde pública nas sociedades ocidentais.

A lógica do consumo não é a da preparação. É antes a do fetiche em que o revezamento da novidade e seu fascínio assume o lugar da produção de sentido (BAUDRILLARD,1991). Trata-se antes da excitação dos sentidos em uma lógica da velocidade ou dromocracia (VIRILIO,1996). Ora, nessa trama os devires caem sistematicamente em buracos negros, em modos de existência pautados pelo vício: máquinas químicas de subjugação do desejo.

Por outro lado, rituais como o do Santo Daime, apresenta uma série de ritos de preparação para o uso do cipó das almas (ayahuasca). São ritos tanto de preparação como de "pós-uso" que constroem malhas de sentido para que o indivíduo faça experiências subjetivas com segurança. Somos simpáticos a ideia de que esses rituais podem ser entendidos como uma prudência ou preparação para os devires.

Referências bibliográficas:

BAUDRILLARD, Jean. Simulacros e simulação. Lisboa: Antropos, 1991.

CAVALCANTE, Diego. O procedimento de criação: imanência e produção da diferença em Gilles Deleuze e Félix Guattari. Revista Trágica: filosofia da imanência, v. 13, n. 3, 2020.

CAVALCANTE, Diego. Por uma semiótica gaguejante em Deleuze & Guattari: possíveis veredas para pensar uma comunicação intensiva. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação: 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – PUC-Minas, 4 a 8 set. 2023.

CAVALCANTE, Diego. Esquizossemiótica e psicologia da diferença: acordos discordantes entre Peirce e Deleuze & Guattari. Curitiba: Editora CRV, 2024.

DELEUZE, Gilles. Diferença e repetição. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 01. Tradução de Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 02. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 04. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 05. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é filosofia? Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Kafka: por uma literatura menor. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Diálogos. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'água, 1996.

VIRILIO, Paul. A arte do motor. Tradução de Paul Roberto Pires. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

ISSN 2177-3963

(Re)Existência e subjetivação: uma análise esquizoanalítica do Ritual do Bilibeu dos Akroá Gamella.

Matheus Carneiro Silva[1] (UNIFESSPA)
E-mail: matheus.carneiro@unifesspa.edu.br
Dr. Diego Frank Marques Cavalcante[2] (UNIFESSPA)
E-mail: diegomarques@unifesspa.edu.br

Resumo:
O presente trabalho tem como objetivo investigar os processos de desterritorialização e reterritorialização dos modos de existência no Ritual de Bilibeu dos Akroá Gamella. Para isso, utilizaremos o procedimento cartográfico proposto por Deleuze & Guattari. O Ritual de Bilibeu tem duração de quatro dias e termina com uma longa corrida. Durante o ritual, os participantes percorrem todas as aldeias do território, reafirmando a posse ancestral das terras indígenas. O percurso inclui passagens por locais sagrados, rios e áreas de confronto com fazendeiros, ressaltando sua importância histórica e espiritual. Originalmente celebrado na terça-feira de Carnaval, o ritual passou a ser realizado em abril após o massacre de 2017, em memória desse evento violento e como um ato de resistência. A esquizoanálise, proposta por Deleuze e Guattari, propõe que as dinâmicas territoriais podem ser entendidas a partir das relações entre três linhas cartográficas: molar, molecular e de fuga. Nossa hipótese é que as linhas molares proporcionam "segurança" para lidar com experiências subjetivas traumáticas. As atividades do ritual não apenas celebram a identidade cultural, mas também abrem espaços para a reterritorialização dos modos de existência dos Akroá Gamella. É importante destacar que este estudo ainda está em fase inicial e nosso objetivo é investigar as cartografias existenciais a partir de encontros e diálogos com integrantes do povo Akroá Gamella.
Palavras-chave: Devir, Esquizoanálise e Ritual

Introdução.

O presente trabalho tem como objetivo investigar os processos de desterritorialização e reterritorialização dos modos de existência no Ritual de Bilibeu dos Akroá Gamella. Para isso, utilizaremos o procedimento cartográfico proposto por Deleuze & Guattari (2011) bem como aspectos da esquizosemiótica proposta por Cavalcante (2024).

---

[1] Graduando em Psicologia na UNIFESSPA. Bolsista do Grupo de Pesquisa em Semiótica e Esquizoanálise. Programa de iniciação científica PIBIC-EM CNPq. Link para o lattes: https://lattes.cnpq.br/0475644814195837.
[2] Doutor em Ciências da Comunicação – USP. Professor na UNIFESSPA/POSLET. Link para o lattes: http://lattes.cnpq.br/1267930521624365.

A história dos Akroá Gamella, comunidade indígena localizada principalmente na região de Viana, no estado do Maranhão, é marcada por desafios, resistência e busca pelo reconhecimento de sua identidade e território, o que demonstra a importância da memória, da luta coletiva e da mobilização política para a preservação de sua cultura e modos de viver.

A sua história remonta a séculos, desde os primeiros registros que foram encontrados, quando migraram do Piauí para o Maranhão, enfrentando tentativas de exploração e de negação de direitos. Nos últimos séculos, os Akroá Gamella resistiram à catequização, à escravidão e às tentativas de colonização, lutando pelo controle de suas terras. A análise da legislação que afetou os indígenas, como a Lei de Liberdade dos Índios de 1755, é fundamental para compreender as dinâmicas de controle e resistência que marcaram a trajetória dos Akroá Gamella.

De Souza Gomes (2021), em sua obra Nem vadios, nem vassalos: uma análise da Lei de Liberdade dos Índios, oferece uma reflexão crítica sobre essas questões, evidenciando a luta pela autonomia e os desafios enfrentados por comunidades indígenas como os Akroá Gamella na busca pela preservação de suas identidades e territórios.

Nesse sentido, ao analisar aspectos específicos, tais como: as emoções e afetos na formação da subjetividade; cosmovisões; e as interações da comunidade com o meio ambiente, buscamos não apenas oferecer uma análise esquizoanálitica, mas também contribuir para o diálogo sobre a resistência dos Akroá Gamella às normas sociais dominantes e como essa forma de resistência impacta na construção da sua subjetividade.

A partir disso, O Ritual de Bilibeu dos Akroá Gamella é um exemplo significativo de sincretismo religioso, que une elementos do catolicismo e tradições indígenas para celebrar São Bilibeu. Representado por uma escultura de madeira de lei, que serve como altar durante o ritual, Bilibeu simboliza a fertilidade da terra, dos animais e das mulheres, e é central nas práticas culturais e rituais da comunidade.

Esta bricolagem cultural reflete a resistência dos Akroá Gamella à colonização e às tentativas de apagamento de suas tradições. Realizado anualmente, o ritual se estende por quatro dias e culmina em uma caminhada onde os participantes se personificam como cães de caça, simbolizando a busca por alimento e bebida para oferecer a São Bilibeu.

Esta caminhada reafirma a conexão com o território e a memória ancestral. Além de seu caráter religioso, o ritual é uma manifestação de resistência política, celebrando a luta dos Akroá Gamella por seus direitos territoriais. A data do ritual, 30 de abril, foi escolhida em memória de um ataque sofrido pela comunidade em 2017, reforçando a importância da luta pela terra e pela identidade.

O Ritual de Bilibeu serve também como um meio de preservar a memória coletiva da comunidade, relembrando as dificuldades enfrentadas e a resistência ao longo dos anos, afirmando a presença e identidade dos Akroá Gamella em um contexto de marginalização.

Muniz (2023) destaca o Ritual de Bilibeu em sua dissertação como um espaço de resistência cultural e política, onde os Akroá Gamella reafirmam suas identidades e lutam pela preservação de seus modos de vida e território. A celebração não é apenas um evento religioso, mas uma poderosa afirmação da continuidade e da luta da comunidade indígena.

Desenvolvimento: Esquizoanálise e Linhas Cartográficas.

A esquizoanálise, proposta por Deleuze e Guattari, propõe que as dinâmicas territoriais podem ser entendidas a partir das relações entre: as linhas cartográficas; às formas de expressão e conteúdo; bem como aos processos de desterritorialização e reterritorialização (CAVALCANTE, 2020; 2024).

Neste trabalho, será destacado o papel das linhas cartográficas que são três: molar, molecular e de fuga. Cada uma delas possui características distintas que ajudam a entender como as forças sociais e subjetivas interagem e se manifestam (DELEUZE & PARNET,1996).

As linhas molares referem-se a estruturas rígidas e organizadas que representam sistemas sociais, políticos, culturais e modos de existência estabelecidos. Elas operam nos protocolos semióticos estriados e corpos organizados, estabelecendo normas e comportamentos através de categorias binárias, segmentárias, hierarquizadas e excludentes. São linhas sedentárias (CAVALCANTE, 2024).

As linhas moleculares são mais fluidas e dinâmicas posto que estão envolvidas com os processos de transformação. Essas linhas expressam movimentos e fluxos que desafiam e modificam as estruturas molares, forjando formas emergentes de existência e expressão. Nesse sentido, desempenham um papel

essencial na resistência e na inovação social. São linhas migrantes (DELEUZE & PARNET, 1996).

As linhas de fuga estão relacionadas ao processo de desterriorialização. A partir de um encontro violento, o território se abre para os fluxos descodificados que caotizam o território. A linha de fuga é a insubordinação aos regimes semióticos estabelecidos e aos corpos organizados. É uma linha nômade (CAVALCANTE, 2020).

Ademais, vale ressaltar que as linhas molar, molecular e de fuga não são isoladas; elas são imanentes, interagem e se afetam. As linhas moleculares podem desafiar e reconfigurar estruturas molares, enquanto as linhas de fuga promovem inovação e resistência. Essa dinâmica complexa é crucial para a compreensão das relações sociais e da produção de subjetividade na esquizoanálise.

Hipótese.

O presente estudo se deterá na análise dos aspectos estáveis presentes no ritual, focando nas linhas molares. Nossa hipótese é que as linhas molares do Ritual do Bilibeu proporcionam "segurança" aos Akroá Gamella para lidar com experiências subjetivas traumáticas, ou seja, uma violência que abre o território para linhas de fuga. Além disso, o Ritual do Bilibeu não é apenas um reflexo das linhas molares, mas também um campo de intensidades onde as linhas de fuga se fazem presentes. Através das práticas ritualísticas, os Akroá Gamella encontram formas de expressar e reconfigurar suas experiências de maneira criativa, permitindo a emergência de novas subjetividades que escapam às normatividades impostas. Essa dinamicidade ritualística proporciona, assim, um espaço de resistência que vai além da simples preservação cultural, abrindo caminhos para novas formas de existir e de se relacionar com o território e consigo mesmos.

Supomos que a força de conservação das linhas molares, nesse agenciamento específico, pode ajudar em um processo de reterritorialização que impede que se caia em um buraco negro ou que o território se esfacele. Trata-se de um símbolo molar de reterritorialização (CAVALCANTE, 2024).

As atividades do ritual não apenas celebram a identidade cultural, mas também abrem espaços para a reterritorialização dos modos de existência dos Akroá Gamella. Ao realizar o ritual anualmente, a comunidade cria um ambiente que permite existir de maneira autônoma, atualizando seus valores e diferenças diante das tentativas de controle e assimilação. Assim, o ritual funciona como uma forma de

resistência-reterritorialização cultural, contribuindo para a construção de um novo campo de existência que desafia as estruturas socialmente dominantes que historicamente tentaram subjugá-los.

O Ritual do Bilibeu possui estruturas definidas, com regras, símbolos e práticas que regulam o comportamento dos membros da comunidade, funcionando como linhas molares que estabelecem normas e tradições, assim desempenhando um papel crucial na construção e reafirmação da reterritorialização coletiva, solidificando a coesão social e atualizando valores e crenças essenciais para o grupo.

Além disso, o ritual é fundamental na atualização de conhecimentos ancestrais e práticas culturais da geração Akroá Gamella, perpetuando estruturas molares que garantem a sua continuidade cultural e social.

Nesse contexto, identificamos como um aspecto estável a "corrida dos cachorros de Bilibeu", uma das principais atividades do ritual. Nessa corrida, os participantes pintam seus corpos e marcham pelas aldeias em busca de caças, como aves, galinhas, patos e galos, que são soltos e depois caçados. Esses momentos de inovação e transformação dentro do ritual demonstram como as linhas molares e de fuga coexistem e se alimentam mutuamente. A atualização constante das práticas rituais, como a mudança na data do ritual ou a introdução de novos símbolos, reforça a capacidade da comunidade de se adaptar e resistir a pressões externas. Ao mesmo tempo, essas mudanças asseguram a continuidade da cultura Akroá Gamella, que se recria e se fortalece em resposta às adversidades, mantendo-se viva e relevante frente aos desafios contemporâneos.

Durante a marcha, os participantes recebem nomes simbólicos, como "cachorro mestre", "onça" e "maracajá". Após a caça, realizam um ritual em que matam o animal, arrancam seu pescoço e o carregam pelo restante do dia. O percurso da corrida pode incluir locais sagrados e áreas históricas, como igarapés e rios associados a confrontos com fazendeiros, sublinhando a importância espiritual e histórica desses lugares para a comunidade. Essa ação simboliza a relação dos Akroá Gamella com a natureza, a subsistência e seu ambiente cultural.

Dessa forma, podemos compreender que os Akroá Gamella ritualizam o massacre de 2017 como um meio de cicatrizar essa experiência traumática e de fortalecer sua forma de existência. A realização anual da demarcação do ritual não apenas reflete essa recuperação, mas também honra a máxima dos Akroá Gamella: "nossas escrituras são os nossos pés".

Entretanto, embora o ritual possa ser entendido como linhas molares devido à sua estrutura normativa e ao papel na construção territorial, é essencial reconhecer suas nuances moleculares e de fuga, devido a sua flexibilidade e invenção, mudando ao longo do tempo e respondendo a novas circunstâncias, como por exemplo, a atualização da data do ritual para 30 de abril.

Portanto, o Ritual do Bilibeu revela uma complexidade e dinamicidade que vão além de sua estrutura normativa, sendo fundamentais para a compreensão da riqueza e profundidade das práticas ritualísticas na comunidade.

Considerações finais.

Este estudo, ainda em fase inicial, visa compreender os processos de desterritorialização e reterritorialização no Ritual de Bilibeu dos Akroá Gamella, utilizando a esquizoanálise de Deleuze e Guattari bem como a esquizosemiótica (CAVALCANTE, 2024).

A pesquisa se concentra na investigação das cartografias existenciais por meio de encontros e diálogos com a comunidade Akroá Gamella. A análise das práticas ritualísticas revela uma complexidade que transcende a estrutura normativa do ritual, oferecendo insights valiosos sobre a atualização cultural e a resistência política dos Akroá Gamella.

Referências bibliográficas:

DE SOUZA GOMES, Robeilton. Nem vadios, nem vassalos: uma análise da Lei de Liberdade dos Índios de 1755. Manaus: Valer Editora, 2021.

CAVALCANTE, Diego Frank Marques. Esquizosemiótica e psicologia da diferença: acordos discordantes entre Peirce e Deleuze & Guattari. Curitiba: CRV, 2024.

CAVALCANTE, Diego Frank Marques. O procedimento de criação: imanência e produção da diferença em Gilles Deleuze e Félix Guattari. Revista Trágica: filosofia da imanência, v. 13, n. 3, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 05. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2005.

ISSN 2177-3963

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Diálogos. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.

DELEUZE, Gilles. Conversações. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

MUNIZ, Ariana Gomes da Silva. Coco e cocar: lutas, resistências e identidades compartilhadas das indígenas e quebradeiras de coco Akroá Gamella em Viana, Maranhão. 2023. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Centro de Ciências Sociais e Aplicadas, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2023.

ISSN 2177-3963

Dinâmicas evangélicas Tembé-Tenetehara: um estudo a partir da aldeia Ytwaçu.

Paulo Henrique Santos Silva de Azevedo[1] (UEPA)
E-mail: ph_azevedo@hotmail.com

Resumo:
Este projeto de pesquisa se propõe a estudar o tema cristianismo ameríndio e seu foco específico é a compreensão das expressões religiosas ameríndias sob uma perspectiva étnica. O trabalho busca, por meio de uma pesquisa qualitativa e etnográfica, demonstrar como as práticas religiosas ameríndias são tecidas não no que é levado, mas no que é entendido e praticado no dia a dia. A pesquisa será contextualizada na aldeia Ytwaçu. A aldeia é habitada pelo povo Tembé-Tenetehara e faz parte da Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), situada no nordeste do Estado do Pará, entre os rios Guamá e Gurupi. O objetivo da pesquisa é analisar o que é ser evangélico Tembé na aldeia Ytwaçu com suas dinâmicas e conflitos, além da abordagem assimilacionista que tradicionalmente procura compreender o cristianismo ameríndio sob pressupostos epistemológicos raciais baseados na perspectiva dos encontros culturais. Para tal, o presente estudo será pautado na análise das configurações locais do modo de ser evangélico Tembé. Essas configurações dependem das articulações próprias que os autores fazem da mensagem religiosa recebida pelos missionários. Dessa forma este trabalho visa compreender o autodenominado evangélico Tembé por meio de uma abordagem etnoepistemológica, destacando expressões étnicas, como os modos de vida, a linguagem, o pensamento, o ambiente, o ordenamento social, as narrativas e as festas (ritos), trazendo uma dimensão da diversidade e da produção da diferença, capazes de melhor compreender as singularidades do grupo.
Palavras-chave: Evangélicos Tembé; etnoepistemologia; modos de vida.

Introdução.

Este projeto de pesquisa foi apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. O tema a ser estudado é o cristianismo ameríndio e sua linha de pesquisa tem como foco específico a compreensão das expressões religiosas ameríndias sob uma perspectiva étnica. O trabalho busca, por meio de uma abordagem etnoepistemológica, demonstrar como as práticas religiosas são tecidas não no que é levado, mas no que é entendido e praticado no dia a dia.

O estudo será realizado com o grupo de evangélicos Tembé que residem na aldeia Ytwaçu. A aldeia é habitada pelo povo Tembé-Tenetehara e faz parte da Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), situada no nordeste do Estado do Pará, entre

[1] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. https://lattes.cnpq.br/1027003841111717.

os rios Guamá e Gurupi. A TIARG é formada por trinta e três aldeias. Sua extensão compreende os municípios de Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas.

A presença do cristianismo aos modos de vida dos povos ameríndios é uma realidade que sucedeu aos primeiros contatos com os colonizadores europeus. Quase quinhentos anos após as primeiras missões de catequeze, o trabalho de evangelização indígena ainda é uma realidade, principalmente quando observamos a expansão de igrejas evangélicas na Amazônia (Boyer, 2021).

Desenvolvimento.

Conforme Wright (1999, p.9) a relação entre indígenas e missionários tem sido tradicionalmente abordada na literatura antropológica por meio da análise das consequências e impactos das práticas evangelísticas nas culturas indígenas. Essa abordagem implícita a perspectiva assimilacionista da antropologia característica da primeira metade do século XX, cujo foco dos trabalhos era o contato cultural. A preocupação dos antropólogos era com a imposição de uma expressão religiosa externa que resultasse na perda de identidade dos ameríndios e dizimasse seu modo de vida.

Em relação à Amazônia, Capredon (2023, p. 6) reforça essa perspectiva crítica com que o interesse pelas experiências cristãs indígenas surgiu e tem sido discutida ao longo do tempo. Segundo a autora, essas questões eram vistas, inicialmente, do ponto de vista da assimilação pela sociedade nacional ou como imposição de uma ideologia externa.

Vilaça (2023, p. xiii) vai um pouco mais adiante e entende que essa tradição literária não buscou considerar o cristianismo amazônico como fenômeno central a ser analisado, mas o apresentou sob dois ângulos distintos: ora englobado pela tradição ameríndia, ora representando um rompimento radical com o passado cultural e religioso do grupo. Os três autores relatam uma visão dicotômica para o estudo do fenômeno do cristianismo ameríndio.

No entanto, as relações entre o cristianismo e as tradições ameríndias têm se demonstrado muito complexas para serem examinadas sob o prisma dessa dicotomia que usualmente reduz essas discussões ao postulado da aculturação religiosa e cultural. Segundo Wright (1999, p.9), essa perspectiva não dá conta da diversidade de denominações cristãs encontradas, inclusive dentro de um mesmo

grupo, e nem da multiplicidade de formas assumidas nos diferentes locais. O estudo que Opas (2022, p. 78) empreendeu junto aos Yine na Amazônia Peruana é um bom exemplo de como as identidades cristãs não são construídas somente em oposição aos elementos culturais tradicionais. Opas demonstra as múltiplas facetas que os cristianismos locais podem adotar dentro de um mesmo grupo, bem como seus conflitos inter-religiosos.

Essa perspectiva dicotômica também não se apresenta profunda o suficiente para compreender as diversas maneiras com que as religiões indígenas têm se relacionado com o cristianismo, os aspectos importantes que moldam esses encontros, nem as relações e conflitos desses cristãos ameríndios com outras expressões religiosas. Como exemplo dessa complexa rede de articulações, podemos citar o trabalho de Capiberibe (2022, p. 127) entre os Palikur e outros grupos indígenas do baixo Oiapoque, que descreve a comunicação entre o pentecostalismo e o xamanismo ameríndio. A autora demonstra como as tradições ameríndias se articulam de maneira heterogênea com o cristianismo e, no caso estudado, podem ser utilizadas para delimitar fronteiras entre os grupos cristãos da região.

Os exemplos e as dinâmicas apresentados demonstram o desafio de se tentar compreender, além da dicotomia extermínio ou assimilação, a tecitura do que é ser um evangélico ameríndio. Nesse contexto de diversidade e contrastes encontram-se os evangélicos da aldeia Ytwaçu, protagonistas dessa pesquisa. As expressões religiosas presentes na aldeia são múltiplas. Existem duas igrejas cristãs, sendo uma igreja pentecostal e uma igreja católica, enquanto o restante da comunidade exerce as práticas religiosas tradicionais (pajelança). Dentro desse ambiente heterogêneo os evangélicos Tembé são um grupo ainda principiante, minoritário, cujos conflitos interreligiosos ainda demonstram a necessidade de delimitação do seu espaço dentro da comunidade.

Dessa forma, a problemática dessa investigação pode ser caracterizada como a tentativa de se compreender o que é ser um evangélico Tembé, bem como suas dinâmicas e conflitos, a partir da análise do processo de chegada do movimento missionário na aldeia e suas consequências, sem levar em conta o entendimento do que é ser evangélico a partir da articulação local dos próprios atores.

Buscar essa compreensão por meio de uma perspectiva dicotômica superficial traz à tona o entendimento do processo de evangelização como uma

atividade bidimensional. A primeira dimensão consiste na instituição ou denominação religiosa que transmite suas regras e práticas. A segunda dimensão é o grupo alvo, com suas dinâmicas religiosas e modos de vida distintos. Dentro dessa proposta bidimensional, a evangelização dos Tembé pode ser entendida como o modus operandi de uma instituição, no caso a Assembleia de Deus, que possui uma prática religiosa pronta para ser transmitida. Esse "pacote", que inclusive se apresenta com recursos midiáticos, deve ser convertido em uma congregação própria naquela aldeia pelo agente missionário, admitindo-se no máximo a tradução linguística do texto sagrado. O resultado a ser alcançado é uma igreja Assembleia de Deus entre os Tembé.

O problema dessa visão bidimensional é que não leva em conta a complexidade das relações existentes entre os missionários e a comunidade, nem a articulação que os agentes locais fazem da mensagem recebida. Os conceitos religiosos transmitidos não são assimilados como se fossem escritos em uma tábua rasa, muito menos como uma placa nova sobreposta à placa antiga, mas sim por meio de articulações linguísticas, rituais, culturais e étnicas que o grupo faz dessas práticas religiosas. Esse é um dos argumentos centrais da coletânea organizada por Wright (1999, p.9), que se dedica ao estudo compreensivo das religiões ameríndias e as formas de cristianismo no Brasil. Segundo o autor, considerar o cristianismo indígena meramente como um 'verniz' colado sobre uma estrutura preexistente resulta em uma superficialidade que impede a compreensão adequada das tradições indígenas cristãs.

Fugindo dessa superficialidade indicada por Wrigth, a atividade missionária entre os Tembé pode ser melhor compreendida entre três dimensões. A primeira dimensão é representada pela instituição ou denominação religiosa Assembleia de Deus com seu conjunto de práticas e doutrinas. A segunda dimensão é caracterizada pelo missionário como indivíduo, enviado pela instituição, que possui concepção própria sobre a denominação e vai estabelecer uma relação religiosa com os Tembé. A última dimensão consiste no grupo local que vai construir autonomamente os conceitos propagados por meio de uma configuração própria, diferente da instituição religiosa e do missionário.

Essas configurações carecem de ser estudadas como fenômeno central. Portanto, o objetivo deste trabalho é analisar o que é ser evangélico Tembé na aldeia Ytwaçu, problematizando as articulações que os próprios autores fazem dos

conceitos religiosos recebidos e as relações inter-religiosos do grupo. Como objetivos específicos, podemos citar em primeiro lugar conhecer a dimensão histórica, cultural e religiosa dos Tembé Tenetehara. Em segundo, dimensionar as dinâmicas religiosas ancestrais e contemporâneas entre os Tembés Tenetehara. Por fim, compreender a autoidentidade e auto-organização evangélica entre os Tembé da aldeia Ytwaçu.

A fim de alcançar os objetivos propostos e responder às questões apresentadas pretende-se fazer uma investigação exploratória com abordagem qualitativa e etnográfica a respeito do objeto apresentado. Essa pesquisa será conduzida em três etapas. A primeira etapa é a fase preparatória. Nela será verificado o estado da arte, a fim de identificar a direção que a atual produção acadêmica tem dado à linha proposta por este projeto de pesquisa, bem como, será realizado uma revisão nas bibliografias a respeito dos Tembé Tenetehara, desde os documentos históricos até a produção contemporânea. São documentos que provêm de diversas fontes, como as cartas e crônicas de viajantes do período colonial, relatórios de levantamentos geográficos feitos por naturalistas, trabalhos científicos realizados por etnógrafos e documentos de Estado que refletem a abordagem oficial sobre a ideia de etnia e território. O objetivo dessa revisão é realizar um levantamento historiográfico dos Tembé Tenetehara desde os primeiros contatos com os colonos europeus e realizar um estudo, sob o ponto de vista etno-histórico, dos principais aspectos observados do modo de vida deste grupo ao longo do tempo.

Em seguida será realizada a segunda etapa desta investigação, que consiste na tentativa de compreensão das expressões religiosas dos evangélicos Tembé da aldeia Ytwaçu por meio da pesquisa de campo. Nela serão realizadas visitas à aldeia Ytwaçu para ambientação (levantamento de como ocorreu o processo de evangelização, identificação dos evangélicos locais) e coleta de dados. Será utilizado a observação dos modos de vida e das práticas religiosas, interlocução com os protagonistas por meio de entrevistas abertas e conversas. Os dados serão registrados em diário de campo.

A terceira fase é a análise de conteúdo dos dados empíricos coletados por meio do diário de campo e das entrevistas. Trata-se da análise das percepções obtidas com a observação dos modos de vida, das práticas religiosas e da interlocução com os protagonistas.

Seguindo a metodologia apresentada, esta pesquisa visa demonstrar como as práticas religiosas são tecidas não no que é levado, mas no que é entendido e praticado no dia a dia. A hipótese a ser trabalhada é de que só dá pra entender a dimensão evangélica ameríndia na observação do cotidiano deles, levando em consideração fatores como: a sua relação com o ambiente em que vivem, as disposições de comunicação, a alimentação, a atividade econômica desenvolvida, as interações sociais e o modo como se organizam politicamente. As discussões sobre suas dinâmicas e conflitos devem ser antes precedidas por uma compreensão étnica. Deve-se levar em conta a definição do que é ser evangélico do ponto de vista local, quem pode ser considerado assim, quais suas conexões e quais são as relações com outras expressões religiosas e os conflitos derivados.

Considerações finais.

Compreender o autodenominado evangélico Tembé, por meio das articulações locais dos próprios protagonistas, além das perspectivas dos encontros culturais, será fundamental para entender que as práticas religiosas evangélicas na Amazônia são dimensionadas mais pelo ambiente ontogêncio (o ambiente, o local, a etnia, a memória, o imaginário) do que propriamente o que é pretendido pela construção institucional da religião.

A especificidade desse trabalho reside na investigação, por uma abordagem etnoepistemológica, dos processos através dos quais os próprios protagonistas definem o que é ser evangélico indígena, destacando-se o aporte linguístico como definidor dos modos de vida desse grupo. Outro destaque dessa investigação é a importância de se compreender a diversidade de formas de conhecimento que existem em diferentes contextos por meio de pressupostos étnicos, de forma sensível aos modos de vida locais.

Referências bibliográficas:

BOYER, Véronique. Expansão evangélica e migrações na Amazônia Brasileira. O renascimento dos perdedores. São Paulo: Editora UNIFESP, 2021.

CAPREDON, Élise. Introduction: Indigenous Churches—Christian Affiliations and Inter-denominational Relationships in Lowland South America. In: CAPREDON, Élise et al. (ed.). Indigenous churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America. Contemporary Anthropology of Religion. Cham: Palgrave Macmillan, 2023.

p. 1-38. Disponível em: https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-14494-3. Acesso em: 25 ago. 2023.

LAPLANTINE, François. Aprender antropologia. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MEIRA, Sérgio. História do Povo Tembé. In: MEIRA, Sérgio (org.). Gestão ambiental e territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento. Belém: Ideflor-Bio, 2017.

NEVES, Ivânia dos Santos. Patrimônio cultural Tembé-Tenetehara: terra indígena alto rio Guamá. Belém: Iphan-PA, 2015.

PARÁ PIGMENTOS S.A. Diagnóstico etno-ambiental dos grupos Tembé e AIs Tembé, Ture-Mariquita e Urumateua de Tomé-Açu (PA): relatório técnico. Vitória: Cepamar, 1995.

POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

VILAÇA, Aparecida. Foreword: New Pluralities. In: CAPREDON, Élise et al. (ed.). Indigenous churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America. Contemporary Anthropology of Religion. Cham: Palgrave Macmillan, 2023. p. VII-XVII. Disponível em: https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-14494-3. Acesso em: 25 ago. 2023.

WRIGHT, Robin M. Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin M. Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas do Brasil. v. II. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

ISSN 2177-3963

Esquizoanálise e processos de subjetivação nos rituais xamânicos da Amazônia: a importância das linhas molares

Thaeny Regina Ribeiro Rodrigues (UNIFESSPA)
E-mail: thaeny@unifesspa.edu.br

Resumo:
O propósito deste trabalho é investigar as “linhas de segurança” que possibilitam processos de desterritorialização da consciência no ritual religioso cipó das almas - ayahuasca. Para isso, utilizaremos a esquizoanálise proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari. O ritual religioso do ayahuasca originário do dialeto andino quíchua é formado pelas expressões huasca (cipó) e aya (almas ou espíritos) “cipó da almas” ou “cipó dos espíritos”, composta por duas plantas: o cipó Banisteriopsis caapi e as folhas da Psychotria viridis, que ao fervidas e cozidas juntas formam a beberagem sagrada do ritual, caracterizando-se pela reprodução do conhecimento dos povos originários que vivem na Amazônia brasileira e peruana. Com a extensão a Doutrina do Santo Daime que faz uso do chá, na qual busca efetivar uma missão espiritual, por meio do processo de autoconhecimento, para corrigir os déficits e melhorar-se sempre, aperfeiçoando-se como ser. A esquizoanálise, proposta por Deleuze e Guattari, propõe investigar modos de existência e suas mutações em indivíduos, grupos ou instituições. Nesse procedimento de investigação-intervenção, um dos modos de pesquisa consiste em analisar as relações entre as linhas cartográficas: molar, molecular e de fuga. Neste trabalho, interessa-nos destacar a linha molar que está relacionada à conservação, organização, hierarquização e classificação do território. A hipótese do nosso grupo é que as linhas molares podem funcionar como um dos aspectos da prudência em relação às linhas de fuga. Por outros termos, dada a imanência das linhas, a segurança das linhas molares pode compensar a desterritorialização de modos de existência e suas revoluções moleculares. O ritual do Santo Daime é marcado pela realização de hinários por representantes, denominados de ”padrinhos” e “madrinhas”. São cantados e bailados por todos os fiéis – “fardados”, porque usam uma roupa especial nesta ocasião. O bailado possui um padrão em que homens e mulheres são separados em dois blocos. Formam-se, no local onde se realiza o ritual, fileiras que se posicionam uma à frente da outra. Os integrantes formam um quadrilátero ou retângulo, os lados maiores são fileiras de homens e mulheres em matrimônio, enquanto os menores de rapazes e moças. As fileiras são organizadas em critério de hierarquia, como também de altura dos participantes. No centro do bailado, com movimentos sincronizados ao som dos hinos cantados, há uma mesa com os símbolos, como o cruzeiro - uma cruz de dois braços horizontais. O uso do maracá, instrumento de percussão, é imprescindível para o ritual, nestas ocasiões, o chá é ingerido várias vezes, há um intervalo entre os hinários, cerca de uma hora para os efeitos do chá. Essas são as linhas molares que possibilitam segurança para a experimentação subjetiva, as ponderações do estudo possibilitaram buscar como a produção do cerimonial do ayahuasca constitui-se como uma forma de desterritorialização e atribui a bebida o seu próprio significado e importância, possibilitando um cenário a esta pesquisa de uma efetivação de devires dos sujeitos.

Palavras-chave: Esquizoanálise; ayahuasca; subjetivação

Introdução.

Os rituais xamânicos na Amazônia compõem a constituição dos processos espirituais nos quais os elementos da floresta estão introduzidos como base para o seu desenvolvimento, diante disso, o ritual do Ayahuasca originado do dialeto andino quíchua é formado pelas expressões huasca (cipó) e aya (almas ou espíritos) "cipó da almas" ou "cipó dos espíritos" que acontece com o uso da beberagem feita pela mistura de duas plantas da floresta: o cipó Banisteriopsis caapi e as folhas da Psychotria viridis, que ao fervidas e cozidas juntas formam a bebida sagrada para dar vida ao ritual (METZNER, 2002, p.13). A cerimônia religiosa do Santo Daime, criada pelo mestre Irineu é uma extensão que faz uso do chá do ayahuasca para cumprir uma missão espiritual, por meio do procedimento de autoconhecimento, para alinhar as insuficiências e melhorar-se sempre, aperfeiçoando-se como ser, com o intuito de curar-se das enfermidades da alma.

Desse modo, a utilização do chá do Ayahuasca agencia a abertura da subjetivação e, por conseguinte, uma molecularização da consciência. As execuções deste ritual serão analisadas pela esquizoanálise, esfera do conhecimento criada pelo filósofo Félix Guattari e o psicanalista Gilles Deleuze, que tem como premissa a análise da micropolítica dos agenciamentos, ou seja, modos de existência e suas mutações nos indivíduos, grupos ou instituições.

As linhas cartográficas: molar, molecular e de fuga que se configuram como as linhas que integram as relações são a base para examinar o ritual, entretanto o trabalho vai privilegiar a linha molar, por demonstrar uma segurança devido a imanência de sua existência com as outras linhas. Seria um dos aspectos da prudência diante das revoluções moleculares (CAVALCANTE, 2020; 2023).

Desenvolvimento.

O culto espiritual do ayahuasca é oriundo da linguagem andino quíchua composta pela1 nomenclatura huasca- cuerda, enradadera, parra, liana (cipó) e aya - persona, alma, espíritu muerto; (almas ou espíritos), com tradução para o português

[1] Discente do curso de Psicologia pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Integrante do grupo de pesquisa Semiótica e Esquizoanálise. Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/8361025542798301

“cipó das almas” ou “cipó dos espíritos. A composição da beberagem é realizada pelo cozimento de duas especiarias da flora amazônica, o cipó Banisteriopsis caapi e as folhas da Psychotria viridis, desenvolvida pela união entre os indígenas que vivem na Amazônia brasileira e peruana, formando o chá que promove o acontecimento ritualístico (METZNER, 2002, p.13). A bebida sagrada fundamenta a reprodução dos conhecimentos dos povos originários que fazem uso para estabelecer ligação com seus antepassados e desvendar os saberes míticos da passagem para outra vida. Como extensão dessa tradição religiosa o Santo Daime faz uso do ayahuasca com um seguimento espiritual diferente, almejando conectar o ser a si pelo autoconhecimento e internalização dos meios de obter regeneração, tornando-se melhor sempre.

O grupo sincrético religioso iniciado pelo mestre Irineu, foi pioneiro em apresentar a atualização dos conhecimentos indígenas em novos fluxos desejantes, dando-lhe uma configuração centrada no indivíduo utilizando uma técnica tradicional aperfeiçoada, inserindo-a em um cenário ritualizado que reúne elementos indígenas, afro-brasileiros, espiritualistas (LABATE, 2004).

Raimundo Irineu Serra trabalhava na extração do látex em Rio Branco-AC quando teve o primeiro contato com o chá de ayahuasca, por meio dos “caboclos” e “indígenas” que viviam naquela região, imerso em suas crenças e superstições sempre acreditou não ser abençoado por Deus. No entanto, em sua participação inicial no ritual ayahuasqueiro seu foco era se encontrar com Deus, mas o que lhe apareceu foi apenas um conjunto de imagens, ideias e associações com cruzes, remetendo-lhe a sagrada proteção e não ao abandono.

Embora tenha recebido essa revelação divina, Irineu não estava confiante que realmente era amado, então continuou participando do ritual e acabou por receber a visita de uma entidade denominada por vários nomes: Clara, a Senhora, a Rainha, Deusa Universal. Esta entidade lhe ordenou que ficasse em jejum por 8 dias isolado na mata privado de qualquer contato humano, após esse período o consagrou apto a receber uma nova revelação divina, que consistia em tornar-lhe o maior curandeiro do mundo e seria através da bebida que recebeu o nome de “Daime” (GOULART, 2004, p. 32-33). Se tornando uma religião ligada ao processo de cura de si e caracterizada pela cruz que se designa como a representação de proteção.

A liturgia do Santo Daime é marcada pela realização de hinários por representantes, denominados de ”padrinhos” e “madrinhas”. São cantados e bailados por todos os fiéis – “fardados”, usam uma vestimenta especial nesta ocasião, o bailado possui um padrão em que homens e mulheres são separados em dois blocos. Formam-se, no local onde se realiza o ritual, fileiras que se posicionam uma à frente da outra, os integrantes estabelecem um quadrilátero ou retângulo, os lados maiores são fileiras de homens e mulheres em matrimônio, enquanto os menores de rapazes e moças solteiros.

As fileiras são organizadas em critério de hierarquia, os participantes que desempenham papeis mais importantes são dispostos nas primeiras filas, como também de altura dos participantes, no centro do bailado, com movimentos sincronizados ao som dos hinos cantados, há uma mesa com os símbolos, como o cruzeiro - uma cruz de dois braços horizontais. O uso do maracá, instrumento de percussão, é imprescindível para o ritual, nestas ocasiões o chá é ingerido várias vezes, há um intervalo entre os hinários que são de extrema importância por constituírem uma espécie de caminho sagrado de fusão para o espiritual com cerca de uma hora os efeitos da beberagem podem ser notados e o indivíduo dá início ao regime de transmutação GOULART, 2004, p. 47).

Com a formulação de novos agenciamentos para o uso da bebida sagrada do ayahuasca utilizaremos a esquizoanálise apresentada por Deleuze e Guattari para investigar as modificações dos sujeitos dentro das instituições. Utilizaremos também a esquizosemiótica proposta por Cavalcante (2024). Esta abordagem associa a semiótica de Peirce com a esquizoanálise de Deleuze e Guattari com um propósito de desenvolver uma psicologia da diferença, uma ciência preocupada em investigar as mutações dos modos de existência a partir das expressões sígnicas e maquínicas.

Nesse mecanismo de investigação- intervenção as linhas cartográficas serão aliadas para fomentar a análise do ritual do Santo Daime. Assim as cartografias são compostas em molar, molecular e de fuga que coexistem nas instituições e são complementares entre si, caracterizadas como a arte de construir um mapa sempre inacabado, aberto, composto de diferentes linhas, “conectável, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”, ou seja, procura designa a reconstrução contínua do ser (Deleuze; Guattari, 1996, p. 21).

Dessa maneira, a linha molar é a que se relaciona a manutenção, conservação e hierarquização, isto é, as normas impostas pelo território na produção

de binarismos, obstruindo a linha de fuga, por codificar o território dos fluxos. Do ponto de vista esquizosemiótico, os legi-signos molares são expressões que adquirem regularidade persistente e que possibilitam a forja de esquemas de expectativas estáveis por parte do seu interpretante.

A linha de fuga promove a desterritorialização do sujeito, propiciado pelos encontros com o caos, o desconhecido, abrindo o território para o "fora", promovendo a des-semióticação de partes do território. Trata-se das expectativas fundadas no legi-signo e abertura para interpretanteremáticos, ou seja, propriamente expressivos.

Esse encontro com o caos pode ser capturado em um agenciamento conservador em que a reterritorialização é negativa, ou seja, privilegia a conservação da identidade em detrimento da emergência das singularidades. A linha molecular, por sua vez, promove a criação com formas singulares de existência e expressões desprivilegiando as normas impostas pela linha molar. É curioso como a linha molecular está vinculada entre as outras duas linhas, preparada a inclinar-se para um lado ou para o outro — essa é a sua ambiguidade (MACHADO, 2023, p. 8).

Dada a imanência das linhas, a molar compõe a segurança subjetiva para que haja a experimentação das revoluções que as linhas moleculares podem estabelecer. Visto que é possível o processo de privilegiamento da conservação mesmo havendo o encontro com o caos, as ponderações do estudo possibilitaram buscar como a produção do cerimonial do ayahuasca constitui-se como uma forma de desterritorialização e atribui a bebida o seu próprio significado e importância, possibilitando um cenário a esta pesquisa de uma efetivação de devires dos sujeitos, tendo como enfoque no primeiro momento direcionar-se-á em avaliar as linhas molares.

ISSN 2177-3963

Banisteriopsis caapi

Psychotria viridis

Ayahuasca sendo preparado

Chá da cerimônia

Mestre Irineu

Cerimônia do Santo Daime

Metodologia.

O objetivo é analisar as “linhas de segurança” que propiciam processos de desterritorialização da consciência no ritual religioso cipó das almas - ayahuasca. Utilizar-se-á a esquizoanálise proposta por Deleuze & Guattari, como método de investigação, em específico a relação de coexistência entre as linhas cartográficas: molar, molecular e de fuga.

A esquizosemiótica de Cavalcante como a conexão dos agenciamentos entre as filosofias de Peirce e Deleuze & Guattari possibilitando o estudo das diferenciações da mente, na qual tem seu co-funcionamento destinado a produzir fluxos que proponham a psicologia da diferença (CAVALCANTE, 2024). A psicologia da diferença deve se apropriar do conceito de agenciamento mental esquizo para co-funcionar com seus “laboratórios” de pesquisa experimental. Nesse artigo, o laboratório tem o propósito de investigar empiricamente a atualização da mente esquizo dentro do ritual xamânico do ayahuasca e seus fluxos no processo de reterritorialização do sujeito.

Considerações finais.

O trabalho busca efetivar uma investigação concisa e clara sobre como o ritual xamânico do Ayahuasca, com a extensão da doutrina Santo Daime que faz uso do chá para dar vida ao seu ritualismo, analisado por meio da esquizoanálise com as linhas cartográficas: molar, molecular e de fuga que foram criadas por Deleuze e Guattari. Dessa maneira, a formação de novos devires que o cerimonial produzirá como processo de subjetivação “dividual” fundamenta a ideia do grupo que as revoluções moleculares, só serão possíveis, porque são experimentações subjetivas de desterritorialização da consciência é menos “perigosa”, devido ao processo de dualidade da reterritorialização do indivíduo que pode ser configurado como, negativa ou a relativa. E ao fim do trabalho será analisado se o ritual do ayahuasca forma devires.

Esse artigo, portanto, é parte de um projeto maior que busca investigar as mutações subjetivas a partir de uma perspectiva da psicologia da diferença (CAVALCANTE, 2024). Interessa-nos investigar a partir dos signos e máquinas as contra-efetuações de acontecimentos que tem como efeito a emergência de regularidades menores, símbolos-moleculares.

Referências bibliográficas:

CASSIANO, Marcella; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. Psicologia & Sociedade, v. 25, p. 373-378, 2013.

CAVALCANTE, Diego. O procedimento de criação: imanência e produção da diferença em Gilles Deleuze e Félix Guattari. Revista Trágica: filosofia da imanência, v. 13, n. 3, 2020.

CAVALCANTE, Diego. Por uma semiótica gaguejante em Deleuze & Guattari: possíveis veredas para pensar uma comunicação intensiva. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – PUC-Minas, 4 a 8 set. 2023.

CAVALCANTE, Diego. Esquizosemiótica e psicologia da diferença: acordos discordantes entre Peirce e Deleuze & Guattari. Curitiba: Editora CRV, 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

GOULART, Sandra Lucia. Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as regiões da Ayahuasca. 2004. Tese (Doutorado) – [sn].

HUR, Domenico Uhng. Esquizoanálise e política: proposições para a Psicologia Crítica no Brasil. Teoría y crítica de la psicología, n. 3, p. 264-280, 2013.

LABATE, Beatriz Caiuby. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. 2000. Tese (Doutorado) – [sn].

MACHADO, Carlos. O corpo sem órgãos como campo de efetuação de um processo esquizofrênico revolucionário. Revista Opinião Filosófica, v. 14, p. 1-16, 2022.

METZNER, Ralfh (Org.). Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Tradução de Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

ISSN 2177-3963

Progresso e subjetividade na Amazônia: a Uhe Tucuruí e o apagamento de memórias.

Me. Ronaldo Ferreira Pinheiro[1] (UFPA)
E-mail: ronaldofpinho@gmail.com
Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos[2] (UFPA)
E-mail: flaviacslemos@gmail.com
Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior[3] (UEPA)
E-mail: manoelmoraes@uepa.br

Resumo:
O Objetivo apontar como os grandes projetos na Amazônia apresentavam uma busca pelo denominado desenvolvimento, no entanto este processo deixou marcas indeléveis na história do povo que não foi levando em conta no planejamento e na execução. Apresentamos uma busca pelo conceito de Subjetividade, Identidade e memória para compreender o apagamento de memórias que se deu em torno da construção da Usina Hidrelétrica em Tucuruí. Os métodos utilizados adotaram com base uma revisão de literatura. Os resultados são discorridos a partir da reflexão na literatura e no entendimento do autor com a verificação dos conceitos chave e a verificação da tese de apagamento de memórias. A conclusão apresenta a necessidade se se olhar para os grandes projetos instalados na Amazonia não só com ideia de progresso e desenvolvimento, mas sobretudo com a ideia de reparação aos danos materiais e imateriais causados aos povos originários, tradicionais e o que chegaram depois, ambas vítimas de um empreendimento pensado somente para atender aos grandes empreendimentos.
Palavras-chave: Subjetividade; Memória; Amazônia e UHE Tucuruí.

Introdução.

Quando falamos em subjetividade, nos referimos sobretudo ao sujeito, ao ser humano, a pessoa é o foco da ideia de subjetividade. Subjetividade aqui se apresenta como ferramenta conceitual da própria psicologia, no entanto, como ferramenta da psicologia social, este conceito tem suas bases na própria filosofia.

---

[1] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (PPGP-IFCH/UFPA), atua em Educação Básica na região de Tucuruí pela Seduc-Pa. Contribui com o grupo de Pesquisa Transversalizando. Acesso ao Currículo Lattes. http://lattes.cnpq.br/2099058276954433

[2] Doutora em História Cultural (PPGP/IFCH), Professora no Curso e na Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA); Coordenadora do Grupo de Pesquisa Transversalizando; Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/8132595498104759

[3] Doutor em Ciências da Religião (PPGCR), Professor no Curso e na Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA); Coordenador do Grupo de Pesquisa Religiões, Culturas e Etnias na Amazônia (UEPA/CNPq); Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/2429279552706202

Não podemos deixar de pensar o conceito de subjetividade a partir da base constitutiva do ser humano. Então, pensar subjetividade é também fazer a pergunta. “O que que faz com que você seja você mesmo e não nenhuma outra pessoa?”

Aqui neste trabalho de revisão bibliográfica traçamos uma construção dos conceitos de Subjetividade, Identidade e memória para compreender como se deu o processo de construção de um dos grandes empreendimentos da Amazônia que culminou no apagamento de memorias, que ficaram submersas no fundo do lago da Usina juntamente com antigos povoados cheios de memórias.

O trabalho está organizado em duas grandes partes, e teve como objetivo por meio de uma revisão bibliográfica, inicialmente, apontando o marco teórico que perpassa pelos conceitos de Subjetividade, Identidade e memória; e depois fazendo uma rememoração histórica do município de Breu Branco paralelo a construção da Barragem de Tucuruí para mostrar o processo que deflagrou no apagamento de memórias e submersão de cidades.

Subjetividade, Identidade e Memória.

Durante algum tempo, a discussão em torno da subjetividade nos conduzia a percepção de sujeito. A princípio, se pensava no sujeito, que pode ser remetido a indagação “quem sou eu?” Ou então pode nos remeter ao próprio Sócrates quando representa sua busca pelo autoconhecimento na famosa expressão “conhece-te a ti mesmo”, que é a frase que por meio do referido filósofo ficou eternizada. A expressão é apresentada pelo discípulo de Sócrates, Platão, mas a origem dela é apontada como sendo uma inscrição que ficava na porta do pórtico do templo do oráculo de Delfos.

Para defender o conceito de subjetividade dentro de uma perspectiva de psicologia social na tentativa de abordar sobre os processos de subjetivação e pagamento de no contexto da força do estado agindo sobre as populações por meio de grandes projetos econômicos nos embasaremos na obra de Gonzalez Rey (2005, p. 31) em que ele afirma sobre seu interesse pela Teoria da Personalidade que fora evoluindo durante seu contato com a psicologia social e psicologia da saúde.

O cubano Fernando Luís González Rey (1949-2019) é conhecido como o criador da escola da Teoria da Subjetividade, psicólogo, nascido em Havana, desde sua tenra juventude já era militante do Partido Comunista Cubano. Vivenciou ainda criança a Revolução Cubana, sempre ativo nos movimentos sociais, graduou-se em

Psicologia e fez doutoramento na mesma área. Sua trajetória de vida e de formação o conduziram a pesquisa em Psicologia e Personalidade, que mais tarde se consolidou como a Teoria da Subjetividade.

Quando investigamos sobre a subjetividade não podemos deixar de mencionar a obra do filósofo Michel Foucault. Em seu primeiro momento o filosofo se debruça na temática do saber e do poder, no entanto surge uma nova indagação em sua busca epistemológica, ele se depara com a indagação sobre como nos tornamos sujeitos.

Com a genealogia da sexualidade percebe-se que Foucault (1984, p. 11) apresenta uma nova abordagem ao estudar sobre "de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiencia dele mesmo enquanto sujeito de uma sexualidade." Assim o filósofo levanta a questão da sexualidade que é traz a questão da subjetividade e é ampliado no debate sobre a subjetividade e o tempo e a subjetividade e o corpo.

Quando falamos em identidade percebemos a relevância do pensamento de Stuart Hall (2011) que apresenta o conceito de identidades em três perspectivas diferentes, relacionando-as em diferentes períodos históricos. O autor também traz o conceito de identidades culturais. Segundo o referido autor, são “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais.” (Hall, 2011, p.8).

Após olharmos o conceito de identidade em Hall nos propomos a olhar o conceito de identidade em Zygmunt Bauman. Primeiramente deve se observar o ambiente histórico-social em que habitamos, denominado por Bauman como “modernidade líquida”.

Assim, conforme o entendimento de Bauman, a identidade dos indivíduos também passa a ser líquida, diluída e alterada, e não mais pré-determinadas e inegociáveis (como na pré-modernidade). Na atualidade, “uma identidade coesa, firmemente fixada e solidamente construída seria um fardo, uma repressão, uma limitação da liberdade.” (Bauman, 2005, p.60). É mais aceitável olhar para identidade “como um manto leve pronto a ser despido a qualquer momento.” (Bauman, 2005, p.37). Alterar a identidade a qualquer momento na definição de quanto tempo ficar com a identidade escolhida evoca a percepção de que - “a construção da identidade assumiu a forma de uma experimentação infindável” (Bauman, 2005, p.91). Eis aí uma identidade líquida.

Após olharmos do ponto de vista social e filosófico precisamos olhar o conceito de identidade do ponto de vista da psicologia aqui apresentado conforme o psicólogo Antônio da Costa Ciampa (1984), que começa o debate com a pergunta "Quem sou eu?" que dota um sujeito em que é autor e personagem da própria história, há discursos embutidos na identidade que são dele e dos outros, assim as identidades se refletem, na minha e do outro e vice-versa.

Para Ciampa (1984, 2007), "a identidade é consequência das relações que se dão, e das condições dessa relação, pois só se os pais se comportarem como pais que se caracterizará uma relação paterno-filial". É nesse entendimento que Ciampa (2007) "propõe que a identidade é reposta a cada momento". Entende que identidade não é algo pronto, mas está em contínuo processo "Identidade é movimento, é desenvolvimento concreto. Identidade é metamorfose" (CIAMPA, 1984, p.74).

Após debatermos sobre subjetividade e identidade trazemos para o debate o conceito de memória aqui entendida como um conceito fundamental tanto na filosofia quanto na psicologia social, e cada disciplina aborda o tema com perspectivas distintas, mas complementares. Na filosofia, a memória é frequentemente examinada em termos de sua natureza, função e relação com a identidade pessoal e o conhecimento. Platão, em seus diálogos, considerava a memória como um processo de resgate de conhecimentos inatos, enquanto Aristóteles via a memória como um mecanismo de retenção e recuperação de experiências passadas, essencial para o aprendizado e a formação do caráter. Na tradição moderna, filósofos como John Locke abordaram a memória como um aspecto crucial da continuidade da identidade pessoal, argumentando que a memória é a base da consciência e da identidade ao longo do tempo.

Por outro lado, na psicologia social, a memória é estudada principalmente em relação à forma como é influenciada e moldada pelas interações sociais e contextos culturais. A psicologia social explora como a memória não é apenas um processo cognitivo individual, mas também um fenômeno socialmente construído.

No Brasil destacamos o pioneirismo de Ecléia Bosi (1979) ao abordar sobre as "memórias de massa". Dentro de uma perspectiva da psicologia social o entendimento de memória se dá ao se constituir como um domínio não psicologista e não sociologista, colocando-se assim em tão boa companhia quanto a da "construção social da realidade" de P. Berger e T. Luckmann (1996).

Não podemos deixar de mencionar a concepção de memória coletiva, um conceito introduzido por Maurice Halbwachs (1997) que enfatiza a lembrança de eventos históricos e culturais que é compartilhada e reforçada dentro dos grupos sociais, moldando a identidade coletiva e a compreensão do passado.

Aqui apresentamos os conceitos de subjetividade tendo como base os pensadores Fernando Gonzales Rey (2005) e o filósofo Michel Foucault (1984). Para o debate sobre o conceito de identidades trouxemos os pensadores Stuart Hall (2011), Zygmunt Bauman (2001) e o psicólogo Antônio da Costa Ciampa (1984). E por último, para discutir o conceito de memória Ecléia Bosi (1979) e Maurice Halbwachs (1997). Nosso percurso foi procurar compreender a construção conceitual de subjetividade, que está ligada ao conceito de identidade e traz uma memória para falarmos sobre o processo de construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí que impactou diversas comunidades e deflagrou o apagamento de memórias ao submergir várias cidades.

Rememoração Histórica: Os Grandes Projetos e o apagamento de memórias.

O processo de ocupação de Tucuruí se deu em conflito com os povos originários aqui estavam os ameríndios que ocupavam a marcha direita e a marcha esquerda do rio nas proximidades da área onde foi construída a Usina hidrelétrica de Tucuruí. Aqui se encontravam territórios com áreas sagradas, cemitérios dos povos Parakanã, dentre outras riquezas culturais. A região também era habitada pelos gaviões da montanha, era habitada pelos assurinis e existem relatos de que também havia os urubus. “Para construção da UHE de Tucuruí, os Paranã foram transferidos para áreas diferentes por quatro ocasiões.” (Marques, 2019, pag. 146)

O apagamento de memórias e a submersão de memórias não afetou somente as pessoas aqui da região. Afetaram também pessoas que vieram de várias outras regiões do país, dentre elas pessoas que vieram do Nordeste, pessoas que vieram do Centro-Oeste, inclusive do Sul e Sudeste. O grande empreendimento, a obra faraônica, despertava a atenção de todos aqueles que buscavam um meio de ganhar dinheiro para sua subsistência e fazer parte de algo grandioso.

O governo utilizando-se do poder estatal durante a ditadura militar escolheu o local para fazer a usina hidrelétrica de Tucuruí. A UHE Tucuruí compunha um projeto de governo que era parte de um guarda-chuva de um projeto maior, o projeto de desenvolvimento e ocupação da Amazônia, no qual estava dentro o

Projeto Grande Carajás, Calha Norte, Albras, Alunorte, dentre outros. “Para o funcionamento das duas fábricas (Albras e Alunorte) era necessário um grande volume de energia elétrica. Isso levou o governo militar a construir a mega hidrelétrica de Tucuruí assumindo as despesas para si e fornecendo a energia ao empreendimento com uma tarifa subsidiada.” Marques (2019, pag. 146)

A costura entre empresas nacionais e internacionais para tomar posse do território nacional e das riquezas era coisa corriqueira, segundo Marques (2019, pag. 146) “a Shell e à construtora Camargo Corrêa montaram uma planta industrial (Alumar) em São Luís/Ma para produzir aquilo que a Alunorte produziria. O capital que a construtora incorporou na empreitada foi exatamente o lucro que obtivera na construção da Hidrelétrica de Tucuruí.”

Retomando a trajetória da construção da UHE Tucuruí, a empresa Camargo e Correia conduzia as obras do grande empreendimento da faraônica Usina Hidroelétrica de Tucuruí. As pessoas eram buscadas nas cidades, nos interiores do Nordeste e diversas outras partes do país para trabalharem nas obras da barragem. Aí temos a figura do barrageiro, mão de obra barata e acessível. Deixavam para trás sua história, seu espaço, seu território para tentar a vida na grande Amazônia, em Tucuruí, fazendo parte de um imenso projeto. E para trás ficavam suas memórias, que não foram submersas, mas foram abandonadas ao próprio esquecimento.

As comunidades originárias e tradicionais existentes na região em nenhum momento o projeto as tomou como prioridades. Elas foram remanejadas da região do entorno da usina para uma outra região e inclusive para outros municípios. Uma parte para o município de Marabá, outros para município de Novo Repartimento e outros realocados dentro do próprio município de Tucuruí. Esses povos tiveram subtraídas a sua terra, a sua história, a sua memória. Tudo virou uma grande barragem que tinha como propósito atender ao grande capital.

Algumas cidades do entorno da barragem foram realocadas. A Cidade de Breu Branco era localizada as margens do Rio Tocantins do lado esquerdo a montante. Com o andamento das obras a cidade seria submersa, ficaria no fundo do lago, então a equipe da empresa escolheu o local, abriu ruas, fez casas básicas e padronizadas, não fez nenhum saneamento básico, daí realocou as pessoas.

Com a conclusão do primeiro trecho da ferrovia e o início do funcionamento de seu em funcionamento em 1908, Breu Velho, fundado em torno dessas obras, passa a ter destaque como opção de trabalho para muitos que vieram

das mais diversas localidades. O surgimento da nova Breu Branco se dá por volta de 1976 após os técnicos perceberem que com a construção da usina hidrelétrica de Tucuruí o Breu seria totalmente inundado pelo lago da usina.

Sítios foram ofertados a população antiga, e o processo de transferência da população para nova área foi lento e doloroso, com inúmeros conflitos. A "Comissão de Emancipação de Breu Branco", iniciou as conversações em 1987 e ganhou forças com um abaixo-assinado em que colheram assinaturas e enviaram a petição para as autoridades estaduais. Foi Realizado um plebiscito em 1991 com o comparecimento de 92% da população manifestando-se nas urnas a favor da emancipação. Assim, o município foi criado 29 de outubro de 1991, tendo como primeiro prefeito o Sr. Armenio Barreirinhas empossado em janeiro de 1993.

Passaram pelo mesmo processo da cidade de Breu Branco as cidades de Goianésia, Jacundá, Repartimento e inúmeros outros espaços, fazendas, sítios que foram todos lançados ao esquecimento no fundo do lago da usina hidroelétrica de Tucuruí.

Para atender as Obras e atender ao Projeto Albras e Grande Carajás, precisava-se de energia elétrica. Então para atender esses dois projetos, decidiu-se construir a usina hidrelétrica de Tucuruí, o qual até hoje mantém turbinas de produção com dedicação exclusiva para o fornecimento de energia para esses empreendimentos. Depois, em 1988 Breu Branco passou recebeu uma usina de silício, a Dow Corning Metais, que também pegou o bonde da produção energética próxima e fácil reservando para seu consumo uma turbina da recém-inaugurada UHE Tucuruí.

Segundo Marques (2019, pag. 146)

> A CVRD em 1977 adquiriu as ações da US Steel, com ‘apoio’ do Banco Mundial e do Tesouro Nacional. As reservas, assim como o complexo-ferrovia-porto, formaram a espinha dorsal de um programa mais amplo: o projeto Grande Carajás (PGC) criado em 1980.

Como podemos perceber, os objetivos quase sempre era atender a grande indústria, e quase sempre população local sobrava e ficava a margem do desenvolvimento e suas memorias iam sendo lançadas ao esquecimento.

Considerações finais.

Os municípios do entorno da região também passaram por um processo de apagamento (afogamento) de memórias, bem como o processo de desterritorialização. Assim como várias outras, a velha Breu Branco, atualmente está submersa, está debaixo do lago de Tucuruí. E junto com ela, jaz, sepultados pelo Grande Tocantins, memórias, histórias e processos de construção que foram irrelevantes diante desse tamanho empreendimento comercial de desenvolvimento da Amazônia.

Um dia a obra da UHE Tucuruí acabou, e as memórias a água levou, levou para o fundo do esquecimento. A população já não era mais a mesma, cidades as quais as pessoas viram crescer, agora havia uma vila construída artificialmente para substituir aquilo que outrora era um espaço de identidade, território de memórias, agora jaziam no fundo do lago submersos no esquecimento, juntamente com um processo de subjetivação.

Aqui como conclusão se apresenta a necessidade se se olhar para os grandes projetos instalados na Amazonia não só com ideia de progresso e desenvolvimento, mas sobretudo com a ideia de reparação aos danos materiais e imateriais causados aos povos originários, tradicionais e o que chegaram depois, ambas vítimas de um empreendimento pensado somente para atender aos grandes empreendimentos.

Referências bibliográficas:

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Zygmunt. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2005.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade (Vol. II: O uso dos prazeres). Rio de Janeiro: Graal, 1984.

HALBWACHS, Maurice. La mémoire collective. Paris: Albin Michel, 1997.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

MARQUES, Gilberto de Souza Marques. Amazônia, riqueza, degradação e saque. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

REY, Fernando Luis González. O valor heurístico da subjetividade na investigação psicológica. In: REY, Fernando Luis González (Org.). Subjetividade, complexidade e pesquisa em Psicologia. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005. p. 27-51.

ISSN 2177-3963

Expressões Religiosas e racismo religioso diante do assédio moral no trabalho: processos de subjetivação na Amazônia.

Ma. Derciane de Souza Figueiredo[1] (UFPA)
E-mail: derciane@ufpa.br

Resumo:
Esta proposta de apresentação busca discutir como as expressões religiosas podem ser usadas tanto na prática recorrente de assédio moral no trabalho, na Amazônia, especialmente, paraense. As práticas de assédio moral no trabalho vêm crescendo e se tornando um problema grave de violações de direitos e intensificação da violência interpessoal no contexto de trabalho, tanto em instituições públicas quanto privadas. Entre os vários aspectos em que o assédio moral pode se manifestar, está o racismo religioso, fato constante no contexto universitário, em que há constante desrespeito às escolhas religiosas das pessoas que compõem as instituições. Muitas vezes, ter uma expressão religiosa na vida privada implica em ser alvo de preconceitos e discriminações recorrentes na esfera cotidiana de nossas existências nas relações de trabalho. No caso das universidades, esta realidade se torna regular em função de muitos cientistas vincularem religiões à ausência de intelectualidade ou ainda de tentarem realizar algum tipo de proselitismo religioso durante as atividades educativas, de pesquisa e extensão. Em geral, no Brasil, a maior parte do racismo religioso ocorre em função das crenças ligadas às religiões de herança do povo negro e vem associado a outras formas de racismos. Mas este assédio acontece em função da manifestação de outras expressões religiosas como o ato de participar da vida coletiva de trabalho universitário fosse uma condição de exclusão de crenças da vida privada. Nossa pesquisa no doutorado em Psicologia busca pensar as práticas de assédio moral no trabalho em universidades no contexto da Amazônia, sendo que um dos modos de expressão deste assédio ocorre por meio do preconceito contra religiões ou contra pessoas que não têm religião. Outro ponto que pretendemos abordar é que as expressões religiosas podem ser um acontecimento de apoio grupal em certos contextos institucionais quando fortalecem a singularidade e os laços sociais e comunitários sem qualquer ação coercitiva institucional e/ou fundamentalismo religioso. Nesse caso, as expressões religiosas podem ser um vetor de proteção social e cuidado coletivo como bem-viver na Amazônia.
Palavras-chave: Amazônia; Assédio Moral no Trabalho; Expressões Religiosas.

Introdução.

[1] Mestra em Segurança Pública – Programa de Pós-Graduação em Segurança Pública / Universidade Federal do Pará - UFPA, 2023. Relações Públicas da UFPA – Pró-Reitoria de Extensão. 1 Grupo de Pesquisa: Transversalizando: estudos sobre: Filosofia da Diferença e Modos de subjetivação contemporâneos, teoria da história e cultura, pragmatismos, biopolíticas / necropolíticas, medicalização, judicialização, educação popular e direitos das crianças, adolescentes, jovens e mulheres. 2 Grupo de pesquisa na área Ambiental, - Centro Amazônico de Monitoramento Ambiental e Biotecnologia (CeAMABio) - Link para Lattes: https://lattes.cnpq.br/0047052455285175 .

ISSN 2177-3963

Esta proposta de apresentação busca discutir como as expressões religiosas podem ser usadas tanto na prática recorrente de assédio moral no trabalho, na Amazônia, especialmente, paraense. As práticas de assédio moral no trabalho vêm crescendo e se tornando um problema grave de violações de direitos e intensificação da violência interpessoal no contexto de trabalho, tanto em instituições públicas quanto privadas.

Entre os vários aspectos em que o assédio moral pode se manifestar, está o racismo religioso, fato constante no contexto universitário, em que há constante desrespeito às escolhas religiosas das pessoas que compõem as instituições.

Muitas vezes, ter uma expressão religiosa na vida privada implica em ser alvo de preconceitos e discriminações recorrentes na esfera cotidiana de nossas existências nas relações de trabalho.

No caso das universidades, esta realidade se torna regular em função de muitos cientistas vincularem religiões à ausência de intelectualidade ou ainda de tentarem realizar algum tipo de proselitismo religioso durante as atividades educativas, de pesquisa e extensão.

Desenvolvimento.

Em geral, no Brasil, a maior parte do racismo religioso ocorre em função das crenças ligadas às religiões de herança do povo negro e vem associado a outras formas de racismos. Mas este assédio acontece em função da manifestação de outras expressões religiosas como o ato de participar da vida coletiva de trabalho universitário fosse uma condição de exclusão de crenças da vida privada. Nossa pesquisa no doutorado em Psicologia busca pensar as práticas de assédio moral no trabalho em universidades no contexto da Amazônia, sendo que um dos modos de expressão deste assédio ocorre por meio do preconceito contra religiões ou contra pessoas que não têm religião.

Outro ponto que pretendemos abordar é que as expressões religiosas podem ser um acontecimento de apoio grupal em certos contextos institucionais quando fortalecem a singularidade e os laços sociais e comunitários sem qualquer ação coercitiva institucional e/ou fundamentalismo religioso. Nesse caso, as expressões religiosas podem ser um vetor de proteção social e cuidado coletivo como bem-viver na Amazônia.

O racismo religioso tem sido presente em diferentes partes do mundo e sustentado violências, preconceitos, assédios, discriminações, estigmas, opressões, etnocentrismos, xenofobias e intenso sofrimento de toda sorte. A criação do preconceito religioso produz hierarquização da sociedade e, por sua vez, afirma juízos de valor estereotipados (Giumbelli, 2008, p.80).

O racismo religioso faz as pessoas relacionarem por meio de relações abusivas em função da religião, há milênios, fazem guerras, destroem ciência, fabricam prejuízos políticos e econômicos, genocídios e diferenciação negativa. O racismo se intensifica nos últimos séculos, sobretudo, na modernidade, a partir da classificação das pessoas por seus modos de vida, suas crenças, seus rituais de fé e suas expressões espirituais (Nogueira, 2020, p.160).

A existência de alienações vividas como desejo de morte projetado nas pessoas ao redor, ressentimento, ódio, medos, raivas, vinganças, inveja, ciúmes e mágoas fazem as pessoas usarem expressões religiosas para se agredirem e estabelecerem assédios de toda sorte como maneira de conduzirem suas vidas por meio de sentimentos, pensamentos, ideias e afetos mal elaborados (Wieviorka, 2004, p.86). Essas emoções não tratadas, na refletidas e acumuladas ao longo de vidas inteiras e até mesmo de inúmeras gerações tem causado situações devastadoras de sofrimento ligadas às expressões religiosas.

O racismo religioso se expressa pela tentativa de inferiorizar a forma de vida de grupos sociais em função das suas crenças, mas, simultaneamente, da cor da pele, da classe social, da escolaridade, da faixa etária, do território em que reside, das capacidades que possuem ou não, de gênero, de etnicidade etc. São maneiras de existir que estão repletas de um caldo de ódio e intolerância, de extremismos diversos e visões reacionárias e sectaristas (Giumbelli, 2008, p.100).

Infelizmente, nas relações de trabalho, a violência cresce também quanto mais o trabalho se torna precário e ganha uma dimensão de classificação de superioridade e inferioridade na divisão social e econômica da sociedade. A ausência de programas e políticas públicas para mediar estas ações de precarização acaba por gerar mais violência, racismo, assédio, dificuldades diversas, comprometimento na saúde mental coletiva das populações, em especial, nas instituições do exercício profissional em função do ambiente marcado por competição, disputas de comissões, concorrência por cargos e prestígio etc.

Quanto mais o trabalho se torna vetor de classificação social na divisão de classe, mais ele passa a ser usado como ferramenta de gestão violenta e cada vez mais delicada e difícil de lidar porque se torna corriqueira, frequente e regular no cotidiano das organizações. A situação se agrava quando a violência aumenta pelo fato de pessoas estarem sobrecarregadas com rotinas sem sentido e cheias de medos de poder se expressarem em função do crescimento de relações abusivas no contexto das ações mais simples do dia a dia na atividade profissional.

O racismo religioso é parte dessa realidade dura e complexa. O capitalismo, sobretudo, neoliberal, aumentou a ideia de que cada pessoa é uma empresa e deve mostrar privilégios de valores que acirram a noção do sucesso como mérito individual e como disputa sem qualquer solidariedade entre grupos que atuam em setores que deveriam ser marcados por compartilhamentos de atividades coletivas (Wieviorka, 2006, p. 49).

O trabalho alienado passa a ser morto, pois sem sentido, regulado por sentimentos negativos expressos por assédio e violências psicológicas, sexuais, físicas etc. A religião como é uma ação valorativa da cultura e um traço singular pode ser alvo de mais ataque no trabalho quando há em uma organização a prevalência de alguma religião específica em detrimento de outras em função da valorização de algum elemento cultural e político ou ainda algum marcador econômico (Freire, 2008, p.367).

A atribuição de rótulos e estereótipos passa a ser uma constante na prática de racismo religioso quando grupos ganham dominação e se tornam comunidades fundamentalistas, insufladas com ódios e atitudes de revanche. As brigas, confusões, opressões e repressões vão se tornando constantes e se utilizam de elementos religiosos para valorar pessoas específicas e grupos que passam a ser destacados em função de pertencimento a alguma religião aclamada como mais interessante em função de ser hegemônica ou ainda de ser marcadora de um estatuto de classe a partir das ações de hierarquização dos corpos por meio do fator racializador.

A cor da pele ligada a um tipo de religião passou a ser alvo de ataques porque tudo que se torna valor social de um grupo pelo aspecto étnico-racial ganhou matizes de diferenciação excludente na expansão do racismo contra povos negros, indígenas, ribeirinhos, quilombolas, das periferias urbanas e da zona rural. Assim, a classe econômica é associada ao racismo e religião. Pessoas moradoras de bairros

que ficam à margem dos centros urbanos, grupos que historicamente tiveram menos escolaridade e menos renda foram alvo de maior discriminação nas religiões também, pois esses fatores de classificação vão sendo adicionados uns aos outros como suporte de colonialidades, ou seja, de desqualificação de pessoas por agregação de vários preconceitos.

A interseccionalidade se torna uma metodologia importante para avaliar e analisar essas práticas porque permite justamente descrever e pensar como esses marcadores que eram usados no período colonial, especialmente, de Estados do Hemisfério Norte contra territórios do Hemisfério Sul que foram colonizados se espraiou como maneira de lidar com a diversidade a partir de etnocentrismo, de formas de divisão dos grupos e populações por categorias de menos e mais valor em função dos hábitos, das escolhas, das crenças, dos rituais exercidos e das expressões religiosas praticadas (Nogueira, 2020, p.160).

No universo dos países libertos do colonialismo, essas práticas foram atualizadas por meio de colonialidades de gênero, étnico-raciais, de sexo, de território, de classe, de faixa etária, de capacidades, de saber, de poder e de religião. Logo, surge a interseccionalidade criada por grupos feministas como maneira de analisar essas dimensões entrelaçadas e articuladas de forma crítica e como metodologia na ciência, na decisão política, na luta social de movimentos que visavam resistir e transformar essas realidades.

Assim, no contexto do assédio moral no trabalho, nas organizações atuais, a interseccionalidade se torna uma ferramenta importante para descrever e analisar o contexto complexo de colonialidades em que o racismo religioso opera como parte de um sistema opressivo e violento nas instituições de lidar com as diferenças de forma a torná-las limitações para algumas pessoas e potencialidades para outras. É fundamental atuar com políticas, decisões, programas, saberes e modos de interpretar o cotidiano a partir de vieses interseccionais quando se pretende enfrentar o racismo religioso presente como componente do assédio moral no trabalho (Akotirene, 2018).

Desse modo, busca-se concluir essa discussão e produção acadêmica como proposta também de construção de outras relações sociais, afetivas, culturais, trabalhistas, políticas e econômicas em que as expressões religiosas passem a ser vistas como ética, diversidade, saúde e convivência inter-religiosa, mediadas pela laicidade do Estado e com respeito profundo às diferenças. E, assim, podermos

coletivamente combater essas práticas de assédio com um trabalho de promoção da saúde mental coletiva no âmbito do trabalho.

Por fim, pretende-se ampliar a visão do mundo do trabalho e das ações de cuidado para os determinantes sociais e econômicos da saúde mental coletiva. Procura-se trazer a metodologia da interseccionalidade como ferramenta e epistemologia na luta contra o assédio moral na gestão do trabalho nas organizações, sobretudo, públicas do Ensino Superior.

Considerações finais.

Encerra-se essa discussão com a certeza e conclusão de que sem ética, sem diversidade e sem um mundo de respeito inclusivo não teremos como enfrentar o assédio moral nas organizações. A educação é uma importante ação mediadora da transformação social e como uma relevante expressão de mudança social na promoção do cuidado integral, equitativo, intersetorial e centralmente democrático da sociedade. O enfrentamento ao assédio do racismo religioso nas organizações deve ser alvo de preocupação e de ações sérias e contundentes de gestão na política pública (Freitas & Heloani, 2008). É urgente e salutar criar políticas de mediação institucional como estratégia de combate à violência para produzir uma cultura política marcada pela solidariedade, fraternidade, seguridade social, respeito, reciprocidade, diversidade e ética democrática no enfrentamento ao racismo religioso como modo de vida. Romper com preconceitos religiosos passa pela adoção de políticas transparentes e efetivas de cuidado baseadas em leis, normas, portarias, decretos, políticas e ações cotidianas que não aceitem a violência crescer e se instalar como parâmetro das relações sociais (Nogueira, 2020, p.160). É preciso e necessário não pestanejar no combate assertivo e consistente academicamente a toda sorte de assédios. Nesse texto e trabalho, buscamos nos focar no assédio relacionado ao racismo religioso e mostrar o quanto ele tem sido utilizado para discriminar negativamente pessoas e grupos por meio dos fatores étnico-raciais. As expressões religiosas devem e podem ser marcadoras de diversidade e conduzirem a sociedade para uma convivência ética e inter-religiosa que permitam o aprendizado mútuo de gerações que possam compartilhar as existências pelo respeito como ponto central da democracia participativa (Caniato & Lima, 2008, p.177-192). Toda forma de violência e assédio devem ser combatidos como prática de cuidado e não podem ser justificados de forma alguma, sob pena da sociedade viver pela matriz da guerra e da

destruição permanentes sem mediação, o que pode desembocar em lógicas fascistas, reacionárias, totalitárias, ditatoriais, autoritárias e impeditivas da existência de relações de partilha, de reconhecimento, de pertencimento e de respeito como bases da vida comunitária e social, em qualquer ambiente, em toda organização que se preze pela ética democrática na luta contra as alienações no campo da gestão do trabalho em uma atitude firme de enfrentamento ao racismo religioso (Freire, 2008, 367 - 380).

Referências bibliográficas:

AKOTIRENE, Carla. O que é interseccionalidade? Belo Horizonte, MG: Letramento; Justificando, 2018.

CANIATO, Ana Maria Placideli; LIMA, Eliane da Cunha. Assédio moral nas organizações de trabalho: perversão e sofrimento. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, v. 11, n. 2, p. 177-192, 2008. DOI: 10.11606/issn.1981-0490.v11i2p177-192.

FREIRE, Patrícia Augusta. Assédio moral e saúde mental do trabalhador. Trabalho, educação e saúde, v. 6, n. 2, p. 367-380, 2008. DOI: 10.1590/S1981-77462008000200009.

FREITAS, Maria Ester de; HELOANI, Roberto; BARRETO, Marcia Novaes Lins. Assédio moral no trabalho. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Religião & Sociedade, v. 28, p. 80-101, 2008.

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa. São Paulo: Pólen, 2020. 160 p. (Coleção Feminismos Plurais).

WIEVIORKA, Michel. Em que mundo viveremos? São Paulo: Perspectiva, 2006.

WIEVIORKA, Michel. O racismo. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ISSN 2177-3963

WIEVIORKA, Michel. O novo paradigma da violência. Tradução de Ademir Barbosa Jr. Revisão técnica de Angelina Peralva e Paulo Menezes. Tempo Social, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 5-41, maio 1997.

WIEVIORKA, Michel. Violência hoje. Ciência e Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 11, p. 1147-1153, 2006.

ISSN 2177-3963

Etnologia e práticas de cura ameríndia nos estudos de Psicologia Social na Amazônia paraense: uma análise de literatura sistemática e bibliométrica.

Me. Walison Almeida Dias[1] (UFPA)
E-mail: walison.dias@ifch.ufpa.br
Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos[2] (UFPA
E-mail: flaviacslemos@gmail.com
Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior[3] (UEPA)
E-mail: manoelmoraes@uepa.br

Resumo:
Considera-se que a presença da etnia Warao em uma metrópole da região amazônica instiga a reflexão acerca dos aspectos relacionados às tradições bioculturais em circunstâncias de mobilidade, subjetivações e práticas de cura ancestrais que se circunscreve-se em um processo de (des)territorialização no que diz respeito aos modos vivendi da etnia Warao. Como forma de analisar esse processo, deseja-se refletir sobre os modos de subjetividade e quais as suas intersecções com as práticas de cura em espaços urbanos. Nesse processo, pensar a bagagem cultural dessa etnia é perceber o eco que a mesma faz à medida que os Warao exercem influência sob o espaço, o corpo e a noção de "eu", o que modifica a paisagem em que se inserem, sob uma lógica constante de luta de classes e afirmações de alteridades. Metodologicamente, esse estudo se caracteriza como quantitativo, de tipo revisão bibliográfica e sistemática, as quais foram utilizadas técnicas de análise de publicações, citações e de bibliometria. Objetiva-se analisar as correlações e publicações acerca do campo de investigação. A investigação possibilita uma contribuição no campo da teoria e prática da Psicologia Social, estudos de Religião e Etnologia na Amazônia, aprofundando a reflexão das complexas interações que moldam a experiência de grupos ameríndios em ambientes urbanos e suas práticas de cura, em detrimento da medicalização e das formas de subjetivar sujeito urbano.
Palavras-chave: Práticas de Cura, Warao, Amazônia, Migração, Psicologia.

Introdução.

[1] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (PPGP-IFCH/UFPA), Professor no Curso de Psicologia da Faculdade União Educacional do Norte do Pará; Coordenador do Núcleo de Extensão e Pesquisa Universitária da mesma instituição; Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/7299372885940254
[2] Doutora em História Cultural (PPGP/IFCH), Professora no Curso e na Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA); Coordenadora do Grupo de Pesquisa Transversalizando; Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/8132595498104759
[3] Doutor em Ciências da Religião (PPGCR), Professor no Curso e na Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA); Coordenador do Grupo de Pesquisa Religiões, Culturas e Etnias na Amazônia (UEPA/CNPq); Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/2429279552706202

O objetivo do estudo é analisar como os indivíduos constroem suas subjetividades, considerando que narrativas, formas de bem-viver, relações de parentesco, cosmologias, práticas de cura e sistemas de crenças configuram ontologias complexas. Essas complexidades podem ser entendidas como expressões do "para-si" e do "sempre um em-si", refletindo a combinação inerente entre facticidade e transcendência na existência humana, manifestada por meio da corporeidade.

A preposição teórica do estudo propõe que a produção de subjetividade e a bioculturalidade são temas emergentes na Amazônia, entrelaçados com a concepção do corpo e a interpretação étnica do espaço-tempo. O corpo, seja ele caboclo ou ameríndio, não é visto como separado do mundo vivido, mas sim como a própria expressão desse mundo. As linguagens, representações simbólicas, signos e estruturas relacionais refletem um eu "em mundo", cuja existência é uma integração entre o espírito e a pluralidade dos corpos. A existência é constantemente moldada por estruturas plurais e animistas, acessíveis através de estados de consciência alternativos.

Os modos de produção de subjetividade entre os povos ameríndios, especialmente aqueles em mobilidade pela Amazônia, revelam outras lógicas que contribuem para o debate sobre a subjetividade na psicologia social. Essas lógicas incluem a realidade da participação humana inevitável e regular, e o mundo da vida, das experiências, linguagens metafísicas, práticas de cura, relações de parentesco e cosmologias, que permitem a operação da realidade humana por meio da interação entre experiência metafísica e consciência do “ser”.

A metodologia da pesquisa está dividida em duas partes principais: a revisão e sistematização da literatura e a coleta de dados etnográficos. Durante o desenvolvimento do estudo, serão realizadas dinâmicas interativas e discursivas, com o objetivo de criar espaços de discussão e negociação que incluam todos os participantes no processo de identificação das questões prioritárias para o grupo, atendendo às principais demandas dos Warao. As palestras, oficinas e treinamentos serão baseados nas sugestões destes sujeitos, as quais serão abordados temas relevantes para suas necessidades, visando melhorar suas condições de vida e bem-estar.

Não são previstos riscos significativos para o desenvolvimento da pesquisa. De acordo com a resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012, estudos

com seres humanos devem respeitar a dignidade e a proteção dos participantes. O projeto compromete-se a seguir as diretrizes do parágrafo III, artigo 1, alínea a, que assegura a autonomia dos participantes, respeitando sua vulnerabilidade e garantindo que sua decisão de participar ou não na pesquisa seja expressa, livre e esclarecida.

Além disso, o estudo considera o Código de Ética do Antropólogo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que define direitos e responsabilidades dos antropólogos: 1) Fornecer informações claras sobre suas qualificações profissionais e as de seus colegas quando necessário; 2) Não omitir informações relevantes na elaboração do trabalho, exceto em casos previstos; 3) Realizar o trabalho com objetividade e rigor científicos.

A documentação das informações coletadas e a divulgação através de artigos e relatórios científicos contribuirão para a reflexão e discussão sobre os processos migratórios e de mobilidade dos Warao na Amazônia. A socialização desses dados e produtos acadêmicos também ocorrerá no local de pesquisa, por meio de palestras, oficinas e outras atividades, como forma de retorno e benefício para a comunidade.

Desenvolvimento:

O Desenvolvimento Metodológico da Pesquisa.

Para Sampaio e Mancini (2007), a revisão sistemática é uma forma de pesquisa que integra um conjunto de literaturas sobre um determinado tema. Donato e Donato (2019) destacam a objetividade desse método como o principal diferencial em relação à pesquisa convencional, uma vez que a objetividade permite um modelo de pesquisa mais assertiva, diminuindo o risco de vieses. Através do conjunto de dados obtidos pela pesquisa sistemática, são formuladas projeções quantitativas que possibilitam a obtenção de projeções futuras sobre o tema abordado.

A análise sistêmica da Literatura proporciona ainda um plano de ação e execução que assegura o desenvolvimento metodológico da investigação, conferindo validade e assegurando eficácia da pesquisa, tanto para os leitores interessados na temática quanto para os pesquisadores interessados no modelo de investigação. Sampaio e Mancini (2007) dividem a análise sistemática em quatro etapas, a saber: 1) levantamento, questionamento e definição da pergunta que será

a motivação da investigação, onde deve ser clara e bem formulada; 2) levantamento de evidências por meio de artigos e estudos relevantes sobre a temática proposta; 3) deve-se avaliar quais estudos serão utilizados e quais serão excluídos do referencial bibliográfico; 4) execução de análise profunda sobre a qualidade dos estudos incluídos.

Segundo Biolchinni et al. (2005), a sistematização bibliográfica (ou RBS) é uma abordagem de pesquisa que possui etapas bem definidas, as quais são planejadas de acordo com a elaboração de um protocolo próprio e a parte do projeto de pesquisa, pois refere-se aos critérios de elegibilidade da literatura que dará base à interpretação e desenvolvimento da pesquisa em outras etapas.

Para a sistematização da Literatura, as etapas são assim consideradas: 1) elaboração do protocolo (PROSPERO), com a identificação da necessidade de uma revisão, composto por procedimentos para a seleção das bases de dados, os critérios de inclusão dos estudos, os critérios de qualificação das bases de dados, elaboração dos procedimentos para busca e seleção dos estudos e dos procedimentos para extração dos dados e a definição dos métodos para análise dos resultados; 2) execução - com a busca abrangente sobre o assunto com base nos critérios do protocolo; 3) análise das fontes; 4) elaboração das matrizes de referência dos resultados encontrados, com base nas diretrizes Internacionais (CASP e PRISMA); 6) reanálise e síntese das fontes selecionadas; 7) sistematização dos resultados. Entre as etapas são previstas revisões dos resultados obtidos.

A seleção dos descritores utilizados no processo de coleta foi “Warao”, sem o uso de operadores booleanos. Após a coleta de dados, foi realizada um processo de refinamento das fontes, compreendendo as etapas do critério de inclusão - título, autor, coautor e palavras-chave que mais se aproximavam dos objetivos da pesquisa.

Método de Análise da Revisão Sistemática de Literatura.

Considerou-se como critério a hierarquia dos bancos de dados, partindo do maior número de publicações, organizadas em ordem decrescente, sendo possível identificar as tendências das publicações ao longo dos anos. A análise considerou os critérios de qualidade do manual Grading of Recommendations Assessment, Development and Evaluation (GRADE) (https://training.cochrane.org/grade-approach), o Manual Cochrane para Revisões

Sistemáticas de Intervenções (https://training.cochrane.org/handbook/current) e as diretrizes do protocolo internacional Critical Appraisal Skills Programme (CASP), sobretudo o que está disposto nos itens: 5) Data collected in a way that addressed the research issue; 7) Ethical issue been taken into consideration; 8) The data analysis sufficiently rigorous. Atentou-se também para os seguintes critérios de análise sistemática do CASP: 1) Section A: Are the results of the review valid?; 2) Section B: What are the results?; 3) Section C: Will the results help locally?

Os dados da pesquisa foram sistematizados de acordo com as recomendações Internacionais do protocolo PRISMA for systematic review protocols (PRISMA-P), sobretudo o que se específica: 1) Selection of sources of evidence; 2) Characteristics of sources of evidence; 3) Critical appraisal within sources of evidence; 4) Results of individual sources of evidence; 5) Synthesis of results.

Critérios de Elegibilidade da Revisão Sistemática de Literatura.

Para elaboração do referencial teórico serão consideradas as pesquisas em português, inglês e espanhol publicadas entre o período de 1960 a 2024, que possibilitam uma compreensão temática da Bioculturalidade Warao e seus modos de subjetivação na Amazônia, sendo excluídos os estudos de referências secundários e literatura cinza, tais como as pesquisas na área de medicina, filosofia, educação e engenharias.

Fontes de Dados/Base de Busca.

Para a identificação das fontes, considerou-se como base de dados da pesquisa: 1) ISI Web of Knowledge (Web of Science); 2) SciVerse Scopus; 3) Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD); 4) SCIELO; 5) Google Scholar; 6) ReseachGate; 7) Zenodo, as quais resultaram em um total de 83 publicações entre dissertações e artigos nas áreas de Antropologia, Saúde, Relações Internacionais, Educação, Ciências Sociais e Engenharias. As bases de dados foram selecionadas devido sua abrangência e cobertura das publicações no campo interdisciplinar. Essa fase da pesquisa foi realizada de forma manual considerando periódicos online e a disponibilidade das publicações.

Estratégia de Busca.

Considerou-se como estratégia de busca os estudos realizados nas bases de dados citadas, as quais as informações foram inseridas no Mendeley Desktop 1.0 para a gestão de referências; no MAXQDA para análise de grupos, triangulações, codificações e elaborações de relatório, além de tabulações em matriz de referência Excel para processamento no Fluxograma PRISMA, para melhor visualização das etapas.

Filtros.

Considerou-se como filtro disponíveis nas bases de dados: 1) resumo; 2) autores; 3) palavras-chave; 4) periódico; 5) referências; 6) número de citações; 7) ano; 8) área, entre outros dados, as quais foram importados para o software VOSviewer a fim de elaboração das análises de redes bibliométrica.

Considerações finais.

O presente estudo visa uma investigação de alguns elementos da bioculturalidade ameríndia Warao as quais julgamos ser significativos para a compreensão dos modos de produção de subjetividade ameríndia na Amazônia. Desta forma, procura-se compreender a etnia a partir da análise dos seus modos de vida que revelam problemas complexos das intervenções na Floresta Amazônica e seus resultados, que historicamente, tem culminado no atual cenário migratório dos Warao.

O estudo visa compreender os modos pelos quais essas pessoas produzem subjetividades, onde as narrativas, bem-viver, relações de parentesco, cosmologias, práticas de cura e religiosidades configuram outras ontologias que envolvem nuances complexas, as quais podem ser interpretadas como uma manifestação do "para-si" e, ao mesmo tempo, do "sempre um em-si", dado que a existência humana é sempre uma combinação de facticidade e transcendência, manifestada como existência corporificada.

A ideia não é desenvolver um estudo meramente antropológico, embora seja a grande área dessa investigação, nem de exaltar a excelência do problema Warao a partir da etnografia do fenômeno, mas de compreender a lógica desses sujeitos, suas linguagens e símbolos em sociedade, evidenciando suas diferenças. Não se trata da busca do significado do fenômeno, mas de descrever a emergência da significação num campo de diferenças objetivas.

Há uma visível predominância de conceitos e perspectivas concernentes à Antropologia, o que não necessariamente enquadra este estudo à área; ao contrário, na interdisciplinaridade teórico-metodológica, com a psicologia social e com a premissa da "psicologia dos povos" (Voelkerpsychologie). Sob essa égide, inúmeros trabalhos surgiram situados nessa fronteira interdisciplinar da psicologia social, tratando-se de tipos de estudos científicos "das atividades do indivíduo em situação coletiva". Embora, essa conceituação seja complexa em um âmbito microssocial, já que as relações interpessoais dependem de outras variáveis como linguagens, experiencias e modos de vida, tornando-se difícil delimitar as fronteiras entre esses campos do devir humano. É inegável, no entanto, que o sujeito só pode ser desta forma por, justamente, estar em situação sociabilidade, gerando questões intelectuais, emocionais e volitivas que podem ser abordadas a partir de uma perspectiva da psicologia social.

Dada essas condições, a pesquisa se caracteriza no limiar da interdisciplinariedade da Antropologia, Ciências da Religião, Etnologia, Ciências Sociais e a própria Psicologia Social, recorrendo a uma diversidade de abordagens, sejam elas epistemológicas ou teórico-metodológicas, nas quais possibilitam uma análise do fenômeno mais profícua, evidenciando um ato de intervenção que desloca forças e discursos, fabricando os mais variados efeitos, destes nos interessando a subjetividade e seus modos de produção, que surgem em meio às tensões, jogos e disputas de poder.

Cabe ainda à essa investigação, uma interpretação das contingencialidades que formam o indivíduo na intersecção de sua estória e história de sua sociedade, ou ainda a história que lhe fora transmitida, sem cair no reducionismo sociologizante ou psicologizante do fenômeno. Portanto, o que está em pauta, é a centralidade do sujeito em relação social e sua aquisição de saberes que o associa, linguisticamente, com outros sujeitos e seus respectivos modos de vida. A aquisição de saberes nesse processo dá sentido as complexidades simbólicas sociais, materiais ou ideacionais que o cercam, fazendo-o capaz de interpretá-lo, analisá-lo e ressignifica-lo na construção de sucessivas representações de si e do que o cerca, criando, efetivamente, o mundo social através de sua atividade cognitiva e relacional.

Por fim, essa pesquisa pretende desafiar a lógica cartesianamente dualista, onde o "eu" está integrado não apenas na relação "eu-outro", mas também

na relação “eu-outro-natureza”, refletindo uma consciência transmetafísica, em que o corpo humano é visto como antropomórfico, espiritual e fluido, adaptando-se dinamicamente às circunstâncias e contextos gerando um conflito ontológico que pode auxiliar no processo interpretativo de como as sociedades amazônicas constroem e vivenciam sua realidade social e ambiental; através das práticas cotidianas, das interações sociais e das adaptações bioculturais, os modos de subjetividade na Amazônia emergem como categorias objetivas e subjetivas entrelaçadas de maneira complexa, moldando a experiência humana e sua relação com o meio ambiente de forma integrada e dinâmica.

Referências bibliográficas:

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Código de Ética do Antropólogo. São Paulo: ABA, 2017. Disponível em: https://www.antropologia.org.br/arquivos/codigo-de-etica. Acesso em: 15 set. 2024.

BRASIL. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Conselho Nacional de Saúde, Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 dez. 2012. Seção 1, p. 59-60.

BIOLCHINNI, J. et al. Systematic review in software engineering. Rio de Janeiro, 2005. (Report).

DONATO, Helena; DONATO, Mariana. Etapas na condução de uma revisão sistemática. Acta Medica Portuguesa, v. 32, n. 3, p. 227-235, 2019.

GRADE WORKING GROUP. Grading of Recommendations Assessment, Development and Evaluation (GRADE) handbook. [S.l.: s.n.], 2013. Disponível em: https://gdt.gradepro.org/app/handbook/handbook.html. Acesso em: 15 set. 2024.

PROSPERO. International prospective register of systematic reviews. University of York, 2024. Disponível em: https://www.crd.york.ac.uk/prospero/. Acesso em: 15 set. 2024.

SAMPAIO, R.; MANCINI, M. Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica. Brazilian Journal of Physical Therapy, v. 11, n. 1, p. 83–89, jan. 2007.

ISSN 2177-3963

As experiências religiosas e as influências no tratamento de ansiedade: uma revisão sistemática com análise bibliométrica.

Monique de Barros Brito[1] (UNINORTE)
E-mail: moniquedebarrosbrito@outlook.com
Jessica Lanne de Souza Silva Ikuma[2] (UFPA)
E-mail: jessicalannesouza@gmail.com
Me. Walison Almeida Dias[3] (UFPA)
E-mail: walison.dias@ifch.ufpa.br

Resumo:
Este trabalho é uma revisão sistemática com análise bibliométrica sobre a correlação entre ansiedade e religiosidade. A pesquisa destaca a crescente relevância da saúde mental e como a religiosidade pode atuar como um mecanismo de enfrentamento em situações de ansiedade, especialmente no contexto pós-pandêmico. O estudo foi realizado utilizando bases de dados como SciELO, ScienceDirect, Google Acadêmico e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, abrangendo o período de 2019 a 2024. A metodologia quantitativa foi adotada para mapear a amplitude do tema, identificando as áreas de pesquisa mais relevantes e a frequência de publicações sobre o assunto. Os resultados indicam que, embora haja uma quantidade significativa de estudos relacionando saúde mental e religião, a especificidade da relação entre ansiedade e religiosidade ainda é pouco explorada. O estudo conclui que a compreensão dessa relação pode contribuir significativamente para o desenvolvimento de estratégias mais eficazes no tratamento de transtornos de ansiedade.
Palavras-chave: Ansiedade; Religião; Saúde mental; Espiritualidade.

Introdução.

A saúde mental evoluiu ao longo das práticas de saúde, sendo compreendida como um estado de bem-estar no qual o indivíduo libera suas habilidades, contribui para a comunidade e lida com os desafios cotidianos. Problemas de saúde mental, como depressão e ansiedade, são prevalentes

[1] Bacharel em Psicologia pela Faculdade União Educacional do Norte do Pará; Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/6719586831936846
[2] Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (PPGP-IFCH/UFPA), Professora no Curso de Psicologia da Faculdade União Educacional do Norte do Pará; Coordenadora do Curso de Psicologia da mesma instituição; Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/5147184216640726
[3] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (PPGP-IFCH/UFPA), Professor no Curso de Psicologia da Faculdade União Educacional do Norte do Pará; Coordenador do Núcleo de Extensão e Pesquisa Universitária da mesma instituição; Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/7299372885940254

globalmente e no Brasil, especialmente após a pandemia de COVID-19, que aumentou a vulnerabilidade emocional da população. A preocupação, em particular, tem raízes evolutivas, mas torna-se patológica quando interfere nas funções diárias do indivíduo, exigindo intervenção profissional.

A pandemia intensificou uma crise de saúde mental, exacerbando sentimentos de incerteza e isolamento. As medidas de contenção do vírus, como o distanciamento social, afetaram profundamente a saúde mental e emocional das pessoas, dificultando o processo de luto e gerando um aumento significativo de casos de ansiedade. Além dos fatores biológicos, a saúde mental é influenciada por aspectos sociais, culturais e psicológicos, demonstrando uma necessidade de abordagem multidimensional.

Religião e espiritualidade emergem como importantes ferramentas de enfrentamento em crises de saúde mental. Estudos recentes demonstram a crescente importância dessas práticas para auxiliar indivíduos a lidar com a ansiedade e o estresse. A religião, historicamente vista em oposição à ciência, tem ganhado reconhecimento por seu papel no equilíbrio emocional, oferecendo uma perspectiva integrada e promotora de estilos de vida mais saudáveis.

Com a evolução social, a relação entre saúde mental e religião passou a ser vista de maneira mais complexa, mesclando subjetividades psicológicas com interpretações religiosas. A espiritualidade pode fornecer significado a experiências mentais e psicossomáticas, influenciando positivamente o bem-estar dos indivíduos em meio a desafios como estresse e depressão, ao mesmo tempo que contribui para a promoção da resiliência em momentos de crise.

O estudo surgiu a partir de observações realizadas em um estágio no CAPS, onde se notou a integração de aspectos religiosos no tratamento da ansiedade em um grupo terapêutico. Esse contexto despertou o interesse em investigar como a comunidade científica e a população em geral relacionam ciência e religião, especialmente em relação à saúde mental. A pesquisa destaca a influência da religiosidade na identidade e convicções das pessoas, particularmente no Brasil, onde a religião desempenha um papel importante na vida cotidiana e no enfrentamento de patologias como a ansiedade, que emergiu como uma queixa comum após a pandemia.

A pesquisa busca compreender as relações entre religiosidade e ansiedade no campo da psicologia social, analisando dados e identificando como a

religião pode atuar como um mecanismo de enfrentamento diante de crises emocionais. O estudo utiliza uma revisão de literatura e análise quantitativa para explorar como a ansiedade, um sentimento natural que pode evoluir para um estado patológico, se entrelaça com o discurso religioso. A hipótese é que a religião oferece uma estratégia de enfrentamento importante, com implicações positivas e negativas, dependendo de sua aplicação e do contexto social em que está inserida.

Desenvolvimento / Metodologia.

Este estudo quantitativo, baseado em uma revisão sistemática da literatura, utiliza métodos como análise de citações e bibliometria para coletar e interpretar dados. A abordagem sistemática permite maior precisão e replicabilidade, sendo essencial para entender a interseção entre religião e ansiedade. Com essa metodologia, busca-se avaliar como os estudos acadêmicos têm tratado a relação entre essas duas áreas, destacando tanto os desafios quanto os benefícios que emergem dessa interação, especialmente no campo da psicologia social.

A revisão bibliográfica sistemática, segundo Sampaio e Mancini (2007), é uma forma rigorosa de consolidar conhecimento sobre um tema específico. Donato e Donato (2019) enfatizam que a objetividade desse método minimiza o viés e assegura a confiabilidade dos resultados. Essa sistematização permite a elaboração de projeções quantitativas, como observado por Coneppele et al. (2023), que são úteis para prever tendências futuras relacionadas à ansiedade e religiosidade. A seleção rigorosa das fontes é fundamental para manter a validade científica do estudo.

O estudo se concentra em revisar protocolos de revisões sistemáticas em saúde, especialmente aqueles registrados na plataforma PROSPERO. Foram analisados cinco trabalhos recentes que abordam temas como terapia cognitivo-comportamental para refugiados, efeitos do exercício físico no tratamento da ansiedade, e intervenções psicológicas e espirituais em pacientes com doenças crônicas. No entanto, esses estudos, apesar de relevantes, não abordam diretamente a relação entre ansiedade e religiosidade, o que evidencia a necessidade de explorar mais profundamente essa interseção.

Utilizando o protocolo SPIDER, o estudo define uma abordagem metodológica detalhada, desde a elaboração do projeto até a análise dos dados. As

bases de dados incluídas foram Google Scholar, SciVerse Scopus, BDTD e SCIELO, resultando inicialmente em mais de 119.000 publicações. Após um refinamento cuidadoso, o número foi reduzido para 26.894, com critérios rigorosos de inclusão baseados em autor, coautor, título e palavras-chave. O software VOSviewer foi utilizado para realizar a análise bibliométrica, criando redes de cocitação e referência.

Os resultados foram tabulados e organizados em gráficos e tabelas, permitindo uma visão abrangente da quantidade e relevância dos estudos sobre ansiedade e religião. A análise seguiu padrões internacionais como o GRADE e o Manual Cochrane, garantindo rigor científico. A utilização de ferramentas como o Mendeley facilitou a organização e exportação dos dados para o VOSviewer. Esses processos garantiram uma visão clara das redes de pesquisa existentes, contribuindo para o avanço da discussão sobre a relação entre religiosidade e saúde mental.

A discussão teórica do estudo envolveu autores clássicos e recentes, com foco na relação entre ansiedade e religião. Foram analisados artigos completos e originais, publicados em bases de dados relevantes, como CAPES e SciELO, desde 2019, nos idiomas português, inglês e espanhol. Os estudos selecionados apresentavam metodologia rigorosa e analisavam intervenções espirituais no manejo da ansiedade, com desfechos como sintomas de ansiedade, qualidade de vida e bem-estar mental. Somente foram considerados artigos que seguissem normas científicas e tivessem revisão por pares, excluindo materiais de baixa qualidade metodológica ou sem análise crítica da literatura.

A pesquisa utilizou bases de dados como Google Scholar, SciVerse Scopus, BDTD e SCIELO, resultando inicialmente em 119.004 publicações. A seleção foi refinada por meio de filtros como resumo, palavras-chave e citações, sendo os artigos organizados no software Mendeley e analisados pelo VOSviewer para a construção de redes bibliométricas. A estratégia de busca seguiu o fluxograma PRISMA, assegurando uma análise sistemática e meticulosa. Os filtros de seleção priorizaram o período de publicação, palavras-chave e idioma, garantindo a padronização e a relevância dos estudos selecionados.

Coleta de dados.

A análise dos resultados deste estudo utilizou o método bibliométrico, que permite a pesquisa quantitativa de publicações e citações em bases de dados.

Este método, consolidado a partir de 1969, foi empregado para identificar tendências na relação entre religião e ansiedade. A classificação dos dados foi feita com base em categorias como ano de publicação (entre 2019 e 2024), idioma e tema. As áreas contempladas foram Psicologia, Ciências Naturais, Ciências Sociais Aplicadas e Ciências da Saúde. O Google Acadêmico se destacou como a base de dados com o maior número de publicações, mas com pouca triagem dos resultados, o que não garante que todos os estudos sejam focados no tema proposto.

A ScienceDirect apareceu como a segunda maior base de dados em termos de publicações, com um aumento notável no interesse pelo tema a partir de 2020. Esse aumento refletiu-se em um crescimento contínuo de publicações nos anos subsequentes. Em 2024, o volume de publicações já superou o de 2019, indicando uma tendência de maior interesse acadêmico sobre a relação entre ansiedade e religião. Diferente disso, a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) apresentou um declínio nas publicações sobre o tema, evidenciando a necessidade de mais pesquisas no contexto nacional.

A plataforma SciELO, apesar de ter critérios de elegibilidade rigorosos, também registrou um aumento de publicações nos últimos anos, especialmente em 2020 e 2023. A Psicologia, como área de maior interesse, tem sido a principal responsável por publicações relacionadas à ansiedade e religião, embora outras áreas também tenham contribuído para a discussão. Este cenário destaca a importância da interdisciplinaridade na pesquisa sobre o tema, com a Psicologia liderando a maior parte das publicações.

O tema da relação entre ansiedade e religião tem atraído atenção em diversas áreas do conhecimento, tanto nas ciências naturais quanto nas ciências sociais. Essa abordagem multidisciplinar sugere que o assunto não está limitado às áreas tradicionais, como Psicologia e Saúde Mental, e está ganhando relevância em outros campos. A ScienceDirect, em particular, mostrou um crescimento contínuo no número de publicações, consolidando-se como uma das principais fontes de estudos de qualidade sobre o tema.

Em contraste, o Google Acadêmico apresentou uma queda nas publicações sobre ansiedade e religião, enquanto a ScienceDirect continuou a crescer. Embora o Google Acadêmico reúna publicações de diversas fontes, nem todas possuem o mesmo rigor acadêmico. A análise dos dados mostra um declínio

nas publicações mais generalistas e um aumento nas pesquisas focadas e de renome, especialmente na ScienceDirect, que mantém altos padrões de elegibilidade.

Resultados e Discussões.

Os estudos identificados nas bases de dados Google Acadêmico, ScienceDirect, SciELO e BDTD, juntamente com os cinco estudos mais recentes da plataforma PROSPERO, indicam que existem publicações que correlacionam ansiedade e religião. Contudo, muitos desses estudos mostram uma disparidade temática, sem focar diretamente nessa relação específica. Alguns trabalhos, como o de Suarez et al. (2019), destacam o impacto positivo do apoio psicológico e emocional para enfrentar a ansiedade, e outros, como Lancuna et al. (2021), exploram o papel da religiosidade e espiritualidade, embora sem aprofundar a relação entre ansiedade e religião como um fator social.

O aumento nas publicações sobre saúde mental nos últimos anos, conforme mostrado no gráfico do VOSviewer, reflete a crescente relevância do tema. Apesar disso, o gráfico evidencia que a relação entre ansiedade e religião é ainda pouco discutida em profundidade. Em 2024, Oliveira et al. destacaram a importância da religiosidade como um fator social que influencia a saúde mental, indo além de ser um estilo de vida. Estudos como os de Monteiro et al. (2020) também ressaltam essa influência, mas ainda há lacunas no entendimento de como essa correlação ocorre de forma abrangente.

A pesquisa enfrentou desafios metodológicos, especialmente no que diz respeito à precisão dos resultados ao usar bases de dados com filtros variados. Enquanto a ScienceDirect e o SciELO proporcionaram resultados mais precisos, o Google Acadêmico apresentou uma grande dispersão temática. As bases de dados brasileiras também revelaram poucos estudos focados diretamente na relação entre ansiedade e religião, o que evidencia a necessidade de mais pesquisas nessa área, especialmente no Brasil, onde a religiosidade tem um impacto significativo na sociedade.

A análise dos termos mais frequentes nas publicações, como "saúde mental", "resiliência" e "enfrentamento", mostrou que a discussão sobre saúde mental está amplamente presente, mas a correlação direta entre religião e ansiedade é raramente explorada. Ferramentas como o VOSviewer ajudam a visualizar essas lacunas, destacando a importância de desenvolver estudos mais

focados nessa interseção, que possam investigar mais detalhadamente os impactos da religiosidade no tratamento e enfrentamento da ansiedade, especialmente em contextos específicos como o Brasil.

Considerações finais.

Este estudo investigou as relações entre religiosidade e o tratamento da ansiedade, proporcionando uma visão abrangente e sistemática sobre o tema. Utilizando uma metodologia rigorosa e diversas bases de dados respeitadas, foi possível identificar a relevância crescente da discussão sobre saúde mental e religião no contexto atual. Os resultados demonstram que, embora haja uma considerável quantidade de literatura correlacionando saúde mental e religiosidade, ainda há uma lacuna significativa na pesquisa específica sobre a relação entre ansiedade e religião.

A revisão sistemática apresentou que a religiosidade pode atuar como um importante mecanismo de enfrentamento, contribuindo para a redução do sofrimento e para a melhoria das estratégias de enfrentamento e tratamento da ansiedade. No entanto, a dispersão temática dos resultados encontrados sugere a necessidade de estudos mais direcionados e específicos para compreender plenamente esta relação.

Durante a coleta e análise dos dados, observou-se que as bases de dados como ScienceDirect e SciELO oferecem filtros mais precisos, permitindo uma busca mais alinhada aos objetivos da pesquisa. Em contrapartida, o Google Acadêmico apresentou uma disparidade maior da temática proposta devido à menor disponibilidade de filtros específicos e a maior abrangência de acesso aos estudos. Este estudo enfatiza a importância de uma abordagem meticulosa na seleção e análise dos dados para evitar tendenciosidades e assegurar a replicabilidade dos resultados.

A elaboração de estudos quantitativos nesta área é desafiadora devido à delicadeza e à complexidade dos temas envolvidos. No entanto, é pertinente continuar explorando esta relação para proporcionar um entendimento mais profundo e abrangente das conexões entre saúde mental, ansiedade e religiosidade. Este conhecimento é importante para o desenvolvimento de estratégias terapêuticas mais eficazes e personalizadas, que considerem a integralidade do ser humano em suas dimensões psicológicas e espirituais.

Referências bibliográficas:

BAKER, Jess et al. What web-based developmental surveillance programs exist, and how acceptable and effective are they in detecting developmental delay in infant and preschool-aged children?. 2019. Disponível em: https://www.crd.york.ac.uk/prospero/display_record.php?RecordID=127894. Acesso em: 08 jun. 2024.

BRANCE, Kristine; BENTALL, Richard; CHATZIMPYROS, Vassilis. The relationship between social identity and common mental disorders in migrant and ethnic minority populations. 2019. Disponível em: https://www.crd.york.ac.uk/prospero/display_record.php?RecordID=129184. Acesso em: 08 jun. 2024.

BIOLCHINI, Jorge et al. Systematic review in software engineering. System engineering and computer science department COPPE/UFRJ, Technical Report ES, v. 679, n. 05, p. 45, 2005.

CANEPPELE, Nairana Radtke et al. A utilização do software VOSviewer em Pesquisas Científicas. Revista Ibero-Americana de Estratégia, v. 22, n. 1, p. e24970-e24970, 2023.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. CNS promoverá live sobre a saúde mental dos trabalhadores e trabalhadoras no Brasil. 2023. Disponível em: https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/2971-27-04-live-transtornos-mentais-e-adoecimento-no-ambiente-de-trabalho-como-enfrentar. Acesso em: 10 jun. 2024 às 16:42.

ISSN 2177-3963

A judicialização da vida: os Warao e as relações internacionais.

Lucas Ricardo Neves Rodrigues Leitão[1] (UEPA)
E-mail: lucas.rnrleitao@aluno.uepa.br
Me. Walison Almeida Dias[2] (UFPA)
E-mail: walison.dias@ifch.ufpa.br

Resumo:
O trabalho trata da judicialização da vida do povo Warao no Brasil, focando nos desafios que enfrentam em relação às políticas públicas referentes à documentação migratória e preservação de sua identidade cultural e espiritual. A migração dos Warao, principalmente para a região amazônica, é analisada sob a perspectiva das Relações Internacionais e da Teoria Decolonial, destacando a importância de compreender sua cosmovisão para respeitar sua soberania indígena.
Palavras-chave: Judicialização, Migração, Soberania

Introdução.

Os povos ameríndios fazem parte de uma conceituação, considerada por alguns estudiosos, como pejorativa, uma vez que se refere a uma homogeneização da tipificação de grupos/clãs diversos, que possuem costumes próprios, um idioma único e formas de enxergar o mundo contextualizado às suas realidades.

Essa universalização de conceito ocorreu por conta do choque entre sociedades, ocorrida, não somente, mas, sobretudo, entre os navegantes europeus e os ameríndios.

Perceba como o próprio nome "ameríndio" carrega um valor semântico que nivela a diversidade étnica dos habitantes originários dos territórios latino-americano e caribenho dentro do mesmo arcabouço teórico.

Por conta disso, muita informação sobre a diversidade desses povos foi ignorada, perdida ou transformada de maneira irremediável. Isso ocorreu porque, nesse quadro em que o homem europeu, a partir do contato com os indivíduos de além-mar motivada pelas viagens exploratórias dos séculos XV e XVI, dialoga com o

[1] Graduando no Bacharelado em Relações Internacionais no Centro de Ciências Naturais e Tecnologia da Universidade do Estado do Pará (CCNT/UEPA); atualmente é estagiário na área de desenvolvimento do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará; Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/7295806793441465

[2] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (PPGP-IFCH/UFPA), Professor no Curso de Psicologia da Faculdade União Educacional do Norte do Pará; Coordenador do Núcleo de Extensão e Pesquisa Universitária da mesma instituição; Link para Lattes: http://lattes.cnpq.br/7299372885940254

outro pertencente a uma cultura diversa, ele tende a ler essa pessoa a partir de seus pressupostos culturais.

Como consequência, houve o apagamento de muitas identidades, pois a visão de mundo importada da Europa começou a prevalecer no território onde hoje está situado o sul global e, em especial, a América Latina e Caribe. Isso aconteceu à medida que, junto ao crescente contato com outras formas de existência, o homem europeu, carregando sua maneira particular de apreender o mundo que o cerca, compreendeu esse indivíduo – pois, na sua visão, ele era um só – como carente de progresso civilizatório. Aqui, o autóctone é lido como um "selvagem", alguém em um estágio anterior ao desenvolvimento pelo qual o europeu já havia caminhado.

Nesse sentido, iniciam-se as missões, protagonizadas pela Igreja, no intuito de levar o progresso a este indígena, ausente de todos os pressupostos civilizatórios que o tirariam da condição de selvageria. Ainda que este ser seja compreendido como dotado de potencial de inteligibilidade, ele ainda não a desenvolveu plenamente.

É nessa conjuntura que os contornos da identidade do indígena são formados. Ele é o outro, o indivíduo antitético, o ser que está no lado oposto ao contexto civilizatório. Se o homem europeu é, isso ocorre porque existe um outro contrário a ele que não é. A pressuposição da existência de um, acarreta a existência do outro em contraposição. É a partir dessa racionalidade que a mentalidade importada do continente europeu opera.

Nesse ínterim, todo o conhecimento desse indivíduo autóctone é desprestigiado, tornado sem valor e posto numa massa homogênea da conceituação do saber ancestral. Assim, a pluralidade de conhecimentos e de modos de vida se perderam. No entanto, alguns desses coletivos autóctones, apesar do choque inicial, conseguiram preservar, ainda que com dificuldades, suas identidades. Desse modo, configuram-se como ponto de resistência.

Nesse cenário, um dos muitos povos que conseguiram sobreviver a esse apagamento da diversidade é o povo Warao. Oriundos da região delta do Rio Orinoco, localizado no território onde hoje está situada a Venezuela, no continente latino-americano, a tradução da palavra "Warao", de acordo com o dialeto local significa "povo da canoa". Em outras vertentes, a tradução também pode ser definida como "povo das águas" ou "povo do pântano".

Os Warao são bastante numerosos: há uma estimativa, de acordo com o censo indígena da Venezuela de 2001, existem cerca de 36 mil indígenas pertencentes a esse povo, e é o segundo mais populoso depois dos Wayuu. Também se estima que chegaram ao continente americano há pelo menos 8000 anos (lengwinat et al., 2013). Conforme os autores, os Warao conseguiram manter seu modo de vida e cultura tradicional praticamente intactos, apesar do contato com o mundo ocidental a partir do século XVII.

Os integrantes do povo Warao possuem algumas características em comum, como um dialeto próprio, uma vida baseada na caça, pesca, coleta de frutos e artesanato feito a partir da fibra do buriti. Lengwinat et. al (2013) também descreveu a moradia dos Warao, já que vivem em palafitas (janokos, em Warao) na beira do Rio Orinoco. É comum ver esses "janokos" espalhados pelos "caños" (braços de rio) venezuelanos. Essas vivendas são conectadas umas às outras por pontes de madeira, formando os assentamentos onde se localizam as comunidades. Cada assentamento pode chegar a aglomerar 250 pessoas.

Ademais, apenas metade dos Warao falam o idioma espanhol. Já no início do século XX algumas comunidades começaram a mudar o seu estilo de vida tradicional para se dedicar à horticultura do arroz e do ocumo (um tubérculo semelhante ao inhame) para comercializá-los nacionalmente, conforme indica Lengwinat et al. (2013).

O deslocamento dos Warao e sua interação com o território brasileiro revelam um contraste significativo entre os procedimentos burocráticos do Estado e a visão de mundo dos Warao. Para os Warao, a Amazônia é muito mais do que um território físico; é um espaço sagrado, vivo, repleto de espíritos e energias que governam suas vidas e práticas cotidianas. Esse entendimento espiritual e holístico ultrapassa as concepções rígidas e territoriais presentes nas Relações Internacionais tradicionais (Keohane, 1989, pág. 10).

Enquanto o Estado brasileiro opera com fronteiras bem definidas e regulamentos claros sobre migração, cidadania e direitos territoriais, os Warao veem essas divisões como artificiais e desconectadas de sua realidade cosmológica. Para eles, a Amazônia é uma terra ancestral onde rios, florestas e animais são elementos essenciais de sua espiritualidade e existência. Essa diferença nas concepções de território e soberania provoca um choque inevitável entre as normas burocráticas do

Estado e as práticas culturais dos Warao, criando desafios significativos para a integração e o reconhecimento de seus direitos e modos de vida (Keohane, 1989).

Desenvolvimento.

O interesse por seguir esta linha de pesquisa, materializada por meio do desenvolvimento deste trabalho, surgiu da convivência com migrantes que entravam no território brasileiro devido a graves e reiteradas violações de direitos humanos em seus locais de origem. Estes migrantes, em sua maioria, enquadravam-se na categoria de refugiados, conforme conceituações aprendidas nas Relações Internacionais e no próprio Direito Internacional.

Segundo o relatório do ACNUR, em junho de 2023, mais de sete milhões de venezuelanos deixaram seu país natal em resposta à grave crise humanitária na Venezuela. Apenas no Brasil, em agosto de 2023, havia quase 500 mil pessoas em processo de reconhecimento da condição de refugiadas, incluindo povos indígenas como os Warao (Rosa; Tardelli; Roa, 2024, pág. 30).

Dentro desse intenso fluxo migratório, foram contabilizados 10 mil indígenas de diferentes etnias, como os Wayúu, Kariña, Taurepang, E'ñepa e Warao, que representam mais de 66% dos povos indígenas deslocados para o território brasileiro. A migração dos Warao, decorrente do agravamento da crise na Venezuela, começou em 2014 e se intensificou em 2016 (Rosa; Tardelli; Roa, 2024, pág. 15).

Além disso, para auxiliar na compreensão dos termos usados, o indivíduo refugiado, conforme relatado pelo ACNUR, é aquele que está fora de seu país de origem por fundado temor de perseguição, seja por motivos políticos, raça, religião ou outros tipos de ameaças que o impeçam de se sentir seguro em seu próprio território. Esses indivíduos enfrentam graves violações de direitos humanos e/ou conflitos armados, necessitando de auxílio internacional para proteção e reestruturação de suas vidas (Rosa; Tardelli; Roa, 2024, pág. 16).

Assim, o refugiado, categorizado conforme as especificidades do padrão migratório, das vulnerabilidades socioeconômicas e dos padrões de perseguição política, suscitou diversas reflexões. Sobretudo, observou-se um padrão no fluxo migratório, com a maioria dessas pessoas sendo venezuelanas, entrando no Brasil pela fronteira no estado de Roraima, que divide a cidade brasileira de Pacaraima da cidade venezuelana de Santa Helena.

Até então, essa era a visão predominante, ainda enquanto discente do curso de Relações Internacionais, em contato com as Teorias Clássicas que embasavam a disciplina e ajudavam a enxergar o migrante a partir dessa perspectiva: o do outro, o estrangeiro que adentra um espaço que não é o seu, mas onde pode ser recepcionado com respeito e acolhido em suas necessidades.

No entanto, entre os nacionais venezuelanos, também havia um povo que exercia a sua própria identidade, a partir de uma compreensão própria de soberania. Ainda que em seus documentos constasse a afirmação de que se tratava de um cidadão venezuelano, não era desta maneira que os seus integrantes se identificavam. “Soy Warao”, era este o primeiro perfil qualificador que o povo Warao utilizava no contato com outras pessoas.

Esta maneira de interação, que divergia do padrão encontrado nos outros nacionais da Venezuela, foi a primeira observação que culminou em uma posterior reflexão. Afinal, uma pessoa que nasce em um país, nele estabelece uma relação de pertencimento, a qual se carrega para outra nação, ainda que em circunstâncias desafiadoras como a de uma fuga para acolhimento humanitário.

Nesse sentido, percebia-se que essa relação de pertencimento não se manifestava da mesma forma, pois o discurso era sobre estar na Venezuela, e não ser venezuelano. Em alguns casos, mesmo que se identificassem como venezuelanos, isso vinha após a constatação de que primeiro se consideravam Warao. Assim, o que se estabelece aqui é uma noção de identidade, pertencimento e, acima de tudo, soberania em relação a outros povos.

Essa maneira de se enxergar no mundo desafia as noções tradicionais aprendidas dentro de um molde estadocêntrico e westfaliano das Relações Internacionais. Isso porque, para os Warao, eles são um povo, dotado de soberania, que estabelecem uma relação de convivência com a Natureza, relação essa que é exógena à noção de território brasileiro ou venezuelano.

Por conta disso, ao observar essas vivências, foi possível perceber como a interação com os dispositivos legais ocorre a partir de uma lógica de conveniência. Um exemplo prático disso ocorreu devido à fiscalização intensa da fronteira brasileira em Pacaraima, em resposta ao fluxo migratório que se estabeleceu a partir de 2014 devido às crises humanitárias e políticas da Venezuela.

Nessas ocasiões, como procedimento padrão para entrar em um território com soberania diversa, é habitual solicitar documentação para a identificação do

indivíduo, bem como a identificação de sua filiação e outras informações presentes nos documentos. Na especificidade da condição de refugiados, o Estado Brasileiro permite que se faça uma solicitação de refúgio sem que o indivíduo porte quaisquer documentos, desde que seja apresentada uma justificativa plausível no momento da solicitação.

No entanto, para o povo Warao, o documento é apenas uma forma de obter benefícios que facilitem suas vidas. Não é um acessório ao qual eles atribuem valor identitário, como se fosse um comprovante de quem são. Essa característica foi adquirida a partir da experiência ocidental, onde os institutos legais garantem ao indivíduo o acesso a direitos fundamentais e, acima de tudo, a comprovação de sua identidade diante do corpo social.

No caso da documentação para refugiados no Brasil, a Polícia Federal esclarece que todas as pessoas sem nacionalidade brasileira, consideradas estrangeiras, devem obrigatoriamente se cadastrar no Registro Nacional Migratório (RNM). O RNM é um número alfanumérico que identifica cada migrante de forma única, por meio da coleta de impressões digitais e informações pessoais (BRASIL, 2024). Com o RNM, a pessoa recebe uma carteira que serve como identidade válida em todo o território nacional.

Nesse sentido, foi possível observar situações em que uma pessoa menor de idade obtinha, na Carteira de Registro Nacional Migratória, não a filiação do pai biológico, mas de um tio, primo ou parente de quarto grau. Essa discrepância nos parâmetros legais de identificação de um indivíduo é uma mera formalidade que o povo Warao utiliza para entrar no território sem complicações adicionais, que para eles não são relevantes em outras ocasiões.

Isso ocorre porque não é a filiação documental que caracteriza ou identifica uma pessoa. Além disso, é preciso ter cuidado para não interpretar essa prática como uma tentativa deliberadamente ilegal de usar um dispositivo. Não há essa intencionalidade; simplesmente não se dá a mesma importância que os institutos e a sociedade civil atribuem a esses documentos que formalizam o indivíduo perante o corpo social.

Além disso, conforme as etapas procedimentais para que o indivíduo fosse reconhecido pelo Estado Brasileiro como refugiado avançavam, outras questões se tornavam obstáculos para a obtenção plena dos direitos desses indivíduos no Brasil.

Uma delas era a falta de cuidado com a documentação temporária emitida para o povo Warao.

Em muitas ocasiões, foram relatados casos de dificuldades na continuidade dos procedimentos para efetivação da documentação, fazendo com que solicitações, muitas vezes em estado avançado, tivessem que voltar à etapa inicial. Isso frustrava aqueles que os auxiliavam, já que compreendiam a importância burocrática da consolidação desses direitos.

Essa frustração, comumente, derivava da ausência de compreensão de como os Warao entendem a vivência no mundo e sua forma de conexão com o próximo. O entendimento de quem eles são e da filiação parentesca, por exemplo, não necessita ser corroborado por documentação ou passar pelo aval de uma autoridade institucional. Essa validação já existe a priori dentro das próprias estruturas mentais dos Warao, baseando-se em uma lógica diversa da ocidental e operada dentro da Natureza.

Diante do exposto, surgiu o seguinte questionamento: de que forma a noção tradicional de fronteiras nas Relações Internacionais, estabelecida por estados-nação, impacta a autodeterminação e a identidade do povo indígena Warao?

A hipótese deste trabalho se baseia na premissa de que a judicialização da vida dos Warao, através da emissão de documentação de solicitantes de refúgio pelo Estado brasileiro, impõe uma categorização que não reconhece a soberania desse povo, uma vez que eles não reconhecem a noção tradicional de fronteiras em seu modo de vida ancestral seminomádico.

Historicamente, o povo Warao transpõe essas fronteiras, caminhando por um território que, para eles, é a floresta, um lugar ancestral dotado de magia e que estabelece uma relação simbiótica com os indígenas, já que é nela que eles baseiam seu modo de vida.

Consequentemente, sem a plena compreensão histórica e cultural dos Warao, o enquadramento desse povo dentro de parâmetros documentais resulta em marginalização jurídica e social, dificultando o acesso efetivo a direitos e o respeito à sua identidade indígena. Isso cria uma tensão entre o aparato institucional-burocrático e o modo de vida tradicional dos Warao.

Além disso, é importante destacar que essa categorização forçada não apenas desrespeita a identidade cultural dos Warao, mas também complica sua integração e adaptação ao novo contexto social. Portanto, ao impor um sistema legal

e burocrático que não corresponde à realidade vivida por esses indígenas, o Estado acaba perpetuando a exclusão e a vulnerabilidade social dos Warao.

Considerações finais.

A judicialização da vida do povo Warao no Brasil, por meio da imposição de políticas públicas de regularização documental migratória, compromete a preservação de sua soberania e identidade cultural. O estudo revela que o aparato legal brasileiro, ao ignorar as particularidades espirituais e territoriais dos Warao, perpetua uma exclusão social e jurídica. Assim, é fundamental que as políticas voltadas aos Warao respeitem sua visão de mundo e práticas culturais, garantindo seus direitos sem comprometer sua autonomia indígena.

Referências bibliográficas:

BRASIL. Polícia Federal. Migração. Disponível em: https://www.gov.br/pf/pt-br/assuntos/imigracao. Acesso em: 15 set. 2024.

KEOHANE, Robert O. International Institutions and State Power: Essays in International Relations Theory. Boulder, CO: Westview Press, 1989.

LENGWINAT, Katrin; SUNIAGA, Ruth. Panorama de tradiciones musicales venezolanas: manifestaciones religiosas. Caracas: Fundación Celarg: Universidad Nacional Experimental de las Artes, 2013.

ROSA, Marlise; TARDELLI, Gabriel; ROA, Sebastian (orgs.). Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes. 2. ed. Brasília: Agência da ONU para Refugiados - ACNUR, 2024. PDF. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2024/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil-V2.pdf. Acesso em: 15 set. 2024.

Organização:
Equipe Editorial do Evento

ANAIS DO SIMPÓSIO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO NA AMAZÔNIA - 2024

ISSN 2177-3963