

TERCEIRA MARGEM
AMAZÔNIA

6

TERCEIRA MARGEM AMAZÔNIA

6

Volume 2 – Número 6
Outras Expressões
São Paulo, março de 2017

Copyright © Outras Expressões

Outras Expressões

Imagem da capa Tânia N. O. Miranda

Projeto Gráfico Krits Estúdio

Revisão Dulcineia Pavan

Editor Responsável pela Edição

Tânia N. O. Miranda

Organização da edição

Tânia N. O. Miranda

Rosa Rocha

Lindomar de Jesus de Sousa Silva

Roberto Araújo Martins

Entrevista

Tânia N. O. Miranda

Roberto Araújo Martins

Secretaria da edição

Lindomar de Jesus de Sousa Silva

Conselho Editorial

Alberjames Pereira de Castro - UFAM

Ailson Castilho - BIONORTE

Carla Kelen de Andrade Moraes - UFRA

Céline Raimbert - Université de Sorbonne Nouvelle / Paris 3

Cristiane Barroncas Maciel Costa

Novo - UEA

Francimara Souza da Costa - UFAM

Genival Carvalho - ACER (In memoriam)

Gilmar Antonio Meneghetti - EMBRAPA

José Guilherme de Carvalho - FASE

José Olenilson Pinheiro - EMBRAPA

Leonardo Malcher - UFPA

Marcos Filipe Alves Salame - EMBRAPA

Maria Albenize Farias Malcher - IFPA

Maria Luana Araújo Vinhote - UFAM

Mauro André Castro - UFPA

Miguel Pacifico Filho - UFT

Ocimar Marcelo Souza de Carvalho

Pedro Chaves Baía - IFPA

Rafael Gastal Porto - EMBRAPA

Roberto Araújo Martins - NAEA/UFPA

Rogério Almeida - UFOPA

Rosa Rocha – GESPAFIR/CNPq

Tânia N. O. Miranda - UFPA

Conselho Científico

Adriano Premebida - UFRGS

Ana Maria Orlandina Tancredi Carvalho - UFPA

Armando Lírio de Souza - UFPA

Edane França Acioli

Farid Eid - UFPA

Gutemberg Armando Diniz Guerra NEAF/UFPA

Heloísa Fernandes - USP

Henrique dos Santos Pereira - UFAM

Jeronimo Alves dos Santos - UFSCAR

José Aroudo Mota - IPEA

José Camilo Ramos de Souza - UEA

Josep Point Vidal - NAEA/UFPA

Lindomar de Jesus de Souza Silva –

Embrapa

Maria do Socorro Ferreira - EMBRAPA

Maria Marize Duarte - UEPA

Maria Goretti da Costa Tavares -

EMBRAPA

Mario Vasconcellos Sobrinho - UFPA

Martine Droulers - Université de

Sorbonne Nouvelle / Paris 3

Maurilio de Abreu Monteiro - UNIFESSPA

Milton Cordeiro Farias Filho - NUMA/

UFPA

Roberto Marinho A. Silva - UFRN

Romero Ximenes – UFPA

Saulo Baptista - UEPA

Saint-Clair Cordeiro da Trindade Júnior

- UFPA/NAEA

Terezinha de Jesus Pinto Fraxe - UFAM

Virma Barban - Instituto Pólis

A presente edição está sob a responsabilidade grupo de pesquisa: *Agricultura familiar, inovação, sustentabilidade e ruralidade*, certificado pelo CNPq.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Terceira Margem Amazônia / Outras Expressões.- v.2, n.6
T315 -- São Paulo : Outras Expressões, 2016-
v. : il. : 23 cm.

Semestral

ISSN versão impressa: 2238-7641

ISSN versão online: 2525-4812

1. Ciências Sociais – Periódicos. 2. Ciências sociais
aplicadas – Periódicos. I. Outras Expressões, Ed;

CDD 300 (05)

Biblioteca: Eliane M. S. Jovanovich CRB 9/1250

1ª edição: jan/jun 2017

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta revista
pode ser utilizada ou reproduzida sem a autorização da editora.

Editora Outras Expressões Ltda.

Rua Abolição, 201 – Bela Vista – CEP 01319-010 – São Paulo – SP

Tel: (11) 3112-0941 / 3105-9500

editora.expressaopopular.com.br | livraria@expressaopopular.com.br

www.facebook.com/ed.expressaopopular

www.expressaopopular.com.br

Revista Terceira Margem Amazônia

Rodovia AM-010, Km 29,

Estrada Manaus/Itacoatiara 69010-970

Caixa Postal 319 Fone: (92) 3303-7800

Fax: (92) 3303-7820 – Manaus-AM

www.revistaterceiramargem.com

SUMÁRIO

- 7 Editorial
- 9 Apresentação

CORPUS

- 15 A religiosidade em comunidades ribeirinhas da Amazônia: vivência da espiritualidade a partir de saberes e cultura popular em relação com movimentos e organizações sociais
Acyr de Gerone Júnior, Acyr de Gerone, Lucas Guilherme Tetzlaff de Gerone, Tânia Cristina da Luz Arevalo de Gerone
- 41 Camponeses e religiosidade na Amazônia paraense
Cátia Oliveira Macedo e Rafael Benevides de Sousa
- 73 Contribuições musicais da reforma protestante para as transformações religiosas do cristianismo contemporâneo
Gutemberg Armando Diniz Guerra
- 87 Religiosidades do Amapá: entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras
Alysson Brabo Antero
- 99 Novas comunidades católicas: entre a tradição e a modernidade
Robson Wander C. Lopes e Tânia N. O. Miranda
- 115 Populações tradicionais, modernização na Amazônia e as quebraadeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia/PA
Andréa Hentz de Mello e Valtey Martins de Souza
- 135 Vozes que contam: o mito de origem de imigrantes de Paragominas/PA
Aida Suellen Galvão Lima e José Guilherme de Oliveira Castro
- 151 Economia solidária e territorialização: elementos conceituais de um outro desenvolvimento
Isaac Fonseca Araújo

- 167 Educação de jovens e adultos no ressignificar da formação docente e currículo na amazônia brasileira
Maria Barbara da Costa Cardoso e Salomão Mufarrej Hage

NOTA DE PESQUISA

- 187 Comercialização dos produtos da agricultura familiar do projeto de assentamento abril vermelho em Santa Barbara – PA
Galtiane Freitas
- 201 Relações de integração entre estabelecimentos agrícolas familiares e empresa no município do Acará (PA), Amazônia
Diego Andrews Hayden e Gutemberg Armando Diniz Guerra

RESENHA

- Raymundo Heraldo Maués e as linguagens da religião no contexto amazônico
Giovanni Battista Tuveri

TESES E DISSERTAÇÕES

PRÁXIS

ENTREVISTA

- 243 Raymundo Heraldo Maués, “Não é possível entender as populações amazônicas sem considerar suas práticas religiosas populares”
por Revista Terceira Margem Amazônia: Tânia N. O. Miranda e Roberto Araújo Martins

DEBATES

- 257 A Igreja Católica na Amazônia
Mons. Raimundo Possidônio Carrera da Mata

277 INSTRUÇÕES PARA COLABORAÇÃO

EDITORIAL

A *Revista Terceira Margem Amazônia* pretende ser um veículo de registro e divulgação de trabalhos interdisciplinares resultantes de estudos, pesquisas e experiências sociais que versem sobre assuntos relacionados direta ou indiretamente à Amazônia, estimule o intercâmbio e o debate entre a comunidade acadêmico-científica e atores sociais e contribua para a produção de conhecimentos sobre a região.

O escopo da revista contempla duas partes, batizadas de *Corpus* e *Práxis*. O *Corpus* será estruturado em quatro seções dedicadas à produção científica: artigos, notas de pesquisa, resenhas, resumos de teses e dissertações. A *Práxis* agrupa duas seções destinadas a expor ideias e práticas no formato de entrevistas e debates.

Por que Terceira Margem Amazônia? A escolha do nome da revista passou por um cuidadoso debate e foi escolhido por a expressão terceira margem evocar outro caminho, acrescentando-se ao final a palavra Amazônia, por ser o *locus* privilegiado pela revista. Terceira Margem é o título de um conto de Guimarães Rosa que expressa a necessidade de olhar a realidade para além de uma perspectiva dual ou mecânica do certo ou errado. É na perspectiva de pensar de forma interdisciplinar a Amazônia e compreender toda a sua diversidade, que o nome Terceira Margem foi escolhido para expressar o pensar amazônico, a partir de suas várias matrizes e do que é peculiar à região. Foi uma expressão usada por Benedito Monteiro quando se referiu ao debate dos problemas socioambientais da Amazônia, em que as questões não se explicam somente pela margem direita ou pela margem esquerda (dos rios), e sim, por serem partes de uma complexidade sistêmica, se explicam a partir de uma Terceira Margem (nos rios).

Edane Acioli
Gutemberg Guerra

APRESENTAÇÃO

A Revista Terceira Margem Amazônia enfatiza, neste número, trabalhos de pesquisas, ensaios e escritos com reflexões sobre Religião e Movimentos Sociais com características e olhares sobre a Amazônia. A temática é de grande importância na história de inúmeras organizações coletivas nos territórios da região. A relação da religião, através de suas instituições e agentes de variadas matrizes, com os movimentos sociais foi frutífera na construção de sujeitos sociais, econômicos, políticos e culturais. Da mesma forma, teve importância na afirmação identitária e em ações voltadas a superar as várias condições desumanas fundadas na exploração dos recursos naturais em detrimento do bem-estar de milhares de comunidades e povos amazônicos. Este número é também o primeiro inteiramente on-line de nossas publicações.

Nos artigos, na resenha e no debate, os autores nos trazem elementos diferenciados de análises sobre Antropologia e Amazônia com assuntos pertinentes ao espaço local, tais como: comunidades ribeirinhas, territorialidade, campesinato, identidade, memória e narrativas orais, teologia da libertação, catolicismo, religiões afro-brasileiras, tradição e modernidade. Na Práxis, apresentamos uma entrevista e um trabalho aberto ao debate com relevância para agricultura familiar, assentamentos, comunidade e Amazônia.

Para iniciar, o artigo *A religiosidade em comunidades ribeirinhas da Amazônia: vivência da espiritualidade a partir de saberes e cultura popular em relação com movimentos e organizações sociais* é objeto de investigação dos autores Acyr de Gerone Júnior, Acyr de Gerone, Lucas Guilherme Tetzlaff de Gerone, Tânia Cristina da Luz Arevalo de Gerone. O estudo analisou o desenvolvimento de projetos integrais e multidisciplinares de organizações e movimentos sociais no contexto ribeirinho amazônico. Sinalizam que os projetos são sintonizados com a realidade ribeirinha, valorizando os aspectos culturais e espirituais dos sujeitos do campo que vivem nesta região, também sinalizam sobre a importância da ação desses movimentos para a melhoria da qualidade de vida dos ribeirinhos, pois levam em consideração a cultura e os saberes populares por eles vivenciados.

O cenário de reflexão de Cátia Oliveira Macedo e Rafael Benevides de Sousa, no artigo: *Camponeses e religiosidade na Amazônia paraense*, remete

às relações entre os camponeses e a Igreja em meio ao processo de mudança ideológica do catolicismo no Brasil pós década de 1970. A territorialidade dos grupos de evangelização na comunidade do Cravo, localizada no município de Concórdia do Pará, e no município de Bujaru, nordeste paraense, são os expoentes de narrativas de história de vida que norteiam as relações de trabalho, as relações familiares e de vizinhança e que levam a compreender a ação dos grupos de evangelização nas comunidades.

Baseado na memória e experiência de seus arquivos pessoais, Gutemberg Aramando Diniz Guerra expressa no ensaio *Contribuições musicais da reforma protestante para as transformações religiosas do cristianismo contemporâneo*, as reflexões de uma parte dos salmos da reforma protestante cantados por militantes camponeses compostos nos séculos XVI e XVII engajados na política brasileira. O autor faz uma interessante associação com a Teologia da Libertação na América Latina e os efeitos dos textos sagrados, baseados no judaísmo e cristianismo, para as transformações religiosas do cristianismo mundial, contribuindo para a prática democrática e libertária da política no Brasil.

Uma das principais manifestações culturais e religiosas, o Ciclo do Marabaixo, despertou em Alysson Brabo Antero a produção do artigo *Religiosidades do Amapá: entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras*, o autor evidencia elementos que estão presentes nessa manifestação e se aproximam do catolicismo e das religiões afro-brasileiras.

O artigo de Robson Lopes e Tânia N. O. Miranda, *Novas comunidades católicas: entre a tradição e a modernidade*, traz uma reflexão analítica sobre a relação entre as novas formas de ser e agir de uma catolicidade moderna, emergente, e aquelas tradicionais representadas pela hierarquia eclesiástica. Evidencia em suas conclusões que o catolicismo, constitui-se de catolicidades em que clérigos e leigos negociam e relacionam-se sob o mesmo título de católicos apostólicos romanos.

Introduzindo assuntos diferenciados, o artigo *Populações tradicionais, modernização na Amazônia e as quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia/PA*, de Andréa Hentz de Mello e Valtey Martins de Souza, traduz a luta de quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia/PA para permanecer em seus territórios ocupados tradicionalmente. Os autores discutem os conceitos clássicos de comunidades tradicionais impactadas pelo processo de modernização da Amazônia, e como principal ponto de discussão, revelam a concepção da comunidade como um local de usufruto dos recursos, lugar onde tudo acontece: trabalho – passeio – lazer.

No artigo *Vozes que contam: o mito de origem de imigrantes de Paragominas/PA*, de Aida Suellen Galvão Lima e José Guilherme de Oliveira Castro, os autores fazem um contraponto entre as narrativas de imigrantes sobre a história oficial e a história vivida de pioneiros e participantes da cidade de Paragominas. Por meio das narrativas, o artigo apresenta características próprias dos imigrantes e o esforço cotidiano na perspectiva de possuírem uma identidade conectada com as origens da cidade e em busca de perpetuar a sua cultura e tradições no lugar.

Isaac Fonseca Araújo, autor de *Economia Solidária e Territorialização: elementos conceituais de um outro desenvolvimento*, discute a noção de economia solidária articulada à de territorialização. Salienta que a economia solidária tem potencial orgânico para se constituir em um novo modo de produção, mas que sua trajetória histórica tem sido marcada por limites que obstaculizam e/ou estrangulam sua consolidação.

O artigo de *Maria Barbara da Costa Cardoso e Salomão Mufarrej Hage* intitulado *Educação de jovens e adultos no ressignificar da formação docente e currículo na Amazônia brasileira* apresenta a EJA constituída por sujeitos da Amazônia, permeados no processo de educação com seu currículo, saberes e formação docente. Os autores assentam que as práticas vivenciadas na EJA dos sujeitos ribeirinhos ressignificam, reorganizam, ampliam e produzem novos sentidos

A primeira nota de pesquisa trata da comercialização dos produtos da agricultura familiar em Santa Barbara/PA, por Galtiane Freitas. A autora apresenta o Projeto de Assentamento Abril Vermelho, o qual encontra alternativas logísticas para a comercialização da produção vinda da agricultura familiar local, um fator determinante para promover o desenvolvimento das famílias, possibilitando o planejamento, a gestão e o controle das atividades frente às suas principais necessidades. Na segunda nota de pesquisa, Diego Andrews Hayden e Gutemberg Guerra descrevem e analisam as relações entre os estabelecimentos agrícolas familiares e a empresa de processamento do açaí no município de Acará, no Estado do Pará.

Giovanni Battista Tuveri resenha as obras *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores, Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*, de Raymundo Herald Maués. O autor, a partir das duas obras deste renomado antropólogo, nos faz compreender a dinâmica religiosa num ambiente de fronteiras: o mundo caboclo. O espaço dos encontros de fronteiras é o da Amazônia: terras das águas, das matas, do sol e do fogo. Neste contexto, acontecerão os encontros de tecidos sociorreli-

giosos que darão amplitude ao religioso, sob a dinâmica dos múltiplos ritos, símbolos, narrativas, interditos e outros.

Na seção Entrevista, o antropólogo Raymundo Heraldo Maués apresenta os estudos sobre religiões a partir da perspectiva socioantropológica, tratando todas as formas religiosas como fenômenos sociais com a finalidade de entender a cultura e a sociedade humana.

O historiador Raimundo Possidônio faz o debate sobre a Igreja Católica na Amazônia, enfatizando os 40 anos do Documento de Santarém, um marco de tomada de posição em relação à realidade amazônica, e resume outros documentos com as questões sociais discutidas em encontros e debates e assembleias dos regionais que compõem a Igreja Católica na Amazônia.

Nossos agradecimentos aos autores e colaboradores, e desejamos boa leitura e novos encontros.

Rosa Rocha
Tânia N. O. Miranda

CORPUS

A RELIGIOSIDADE EM COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA: VIVÊNCIA DA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DE SABERES E CULTURA POPULAR EM RELAÇÃO COM MOVIMENTOS E ORGANIZAÇÕES SOCIAIS

Acyr de Gerone Júnior¹

Acyr de Gerone²

Lucas Guilherme Tetzlaff de Gerone³

Tânia Cristina da Luz Arevalo de Gerone⁴

Resumo

O presente artigo pretende investigar como se desenvolvem as práticas religiosas das comunidades ribeirinhas da Amazônia a partir da cultura e dos saberes populares vivenciados por esses sujeitos e, da mesma forma, como organizações e movimentos sociais podem contribuir com a melhoria da qualidade de vida dos ribeirinhos através do desenvolvimento de projetos

¹ Bacharel em Teologia (PUC/PR), possui especialização em Projetos Sociais do Terceiro Setor pela Faculdade Teológica Batista do Paraná (FTBP) e em Ciências da Religião pela Faculdade Entre Rios do Piauí (Faerpi). É mestre em Educação pela Universidade Federal do Pará (Ufpa) onde pesquisou sobre comunidades ribeirinhas da Amazônia. Atualmente é Doutorando em Teologia pela PUC do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e integrante, como pesquisador, do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação do Campo na Amazônia (Geperuaz/Ufpa). Contato: agerone@sbb.org.br

² Bacharel em Direito (PUC/PR) e especialista em Direito do Terceiro Setor (Universidade Positivo, Paraná). É professor na área teológica. Contato: acyrdg@bol.com.br

³ Bacharel em Teologia. É técnico em meio ambiente, possui especialização em Comportamento Organizacional e Gestão de Pessoas com o foco de pesquisa no terceiro setor pela Escola Superior Aberta do Brasil. É mestre em Teologia e Sociedade (Grupo de pesquisa: Subjetividade Contemporânea, Religiosidade e Saúde) da PUC do Paraná. Contato: lucasgdtg@hotmail.com

⁴ É licenciada em Pedagogia pela Faculdade Vasconcelos e Souza/ES, com especialização em Psicopedagogia pela Uninter/PR. Atualmente é pós-graduanda em Psicologia Positiva pelo Instituto AVM/RJ. Desenvolveu, por quatro anos, projetos pedagógicos e religiosos em comunidades ribeirinhas da Amazônia no Pará, através do Programa Luz na Amazônia da SBB. Contato: taniagerone@hotmail.com

integrais e multidisciplinares com enfoque religioso na Amazônia. A opção metodológica do estudo se fundamenta em Revisão de Literatura. Utilizar-se-á por base as produções teóricas que focalizam o contexto ribeirinho/amazônico em sua diversidade e complexidade social, bem como teóricos que discorrem sobre a religiosidade e a ação de ONGs. Os resultados apontam que a ação das ONGs e movimentos sociais são de grande importância para a vida ribeirinha e que estes sujeitos têm em seus saberes e cultura popular uma relação significativa de expressão religiosa. Espera-se, com os resultados deste estudo, que se possa contribuir para o desenvolvimento de práticas significativas e relevantes, mais próximas e sintonizadas com a realidade ribeirinha da Amazônia, procurando, assim, resgatar e afirmar os valores culturais e espirituais dos sujeitos do campo que vivem nesta região. **Palavras-chave:** Comunidades ribeirinhas. Religiosidade. Movimentos sociais.

Abstract

This article seeks to investigate how develops the religious practices of riverside communities in the Amazon region, from the culture and popular knowledge experienced by this people and how organizations and social movements can contribute to improving the quality of life of riverside through the development of comprehensive projects and multidisciplinary in the Amazon. The methodological approach of the study is based on Literature Review. The research is located in the theory productions, centered in the riverside/amazon context in its diversity and social complexity and theorists who talk about religion and the action of NGOs. The results point that the NGOs actions and social movements are very important to the riverside region's life, and also, the theoretical analyzes discovered that this people have in their culture and folk knowledge a significant correlation in the religious expression. Hopefully, with the results of this study, to contribute to the development of significant and relevant practices attuned to the reality of the Amazon region, looking for to rescue and affirm the cultural and spiritual values of the field people, living in this region. **Keywords:** Riverside communities. Religiousness. Social movements.

INTRODUÇÃO

As práticas religiosas realizadas nas comunidades ribeirinhas da Amazônia só podem ser devidamente compreendidas e analisadas se considerarmos o

contexto geográfico, social, cultural e religioso em que se encontram, ou seja, neste caso, a realidade da região Amazônica. Essa região é marcada por um contraste que evidencia uma região rica de recursos e uma população, em sua maioria, pobre (Gonçalves, 2010).

A região amazônica, como se pode perceber, compõe-se por mais da metade do território brasileiro. Não há dúvida de que é uma região rica em biodiversidade, metais preciosos, petróleo, gás natural, água potável, entre outros (Meirelles Filho, 2004; Loureiro, 2005; Gonçalves, 2010). É uma imensa herança do povo e para o povo brasileiro, conquistada no passado, apreciada no presente e necessária para as gerações futuras.

Por outro lado, percebem-se nessas comunidades muitas práticas relacionadas à religiosidade, às crenças e aos saberes populares. Tais aspectos fazem parte da cultura e do cotidiano dessas comunidades, exercendo forte influência na maneira que eles vivem e se relacionam em sociedade. É, portanto, a partir dessas reflexões que se pretende conhecer e analisar, neste trabalho, como se desenvolve a prática religiosa nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, a partir das suas relações com o sagrado, com as religiões e com os saberes populares, repassados de pais para filhos. Ressalta-se, também, a importância de entender como ONGs e movimentos sociais realizam projetos significativos para o contexto a partir de um viés religioso sem, porém, desconsiderar a relação multidisciplinar de tais ações.

A opção metodológica do estudo se baseia na pesquisa qualitativa e os procedimentos metodológicos fundamentam-se na revisão de literatura de teóricos que discorrem sobre a realidade ribeirinha da Amazônia e a atuação de ONGs, incorporando, também, a análise de teóricos que discorrem sobre a religiosidade e espiritualidade.

O *MODUS VIVENDI* DAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA

Viver a cultura amazônica é confrontar-se com a diversidade, com diferentes condições de vida locais, de saberes, de valores, de práticas sociais e educativas, bem como de uma variedade de sujeitos: camponeses (ribeirinhos, pescadores, índios, remanescentes de quilombos, assentados, atingidos por barragens, entre outros) e cidadãos (populações urbanas e periféricas das cidades da Amazônia) *de diferentes matrizes étnicas e religiosas*, com diversos valores e modos de vida, em interação com a biodiversidade, os ecossistemas aquáticos e terrestres da Amazônia (Oliveira, 2007, p. 2, grifo nosso).

Falar da Amazônia é falar de algo complexo, extenso. Não há a possibilidade de se esgotar o assunto (Gonçalves, 2010). Não há como falar da religiosidade sem atentar para os aspectos culturais e sociais que emergem das “comunidades tradicionais”¹ que encontramos na Amazônia. A cultura é rica e inesgotável; caracterizada por “diferentes geografias naturais e humanas dos territórios da/s Amazônias” (Oliveira, 2009, p. 128). É uma cultura que se constrói a partir de uma diversidade de sujeitos e contextos, gerada a partir de várias culturas, de vários povos, de vários contextos sociais, entre os mais diversos espaços territoriais que a Amazônia apresenta (Loureiro, 2005; Gonçalves, 2010).

De fato, a Amazônia é um lugar de múltiplos contrastes. Apesar de toda a riqueza e diversidade cultural, apresenta sérios índices que demonstram caos e miséria social (Gonçalves, 2010). Essa extrema carência é revelada através dos baixos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) dos Estados da região e das altas taxas de mortalidade infantil, desencadeadas por diversas doenças, em função da contaminação das águas dos rios e o persistente analfabetismo, entre outras questões. Na Amazônia, em termos de organização social,

É possível identificarmos dois padrões de organização do espaço amazônico, contraditórios entre si, e que estão subjacentes às diferentes paisagens atuais da região: o padrão de organização do espaço *rio-várzea-floresta* e o padrão de organização do espaço *estrada-terra firme-solo* (Gonçalves, 2010, p. 79).

Gonçalves (2010, p. 10) reitera, ainda, que a “Amazônia de múltiplas comunidades indígenas, caboclas, ribeirinhas (...) se vê desaparecendo culturalmente para viver com ecossistemas extremamente delicados e complexos a serem descobertos”. Diante deste cenário, tentaremos entender um pouco mais sobre estes espaços, sobre estas Amazônias, principalmente a partir da realidade dos sujeitos ribeirinhos, que constituem um dos povos tradicionais amazônidas. A heterogeneidade da Amazônia reflete um contexto que “se apresenta diverso e complexo, em termos geográficos (terra, mata, igarapés, rios, plantas, animais,

¹ De acordo com o Decreto Federal n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2000, povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Em termos da Amazônia, Lena (2002) ajuda a compreender que a categoria “populações tradicionais” é formada por vários grupos humanos (quilombolas, ribeirinhos, jangadeiros, sertanejos, indígenas etc.) e constituem ambiguidades, pois misturam categorias nativas, sociológicas e políticas.

recursos minerais, entre outros) e socioculturais, contexto demarcado tanto pelo enraizamento cultural como pela ocupação e exploração desordenada” (Oliveira, 2010, p. 6).

O modo de vida ribeirinho está total, contínua e contraditoriamente relacionado ao solo, à floresta e aos rios. São fatores interligados e interdependentes que caracterizam o modo de viver/ser dos ribeirinhos (Souza, 2011).

A origem dessas populações é diversa e complexa. O surgimento se dá a partir da fuga que índios e negros (com outros sujeitos em menor proporção) realizaram das colônias de dominação portuguesa inseridas na Amazônia. A mesclagem destes grupos (índios, negros e brancos) formou esses sujeitos (Gonçalves, 2010). Por isso, como um dos mais característicos personagens da Amazônia, em suas práticas “estão presentes as culturas mais diversas que vêm dos mais diferentes povos indígenas, do migrante português, de migrantes nordestinos e de populações negras. Habitando as várzeas, desenvolveram todo um saber na convivência com os rios e com a floresta” (Gonçalves, 2010, p. 154).

Dissertar, portanto, sobre os ribeirinhos é falar sobre pequenos núcleos populacionais que se estabelecem às margens dos rios, igarapés e furos na Amazônia. O rio é o centro da vida ribeirinha e “se constitui num autêntico espaço de lazer da comunidade, fazendo-se, assim, um lócus social, cultural e educativo” (Oliveira, 2009, p. 98). Estas populações ribeirinhas possuem uma dinâmica socioeconômica de funcionamento com características próprias e peculiares ao seu modo de viver e enfrentam “situações sociais e culturais, também, diversas” (Oliveira, 2010, p. 7).

O ribeirinho é reconhecido como o “o homem da Amazônia [que] percorre pacientemente as inúmeras curvas dos rios, ultrapassando a solidão de suas várzeas pouco povoadas e plenas de incontáveis tonalidades de verdes” (Loureiro, 1995, p. 59). Esses sujeitos vivem da realidade que a floresta amazônica lhes proporcionou ao longo da história. Ali, entre rios, terra firme, árvores, “casquinhos” e açazeiros, cresceram e se estabeleceram, vivendo da pesca e dos produtos que a terra concedeu-lhes (Diegues, 1999; Silva Souza, 2011).

Esses povos tradicionais, denominados por vários teóricos como “caboclos”,² ocupam terras públicas ou devolutas e produzem, invariavelmente, para sua

² O termo “caboclo” é muito utilizado para se referir a esses povos amazônicos (Meirelles Filho, 2004; Loureiro, 2005; Gonçalves, 2010). No entanto, os teóricos procuram esclarecer que a utilização de tal termo não se dá de forma preconceituosa, mas procura, na verdade, afirmar o sujeito “caboclo” como sujeito característico desse espaço. Meirelles Filho (2004) utiliza também o termo “caboco”. Para ele, a caracterização desses povos com essa designação se dá pela raiz semântica da própria palavra em

própria subsistência, sendo verdadeiros sobreviventes da/na Amazônia, tendo nela “sua morada de origem, obtendo do solo, dos rios e da floresta o seu sustento” (Loureiro, 2005, p. 7). Meirelles Filho (2004) aponta que nessas comunidades habita cerca de 17% da população total do Estado do Pará, sendo que, para Gonçalves (2010), é nessas populações ribeirinhas que encontramos os sujeitos que mais caracterizam a Amazônia.

No entanto, a realidade social é desafiadora para os sujeitos ribeirinhos. Nessas comunidades, distantes dos centros urbanos, a situação, muitas vezes, é de isolamento (Gonçalves, 2010) e de uma “violação profunda dos direitos humanos elementares, desenhando assim uma territorialidade na negação e na exclusão dos direitos e da existência humana e social” (Oliveira, 2009, p. 93). As únicas estradas, invariavelmente, são os rios, e o meio de transporte mais comum são os casquinhos (pequenos barcos a remo), as voadeiras, as “rabetas” e os chamados “popopôs” (Almeida, 2010).

Segundo Meirelles Filho, (2004), os serviços públicos, em sua maioria, ainda têm alcance insuficiente nas áreas das ilhas e dos rios, devido, principalmente, às grandes distâncias em que se encontram as comunidades ribeirinhas (o que gera dificuldades de comunicação e transporte) e à baixa arrecadação de impostos por esses povos. A rede de atendimento socioassistencial e de saúde, invariavelmente, é precária (Oliveira, 2009), operando com capacidade esgotada e demanda reprimida, deixando estas populações praticamente excluídas do acesso aos direitos fundamentais da vida humana. O quadro social é bastante crítico e o êxodo rural é significativo (Gonçalves, 2010).

Muitas comunidades também não contam com energia elétrica (Oliveira, 2008b; 2009). As moradias, em sua grande maioria, são palafitas de madeira, as quais, devido aos alagamentos diários e à falta de instalações sanitárias, sofrem contaminação da água servida. O número reduzido de cômodos dessas habitações precárias, em contraposição ao elevado número de membros das famílias, prejudica o desenvolvimento saudável das crianças (Unicef, 2004).

Cabe destacar que uma porcentagem expressiva dos moradores dessas ilhas não possui documentos básicos de registro civil, tais como Certidão de Nascimento, CPF, RG e Título de Eleitor, dificultando o acesso e a inclusão dos mesmos nas políticas públicas de saúde, socioassistenciais e educacionais, por meio dos programas governamentais (SBB, 2011).

tupi: *caá-boc* – aquele que vem do mato. De qualquer forma, todos estes referenciais se apresentam em busca da afirmação dos sujeitos e expressam certa afetividade, como se estivessem tratando de uma pessoa estimada.

O saneamento básico é um aspecto crítico em muitas cidades amazônicas, refletindo, obviamente, na realidade das comunidades ribeirinhas (Loureiro, 2005). Não há rede de água tratada ou esgoto, nem mesmo fossas sanitárias. A água utilizada para higiene pessoal, para beber, cozinhar e realizar a limpeza doméstica vem dos rios e dos igarapés, constituindo a origem da maioria das doenças existentes localmente (Meirelles Filho, 2004).

A saúde é precária. Na maioria das localidades não há posto médico (Oliveira, 2009), nem medicamentos, faltando “garantia às condições de saúde” (Loureiro, 2005, p. 9). Nesse contexto, as doenças simples tornam-se graves em razão da falta de atendimento efetivo e adequado. Embora a mortalidade infantil esteja diminuindo consideravelmente, doenças como diarreia, infecções respiratórias agudas e outras imunizáveis, que poderiam ser prevenidas, ainda ocorrem com frequência (Meirelles Filho, 2004; SBB, 2011).

A desnutrição infantil está associada à época das cheias dos rios, que, muitas vezes, envenenados, torna o peixe escasso (Loureiro, 2005). Mas reflete, também, uma péssima alimentação, ocasionada pela escassez do peixe, da entressafra do açaí e pela falta de diversidade alimentar. Anemias, parasitoses, doenças de pele e problemas orais estão presentes em praticamente todas as crianças. A maioria das gestantes não realiza pré-natal e a maior parte dos partos é feita em casa, elevando os índices de mortalidade materno-infantil (Meirelles Filho, 2004). Também é alta a incidência de outras endemias como hanseníase e leishmaniose, além de zoonoses e outras doenças infecciosas (SBB, 2011).

Evidencia-se, então, que essas comunidades ribeirinhas vivem geralmente situações de adversidade e precariedades que não favorecem o desenvolvimento das potencialidades humanas. Nesse ínterim, práticas religiosas são fundamentais para fortalecer a dignidade humana.

O trabalho dos ribeirinhos está diretamente relacionado aos meios de sobrevivência. Ao longo dos rios e das várzeas “emerge um sistema, que combina o extrativismo da floresta, a pesca e a agricultura” (Gonçalves, 2010, p. 82). Eles, normalmente, vivem da caça, da pesca artesanal, da coleta de produtos da floresta, tais como sementes, frutas, óleos, restos de madeira, cipós, remédios naturais etc., e do plantio da mandioca e da extração de frutos regionais amazônicos, como açaí, cupuaçu, cacau etc. (Fraxe, 2004; Meirelles Filho, 2004; Oliveira, 2008b; 2009; Gonçalves, 2010; Silva Souza, 2011).

Há pouco excedente e pouca comercialização da produção, refletindo na baixa geração de renda e fortalecendo a pobreza. Souza (2011) destaca que nessas comunidades o sistema de trocas ainda é muito presente, “herança

na própria Amazônia de um sistema de troca em que o dinheiro estava praticamente ausente” (Gonçalves, 2010, p. 101). Constata-se, ainda, que as populações ribeirinhas, infelizmente, estão enfrentando diversos problemas socioambientais que se refletem na devastação e no esgotamento dos recursos naturais provocados pela pesca comercial, pela extração madeireira, pelos desmatamentos, pelas grandes queimadas e pela pressão populacional.

A exclusão social, anteriormente descrita, se reflete igualmente nos aspectos educacionais praticados no contexto ribeirinho (Meirelles Filho, 2004; Oliveira, 2008b). Na maioria das ilhas e comunidades ribeirinhas não existem escolas. E, entre as que as possuem, algumas contam com escolas públicas somente para o ensino fundamental de 1ª a 4ª série, o que dificulta a conclusão do Ensino Fundamental por boa parte dos alunos (Oliveira, 2008b). Geralmente, não há classes de 5ª a 8ª série e Ensino Médio, devido à escassez de professores. Um grande número de alunos, com diferentes faixas etárias, é agrupado num número reduzido de turmas, formando classes multisseriadas, fato muito comum nessas regiões (Hage, 2006; Correa, 2004; Oliveira, 2009).

Como se percebe, é um contexto desafiador e complexo. A dignidade humana, por vezes, é desconsiderada. O abandono e a falta de valorização para com o ser humano é, lamentavelmente, perceptível. Diante de tais fatos, o fortalecimento cultural, bem como a prática religiosa é, muitas vezes, a forma que os ribeirinhos têm de se afirmar como sujeitos históricos. A cultura e a religião, nessa perspectiva, são fundamentais à existência humana.

A CULTURA E A DIVERSIDADE AMAZÔNICA: UMA RELAÇÃO INTRÍNSECA COM A RELIGIOSIDADE

O termo “cultura”, quando utilizado no contexto religioso, está, normalmente, seguido pelo termo “popular”. De fato, não há como separar expressões religiosas das práticas culturais de um povo. Não há como negar que uma das formas para se compreender uma cultura popular se dá no conhecimento do contexto religioso em que tal cultura está inserida. Numa perspectiva mais ampla é possível perceber que o estudo das manifestações religiosas contribui na compreensão de outros aspectos, tais como economia, política, hierarquia e relações sociais em distintas sociedades e realidades históricas específicas.

Chartier (1992) contribui ao afirmar que objetos culturais são, na prática, usados ou apropriados por diferentes grupos sociais, sejam eles nobres, cléri-

gos, artesãos, trabalhadores rurais ou urbanos, para suas próprias finalidades. De certo modo, pode-se dizer, então, que as práticas culturais, as crenças, os saberes e as vivências religiosas superam as fronteiras sociais e inviabilizam qualquer dicotomia ou dualismo, ou seja, não há como separar as práticas culturais das práticas religiosas.

É nessa perspectiva que se faz necessário entender a Amazônia em suas múltiplas faces, principalmente na relação que se dá entre cultura e religiosidade. Em uma obra com significativa contribuição para a Amazônia, Gonçalves (2010) argumenta que é impossível definir a Amazônia, já que “há várias amazônias na Amazônia” (Gonçalves, 2010, p. 10). Essa dificuldade se relaciona à compreensão dos mais diversos aspectos, tais como: populações, geografia, política, religiosidade, ecossistemas etc. (Almeida, 2010).

De fato, a Amazônia não pode ser compreendida unilateralmente. Existem, como apontam Fonseca (2004), Oliveira (2008b), Loureiro (2005) e Gonçalves (2010), Amazônias dentro da Amazônia. A cultura amazônica, nesse sentido, “é um manguezal cultural de si mesma e do mundo” (Loureiro, 2005, p. 11). Não se trata, propriamente, de um espaço geográfico, apesar de que este não se exclui, mas sim, de um “espaço que guarda o movimento do grupo social em suas práticas cotidianas e que, como processo social, transforma-se por meio da relação homem-meio-mundo” (Soares, 2010, p. 14). Portanto, o espaço, o lugar e as relações sociais (entre elas, as práticas religiosas), numa trama de relações, criam sentido e significado para os sujeitos, fortalecendo seus modos de vida onde quer que estejam (Oliveira, 2008b).

Gonçalves (2010, p. 10) reitera, ainda, que a “Amazônia de múltiplas comunidades indígenas, caboclas, ribeirinhas (...) se vê desaparecendo culturalmente para viver com ecossistemas extremamente delicados e complexos a serem descobertos”. Falar da Amazônia requer, necessariamente, que se considere a cultura, mais precisamente, a cultura amazônica, ou melhor, as culturas amazônicas. E, nesse sentido, as manifestações culturais são relevantes quando se pretende valorizar tais práticas que dignifiquem e deem sentido ao sujeito e sua existência a partir da sua realidade. A compreensão dos aspectos significativos à cultura contribui para que o sujeito, neste caso, o amazônico, se fortaleça e se assuma, uma vez que, ao nascer

num determinado meio natural (geografia) e cultural (história) (...) [vou] reagindo a esse ambiente. Nessa reação vou afirmando meu eu. Reação de aceitação, rejeição, transformação. Não há, porém, nenhuma possibilidade de me firmar fora da atuação no ambiente em que me encontro juntamente com os outros (Francisco Souza, 2002, p. 170).

O ser humano concebe sua vida e suas experiências a partir de sua cultura. Ele é da maneira que o meio em que nasceu e viveu o concebeu. Suas experiências humanas estão enraizadas como cultura, dentro de uma cultura. Tudo o que é, pensa, fala, sente, cria, questiona ou transforma está intrinsecamente imerso e relacionado à sua cultura. Portanto, cultura não se resume a lendas, folclores, tradições e/ou costumes. Cultura é tudo isso e muito mais (Loureiro, 2005). É nesse sentido que a religião constitui-se como parte integrante da cultura. Portanto, longe de uma Amazônia homogênea, as especificidades de cada população amazônica têm

Características peculiares, que são impressas pelo uso que se dá (...), no qual cada indivíduo ou grupo social se desenvolve em uma lógica biológica (com a ingestão de alimentos), produtiva (com o trabalho, entendido de maneira geral) e/ou cultural (com seus mitos, tradições, hábitos e costumes) (Oliveira, 2008b, p. 27).

Assim, as práticas religiosas estão imbricadas pelas questões culturais, que são únicas, específicas e inerentes a cada população, a cada região, respeitando cada traço cultural na construção da humanidade do ser através de suas expressões e vivências.

A INFLUÊNCIA DA CULTURA E DOS SABERES POPULARES NA VIDA E NA RELIGIOSIDADE

Nas comunidades ribeirinhas a cultura amazônica, além do espaço escolar, é expressa na ‘cultura da conversa’, oralidade dos mais antigos, que se utilizam dos espaços comunitários e *religiosos* para a transmissão dos saberes, dos valores e da tradição social das populações locais, configurando uma prática na qual a cultura é fundamental no processo de formação social dessas comunidades (Oliveira, 2007, p. 1, grifo nosso).

Vasconcelos e Brito falam que a cultura representa “a somatória de todas as experiências, criações e recriações ligadas ao homem no seu espaço de hoje e sua vivência de ontem, configurando-se como a real manifestação do homem sobre e com o mundo” (2009, p. 67). Em síntese, a cultura pode ser compreendida como tudo o que é criado e vivido pelo homem inserido em seu *habitat*. A cultura compreende, então, diversos aspectos da vida em sociedade dos sujeitos, por isso a cultura pode ser percebida como “o resultado de seu

trabalho. Do seu esforço criador e recriador. O *sentido transcendental* de suas relações. A dimensão humanista da cultura. A cultura como aquisição sistemática da experiência humana. Como uma incorporação, por isso, crítica e criadora” (Freire, 2000, p. 116-117).

A Amazônia é rica em cultura, e esta é uma particularidade muito característica desta região. É uma cultura que nasce, se cria e recria a partir das especificidades das diversas Amazônias. As histórias e estórias da região amazônica são significativas, repletas de elementos da cultura popular, estando enraizadas e marcadas pelo ambiente sociocultural e religioso. Nesse sentido, Alves (*apud* Oliveira, 2010a, p. 3) afirma que “as crianças amazônicas, em particular, vivem em meio social carregado de significados, ideologias, histórias, e em uma cultura muito singular”. No entanto, Loureiro (2005) alerta para o fato de que

As políticas de desenvolvimento que vieram sendo aplicadas na Amazônia apresentam menosprezo pela cultura dos caboclos, dos índios, das comunidades negras, como sendo simplesmente expressões ingênuas, primitivas, pobres, próprias de um tempo social que deve ser substituído. (...) consideram que essa espécie de substituição cultural não significa nenhuma perda (Loureiro, 2005, p. 10).

De fato, é uma visão limitada e manipuladora da Amazônia. São olhares de quem quer somente explorar os recursos que a Amazônia proporciona, no máximo possível. Para estes, a cultura não importa, ao contrário, é perigosa, porque fortalece os indivíduos em suas vivências. A cultura é a forma pela qual o ser humano percebe sua existência em relação ao mundo em que vive. A sua vida está intrínseca à sua cultura e vice-versa. Nessa perspectiva, os sujeitos “estabelecem uma relação dialética com a cultura, à medida que vão dando significado às suas experiências” (Braga, 2004, p. 111), criando e recriando, agindo e intervindo no mundo que concebem. Ressalta-se a importância de resgatar, validar e fortalecer ações que valorizem a cultura amazônica em sintonia com que expressa Freire citado por Oliveira quando afirma que “abrir-se a ‘alma’ da cultura é deixar-se ‘molhar-se’, ‘ensopar’ das águas culturais e históricas dos indivíduos envolvidos na experiência, e o mergulhar nas águas culturais das massas populares, implica compreendê-las” (Oliveira, 2008a, p. 16).

Na relação entre a cultura e os saberes populares, Oliveira destaca que

Os saberes que envolvem a arte, a *religiosidade*, os costumes e os valores na cultura amazônica estão no centro dos debates sobre a formação e a prática da educação

popular e o seu estilo possibilita a construção de novas diretrizes e práticas educativas, cujo ponto de partida é a reflexão sobre a *práxis* dos educadores e dos educandos contextualizada na cultura local (Oliveira, 2007, p. 2 – grifo nosso).

Uma visão tradicional reduz a produção do conhecimento, única e exclusivamente, a partir da ciência. Tal concepção menospreza os saberes construídos e experimentados por toda a vida. De fato, qualquer sociedade, onde quer que esteja inserida, produz, empiricamente, saberes que são validados em sua própria vivência. Muitas vezes, tais saberes são ignorados e/ou menosprezados, já que não se afirmam a partir da rigorosidade científica.

A Amazônia, nesse sentido, é rica como um ambiente com grandes reservas de recursos. As populações amazônicas “têm um conhecimento acumulado extremamente relevante” (Gonçalves, 2010, p. 39) e os ribeirinhos são considerados como “herdeiros dos conhecimentos indígenas e da cultura da floresta tropical” (Meirelles Filho, 2004, p. 234). Como se percebe, são práticas que relacionam os saberes populares e culturas de forma muito próxima às práticas religiosas. Não há, de certa forma, distinção. São ambas expressões de uma mesma realidade. De fato, “os povos da Amazônia têm diferentes saberes (...) incessantemente construídos, entrelaçados às suas vivências e às suas práticas cotidianas” (Oliveira, 2009, p. 12). São saberes das águas, da terra e da floresta, aprendidos na vivência do trabalho, da religiosidade, das relações sociais, permeadas pela cultura e credence popular (Diegues, 1999; Oliveira, 2008b).

É muito comum, por exemplo, encontrar nas comunidades ribeirinhas sujeitos que não sabem ler ou escrever, já que a grande maioria não é de alfabetizados. Falta-lhes, de fato, a leitura das palavras, no entanto, são ricos nos saberes da vida. Eles sabem ler o mundo (Freire, 2011); sabem, por exemplo, utilizar plantas medicinais que, misturadas às práticas religiosas e místicas, proporcionam curas (Gonçalves, 2010). Eles conhecem aspectos do clima, do tempo e do modo correto para a pesca. São saberes construídos durante a existencialidade destes sujeitos que não estão distantes do conhecimento cientificamente produzido ou até mesmo das práticas religiosas institucionalizadas.

Freire (2000) defende que o respeito aos saberes populares destes sujeitos passa pelo respeito ao local, ao contexto, à cultura, à religiosidade. São saberes que estão presentes e são inerentes ao seu cotidiano, já que se constituem como tradição, sendo repassados, através da oralidade, de geração em geração, e são esses “saberes que constroem as identidades culturais amazônicas, incluindo o imaginário, a religiosidade e a mitologia, o cuidar e os processos de hibridização, a culinária, o vocabulário e a música” (Oliveira, 2008b, p. 6).

RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE: CONSIDERAÇÕES NECESSÁRIAS

Considerando a complexa realidade cultural amazônica, como, também, as diversas manifestações religiosas existentes nas comunidades ribeirinhas, vale distinguir alguns termos e conceitos que estão diretamente relacionados com a temática proposta. Percebe-se no meio religioso e/ou acadêmico um paradoxo na definição de religiosidade e espiritualidade. Apesar de distintas, não há consenso na definição. Cada grupo ou pessoa apodera-se da noção, de acordo com suas crenças pessoais, doutrinas religiosas etc. Nesse sentido, não cabe aqui a intenção de se emitir uma definição completa ou a mais correta sobre a questão; buscando-se, apenas, retratar um quadro dos termos, dentro de uma percepção teológica, das ciências da religião ou referenciais que estudam os fenômenos socioculturais e religiosos.

Na cultura religiosa popular e até acadêmica existe uma associação entre religiosidade e espiritualidade, na qual a maior parte dos estudos sobre religião usa “o termo espiritualidade no título ou na discussão dos resultados” (Koenig, 2012, p. 12). Possivelmente, tal relação se dá pelo fato de facilitar a comunicação destes estudos para outras áreas acadêmicas ou populares. Em termos gerais, pode-se até aceitar um fator associativo. Todavia, não se pode considerá-los como sinônimos ou nivelados. De acordo com o Dicionário de Sinônimos da Língua Portuguesa da Academia Brasileira de Letras (2011, p. 441) não é possível encontrar tal sinonímia. Assim, espiritualidade/espiritual aponta para misticidade ou místico. Por outro lado, religiosidade ou religioso é compreendido como crença, preceitos ou função religiosa (2011, p. 282). Outro fator que evidencia uma associação, mas invalida uma sinonímia, é a percepção contemporânea dos conceitos. A partir das décadas de 1960 e 1970, há um descontentamento dos fiéis em relação à religião instituída. Surgem, então, fiéis que cultivam suas práticas espirituais fora do processo doutrinal religioso institucionalizado (Larson, 1998, *apud* Dalgalarrondo, 2008, p. 24).

Neste sentido, atualmente, existe espiritualidade sem religiosidade, mas, não existe religiosidade sem espiritualidade. De fato, o religioso entende a espiritualidade como uma consciência e atributo da religiosidade, conforme afirma Levin (2003, p. 24) ao dizer que “atingir a espiritualidade – a união ou ligação com Deus ou com divino – é a meta suprema da religião”, mediante as práticas religiosas: crenças, orações, cultos e devoções. A espiritualidade, por sua vez, é um conceito multifacetado e complexo que independe da religiosidade. De acordo com Teixeira (2005), estudioso do diálogo e pluralismo inter-religioso, existe na

contemporaneidade uma “grande sede de espiritualidade que brota mesmo fora dos caminhos normais da religiosidade instituída” e “anuncia a possibilidade de um novo olhar sobre o mundo, capaz de captar o gratuito e o misterioso, a maravilha e o sublime” (Teixeira, 2005, p. 15). Portanto, espiritualidade torna-se um domínio fora do sistema religioso presente em espaços multivariados. Normalmente, tais aspectos possuem uma relação muito aproximada às práticas culturais populares. Nesse sentido, Peres (2007) define como aquilo que traz significado e propósito à vida das pessoas, que pode levar ou não a práticas religiosas.

Desde os primórdios da civilização se percebe que a religiosidade está intrinsecamente relacionada à vida dos seres humanos, à sua cultura, aos seus saberes, às suas credences. Não há como não perceber, pelos olhos da religiosidade e/ou da cultura, o quanto a religiosidade se expressa de diferentes formas na coletividade humana, influenciando diversas esferas da sociedade, tais como: política, culinária, festas (profanas e sagradas), entre outros. De fato, o ser humano vivencia a religiosidade constantemente, revelando-se “ora no cotidiano, ora em momentos de dor e de decisão, ora nas formas de conduzir a vida” (Oliveira, 2008a, p. 6).

Etimologicamente, religião deriva do termo latino *re-ligare*, que significa *religação*, isto é, *ligar novamente* com o divino. De fato, “o ser humano busca ligar-se ao transcendente como se mantivesse com tal elemento uma ligação umbilical, da qual retira os recursos vitais para sua existência” (Seifert e Steffen, 2007, p. 17). Essa perspectiva contempla, necessariamente, qualquer forma de demonstração no aspecto místico e religioso, envolvendo seitas, mitos, culturas e quaisquer outras doutrinas ou filosofias que tenham como característica fundamental um conteúdo transcendental, ou seja, que vai além do mundo físico que conhecemos. Portanto, a religiosidade, manifesta através da

Espiritualidade humana é um dos fatos mais incontestáveis, mais inequívocos, mais irretorquivelmente demonstrados da História. A Arqueologia ou a Antropologia, à medida que pesquisam e fazem incursões nas culturas humanas, sejam elas as mais primevas, as mais antigas, as mais rudimentares e ordinárias – encontram invariavelmente as marcas do sagrado: os signos da adoração, os altares para os rituais, os códigos de ritos e todas aquelas coisas que demonstram o desejo que se proteja para a verticalidade e que brota do coração do homem, na perspectiva de discernir, de ‘teologizar’, de entender, de integrar o ser cósmico à realidade da sua vida e ao seu cotidiano (D’Araujo Filho, 1988, p. 13).

A religião surge, então, na tentativa de conseguir respostas para as questões sobrenaturais e existenciais da humanidade que a impele para a figura de

Deus, da Transcendência, do Divino ou Sagrado. De acordo com a Declaração *Nostra Aetate* sobre a Igreja e as religiões não cristãs do Vaticano II (1965),

Os homens esperam das diversas religiões resposta para os enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam seus corações: que é o homem? Qual o sentido e a finalidade da vida? Que é o pecado? Onde provém o sofrimento, e para que serve? Qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? Que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? Finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vimos e para onde vamos?

De fato, muitas vezes, a busca de resposta para estas indagações existenciais são respondidas mediante as ações e práticas religiosas, entendidas aqui por religiosidade, ou seja, uma expressão da consciência espiritual focalizada na participação em uma religião ou em um processo que enfoque a relação com o divino e sagrado, através de ritos, cultos e outros, que tenham o objetivo de encontrar um sentido existencial no transcendente.

A RELIGIOSIDADE COMO EXPRESSÃO CULTURAL NAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA

A religiosidade é um fenômeno inerente e presente na cultura humana e “de algum modo, manifestações de natureza religiosa têm estado presentes no nosso cotidiano” (Seifert e Steffen, 2007, p. 15). Percebe-se que a influência religiosa é a base social e cultural do pensamento filosófico ocidental, evidenciada nas práticas familiares, nos esportes, nos nomes de lugares públicos (desde cidades até praças e ruas), nos nomes que se dá aos filhos, na cultura, nas credences populares, na literatura, na arte, na gastronomia, no turismo, na educação, nas normas e na conduta moral dos diversos sujeitos na sociedade. É por isso que Boff reitera que “as religiões continuam sendo os nichos de valor privilegiados para a maioria da humanidade” (Boff, 2003, p. 28). Enfim, conscientemente ou não, a sociedade está imersa em práticas religiosas por todos os lados (Seifert e Steffen, 2007).

Nessa perspectiva, pode-se entender e perceber que a história de formação de muitas cidades e lugarejos brasileiros está totalmente relacionada à religiosidade. Tal afirmativa é, da mesma forma, um traço comum e característico das cidades da Amazônia (Lobato, 2000) e, obviamente, da maioria das comunidades ribeirinhas, fortemente marcada pela tradição religiosa (Oliveira, 2009).

Marcada pela catequização forçada dos colonizadores, ainda nos tempos do Brasil Colônia, a tradição cristã católica foi, historicamente, se fortalecendo, sobressaindo-se, hoje, na religiosidade expressa pelos ribeirinhos (Silva Souza, 2011). Nessas comunidades, as celebrações dominicais e as festas religiosas são muito valorizadas. As datas religiosas são seguidas à risca, com direito à manifestação de todos os estereótipos religiosos muito comuns às cerimônias cidadinas, tais como símbolos, códigos de conduta, questões existenciais do ser, todas submersas no fenômeno religioso (Oliveira, 2008a). A Igreja Católica é um “elemento articulador fundamental para a organização social dessas populações rurais-ribeirinhas” (Oliveira, 2008a, p. 35). Tal afirmativa se expressa, por exemplo, no nome de boa parte das comunidades ribeirinhas, que são reconhecidas pela alcunha de santos da fé católica.

No entanto, é cada vez mais crescente a presença de igrejas evangélicas/protestantes nas beiras dos rios ou, ainda, inseridas dentro das próprias comunidades ribeirinhas, exercendo, com suas práticas, forte influência sobre essas populações (Oliveira, 2008a).

Pelo enraizamento histórico que essas populações obtêm com as populações indígenas e negras, hibridizado com a herança portuguesa do período colonial, é possível perceber que em muitas comunidades ribeirinhas as “religiões assumem a mestiçagem, o sincretismo, o ecumenismo” (Oliveira, 2008a, p. 6).

O sincretismo se expressa pela crença em entidades místicas e sobrenaturais, próprias das lendas e encantos contados nas histórias relacionadas à mata, à terra e às águas. A prática do curandeirismo com/sem ervas terapêuticas, relacionada às rezas ameríndias/crioulas, é muito realizada, principalmente, pelos mais antigos (Oliveira, 2008a). Há de se considerar, também, que em algumas comunidades é possível encontrar a prática religiosa ligada ao culto afro-brasileiro (Souza, 2011).

De fato, a religiosidade exerce forte influência na forma como essas populações vivenciam o cotidiano, portanto, “é no debate da diversidade cultural, e na perspectiva de uma educação humanista, que a religiosidade tem de ser considerada” (Oliveira, 2008a, p. 82) fortalecendo a cultura e os saberes por elas aprendidos. Essa é uma ação que não se realiza de forma isolada ou unilateral. Trata-se de uma caminhada que se constrói coletivamente, seja com as pessoas da própria comunidade seja com a contribuição de organizações, de cunho religioso ou não, que olham para tais contextos com uma missão de vida que está pautada em servir o próximo.

A ATUAÇÃO DE ORGANIZAÇÕES E MOVIMENTOS SOCIAIS EM AÇÕES INTEGRAIS: SAÚDE, EDUCAÇÃO, ASSISTÊNCIA SOCIAL E RELIGIÃO EM PERSPECTIVA

As ações das ONGs estão em transformação no Brasil. Elas surgiram de fato nos anos 1960/1970, defendendo e lutando através de um movimento social vinculado aos direitos civis e ao combate da pobreza, fundamentadas em uma posição altamente crítica em relação ao Estado e ao setor privado (Bailey, 1999; Gohn, 2003). Nesse ínterim, o surgimento das ONGs está estritamente relacionado à autonomia (principalmente em relação ao Estado) e à luta em prol de um objetivo maior, de engajamento e comprometimento com o excluído, através do desenvolvimento de projetos sociais significativos à sociedade. Nessa perspectiva, as ONGs contempladas no “Terceiro Setor propõem [uma] fórmula de ação privada para o bem público,(...) testemunhando o surgimento de uma esfera pública que não é, necessariamente, governamental e de iniciativa privada, em benefício do interesse comum” (Cardoso, 1997, p. 2).

Ratifica-se ainda tal perspectiva através de Coraggio quando lembra que

as ONGs surgiram como ‘aparelhos’ de organizações sindicais, sociais *ou religiosas*, ou como avanço intelectual de um movimento ainda inexistente (indígenas, mulheres), mas sempre em tensão e dando uma alta valorização à manutenção de sua autonomia institucional (Coraggio, 1999, p. 146, grifo nosso).

Tais organizações emergem de necessidades concretas e passam a se preocupar com a sociedade a partir de um olhar mais sintonizado à realidade social. Não são do primeiro setor, isto é, da área governamental, muito menos do segundo setor, ou seja, da esfera empresarial privada, mas, surgem e atuam entre o povo, a partir das concepções populares de transformação. Portanto, conforme aponta Gohn (2003), os caminhos históricos traçados por diferentes classes e categorias sociais, em luta por garantias de direitos, de democracia e contra a prática de injustiças sociais, em diferentes períodos da história do Brasil, foram e são realizados por ONGs que se propunham a lutar na defesa dos direitos de classes sociais ou pessoas que são excluídas.

Nessa perspectiva, diante do Estado e da própria sociedade, as ONGs apresentam-se como fontes alternativas na luta por objetivos sociais concretos para os povos excluídos do campo amazônico, assumindo, assim, um papel de vocação popular. Evidencia-se, nessa perspectiva, a relevância do trabalho das ONGs. Elas são reconhecidas como parceiras numa longa e árdua caminhada

e “acabam se tornando as representantes dos interesses comunitários” (Silva, 2008, p.143).

Coraggio (1999) parte, em sua obra, de um eixo central, isto é, de investigar a possibilidade de cooperação das ONGs latino-americanas nas propostas do Desenvolvimento Humano para todas as pessoas. Em síntese, o autor evidencia que é através da participação popular, ou seja, pela mobilização social, que se poderá orientar o delineamento de novas políticas sociais. É por isso que essas organizações surgem, muitas vezes, por inquietações quanto à percepção das desigualdades sociais existentes e conflitantes em nossa sociedade. Elas surgem dentro de situações que exigem uma reação e uma transformação social. Na busca de uma resposta, passam a viver a realidade dos povos excluídos por muito tempo e em quase todo o tempo.

Percebe-se, portanto, a existência de um movimento crescente neste novo milênio. “Tais movimentos compreendem organizações sociais, comunitárias e sindicais” (Ribeiro, 2009, p.1), numa luta conjunta em prol da humanidade. Vendramini (2007) reforça que existem diversas ações “que se desenvolvem no interior de movimentos sociais, cooperativas, associações, sindicatos e outras organizações sociais [que] têm apresentado um grande grau de inovação e capacidade de mudança nos sujeitos envolvidos e no meio em que vivem” (2007, p. 7).

De fato, estas organizações compreendem quais as reais necessidades e em que projetos sociais podem contribuir para o contexto vivenciado que, neste caso, se aplica ao lócus amazônico. Para Coraggio (1999), as ONGs se caracterizam como resultante da multiplicidade de relações e sua contínua renovação, potencializando, de forma mais flexível, a implementação de políticas sociais. Portanto, o engajamento dos diversos setores da sociedade é fundamental, não restando dúvidas de que o trabalho social desenvolvido por ONGs pode e deve contribuir para a transformação social na Amazônia. Coraggio (1999, p. 149) reforça que surjam “esforços de variados tipos de promoção e organização de grupos e comunidades de base voltados para a recuperação do controle local das condições de moradia, habitat, meio ambiente, saúde e condições de vida em geral”.

As ONGs e os movimentos sociais, portanto, contribuem e ajudam a promover o desenvolvimento humano e social diante de uma realidade excludente e de sujeitos emudecidos que estão “lá longe”, “no campo”, nas comunidades ribeirinhas. Conhecer a realidade é fundamental e, neste caso, imergir sobre a realidade amazônica e ribeirinha é extremamente importante para o trabalho das ONGs nesta região. Para tanto, “as organizações da sociedade civil

propõem que se fortaleça a cidadania na Amazônia a partir das comunidades tradicionais” (Meirelles Filho, 2004, p. 233). Nesse sentido, estas organizações e movimentos se estabelecem como porta-voz, como um raio de luz que traz esperança, promovendo ações relevantes em prol de uma transformação significativa para a vida das populações ribeirinhas. É significativo concluir esse raciocínio com a fala de Coraggio quando salienta que

tudo faz prever que as políticas sociais serão levadas a cabo por uma combinação de atores: OI, governos nacionais e locais, organizações sociais e corporativistas e ONGs de diferente tipo, algumas com vocação popular e outras não, embora, capazes tecnicamente de prestar serviços (Coraggio, 1999, p. 177).

Portanto, as ONGs na defesa dos direitos desses sujeitos instigam uma reação em detrimento a um conformismo com a realidade e, por isso, “as chamadas organizações não governamentais (ONGs) adquirem aqui [na Amazônia] um papel relevante” (Gonçalves, 2010, p. 164). Essas reações derivam de uma luta pelo direito a que todos têm o direito: uma vida completa, integral e justa.

Uma destas organizações é a Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), uma organização sem fins lucrativos que desenvolve o projeto social Luz na Amazônia (PLA), um programa de assistência social e espiritual, criado em 1962, para levar esperança e mais qualidade de vida à população ribeirinha da Amazônia (Giraldi, 2008), região marcada pela extrema carência da população, como já evidenciado anteriormente.

O projeto social Luz na Amazônia é um programa de assistência médica, social e espiritual, criado em 1962, para levar esperança e mais qualidade de vida à população ribeirinha da Amazônia (Giraldi, 2008), região marcada pela extrema carência da população, como já evidenciado anteriormente. O trabalho é desenvolvido por meio de um barco-hospital, o Luz na Amazônia III, dotado de infraestrutura capaz de realizar desde atendimentos de emergência até cirurgias de pequeno porte (SBB, 2010). O barco realiza viagens periódicas, seguindo roteiros pré-definidos, beneficiando tanto comunidades mais isoladas, distantes dos grandes centros urbanos, quanto as localizadas em ilhas e comunidades próximas à capital paraense. Os atendimentos do projeto

são desenvolvidos por meio de reuniões socioeducativas; visitas domiciliares; rodas de conversas; palestras; oficinas; mobilizações sociais, atividades lúdicas, atendimento em grupos com terapia comunitária, a saúde, atendimento e acompanhamento psicossocial e encaminhamento à rede de serviços socioassistenciais dos municípios (SBB, 2011, p. 9).

Para a realização do projeto a SBB incentiva o voluntariado (SBB, 2010). Para tanto, conta com uma equipe interdisciplinar formada por assistente social, terapeuta ocupacional, psicólogo, pedagogo, médico, dentista, nutricionista, enfermeira, artistas, educadores e estagiários que realizam ações periódicas através de atendimentos técnicos semanais de forma voluntária (SBB, 2011). As atividades do Programa Luz na Amazônia estão pautadas nas seguintes linhas de atuação: promoção da saúde (médica e odontológica), promoção da educação e cultura, promoção da cidadania, assistência social e desenvolvimento (assistência) espiritual (SBB, 2010).

Como já descrito anteriormente, a saúde é um aspecto realmente precário nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, portanto, a linha de ação que procura promover a saúde propicia atendimento médico, laboratorial e odontológico e, por vezes, doação de medicamentos. As ações voltadas à prevenção são realizadas por especialistas, que promovem palestras e atividades educativas sobre diversos temas (SBB, 2011). De acordo com Koenig (2012), autoridade mundial no conhecimento de religiosidade e saúde, o conceito de religião vai além das influências morais, culturais, sociais, pois também possui uma relação significativa à saúde do ser. Tal perspectiva se evidencia no desenvolvimento do conceito de saúde atribuído que contempla as dimensões religiosas. Para ele,

A atividade religiosa pode ser pública, social e institucional (religiosidade 'organizacional') ou privada, pessoal ou individual (religiosidade 'não organizacional'). A religiosidade não organizacional envolve a participação em serviços religiosos (...). Além de sua forma tradicional, a religião também tem um formato não tradicional, já que pode ser usada para descrever um conjunto amplo de grupos orientados por crença e rituais comuns. Entre eles estão astrologia, adivinhação, bruxaria, invocação de espíritos, espiritismo e uma variedade de rituais e práticas indígenas, folclóricos ou animistas relacionados ao sobrenatural. Portanto, sobre a minha definição, religião é domínio exclusivo com várias dimensões que podem ser medidas quantificadas e examinadas em relação a resultados de saúde e médicos (Koenig, 2012, pg. 11-12).

É nessa perspectiva, ampla e integral que se ressalta, ainda, a importância da atuação de organizações religiosas, de cunho social, que realizam projetos voltados para o resgate de aspectos sociais e espirituais concomitantemente. Poder-se-ia dizer que se trata da saúde do corpo e da alma.

Com o objetivo de viabilizar o acesso à informação, à educação e à cultura nas comunidades ribeirinhas, através da linha de ação promoção de educação e cultura, a SBB doa literatura bíblica e livros de pesquisa para que sejam compartilhados entre a população. Esses livros, geralmente, ficam disponí-

veis nas escolas das comunidades ou em bibliotecas comunitárias. Com isso, se incentiva a leitura e motiva a alfabetização de adultos. Segundo relatórios gerados pela organização, há relatos da melhora no desempenho escolar de crianças e adolescentes (SBB, 2010; 2011).

A linha de Promoção da Cidadania tem a finalidade de buscar soluções para as dificuldades enfrentadas pelas comunidades na obtenção de documentos de registro civil. A fim de atender tal demanda, a SBB firmou parceria com a Defensoria Pública do Estado do Pará, que, em viagens de atendimento social, utiliza a oportunidade para emitir Certidão de Nascimento, RG, CPF e Título de Eleitor para a população ribeirinha (SBB, 2011). A linha de ação da Assistência Social é fortalecida na Lei Orgânica da Assistência Social (Loas) no sentido de que a assistência social deva ser prestada a todas as pessoas que dela necessitarem. Para tanto, a SBB participa na oferta de serviços, que tem como objetivo a proteção social básica (SBB, 2011). Nessa perspectiva,

as famílias ribeirinhas e todos os cidadãos, sem discriminações, devem ter o acesso a políticas públicas com qualidade, propondo-se, neste trabalho, contribuir com o processo de inclusão social, autonomia, emancipação, empoderamento e protagonismo das famílias inseridas no projeto. As ações propostas pelo Programa Luz na Amazônia favorecem um atendimento sistemático e a reflexão crítica, para que estas famílias possam exercer sua cidadania como sujeitos de direitos, responsáveis por seus papéis na construção de sua história (SBB, 2011, p. 8).

Ressalta-se, ainda, que o projeto vislumbra não somente o atendimento social, mas valoriza e reconhece a integralidade do ser humano, proporcionando, também, atendimentos que valorizam questões espirituais, sem, no entanto, defender uma bandeira denominacional, isto é, uma vertente fundamentada em uma igreja ou linha teológica, evitando, assim, qualquer tipo de proselitismo religioso. De fato, a linha de ação da assistência espiritual é um diferencial no desenvolvimento do PLA. Para a SBB o atendimento às comunidades ribeirinhas não se resume ao atendimento social, médico, entre outras.

O PLA instiga uma forte tendência na busca da prática de valores morais, éticos e espirituais, baseados na Bíblia Sagrada, mas que também são valores universais e que estão sendo, por vezes, ignorados e/ou esquecidos pela sociedade hodierna. O assunto é contraditório e complexo tanto no meio científico quanto no religioso. Por isso, apesar de algumas resistências, oriundas principalmente de posicionamentos contrários ao uso de textos sagrados neste tipo de ação, verificou-se o crescimento de pesquisas relacionadas à espiritualidade, concedendo-lhe credibilidade e rigor científico como fator importante para a cura, para a pre-

venção e para a promoção da qualidade de vida do indivíduo (Souza e Soares, 2005). Esse movimento, ainda que tímido, constitui-se num passo significativo para o entrelaçamento entre os diversos campos do conhecimento.

Nesse sentido, Martins *apud* Jesus *et al.* (2004, p. 43) reitera que a pobreza vai muito além de aspectos relacionados à ausência da alimentação, habitação, vestuário, educação e saúde. Tudo isso é fundamental, desde que não se esqueça de que o ser humano tem, também, a “carência de direitos, de possibilidades, de esperança”. Nessa mesma lógica, Yasbek destaca que “a pobreza é a expressão direta das relações sociais vigentes na sociedade e certamente não se reduz às privações materiais. Alcança os planos espiritual, moral e político dos indivíduos, submetidos aos problemas da sobrevivência” (Yasbek, 2007, p.63).

Presume-se, portanto, que escassez espiritual e moral também constituem pobreza. Atualmente, a vida na pós-modernidade proporciona às pessoas uma significativa crise sem precedentes em relação ao sentido da vida. Essa influência se dá, também, nas comunidades ribeirinhas. Mesmo sob o êxito do ser humano em diversas áreas da vida, do avanço da informação e da ciência, constata-se uma crise de valores, da moral e da ética.

É perceptível que o homem contemporâneo procura valorizar o dinheiro e os bens, o possuir e o poder, negando, muitas vezes, a importância da espiritualidade, provocando assim angústia, decepção e depressão sem sentido, vivenciando, então, uma profunda crise. Na perspectiva da integralidade do ser, a espiritualidade é uma característica inerente ao ser humano. Para Boff (2006), espiritualidade é “aquilo que produz no ser humano uma mudança interior”. Sendo assim, a espiritualidade equivale às “motivações maiores e últimas, seu ideal, sua utopia, sua paixão, a mística pela qual vive e luta e com a qual contagia” (Boff, 2006, p. 43).

Nessa perspectiva, a linha de desenvolvimento espiritual é fundamental para que as comunidades ribeirinhas amazônicas obtenham a possibilidade de uma transformação socioassistencial e espiritual, concomitantemente. É por isso que esta linha de ação tem como objetivo principal resgatar e fortalecer os valores éticos e espirituais, que é vital para a construção de uma sociedade mais justa e pacífica.

CONCLUSÃO

A realidade amazônica é, ao mesmo tempo, bela e assustadora. Bela por sua rica diversidade cultural, social e ambiental. Assustadora por causa da realidade

pobre e carente, onde a exclusão social é fortalecida constantemente. Entender o que se passa e quais as necessidades dos povos tradicionais da Amazônia é fundamental para que possam ser realizados projetos que instiguem a transformação tão necessária a esta região.

Nesse sentido, a vivência da religiosidade pode contribuir para a construção de uma Amazônia mais justa e contextualizada ao *modus vivendi* ribeirinho, fortalecendo a cultura, as tradições e a busca por práticas sociais de interesse comum das comunidades. A religiosidade contribui para o fortalecimento da cidadania e da cultura a partir das experiências adquiridas atuando junto às populações e aos indivíduos. Apesar das necessidades ocasionadas pelas questões sociais, é possível perceber que a religiosidade se caracteriza como uma fonte de esperança, mesmo sob as mazelas sociais. Nas práticas religiosas os sujeitos ribeirinhos esquecem, pelo menos por um tempo, das dificuldades que encontram e vivem. Essa vivência se dá na sociedade, nas tradições, desde a família até o ambiente comunitário das comunidades ribeirinhas. A cultura, nesse sentido, é também fortalecida.

Nesse sentido, a atuação das ONGs, entidades caracterizadas pela falta de vínculo direto com esferas governamentais e privadas, bem como pela busca e luta por interesses da sociedade, de forma não lucrativa, podem contribuir para a construção de uma Amazônia melhor. A atuação das ONGs fortalece a cidadania, fortalece a cultura a partir das experiências adquiridas atuando junto às populações e aos indivíduos.

Nesta lógica, a SBB, através do Programa Luz na Amazônia (PLA) realiza um trabalho de atendimento socioassistencial na proteção básica às famílias ribeirinhas em situações de vulnerabilidade e risco social, decorrente da pobreza, do precário ou nulo acesso aos serviços públicos e da fragilização dos vínculos familiares e comunitários nestas comunidades. Trata-se de um trabalho sociorreligioso que promove transformação da realidade ribeirinha. O atendimento é desenvolvido na perspectiva da prevenção de riscos, do acesso e garantia dos direitos fundamentais à vida humana, por meio da inclusão nos serviços socioassistenciais, no desenvolvimento de potencialidades, aquisições e fortalecimento de vínculos familiares e comunitários, contribuindo com o processo de autonomia, emancipação e empoderamento das famílias ribeirinhas. Nesta perspectiva, o projeto vislumbra a melhoria da qualidade de vida da população ribeirinha de forma integrada, fortalecido por intervenções sociais e espirituais. Sem dúvida, a Amazônia e suas populações agradecem.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. Amazônia, Pará e o mundo das águas do Baixo Tocantins. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 68, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142010000100020&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 4out.2011.
- BAILEY, M. Fundraising in Brazil: the major implications for civil society organisations and international NGOs. *Development in Practice*. Londres: Oxfam, v. 9, n. 1 & 2, p.103-116; p. 807-831, February 1999.
- BOFF, L. *Ética e moral: a busca de fundamentos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- _____. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2006.
- BRAGA, L. do A. Práticas docentes no ambiente da sala de aula. In: OLIVEIRA, I. A. de; TEIXEIRA, E. *Referências para pensar aspectos da educação na Amazônia*. Belém: Eduepa, 2004.
- CARDOSO, R. *Discurso na Conferência Internacional sobre Trabalho Infantil*. Oslo, Noruega. 1997.
- CHARTIER, R. Textos, impressões, leitura. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CORAGGIO, J. L. *Desenvolvimento humano e educação: o papel das ONGs latino-americanas na iniciativa da Educação para Todos*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 1999.
- CORREA. In: OLIVEIRA, I. A. de, TEIXEIRA, E. *Referências para pensar aspectos da educação na Amazônia*. Belém: Eduepa, 2004.
- D'ARAÚJO FILHO, C. F. *Um projeto de espiritualidade integral*. Brasília: Editora São, 1988.
- DALGALARRONDO, P. *Religião, Psicopatologia e Saúde Mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DIEGUES, A. C. S. *Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil*. São Paulo: Nupaub-USP/Probio-MMA/CNPq, 1999.
- FONSECA, M. de J. da C. F. Biodiversidade Amazônica no contexto escolar: algumas considerações. In: OLIVEIRA, I. A. de, TEIXEIRA, E. *Referências para pensar aspectos da educação na Amazônia*. Belém, Eduepa, 2004.
- FRAXE, T. de J. P. *Cultura cabocla ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume, 2004.
- FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- _____. *Pedagogia do oprimido*. 50ª ed. rev e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- GIRALDI, L. A. *História da Bíblia no Brasil*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- GONÇALVES, C. W. P. *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto, 2010.

- GOHN, M. G. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- HAGE, S. M. Por uma Educação do Campo na Amazônia: Currículo e diversidade cultural em debate. In: CORRÊA, P. S. A. (org). *A Educação, o currículo e a formação de professores*. Belém: Edufpa, 2006.
- JESUS, A. *et al. Assistência Social: Direito ou Favor? As Percepções dos Usuários do Jardim Morada do Sol do município de Presidente Prudente*, 2004. Monografia (Bacharelado em Serviço Social) – Faculdades Integradas “Antônio Eufrásio de Toledo”, Presidente Prudente, 2004.
- KOENIG, H. *Medicina, Religião e Saúde: O encontro da ciência e da espiritualidade*. Porto Alegre: Editora LMP, 2012.
- LÉNA, P. As políticas de desenvolvimento sustentável para a Amazônia: problemas e contradições. In: ESTERCI, N.; LIMA, D.; LÉNA, P. *Rede Amazônia: diversidade sociocultural e políticas ambientais*, v. 1, n. 1. Rio de Janeiro, 2002.
- LEVIN, J. *Deus, Fé e Saúde: explorando a conexão espiritualidade-cura*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2003.
- LOBATO, E. *Centenário da Festa de Nazaré e Maiuatá*. [s.n]. Igarapé-Miri/PA, 2000.
- LOUREIRO, J. de J. P. *Cultura Amazônica: uma poética do Imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- _____. *Cultura Amazônica: uma diversidade diversa*. Série Aula Magna. Belém: Ufpa, 2005.
- MEIRELLES FILHO, J. C. *O livro de ouro da Amazônia: mitos e verdades sobre a região mais cobiçada do planeta*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- OLIVEIRA, I. A. de. *Filosofia da Educação: Reflexões e debates*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- _____. (org). *Cartografias de saberes: representações sobre a religiosidade em práticas educativas populares*. Belém: Eduepa, 2008a.
- _____. (Org.). *Cartografias ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas de alfabetizando amazônidas*. Belém: Eduepa, 2008b.
- _____. (Org.). *Caderno de Atividades Pedagógicas em Educação Popular: relatos de pesquisa e de experiências dos grupos de estudos e trabalhos*. Belém: Eduepa, 2009.
- _____, SANTOS, T. R. L. dos. *A cultura amazônica em práticas pedagógicas de educadores populares*. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 30ª. Reunião Anual, 2007, Caxambu. *Anais...* Caxambu, 2007. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/30ra/trabalhos/GT06-3039--Int.pdf>>. Acesso em: 5set.2011.
- _____. ; _____. *Painel: Pesquisas sobre Educação freireana com crianças na Amazônia*. Educação do campo na Amazônia: um olhar freireano para práticas educacionais com crianças. In: II SEMINÁRIO DE GRUPOS DE PESQUISA SOBRE CRIANÇAS E INFÂNCIAS: Perspectivas Metodológicas. Rio de Janeiro, 2010.

- Disponível em: <<http://www.gpime.pro.br/grupeci/adm/impressos/trabalhos/TR176.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2011.
- PERES, M.F.P. *et al.* A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos. *Revista de Psiquiatria Clínica*, n. 34, supl. 1, p. 82-87, 2007.
- POMBO, R. *Dicionário de sinônimos da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2011.
- RIBEIRO, M. Trabalho e educação no movimento camponês: liberdade ou emancipação? *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 42, dez.2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-4782009000300003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 15jun.2010.
- SEIFERT, P. A.; STEFFEN, R. O fenômeno religioso. In: *Cultura Religiosa*. Porto Alegre: Ulbra, 2007.
- SILVA, M. L. da. *Educação Ambiental e Cooperação Internacional na Amazônia*. Belém: Numa, Ufpa, 2008.
- SOARES, M. G. *Para uma cartografia lúdica da Amazônia*. Belém: Eduepa, 2010.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL (SBB). *Relatório de Atividades Sociais 2010*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- _____. *Plano Regional de Ação Social: Programa Luz na Amazônia*: Belém, 2011.
- SOUZA, D. V. S. *Currículo e saberes culturais dos discentes ribeirinhos do curso de pedagogia das águas de Abaetetuba-Pará*. Dissertação de Mestrado. Ufpa, 2011.
- SOUZA, J. C. SOARES, A. Espiritualidade e qualidade de vida. *Rev. Psiquiatria RS*, maio/ago 2005, v. 27, n. 2, p. 218-219. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rprs/v27n2/v27n2a13.pdf>. Acesso em: 1 dez. 2011.
- TEIXEIRA, F. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AMATUZZI, M. M. *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- UNICEF - FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA. *Ser criança na Amazônia: Uma análise das condições de desenvolvimento infantil na Região Norte do Brasil*. Belém: Unicef/Fundação Joaquim Nabuco, 2004.
- VATICANO II. *Declaração Nostra Aetate sobre a Igreja e as Religiões não Cristãs*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 12 maio 2014.
- VASCONCELOS, M. L. M. C.; BRITO, R. H. P. de B. *Conceitos de educação em Paulo Freire*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- VENDRAMINI, C. R. Educação e trabalho: reflexões em torno dos movimentos sociais do campo. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 27, n. 72, ago.2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32622007000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 15jun.2010.
- YASBEK, M. C. *Classes subalternas e assistência social*. São Paulo: Cortez, 2007.

CAMPONESES E RELIGIOSIDADE NA AMAZÔNIA PARAENSE

*Cátia Oliveira Macedo*¹

*Rafael Benevides de Sousa*²

Resumo

O artigo apresenta uma reflexão acerca da territorialização dos grupos de evangelização na comunidade do Cravo, localizada no município de Concórdia do Pará, nordeste paraense. Em linhas gerais, apresenta-se a relação entre os camponeses e a Igreja em meio ao processo de mudança ideológica do catolicismo no Brasil após a década de 1970. Vislumbrou-se ao longo da pesquisa os grupos de evangelização como uma territorialidade que norteia a vida em comunidade, seja nas relações de trabalho, seja nas relações familiares e de vizinhança. Os dados ora apresentados foram coletados em pesquisa de campo e documental realizada entre setembro de 2010 e agosto de 2011. Através das histórias da vida, colheu-se depoimentos orais, o que possibilitou compreender a ação dos grupos de evangelização na comunidade e no município de Bujaru. As entrevistas foram complementadas pelas fontes escritas, bem como o folheto semestral com o roteiro dos encontros e o *Boletim Somos Irmãos* (1986 a 2001).

Palavras-chave: Territorialidade. Campesinato. Religiosidade. Grupos de evangelização.

Abstract

The article focuses on the territorialization of groups of evangelization in the community of Cravo, located in the city of Concórdia do Pará, northeast of Pará. In general, shows the relationship between the peasants and the Church in the midst of ideological change process of Catholicism in Brazil after the 1970s. Glimpsed along the evangelization of the research groups as a territory that guides the life community, whether in labor relations,

¹ Doutora em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (USP). Professora de Geografia da Universidade do Estado do Pará (Uepa) e do Instituto Federal do Pará (Ifpa). E-mail: catiamacedo@yahoo.com

² Doutorando em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: benevidessousa@gmail.com

whether in family and neighborhood relations. The data presented here were collected in field research and documentation carried out between September 2010 and August 2011. Through the history of life, we picked up oral testimony that enabled us to understand the action of evangelization groups in the community and the municipality of Bujaru. The interviews were supplemented by written sources as well as the half-yearly brochure with the script of the meetings and the Newsletter *Boletim Somos Irmãos* (1986-2001).

Keywords: Territoriality. Peasantry. Religion. Groups of evangelization.

INTRODUÇÃO

A trajetória do campesinato brasileiro é marcada por uma forte religiosidade de expressão significativa na sua territorialidade. São novenas, terços, ladainhas, santos e santas específicos que forjam nas comunidades rurais do Brasil a comunhão do trabalho, da terra e da família com o ideal religioso.

A luta pela terra e a resistência para se manter nela intensificam-se no seio do capitalismo contemporâneo em decorrência do avanço das relações capitalista no campo. Nesse processo, muitos camponeses encontram abrigo em seguimentos da Igreja Católica, tais como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que ofereciam a estes trabalhadores orientação jurídica e política na corrida pela permanência na terra e acesso a crédito agrícola.

A opção preferencial (de um segmento) da Igreja Católica pelos mais pobres, dá-se com o advento do Concílio Vaticano II³ que implementa uma nova orientação em relação a sua organização evangelizadora na América Latina.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) e a *Gaudium et Spes*, do Papa João XXII, estimularam a Igreja a um novo relacionamento social, baseado no novo olhar que se construía com o apoio dos elementos da ciência, da cultura e das experiências concretas dos homens nas suas relações sociais. Esperança e alegria como possi-

³ As mudanças providas do Concílio do Vaticano II fizeram parte de “uma mudança interna na Igreja, que já vinha se delineando desde o final da Segunda Guerra Mundial”. Novas correntes teológicas começaram a aparecer, principalmente na Alemanha (Bultmann, Molmann, Metz, Rahner) e na França (Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duboq), surge o cristianismo social (dos padres operários, a economia humanista do padre Lebreton) e alguns setores da Igreja passam a ter uma espécie de diálogo com a filosofia moderna e com as ciências sociais (Löwy, 1991, p. 33 *apud* Mitidiero Jr., 2010, p. 60).

bilidade de realização humana são diretrizes que a igreja impõe em seu trabalho pastoral (Iokoi, 1996, p. 29).

Ainda na década de 1960, ocorre na América Latina a Conferência de Medellín,⁴ organizada pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), marcando a travessia para uma Igreja (Católica mais) popular nessa parte do continente. Este encontro tinha como objetivo “caracterizar a realidade socioeconômica e religiosa da maior parte da população do continente americano” (Mitidiero Jr., 2010, p. 62). Esta reunião produziu um documento que seria a base Medellín.⁵

Analisando os problemas do continente, destacou as carências socioeconômicas presentes, assim como a falta de meios de evangelização para uma população que se expandia. Enfatizou as injustiças estruturais em relação à pessoa e à ausência de respeito aos direitos humanos, sendo esse considerado o ponto fundamental do encontro (...). Conclui-se que a pobreza do latino-americano estava marcada pela dependência econômica e pela injustiça institucionalizada que, para os participantes dos grupos de trabalho, se enquistavam nas estruturas econômicas, sociais e políticas dos vários países do continente (Iokoi, 1996, p. 45-46).

Em meio às turbulências da Igreja Católica na década de 1970, a Conferência de Puebla⁶ ratifica Medellín, reafirmando a opção preferencial da Igreja pelos mais pobres.

Após a Conferência de Puebla, definitivamente, ao menos no plano da teologia nova e dos discursos produzidos, a opção pelos injustiçados e oprimidos da história

⁴ “Mundialmente conhecida como a Conferência de Medellín, foi convocada no final de 1967 pelo Papa Paulo VI e ocorreu entre os dias 20 de agosto e 6 de setembro de 1968, diante dos conflitos sociais que convulsionavam o mundo naquele período” (Mitidiero Jr., 2010, p. 62).

⁵ As conclusões de Medellín estão colocadas no documento final “que pontua claramente que o papel da Igreja no mundo é o de missão e que, naquele momento, sua missão era a de denunciar a realidade perversa em que viviam os latino-americanos como uma afronta ao espírito do Evangelho (...). O documento de Medellín vai mais adiante, na interpretação do mundo contemporâneo, pois responsabiliza o mundo em uma realidade mais justa e igualitária” (Mitidiero Jr., 2010, p. 62-63).

⁶ “Em Puebla, redefiniu-se o caminho da Igreja na América Latina, recusando a preferência pelo poder, optando-se, de forma consciente e deliberada, pelos pobres e jovens, como ocorreu em Medellín. Mas foi uma opção por pobres reais, e materiais, e não uma opção pela concepção volátil. Em Puebla, houve ligação entre os pobres e a evangelização, concluindo-se que os pobres são os que têm a tarefa de anunciar o Evangelho de Jesus Cristo” (Iokoi, 1996, p. 61).

desloca o lugar teológico da Igreja latino-americana. É nesse momento que nasce a posição que ficará imortalizada na emblemática frase que se tornou símbolo da Igreja Libertadora: ‘a opção preferencial pelos pobres’. Então, a Igreja deve dar toda a preferência ao trabalho com os pobres, deve organizar-se e expressar-se por meio de pequenas comunidades cristãs (Comunidades Eclesiais de Base – CEBs) e deve favorecer a caminhada do povo para a liberdade, entendendo o pobre como sujeito da sua própria história, e não como objeto da ação caritativa e solidária da Igreja. Para isso, a Teologia da Libertação propunha uma nova leitura da Bíblia e a escolha de textos se daria com base em novos posicionamentos (Mitidiero Jr., 2010, p. 67).

Para Mitidiero Jr. (2010) é a partir dessa nova concepção religiosa e política que surgem, no seio da Igreja Católica brasileira, movimentos populares de grande alcance, despertando os fiéis para a realidade circundante. As CEBs e a CPT, oriundas do pensamento da Teologia da Libertação (muito combatida dentro da própria Igreja), trouxeram para a sociedade uma nova perspectiva de leitura do evangelho. A partir dela, as mazelas sociais se tornaram causa e consequência da relação entre os homens, e não mais atrelada à lei divina.

As Comunidades Eclesiais de Base no Brasil estimularam as massas populares para o debate-esclarecimento político através da religiosidade popular que alcançou desde os centros urbanos até os confins do meio rural. No campo, por meio da Igreja, os camponeses se mobilizaram politicamente, reivindicando direitos civis, demarcando territórios e conquistando a cidadania. Através da CPT foi possível levantar dados sobre a realidade fundiária do país, identificar focos de conflitos agrários causados por denúncias de grilagem da terra e trabalho escravo.

Em estudo realizado na região da Transamazônica, Hébette (2002, p. 210) fala da relação íntima entre seguimentos da Igreja Católica e o campesinato local. Para o autor esta parceria teve início “no Brasil dos anos 1970”, em particular com a gênese das “CEBs e da CPT que representavam para a Igreja Católica pós-Concílio Vaticano II, uma proposta de revisão da concepção da vivência religiosa pessoal e de mudança na prática social, via engajamento político”.

A história é a mesma em toda a parte. À medida que a frente capitalista se expandiu pela Amazônia, foi alcançando as Igrejas locais. Quando D. José Patrício chegou a Conceição do Araguaia, no Pará, para tomar posse da diocese, foi recebido por uma multidão de posseiros em prantos, que acabavam de ser despejados da terra por um grande proprietário adventício. Desde então é a todo instante procurado por trabalhadores expulsos, perseguidos, torturados. São de sua diocese os dois padres franceses, Aristides Camilo e Francisco Gouriou, presos e processados

pela Justiça Militar, acusados de incitamento à subversão e envolvimento na tocaia contra um pistoleiro de uma fazenda que perseguia os trabalhadores e que acabou morto (Martins, 1989, p. 86).

Da mesma forma, Martins (1989) refere-se à participação da Igreja na vida dos camponeses no sudeste paraense. Neste contexto, as paróquias e capelas, tornaram-se o refúgio da população que fugia da opressão e desmandos, implementados pelas oligarquias rurais locais. Nesta perspectiva, busca-se neste artigo compreender como se deu a relação dos camponeses e a Igreja em meio ao processo de mudança ideológica do catolicismo no Brasil, tendo como referência para esse entendimento uma comunidade camponesa no nordeste do Pará.

Mais especificamente, propõem-se refletir sobre a territorialidade dos grupos de evangelização no município de Bujaru, em particular, na comunidade do Cravo.⁷ O que chama atenção desta territorialidade é a ação territorial que os grupos de evangelização exercem na comunidade em estudo, ensejando no modo de vida camponês local um meio de organização baseado em ações não apenas religiosas, mas também ações políticas e sociais que concorrem para reprodução territorial da comunidade.

A dimensão espacial do território da comunidade do Cravo compreende uma rede de relações integrada à tríade: terra, trabalho e família. As relações estabelecidas por meio desta tríade configuram o território camponês, que é amalgamado pelas relações de parentesco, vizinhança e religiosa, fomentando o sentimento de pertencimento ao lugar que se vive.

O território como uma categoria de estudo da geografia tem sido referência para o estudo das relações sociais, porém, sob abordagens diversas. Para Raffestin (1993) o território é o resultado da apropriação do espaço, que a partir das relações de poder produz o território. Assim, o território se manifesta através da reprodução dos sujeitos sociais que delimita o seu domínio no espaço geográfico.

Já Haesbaert (2009, p. 340) entende o território a partir de uma perspectiva mais ampla, estabelecendo uma íntima relação entre o político-cultural-

⁷ Até o ano de 1988 a comunidade do Cravo fazia parte da jurisdição do município de Bujaru. Após a emancipação político-administrativa da antiga vila de Concórdia em relação à Bujaru, a comunidade do Cravo passou a fazer parte da jurisdição do município de Concórdia do Pará. Contudo, a orientação religiosa continuou sendo da Paróquia São Joaquim pertencente à Bujaru, por isso neste trabalho faremos referência aos grupos de evangelização deste município.

-econômico. Para ele, “a necessidade territorial ou de controle e apropriação do espaço pode estender-se desde um nível mais físico ou biológico (...), até um nível mais imaterial ou simbólico (...), incluindo todas as distinções de classe socioeconômica, gênero, grupo etário, etnia, religião etc.”

Em seus textos sobre geografia da religião, Rosendahl (1996), afirma que o território se apresenta

impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra, delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades (Rosendahl, 1996, p. 56).

Rosendahl (1996, p. 56) salienta ainda que é importantíssimo compreender a “poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus”.

Na comunidade em estudo, as atividades ligadas à religiosidade associam e dissociam, definem e redefinem os grupos e sua participação na organização socioeconômica, externalizando as marcas da territorialidade local. “A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território” (Rosendahl, 1996, p. 57).

De modo geral, a territorialidade evidenciada na comunidade do Cravo, por meio dos grupos de evangelização, impõe um ritmo e uma dinâmica à organização social e política local. Os grupos, enquanto uma ação religiosa dentro do território camponês da comunidade, conforma certos valores éticos e em alguns casos implica questionamentos sobre o sistema em que estão inseridos.

A relação território e a ação territorial mostra que território é muito mais do que uma delimitação espacial; território é uma relação social permeada por atos sociais que visam ao seu controle. Mesmo que a (re)construção do território hoje seja, cada vez mais, a forma por meio da qual a desigualdade socioterritorial se construa e se fortaleça, a existência de um contramovimento não é mero evento discursivo e subjetivo (Mitidiero Jr., 2010, p. 51).

Entende-se o território no qual os grupos de evangelização estão inseridos como um lugar que é estruturado pelas relações sociais, no contato dos sujeitos,

que ao se apropriarem do espaço, constroem um território fortalecido pelas territorialidades existente.

Os grupos de evangelização surgiram como uma forma de conscientização dos camponeses com relação aos seus direitos políticos e sociais, em plena ditadura militar brasileira. Na comunidade do Cravo, foram criados oito grupos, que reuniam entre 10 a 15 famílias em um encontro semanal. Nestes encontros se discutiam desde as os problemas sociais (relacionados a pobreza, melhoria na educação, saúde) e a vivencia em comunidade (mutirões, novenas, ajuda mútua etc.).

Todas as quartas-feiras a gente faz o encontro, né. De 8 em 8 dias. Uma comparação, hoje, quarta-feira, a gente organiza a leitura, quando tem roteiro tudo bem, quando não a gente faz a leitura do dia, a oração, a gente conversa sobre a palavra de Deus. Aí a gente marca para outra quarta-feira pra outro vizinho (Entrevista concedida por Nadir Rodrigues, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

A fala de Nadir Rodrigues descreve como funcionam os encontros dos grupos de evangelização na comunidade. Nessas reuniões, os participantes fazem orações espontâneas; contam experiências vividas; a reflexão do evangelho de acordo com a realidade local, nacional e global; fazem preces colocando os problemas da vida na oração; rezam e cantam. No final, também ocorre uma conversa entre os vizinhos e parentes sobre o que tem acontecido na comunidade, geralmente seguida de bingos e lanches para os participantes. Na despedida, marcam o dia do próximo encontro e a casa onde se encontrarão.

Este ritual dos grupos de evangelização é uma ocasião de forte sociabilidade entre a vizinhança e parentes que é amalgamado pela religiosidade. As reuniões dão um sentido de vida em coletividade, é como se uma família pertencesse a uma família maior, na imagem de toda a comunidade. Nesta perspectiva, os encontros representam territorialmente “o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência” (Santos, 2007, p.13).

Partindo desse pressuposto é que se pretende compreender os grupos de evangelização no seu modo vida camponês na comunidade do Cravo, localizada no município de Concórdia do Pará, no nordeste paraense. A abordagem trazida, neste artigo, tem como espinha dorsal os grupos de evangelização, como uma territorialidade que norteia a vida em comunidade, seja nas relações de trabalho, seja nas relações familiares e de vizinhança.

Os dados ora apresentados foram coletados em pesquisa de campo e documental realizada entre setembro de 2010 e agosto de 2011. O procedimento se deu por meio de entrevistas gravadas, com os membros dos grupos de evangelização, além de padres e freiras que passaram pela comunidade. Através das histórias de vida, colheu-se depoimentos orais que possibilitaram compreender a ação dos grupos na comunidade e no município de Bujaru. As entrevistas foram complementadas pelas fontes escritas, bem como os roteiros dos encontros e o *Boletim Somos Irmãos* (1986 a 2001), folheto semestral com o roteiro dos encontros. Através dessas fontes orais e escritas foi possível perceber aspectos e detalhes da atuação dos grupos na comunidade do Cravo.

A COMUNIDADE DO CRAVO E A RELIGIOSIDADE CAMPONESA

Nós rezava nas casas, rezava a ladainha, fazia promessa, tinha São Tomé que a gente fazia promessa, Santo Antônio, a gente fazia mastro, carregava no ombro cantando pra chegar nas casas. Rezava a ladainha, agora, depois que a gente começou a pensar em comunidade, fazer essa capela, a gente começou a rezar aqui, bem encostado numa casa que tinha um quadro do Divino Espírito Santo, a gente ia rezar o terço lá. Depois passou a rezar o terço lá na casa do finado João Braga, lá na vila. Aí começamos a rezar o terço, rezar a ladainha, aí depois fizemo esse curso, esse bendito curso de grupo de evangelização e começamos a chamar de comunidade (Entrevista concedida por Manoel Sales, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

É a partir desse depoimento que se deseja traçar as reflexões desde artigo, na pretensão de entender a função dos “benditos” grupos de evangelização, tal qual apresentado na fala anterior. Nesse depoimento, nota-se a dimensão espaço-tempo da materialização do ideário de comunidade que foi se constituindo através de atos simbólicos, forjados pela organização política, social e religiosa desses sujeitos.

Vasculhando a memória dos moradores mais antigos, viu-se que a formação do território que hoje constitui a comunidade tem seu alicerce na religiosidade. Por meio desta se construiu uma rede de sociabilidade e reciprocidade entre as famílias, que se reconhecem como iguais, como trabalhadores da terra, e que vivem numa coletividade de vida com base em suas verdades e crenças.

O território religioso se constitui através do sentido de comunidade que é estabelecido por meio dos grupos familiares que se reconhecem e comparam da mesma experiência de vida, pertencentes a uma mesma religião, no caso, a católica.

A vida religiosa tem duas dimensões fundamentais: 1) ela tem por base crenças sobre o bem, o mal, a justiça, a felicidade terrestre e celeste, o futuro, a salvação da alma etc. Essas crenças dão um sentido à vida presente ou futura de cada um e da comunidade, e propõem regras para agir; 2) a vida religiosa dispõe também sobre práticas e rituais individuais e coletivos. Elas regulam a existência de cada um, o obrigam a orar para Deus, a meditar sozinho, e a participação em ações coletivas que criam o sentido de integração numa comunidade (Claval, 2011, p. 2).

A dimensão da vida religiosa na comunidade do Cravo passa necessariamente pela perspectiva de Claval (2011), na medida em que parte dos camponeses estruturam suas vidas a partir dos atos religiosos.

Até a década de 1970, as comunidades rurais pertencentes aos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará apresentavam uma dinâmica relacionada aos rios e aos igarapés que margeiam a região desses municípios, tendo o rio Bujaru e o igarapé Cravo como os mais importantes. Neste contexto, os deslocamentos aconteciam por meio de canoas e barcos (de grande e médio porte), tornando difícil a chegada de religiosos a essas comunidades, que tinham na freguesia de Santana o principal núcleo religioso da época.

A comunidade de Santana foi um grande centro religioso e comercial entre os séculos XVIII e XX. Às margens do rio Bujaru, esta comunidade exercia sobre as demais comunidades sua influência religiosa. Os batizados, os casamentos e as cerimônias fúnebres eram realizados somente nesta freguesia.

Os padres vinham pelo Guamá, depois pegava a canoa. A gente fazia uma torda na canoa pra trazer o padre lá em baixo. A gente cobria a canoa, aí ia três ou quatro pessoas buscar o padre lá na foz do Cravo. De lá vinha um só conversando com ele, e os outros vinham remando (Entrevista concedida por Manoel Sales, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

As visitas de religiosos à comunidade são anteriores à abertura das estradas na região, geralmente na festa da padroeira, e tinham os igarapés e rios como os meios de deslocamento. Nesse tempo havia toda uma mobilização da comunidade para pegar o padre na Freguesia de Santana. No Cravo, o religioso era recebido com muita alegria e queima de fogos.

Já na década de 1970, a comunidade do Cravo se mobiliza na construção de uma igreja, tendo Raimundo Santana e João Braga de Cristo⁸ as lideranças desse projeto.

A gente começou a despertá! Lembro muito bem no Jutai tinha um senhor chamado Primo, ele teve uma ideia de fazer uma capelinha lá, conversou com o pessoal dele e fizeram uma capelinha, arrumaram bem arrumado. Depois, esse senhor chamado Antônio Raimundo Santana, que me lembro, que é pai da cumadre Alexandra, junto com João Braga de Cristo, começaram lá também a gente fazemos uma capela aqui no Cravo. Aí começamo serrá madeira na mata pra cá, tiremo toda a madeira, puxemo tudo a cavalo pra cá, compramo a telha, barro e depois foi rebocado. Aí começamo, o primeiro padre que veio aí foi o Frei João Francisco, antes disso já tinha vindo um padre, o Frei D. José. D. José tinha vindo. Depois que fizemo essa capela, nesse tempo São Judas era tudo aqui no Cravo. Aí começamos, dava muita gente, vinha muita gente pra cá. Batizar criança, casar, aí depois já foi desenvolvendo mais, aí derrubamo aquela capela e fizemo essa aí. Eu sempre conto pras pessoas que é mais nova que eu, de até 40 anos não conhecia como foi esse negócio. Nós compramo cimento em Belém, compramos o tijolo aí abaixo do Bujaru, tinha um engenho que fazia tijolo, aí tiramo areia aí desse igarapé, nesse igarapé aí, era muito bonito esse igarapé. Aí fizemo essa capela, fomos busca pedreiro em Belém, que não tinha aqui, desde o servente de pedreiro pra fazer massa. Quem bancava era o João Braga, que era comerciante e o Raimundo Santana também era muito trabalhador, e a comunidade ajudava, a gente fazia leilão, nesse tempo não existia bingo, era só leilão. A gente dava donativo, era macaxeira, milho, era arroz, feijão, era banana, era galinha, era pato, tudo isso nós dava (Entrevista concedida por Manoel Sales, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

Nesta fala, observa-se os primeiros passos rumo à independência religiosa da comunidade do Cravo em relação à Freguesia de Santana. Com a edificação da igreja, o batizado, casamento e as missas passaram a se realizar na própria comunidade. A partir desse momento a comunidade passou a estender a sua influência religiosa a outras localidades mais próximas, que a partir de então passaram a se dirigir ao Cravo e não mais a Santana para os rituais religiosos. Entre as comunidades que passaram a convergir para o Cravo estão São Judas, Castanhalzinho, Arapiranga e Curuperé. Entre essas comunidades irradiou-se o sentido de vida em comunidade, por meio da religiosidade e das relações de reciprocidade e sociabilidade entre as famílias desses territórios.

⁸ Esses senhores eram comerciantes, chamados de “patrão” pelos camponeses da comunidade. Era com eles que os moradores do Cravo e de outras comunidades próximas compravam material de trabalho, comida salgada e também a quem vendiam suas produções.

A capela foi construída no terreno do primeiro campo de futebol da comunidade, alterando substancialmente o arranjo espacial da vila com esta mudança. O que antes era um simples espaço de lazer passou a ser um ponto de referência para os moradores das margens do igarapé, trecho agora transformado em arraial, isto é, praça central, dotada de sentido festivo-religioso. Aliás, além de ser comumente nomeada a comunidade de Igarapé Cravo, ela passou a ser chamada também de Arraial após a construção da capela, principalmente por ser o lugar da ocorrência da festividade da padroeira. Trata-se da representação de um alargamento do tempo da festa religiosa, espécie de arraial permanente, embora associado à ideia de provisoriedade. Este alargamento temporal, por sua vez, se inscreve no espaço, como referência sociotopográfica, que dá novo sentido ao arranjo das moradias em torno do largo gramado e central, demarcado pela presença de um 'cruzeiro' em frente à igreja (Costa & Macedo, 2010, p. 111-112).

A construção da primeira igreja católica da comunidade do Cravo reconfigura a dimensão espacial do território, formando um território religioso consolidado. Construída a barro e pau a pique a pequena capela deu ao Cravo um sentido de comunidade e, foi a partir de então que se tornou frequente a presença de religiosos.

Construíram uma capelinha, depois da capelinha, veio o desejo de fazer uma igreja melhor, aí fizeram uma igreja melhor, aí temos essa igreja aí. Então isso tudo foi o esforço da comunidade né, o Renato, o meu pai, Mauricio, Adriano Santana e mais outros que eu me lembro João Sales, João velo, Manduquinha já era jovem, tudo se engajavam. Tem um quadro aí, antigo que foi o frei João Francisco que deu, e foi ele que escolheu a padroeira. Então eu me lembro, o pessoal deram o dinheiro, a comunidade deu e nos fomos lá na Casa Sílio comprar a imagem, essa que tá aí na igreja (Entrevista concedida por Alexandra Santana, moradora da Comunidade do Cravo, em maio de 2011).

No depoimento de Alexandra Santana, de 80 anos, nota-se que a construção da igreja e da romaria resultou da iniciativa tanto das pessoas consideradas importantes na comunidade, quantodos demais moradores. Os habitantes doaram desde produtos da roça e criações dos quintais para servirem de prêmios nos leilões até a mão de obra para a construção da capela.

O território religioso na comunidade do Cravo também foi sendo construído por meio das festas de santo, que aglutinava e ainda aglutinam grande parte da comunidade. Soube-se em campo que a festa de Nossa Senhora das Graças acontece no Cravo desde a década de 1940. Iniciou com a participação de algumas pessoas muito religiosas na comunidade, como é o caso do Raimundo Santana e João Braga de Cristo, que junto com a professora Erundina e frei João Francisco organizaram a romaria e a escolha da padroeira da comunidade.

Compreendendo todo o mês de maio, as romarias de Nossa Senhora das Graças, acontece nas casas dos moradores da comunidade, saindo da igreja dia 1º e retornado na última sexta feira do mês. As festas de santo no Cravo se tornaram um espaço “da alegria, do acontecimento que marca e cuja lembrança será capaz de preencher os momentos monótonos e repetitivos do cotidiano” (Macedo, 1986, p. 184). Desse modo, o momento da festa se opõe ao dia a dia de trabalho na roça, destacando-se como uma ocasião de lazer, e ao mesmo é um complemento na medida em que a realização da festa tem origem no trabalho coletivo da grande parte dos moradores da comunidade.

As romarias constroem na vida dos camponeses um sentimento de pertencimento à comunidade, a um mesmo grupo que se reconhece como igual, criando por meio das relações de vizinhança, compadrio e parentesco uma forte sociabilidade, no sentido de estarem juntos, festejando a vida em comum.

As festas são uma dimensão da vida. Contribuem para promover o sentimento especial de estar junto e configuram o espaço social privilegiado do acontecimento extraordinário. (...)As festas são, também uma expressão e afirmação de valores. Está presente nelas o esforço de construção de uma imagem que é a representação da visão ideal do grupo (Macedo, 1986, p. 186).

Para Macedo (1986), as festas configuram uma dimensão na vida de um grupo social. Na comunidade do Cravo, isso é visto nos preparativos de recebimento da imagem da santa nas residências, quando as famílias mobilizam familiares externos à casa, geralmente residentes em Belém, para angariar fundos para fazer doações para a festividade. Ou mesmo nos casos de promessas, como foi o caso de Fermina Albernás, que cuidou de uma galinha durante um ano para doar ao bingo, em uma visita da romaria em sua casa. Essas relações muito corriqueiras na comunidade traçam não apenas uma relação com os santos, mas com o grupo do qual fazem parte.

O sentido de comunidade nasce junto com o ideal religioso, quando comecem ocorrer as romarias, as rezas e missas mensais, essas práticas forjam um novo sentido de comunidade.

O nome da comunidade passou a ser comunidade, mas que já era comunidade, por exemplo, a turma que fazia trabalho como o mutirão já era uma comunidade, eu acredito que já era comunidade. Porque falando por exemplo, nas pessoas que serviam nós, velho João Braga, Raimundo Santana, não era patrão de dizer que mandava em nós, eles eram somente uma pessoa que se associava a vender pra nós, eles faziam o centro da comunidade que não tinha o nome de comunidade. A palavra comunidade chega com a igreja. Passa agir, por exemplo, na igreja o povo se reúne melhor. Me-

lhorou a comunidade, mas já era, porque a gente se reunia, nos mutirões, nós fomos fazer a igreja era 40, 50 pessoas trabalhando na igreja, fazer o campo, nós fazia tudo junto, não tinha patrão, era nós que se conversava e dizia bora, precisa fazer isso aqui, quem vai fazer? As pessoas que fornecia mercadoria, conversava com a gente, era tudo compadre, rezava os terços nas casas porque vinha padre aí, o padre José, eu era criança, ele já vinha celebrar na casa do velho João Braga (Entrevista concedida por Estácio Chaves, morador da Comunidade do Cravo, em março de 2011).

No depoimento de Estácio Chaves, entende-se que a ideia de comunidade se apresenta para além do sentido religioso, partindo de práticas associadas ao cotidiano de vida, no trabalho da roça, na casa, com os vizinhos e parentes, e também na igreja, como se a existência de um estivesse na existência de todos.

A comunidade é um lugar, um espaço social em cujo interior vai sendo paulatinamente gestada uma concepção de si mesmo e do mundo que confere ao grupo uma identidade. O processo de construção da comunidade é considerado como o produto de um encontro, em que, de alguma maneira, todos se irmanam, identificam-se como membros de um mesmo coletivo no qual depositam os mesmos objetivos e esperanças (Macedo, 1986, p. 161).

Corroborando com Macedo (1986), observa-se que o sentido de comunidade está no sentimento de pertencimento ao lugar em que se vive, configurando o território por meio de relações de reciprocidade, sociabilidade e parentesco que dá significado e identidade ao viver junto. Na comunidade em estudo, isso é visto nos mutirões, na ajuda mútua, nos empréstimos de material de trabalho, na divisão da caça ou pesca, entre outras ações que conforma este território camponês.

É neste sentido de viver em comunidade que o Cravo se torna um território propício para os novos rumos que a Igreja Católica toma a partir da segunda metade do século XX. Assumindo um compromisso com os pobres da América Latina, a Igreja passou a discutir as injustiças e opressões sofridas em séculos de “colonização”. Os missionários que chegam ao município de Bujaru na década de 1970 encontram na comunidade do Cravo, camponeses e lideranças comprometidas com essa nova forma de evangelizar.

O NOVO JEITO DE SER IGREJA E A GÊNESE DOS GRUPOS DE EVANGELIZAÇÃO

No Brasil, em meio a esse novo discurso da Igreja Católica (assentado na Teologia da Libertação e suas orientações nas CEBs, CPT etc.) ocorre um processo de reterritorialização da Igreja.

Esta sociabilidade, construída a partir das práticas religiosas, tem sua materialidade com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que se desenvolveram no Brasil durante os anos 70-80. Este modelo de expansão evangelizadora da Igreja Católica possuía como característica fundamental o aumento da participação dos leigos na condução das atividades da 'Comunidade Eclesial', além da forte inclinação para a mobilidade dos seus participantes para a ação social. Nas CEBs, a discussão partia da realidade social circundante, trazendo para as celebrações e discussões das pastorais os sofrimentos do povo, as injustiças sociais e, com isso, alternativas de mudanças. As CEBs foram, por excelência, locais de formação política e, acima de tudo, espaço de comunicação e sociabilidade (Macedo, 2006, p. 74-75).

É nesse tempo favorável de emergência das CEBs que surgem os grupos de evangelização na comunidade do Cravo. É também neste momento que se torna mais frequente na comunidade a presença de religiosos animados com os novos rumos da Igreja Católica na América Latina. No meio rural do município de Bujaru estes religiosos encontram entre os camponeses um espaço propício para esse novo jeito de fazer a igreja.

É importante assinalar as orientações seguidas por alguns padres e religiosos que assumiram a paróquia de Bujaru a partir dos anos 1960 e 1980 que vão estimular a constituição das Comunidades Eclesiais de Base. E com isso vão marcar a abertura para a relação entre Igreja Católica e os diversos movimentos sociais e associações que surgiram desde de então, seguindo os anos 1990 e com existência ou não até o presente (Costa, 2008, p. 131).

Costa (2008) possibilita o entendimento de como se deu a territorialização das Comunidades Eclesiais de Base no município de Bujaru. De acordo com a autora, neste momento surge o clube de mães, o sindicato rural, o movimento de mulheres, o círculo de cultura e a cantina (comércio comunitário).

Nesse sentido, a religiosidade na vida camponesa se caracteriza tanto como um instrumento sagrado, de devoção a santos, como um elemento que revigora o sentimento de pertencimento a um mesmo grupo social. Além disso, a religiosidade em algumas comunidades camponesas tem sido uma ferramenta política de reivindicação de direitos sociais e políticos.

Em estudos na região sul e sudeste do Pará, Hébette (2002) nos fala de uma relação íntima entre seguimentos da Igreja Católica e o campesinato local.

Esse espaço privado de solidariedades primárias, tradicional no campo, e muito familiar às igrejas, propiciou para estes e, em particular, no caso em estudo, para a Igreja Católica, a possibilidade de colaborar para a construção de um espaço

semipúblico de resistência e de elaboração de projetos coletivos em pequena escala, alternativo ao espaço da organização de classe. Esta inserção social da Igreja na articulação entre o provado e o público destinava-se a exercer esse papel, no contexto de um regime autoritário que se pretendia defensor dos princípios cristãos, contra o ateísmo comunista e, sobretudo, no contexto de uma correlação de forças em que as duas grandes instituições nacionais – o Estado e a Igreja Católica – deviam evitar conflitos maiores entre si, ao mesmo tempo em que brotavam as Comunidades Eclesiais de base (CEB) que se tornaram, durante o período militar, a forma privilegiada de organização da resistência camponesa, reforçada pela atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) (Hébette, 2002, p. 209-210).

E prossegue,

(...) os membros progressistas da Igreja, às vezes, à revelia das autoridades maiores, souberam ocupar muito bem o espaço que a eles se abria, em uma sintonia construída, de parte e outra, e em interação positiva com elementos dinâmicos do campesinato em formação na fronteira. É nesse espaço aberto pela Igreja que se formou toda uma geração de militantes, não somente religiosos, como também sindicatos e políticos até hoje influentes no campo. Esse espaço eclesial proporcionou aos mais empreendedores dos colonos a possibilidade de integrar e até liderar iniciativas novas e fecundas, desde construções comunitárias de capelas e escolinhas, centros de reunião, hortas e roças comunitárias até ocupações de terras. Proporcionou também a eles um referencial intelectual sociopolítico, para a compreensão dos processos sociais em que eles se sentiam envolvidos, graças também à contribuição de estudantes e de intelectuais, inclusive da Academia; recebiam assim orientações e apoio jurídico de instituições como a Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos (SPDDH) e outros (Hébette, 2002, p. 210-211).

Hébette (2002) salienta que além de seus fundamentos teológicos, a Igreja exerce sobre o território camponês uma concepção política, através de uma articulação que tem por objetivo o provimento do bem-estar social dessa classe, diante da opressão que sofrem dentro da sociedade capitalista.

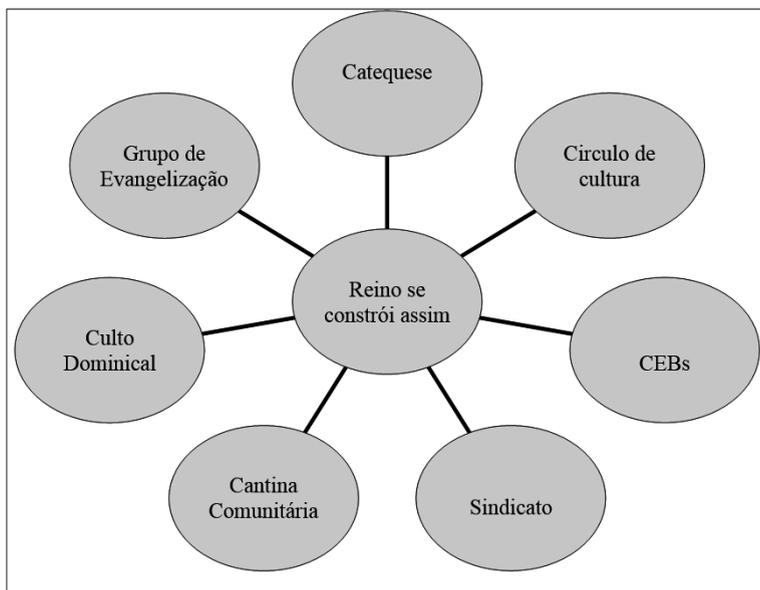
A relação entre a Igreja Católica e os camponeses no nordeste paraense se assemelha a relação descrita por Hébette (2002). A chegada de padres e religiosos no final da década de 1960 deu início à formação das CEBs nas paróquias dos municípios da região. A partir desse momento, orientação religiosa e as ações políticas passaram a caminhar lado a lado. Nesse contexto, a religiosidade impôs sobre o território camponês uma influência de duplo sentido, o sagrado, e o político.

A Igreja Libertadora entendeu que o contexto socioterritorial é resultado da ação humana na superfície terrestre, é produto das relações sociais modeladoras da

própria sociedade e da natureza apropriada historicamente. O fator religioso não perde importância com essa interpretação; todo o fundamento teológico baseado na divindade continua delineando o saber religioso, embora o homem, o cristão, não seja mais visto como um ser passivo (uma espécie de não sujeito dos seus atos), mas como um ser ativo, capaz de transformar a realidade na qual vive. Com isso, ocorre uma secularização religiosa do fenômeno religioso, ou seja, uma nova interpretação teológica desmistificadora do cristão predestinado da teologia tradicional, uma contradição frente ao consagrado pensamento religioso (Mitidiero Júnior, 2010, p. 39).

Forja-se neste contexto a “ação territorial” dos grupos de evangelização na comunidade do Cravo, quando os valores aprendidos na teologia da libertação são colocados em práticas no cotidiano dos camponeses. Nos grupos de Evangelização os camponeses começam se organizar socialmente, buscando melhorias para a comunidade através da ajuda mútua e da consciência dos direitos civis.

Diagrama 01 – Segmentos da Igreja Católica no Município de Bujaru.



Fonte: Boletim Somos Irmãos, novembro/dezembro de 1991.

O diagrama 1 mostra as orientações da Igreja Católica (CEBs) em Bujaru, para a “construção do reino”. De certa forma os grupos de evangelização,

criados na comunidade na década de 1970, tornaram-se espaços por excelência para a “construção do reino de Deus”.

Os grupos surgem no município de Bujaru através de intervenções de D. Ângelo Frosi, bispo da “Prelazia de Abaeté do Tocantins”, hoje Diocese de Abaetetuba.⁹ “A Prelazia nasceu na época do Vaticano II”. No entanto, “as profundas e rápidas mudanças que o Concílio trouxe e que Medellín e Puebla traduziram para a América Latina não foram aceitas por todos” (*Boletim Somos Irmãos*, 1986, p. 10).

Segundo Padre Zezinho,¹⁰ em 1971 aconteceu um encontro de monitores ou coordenadores de comunidades no município de Bragança, na ocasião os Padres Miguel Giambelli e Ângelo assessoraram o encontro que era formado de leigos empenhados. Esta reunião foi o pontapé inicial para a criação dos grupos de evangelização na diocese e em Bujaru.

Além desse encontro em Bragança, padre Zezinho relata que foi realizado em 1972, em Bujaru, o primeiro treinamento de monitores de grupos de evangelização, com a ajuda da irmã religiosa Maria Helena e dos padres Mário, Pacífico e João Messi.

No primeiro treinamento estavam algumas lideranças como Renato Souza, Isabel Braga, Chequinha, dona Isa Brito, as professoras Inês, Santina, Emília, Isaura, as pessoas que dirigiam as capelas das comunidades rurais: Santana, Cravo, Jutai, Arapiranga, Santa Maria do Guajará, e a Escola Sagrada Família da cidade, com suas professoras sempre bem preparadas.¹¹

Braga (2000) nos esclarece como se desenvolveram os cursos dos coordenadores, apresentando uma forma pedagógica até então desconhecida por grande parte dos participantes. Dramatizações, momentos de lazer (festa) e o estudo da Bíblia faziam parte dos encontros. Isso fez com que os coordenadores recém-formados voltassem para as suas localidades com muita expectativa e entusiasmados para transmitir a comunidade o que aprendeu.

⁹ A Prelazia de Abaeté do Tocantins, atual Diocese de Abaetetuba, “foi criada no ano de 1961, pelo Papa João XXIII, com território desmembrado integralmente da Arquidiocese de Belém e confiada aos cuidados dos Padres Xaverianos. As Paróquias de Abaetetuba, Acará, Barcarena, Bujaru, Moju e Tomé-açu se agruparam para formar a ‘Prelazia de Abaeté do Tocantins’” (*Boletim Somos Irmãos*, 1986, p. 10).

¹⁰ Padre Zezinho (Giuseppe Leoni) chega a Bujaru no início da década de 1970. Inspirado nas CEBs, é um dos pioneiros na formação dos grupos de evangelização no município, conseguindo aglutinar na Igreja a população urbana e rural.

¹¹ Esta entrevista com o Padre Zezinho foi concedida por correio eletrônico, em abril de 2011.

Padre Zezinho veio entusiasmado com a experiência encontrada lá sobre as CEBs, fez um convite para algumas pessoas das localidades do Cravo, Arapiranga, Jutai, Alto Bujaru e cidade.

Com a colaboração dos Padres: Pacífico (Acre), João Massi e Irmã Maria Helena (RJ) que vieram dar um curso nos dias 9 a 17 de setembro de 1972.

Foram dias de muita expectativa, foram partilhadas pelos ministradores experiências de noções bíblicas que até então eram desconhecidas. Com o decorrer dos dias havia muita animação nos trabalhos de grupos, dramatizações e lazer.

A expectativa aumentava cada vez mais. O que ia fazer depois do curso? Aos poucos ia se descascando a casca grossa do coco e descobrindo o sabor da água, do tesouro que até então estava escondido no nosso meio. 'A Bíblia', Palavra de Deus para nós.

Com a chegada das Irmãs Franciscanas de São José: Ir. Ivone, Ir. Zenilda, Ir. Rosa, Pe. Mário Del Rio (um excelente animador de cantos), as voluntárias: Ana e Mercedes, Pe. Mario Pizzotti e outros Padres e Irmãs, a Evangelização começou a se espalhar pelos quatro cantos do município; isso com a colaboração dos leigos (Braga, 2000, p. 13).

A formação dos grupos de evangelização foi uma forma que os padres da Paróquia de Bujaru encontraram para expandir as referências católicas, segundo o documento de Medellín. Verificou-se que os coordenadores dos grupos eram os principais mediadores entre a Igreja (paróquia) e a população local, na medida em que eram eles que presidem as reuniões (o culto dominical, reunião do grupo) na comunidade. Porém se evidencia uma hierarquia na qual o padre ocupa o posto mais alto, seguido dos religiosos (Irmã e missionários) e dos coordenadores dos grupos de evangelização e, por fim, o povo.

Os primeiros coordenadores dos grupos de evangelização no Cravo foram: Raimundo Santana, Maurício Santana e Renato Souza. Foram estes os baluartes desse processo na comunidade.

Através dos grupos de evangelização até a própria comunidade tem mudado, porque antes de ter os grupos de evangelização a gente trabalhava, mas não entendiam muito bem. Antes não tinha conhecimento. De 72 pra cá é o seguinte: melhorou 100% em relação aos grupos de evangelização, porque sempre existiram umas pessoas, eram assim, mais elevados, assim, a nível de oração, né. Aí foram convidados por um padre lá de Bujaru, pra fazer um curso, foi em Icoaraci. Foram 3, Raimundo Santana, Maurício Santana e Renato Souza, e foram eles 3. E era um curso de oração, 3 dias, quando eles vieram de lá, vieram muito animado, aí o padre da paróquia, pároco daqui, tava também e convidou a gente, nós pra fazer uma espécie de estudo pra nós evangelizar, aí a gente, eu e outros companheiros fomos lá pra Bujaru, passamos lá 8 dias estudando. Aí desse estudo pra cá eu conheci mais, como era a vida do cristão. Uma vida nova, e aí criamos os grupos

de evangelização, eram 7 grupos de evangelização aqui no Cravo, e hoje são os mesmos 7 (Entrevista concedida por Manoel Sales, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

O depoimento de Manoel Sales expõe o início dos grupos e como mudou a vida na comunidade após começarem as reuniões. Outro ponto importante nesta fala é a descrição de como se realizou o estudo para a formação dos coordenadores que iriam dirigir os grupos na comunidade.

Aqui só tem dois do primeiro, só eu e o Manduquinha, do início. Nós fomos convidados por Maurício e o compadre Renato pra fazer um encontro lá na paróquia com o padre Zezinho. Nós fumo, aquele que aceitou foi. Começamos o treinamento de como monitora a evangelização. Quando chegou aqui nós escolheu aí, a vizinhança mais próxima para formar o grupo, aí a gente deu abertura, e disse como nós ia trabalhar, por causa que nos ia trabalhá, o objetivo e quem quisesse se matriculá, que a gente tava como coordenador. Formamos 6 ou 7 grupos e estes grupos estão até hoje, porque quando algum saiu, mas ficou outro (Entrevista concedida por Estácio Chaves, morador da Comunidade do Cravo, em março de 2011).

Apesar de serem mencionados, na fala anterior, sete grupos, confirmou-se em campo oito grupos, um deles localizado fisicamente fora da comunidade.

Eu tava, em [19]72, não como coordenador, mas como participante. Depois como coordenador foi por uma faixa de [19]75. Olha começou os grupos de evangelização através do padre Zezinho, mas antes disso, já tinha, a gente fazia aqueles encontro grande, dava mais de 50 pessoas. Depois era muito bom, mas depois da vinda do padre Zezinho fazer os núcleos, no caso os grupos de evangelização, aí foi criado os grupos. No caso o Renato, por exemplo, coordenava o grupo padre Basílio. O padre Pacífico era o compadre Manduquinha que funciona graças a Deus. Eu disse que só fazia curso para coordenador se eu tivesse o meu grupo pra trabalhar, como dirigente do grupo. Aí depois que eu fiz o curso de evangelização, aí nós fizemos um grupo que fica pro lado de Bujaru, aí eu fui pra lá. Eu ia daqui pra lá pra cabeceira daquele igarapé Manduba. Depois que o Brigido Cruz fez curso pra coordenador eu deixei o grupo nas mãos dele lá e voltei. Aí, conclusão, o Renato vai pra Bujaru, aí eu fiquei trabalhando no grupo dele (Entrevista concedida por Djaniro Rodrigues, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

A condição para ser coordenador dos grupos é participar da formação de coordenadores ou monitores, como são conhecidos. Djaniro Rodrigues, coordenador do Grupo Sagrada Família, no passado coordenava um grupo na comunidade vizinha, sinalizando uma sociabilidade entre localidades próximas.

Eu lembro muito bem que houve um encontro grande em Bujaru com essa irmã, que as primeiras pessoas que começaram a trabalhar em Bujaru, justamente na década de [19]70. No ano de [19]72, por essa equipe Maria Helena, Pacífico e João Nesse, Padre Basílio, Mario e Zezinho, foram esses padres que começaram a trabalhar, a conscientização do povo, e trazer pra realidade do povo o próprio evangelho, e dizer, e mostra pro povo que Deus não está lá em cima, mas está junto com seu povo e que o próprio evangelho que a gente não sabia, ele tem que ser, está presente na vida do povo, no dia a dia. Então, por exemplo, no começo, nós, a gente tinha, por exemplo, a comunidade, aquela comunidade que apenas só era pra rezar, fazer as irmandades, com ladainha, com mastros né, já existia uma certa organização, mas era só isso, ninguém tinha o conhecimento da palavra. Foi a partir de [19]72 pra cá, que a gente começou a pegar a bíblia, né, e começou a ver a realidade, né, porque existia a bíblia sagrada, por que existia Jesus Cristo, os apóstolos, porque os profetas, né. Aí houve um estudo muito forte através da bíblia sagrada, foi que a gente começou e enxergar essa realidade que a gente não enxergava, a gente não sabia o que era sociedade, não sabia quem era, quem oprimia quem era o oprimido, não sabia por que uma pessoa passava fome, não sabia completamente. A gente vivia assim, mas só sabia que existia Deus e que a gente vivia, mas não sabia a divisão da classe social, como se dividiu, como é formada a ideologia capitalista e a gente não sabia de nada, só foi começar a descobrir e conhecer um pouco a partir disso aqui, em [19]72, no momento em que as CEBs cresceram muito, o movimento avançou, e o povo começou a enxergar os seus próprios direitos, né, então foi muito bom (Entrevista concedida por Antonina Santana, moradora da Comunidade do Cravo, em março de 2011).

Este depoimento apresenta os rearranjos que a formação dos grupos de evangelização trouxe para a comunidade do Cravo. A religiosidade se torna uma ponte para uma concepção política para esses camponeses e uma nova maneira de ver a realidade circundante. Assim, a função dos grupos de evangelização vai para além do elemento religioso, tendo, ao mesmo tempo, um papel político, ou seja, a orientação religiosa passou a caminhar junto com a política e as questões sociais.

A todos comunicamos que a nossa comunidade e os grupos de evangelização tem funcionado. O único problema são aqueles de ordem política, principalmente para nós que estamos na oposição sindical e política e por isso tem acontecido discursos sobre política, tanto nos encontros como nos cultos. Tem companheiros que diz que nós não temos capacidade de ser um político. Será isso verdade? Estamos sendo muito criticados pelos trabalho que estamos fazendo de conscientização e organização política e sindical, principalmente.

Nossa comunidade fica muito agradecida pela presença do padre Humberto nos dias 25 e 26 de outubro e ao Renato e Isabel que acompanhou, voltem sempre. E no dia de finados esteve conosco o Padre Amadeu. Nunca é tarde para trabalhar juntos, por isso vamos juntar nossas forças para a luta contra todo opressor e todo

o tipo de opressão. Ainda não é desta vez que fomos derrotados, aliás, um cristão nunca é derrotado, estamos ainda no início da luta, principalmente política e sindical, e Deus vai continuar do nosso lado e o Evangelho nos vai guiar.

É isso aí, não dá para trabalhar por qualquer causa justa e honesta e na defesa dos oprimidos, sem encontrar perseguição e sofrimento. Vamos sempre para a frente, porque continua valendo a pena (Sales, 1986, p.7).

Nesta passagem de Manoel Sales (1986), é exposto o papel político dos grupos de evangelização, juntamente com a organização sindical. Para ele, o grupo de evangelização era o lugar onde os camponeses esclareciam acerca de seus direitos civis. Soube-se nas entrevistas que antes dos grupos, os moradores se reuniam apenas para rezar e cantar, diferente da leitura que hoje é feita do evangelho.

Porque a leitura do evangelho de hoje, a gente não pode só ler o evangelho e levar ao pé da letra, do que Jesus fazia naquele tempo. Hoje a gente tem que ler e explicar na realidade que tá acontecendo hoje. Jesus Cristo não era perseguido pelo Herodes? E, hoje, nós não somos perseguidos pela sociedade? Essa sociedade que tá aí não quer ver nós bem. Eu converso aqui com meus filhos de como tá a sociedade. Então, nos grupos de evangelização a gente se reúne todas as quintas-feiras, não somos tanta família, nós somos umas 9 famílias. O compadre Ioio, o compadre Dillon, o Bosquinho, o Carlinho, a tia Tomazia, o Antônio, o Adica, seu Américo e Dicozinho, nós somos 10 famílias que participamos, e a gente gosta muito, eu gosto muito de participar, e a gente canta, aí os coordenadores dão o aviso da igreja, de como a gente tem que fazer as coisas, de como tem que fazer. Agora a nossa igreja tá até em construção, a barraca do salão paroquial. Eu gosto muito de participar e a gente se dá muito bem (Entrevista concedida por Maria Albernás, moradora da Comunidade do Cravo, em março de 2011).

Nas reuniões do grupo se discutem as tarefas coletivas a ser realizadas pelos moradores da comunidade. Ao longo do trabalho de campo observou-se que os moradores estavam empenhados na construção da barraca da santa (local onde a comunidade se reúne depois das orações para a conversa entre os vizinhos e compadre, para o bingo e o leilão). Nesse sentido, os grupos se destacam como um meio de reforçar a coletividade local, exercendo forte influência no modo de vida em comunidade.

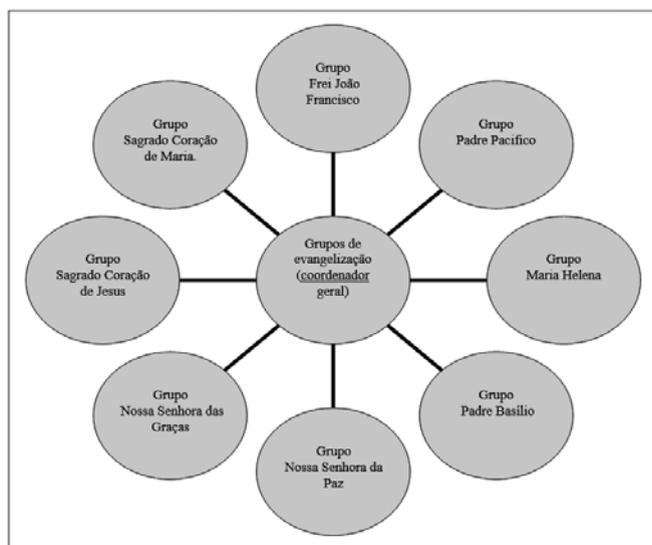
Até na questão ambiental já é alguma coisa, né. Uma outra coisa que até hoje a gente luta, não só eu, como a comadre Isabel, como a comadre Leopoldina, a gente conseguiu aposentar várias pessoas que, coitadas, às vezes era obrigado dar uma cesta básica, pelo natal ou pela quaresma, semana santa. Hoje esse pessoal não precisa porque a gente lutou pra aposentar eles. Isso aí é uma questão pra mim

positiva. Agora as outras a gente incentiva porque só da mandioca não se vive. Mas hoje a gente vê que tem muito açaí aqui no Cravo, mas ainda não dá, só pro consumo, tem muita gente que tá plantando, isso através do que, do incentivo. Outra coisa, nas questões espirituais a gente tem conseguido muitas coisas, através dos grupos de evangelização, começou pelo Renato Júnior, depois do Renato Júnior veio o Nildo, depois o Arlindo e agora tem os seminaristas e irmãs religiosas que parece que temos umas 5 ou 6 ou 7 por aí. E a gente vê que tem aparecido mais pessoas com boa vontade pra fazer (Entrevista concedida por Djaniro Rodrigues, morador da Comunidade do Cravo, em março de 2011).

Dentre as questões discutidas nos grupos estão: a conquista da aposentadoria, a questão ambiental (cuidado com os igarapés, trato com o lixo e outros), assistência técnica etc. “O apoio das Igrejas tem sido importante no desenvolvimento dos camponeses e na valorização do papel por eles assumido na história mais recente do país” (Iokoi, 1996, p.73).

Para Iokoi (1996), a atuação da Igreja junto a camponeses se afirma na atuação das lideranças rurais que representam o interesse do grupo social envolvido. É a partir desse momento que os coordenadores dos grupos de evangelização assumem um papel importante na comunidade do Cravo, os quais, além de influenciarem nas ações religiosas, exercem um papel político na vida comunitária.

Diagrama 02 – Os Grupos de Evangelização



Fonte: Pesquisa de campo, 2011.

No diagrama 2, visualiza-se a divisão política dos oito grupos de evangelização, que é presidido por um coordenador geral. Este, por sua vez, tem um mandato de dois anos, sendo eleito por pessoas maiores de 16 anos e católicas.

O coordenador geral é o que cuida de tudo, tá sempre na frente organizando os grupos de evangelização, a questão da Igreja, do arraial, da infraestrutura em si. A pessoa que chamamos de coordenador geral, ele tá pela frente observando essas coisas. É claro que tem outras pessoas que compõem com ele a coordenação, mais ele que sempre está à frente, podemos dizer (Entrevista concedida por Isaias da Conceição, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

Sobre a eleição para coordenação da comunidade, Isaias, ex-coordenador geral da comunidade, comenta,

Nós tivemos uma assembleia agora em 14 e 15 de janeiro. É escolhido os candidatos e vai pra votação, o povo em geral vota, os que querem votar acima de 16 anos votam, e tem que obter 50% mais 1 pra ser eleito. [o candidato] tem que morar na comunidade, ter uma participação, tem que ter uma boa vivência, não pode ser qualquer pessoa (Entrevista concedida por Isaias da Conceição, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

O coordenador tem a função de administrar as questões relacionadas à Igreja. Sendo um trabalho voluntário, o coordenador tem que ser uma pessoa benquista na comunidade, de bom relacionamento com todos. Diferente do coordenador geral, os coordenadores dos grupos de evangelização não são eleitos, tendo de certa maneira uma função vitalícia. Muitos desses coordenadores estão na frente dos grupos desde a década de 1970, como é o caso de Manoel Sales, Estácio Chaves, Djaniro Rodrigues, Nadir Rodrigues, Maximiano Albernás e Vitorina Chaves, que coordena um grupo no quilometro 35 da PA 140. Os demais grupos são coordenados por Antonina Santana, que foi vereadora do Partido dos Trabalhadores no município de Concórdia do Pará (2008-2012), Ana Lúcia Conceição, Odilon Belém e Raimunda Albernás. Os coordenadores se reúnem aos domingos, após o culto dominical ou missa, para discutir os assuntos relacionados à comunidade e aos grupos.

Na comunidade existe uma divisão de tarefas que condiciona cada grupo a se responsabilizar por determinada atividade ao longo do mês ou do ano. A cada mês um dos grupos se encarrega da limpeza da igreja, da barraca da santa e da liturgia dos cultos dominicais. Da mesma forma os grupos se revezam com as demais atividades comunitárias.

De modo geral, a liturgia, e em especial os cantos, colocam em destaque a vida do homem e os sofrimentos da população local, como podemos observar na letra abaixo:

Quadro 1: Hino oficial dos 20 anos dos Grupos de Evangelização

A Evangelização

REFRÃO: A evangelização nesta América Latina é a grande esperança deste povo que caminha.

1. Antes em nossa terra brasileira, existia somente índios, rios e muitas matas. Foram eles nossos primeiros habitantes, que viviam comiam e bebiam e defendiam sua raça. E depois com a chegada de Cabral, que invadiu as nossas terras que chamamos de Brasil.

2. É desse jeito que chegou o evangelho, com frei Henrique que fez imposição, ele veio a serviço dos portugueses e rezou a missa pra não haver alteração e Cabral muito sábio e contente, usou a mente dos índios como não fossem gente.

3. Os negros pelos donos massacrados trouxeram como bichos para serem explorados, o seu trabalho, seu sangue e suor até de seus filhos e não tiveram a menor dó e suas mulheres escravas e objetos, olha aí o que é mistura em uma raça só.

4. Um grito revoltante pelos ares, o negro e índio que se refugiou, lugar sagrado de muitas resistências, organizaram o quilombo dos palmares.

5. Em 72 que começaram nossos grupos, com Maria Helena, Pacifico e João Messi, Padres Francisco, Mario e Zezinho, foram eles que mostraram a seguir o caminho, porém o povo só cantava e rezava, contavam experiências e também se ajudavam.

6. Em 84 houve o balanço no coreto, com a chegada de uma padre que veio do Paraná. O evangelho era ligado a nossa vida, por isso não tinha medo de denunciar: ele era um padre de coragem e estava a serviço dos mais explorados.

7. Está é a missão de nossa Igreja, é libertar o seu povo da opressão. Com esse trabalho já tem gente conscientizado, lutando contra os opressores e patrões. Está é a caminhada da Igreja, Igreja libertada que quer transformação.

8. O Evangelho vai nos iluminando de passo em passo as CEBs vão se organizando. Este é novo jeito de ser Igreja. O povo já enxerga quem está nos massacrando.

(Antonina Santana)

Fonte: *Boletim Somos Irmãos*, 1991.

Esta letra é o símbolo dos grupos de evangelização. Nela é colocado o passado, presente e futuro para a América Latina. O passado como um tempo da opressão, da exploração dos menos favorecidos; o presente como um momento de transformação e o futuro um tempo sem males. Nos versos estão presentes a herança colonial e a escravidão, a opressão dos indígenas e a resistência dos séculos de escravidão. O que chama a atenção é o refrão que sinaliza para uma

transformação não apenas para a comunidade, mas para toda a América Latina, retratando de forma implícita a opressão das ditaduras, das multinacionais, a expansão capitalista no campo e colocando a evangelização como um caminho para abertura de espaços democráticos.

Para além da comunidade do Cravo, os cantos religiosos com versos que retratam a sociedade como ela é aparecem nas mais variadas manifestações político-sociais do país, encadeadas a partir dos movimentos sociais. Na Amazônia, são muitos os movimentos camponeses ligados a seguimentos da Igreja Católica. Em Bujaru e Concórdia do Pará isto é visto através da CPT, que tem atuado na luta pela demarcação das Terras Remanescentes de Quilombos como um meio de confirmarem a posse da terra.¹²

A igreja na Amazônia nos anos 60 da opção preferencial pelos pobres e da pastoral social. Sendo assim, a violenta expansão do capitalismo na Amazônia encontra pela frente uma igreja comprometida com a dignidade do homem, e combatida na luta pela conquista dos direitos humanos (Macedo, 2006, p. 75).

Macedo (2006) nos revela a atuação da Igreja Católica frente à expansão de agentes capitalistas na Amazônia. E é nesse sentido que ocorre a atuação dos grupos de evangelização no Cravo. Como um seguimento das CEBs em Bujaru, os grupos, nas reuniões semanais, entoam cantos religiosos que refletem a realidade social, combatendo uma ideologia capitalista na comunidade.

Sobre a importância dos grupos para a comunidade do Cravo, atualmente, Djaniro Rodrigues destaca que

As comunidades que têm os grupos de evangelização elas são mais evoluídas do que aquelas que não têm os grupos de evangelização. As comunidades de Concórdia eles fazem algum encontro, isso é marcado assim em 3 e 3 meses, mas eles não fazem o encontro semanal, não fazem. Existe uma discussão a respeito dos trabalhos da comunidade, como agora a gente tem o trabalho na comunidade, cada pai de família ficou incumbido, empenhado de arranjar a coleta do cimento pra comunidade, então a gente tá fazendo isso. E cada atividade que for levantada, a comunidade se esforça muito (Entrevista concedida por Djaniro Rodrigues, morador da Comunidade do Cravo, em março de 2011).

¹² Ver Costa (2008): “Como uma comunidade”: formas associativas em Santo Antônio/PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade; Sousa (2010): Agricultura camponesa na comunidade de São Judas no Nordeste Paraense; Santana (2011): Os caminhos da regularização fundiária no município de Concórdia do Pará/PA; Malcher (2011): Territorialidade quilombola no Pará: um estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará.

Nesta fala evidencia-se que, em torno dos grupos de evangelização, existe todo um trabalho coletivo que mantém aceso o sentido de comunidade para o entrevistado. Isso fica claro nos projetos em comum existentes na comunidade, aos quais todos são convocados a participar, o que sinaliza, de certa maneira, o bem da comunidade. Ainda sobre a importância dos grupos, Isaías da Conceição nos conta que

É a raiz da comunidade, eu posso dizer sem os grupos a comunidade já teria falido. Até porque como a vila é grande, só lá na vila é muito disperso as famílias, e os grupos não, são os vizinhos né, são 8 grupos, nessa vila aqui tem um grupo, então são pessoas próximas da mesma família, então é mais fácil reunir essas pessoas. Aqui no nosso grupo eu posso dizer que é boa, é muito tranquilo. Aqui atrás (mora) minha avó, minha tia, tudo família, só família, essa vila aqui tudo é família (Tucumã Caboclo) (Entrevista concedida por Isaías da Conceição, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

Esse depoimento demonstra que os grupos de evangelização têm também o objetivo de aglutinar as famílias em grupos menores na comunidade, geralmente parentes e vizinhos.

Ainda na entrevista anterior fica evidente que a formação familiar é extensa na comunidade do Cravo, na medida em que se forma um núcleo familiar, com pais, filhos, irmãos, netos e primos morando no mesmo lote de terra de um ancestral comum.

Os encontros dos grupos de evangelização são orientados por um roteiro distribuído pela paróquia de Bujaru. A cada semana há um tema a ser discutido, quase sempre atrelando aspectos políticos e sociais ao religioso. É a partir de textos como esse que se refletem as questões da vida cotidiana.

Sobre a organização dos coordenadores e dos grupos, Nadir Rodrigues relata que

É um momento que a gente discute também alguma coisa, né. E também os grupos de evangelização aguentam a comunidade, porque tudo que a comunidade precisa ou organiza o grupo de evangelização tá junto, né. Quando tem as novenas, as festas do padroeiro, né. Então os grupos de evangelização são muito importantes. Na reunião dos coordenadores a gente discute o trabalho na comunidade, né. Logo no começo que a gente fazia a leitura que a gente meditava durante a semana. Agora a gente discute só o trabalho na comunidade, aí em casa a gente faz a leitura, estuda a leitura primeiro pra depois levar pra comunidade (Entrevista concedida por Nadir Rodrigues, morador da Comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

Nesse depoimento, percebe-se que há um estudo da bíblia permanentemente sendo realizado pelos coordenadores. As atividades dos grupos se estendem para os demais grupos (mutirão na roça de um necessitado, doação de trabalho comunitário, doação de alimentos para os necessitados e outros), enfim, o grupo de evangelização se especializa na comunidade. Além disso, os grupos fazem bingos e leilões para angariar fundos para as despesas da capela, salão paroquial, viagem dos coordenadores e do padre, díizimos e outros.

Na década de 1990, a comunidade do Cravo passa por algumas mudanças que vão interferir na rotina dos grupos de evangelização. A instalação da energia elétrica e a consequente aquisição de aparelhos eletrodomésticos, em especial a televisão, passaram a concorrer com as atividades da comunidade antes centradas apenas nos momentos de lazer e sociabilidade, tais como os grupos de evangelização, o culto dominical, as missas e as festas.

A televisão é apontada pelos coordenadores como um dos principais responsáveis pela diminuição do número de pessoas nas reuniões. Outro responsável pela pequena frequência são as festas de aparelhagem e nos balneários, que tem levado muitos jovens a se afastarem dos eventos religiosos.

As drogas é caso sério, caso seríssimo. O interesse pela pastoral da juventude é uma minoria. Até porque existe outros meios que dispersam os jovens, por exemplo, aqui no Cravo, todo final de semana tem festa, balneários, então é uma briga constante, né. E o jovem opta pelos balneários. Geralmente, os encontros são feitos nos finais de semana, e tendo um encontro aqui e uma festa pra lá, a festa leva mais gente (...). Antes não tinha outra opção e com a chegada dessas novas opções eles preferem, né. Os jovens na verdade, eles preferem as festas, é o que tem acontecido no momento. A maioria optando pelas festas (Entrevista concedida por Isaías da Conceição, morador da comunidade do Cravo, em janeiro de 2011).

O depoimento de Isaías da Conceição expõe alguns problemas enfrentados na comunidade, como as drogas (licitas e ilícitas) e as festas de balneários e aparelhagens.¹³ As festas (aparelhagens) de fins de semana seriam, de acordo com os entrevistados, os maiores concorrentes das celebrações litúrgicas. No passado, festas dessa natureza em épocas de quaresma, semana santa, natal e festividades de santos não aconteciam, guardando um respeito por esses dias considerados sagrados. Na atualidade, isso não ocorre mais, ocorrendo festas em qualquer época do ano, apesar das críticas dos idosos da comunidade.

¹³ Ver Costa e Macedo (2010).

Outro ponto importante a mencionar é o surgimento dos evangélicos na comunidade, o que tem ocasionado certo “conflito” entre os moradores. No entanto, observou-se que o número de protestantes é pequeno e que a atuação deles apresenta pouca ou nenhuma interferência na organização religiosa local.

Por outro lado, apesar de alguns entrevistados falarem da ausência dos jovens nos rituais religiosos, verificou-se uma participação maciça dessa parte da população nos cultos dominicais, nas missas, romarias, enfim, nas atividades da comunidade. Notou-se, também, que a coordenação tanto da comunidade quanto das liturgias é feita pelos mais jovens, porém, as decisões mais importantes ainda estão com os idosos. Geralmente, esses coordenadores jovens são filhos, netos, genros, parentes distantes ou vizinhos dos coordenadores mais velhos.

Desse modo, entre o passado e o presente ocorreram mudanças na territorialidade dos grupos de evangelização sem que estes, contudo, tivessem sua existência fragilizada. Observa-se que a ação territorial dos grupos resiste através de uma relação muito forte entre vizinhos e parentes, que é tecida no cotidiano na vida em comunidade. A dimensão territorial dos grupos de evangelização na comunidade do Cravo tem se dado numa relação espaço-tempo, na medida em que as ações dos camponeses são refletidas no estar em comunidade, do ter em comum a mesma experiência, o mesmo trabalho na lavoura, utilizando o mesmo igarapé, o mesmo hábito alimentar, o mesmo modo de vida.

Antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, simultaneamente, estabelece sua identidade cultural. Nestas condições, compreende-se de que maneira o significado político do território traduz um modo de recorte e de controle do espaço, garantindo sua especificidade e se serve como instrumento ou argumento para a permanência e a reprodução dos grupos humanos que o ocupam (Almeida, 2008, p. 58-86).

O território camponês da comunidade do Cravo e os grupos de evangelização se revelam como elementos que estabelecem relações materializadas no cotidiano, garantindo a reprodução social e cultural desses sujeitos através de ações traduzidas no ritual religioso-político-social.

O território no contexto dos grupos de evangelização é pensado a partir do ideário de comunidade, que por meio da coletividade e do sentido de vida em comum constrói a imagem de um território comunitário. “O território resulta de uma apropriação econômica, ideologia e sociológica do espaço por grupos

que nele imprimem sua cultura e sua história. O território é esse espaço social e vivido” (Almeida, 2010, p.5).

Dessa forma, entende-se que a construção do território camponês não decorre apenas de ações concretas, como as relações de trabalho por meio da terra e da família, mas também de intervenções realizadas através de outros elementos que compõem a territorialidade camponesa.

A violência da expansão capitalista na Amazônia encontra pela frente uma Igreja vigilante e atenta aos direitos humanos, comprometida com os direitos dos pobres e oprimidos, voz dos que não têm voz. Uma Igreja comprometida com a dignidade do homem e consciente de que a libertação dos pobres passa pelo rompimento das cadeias que escravizam não só o seu trabalho, mas também a sua consciência (Martins, 1989, p. 87).

Partindo dessa perspectiva de Martins (1989), entende-se os grupos de evangelização como uma forma da Igreja local conscientizar as massas oprimidas de Bujaru sobre a realidade brasileira, elucidando, por exemplo: O que é dívida externa? O que é sindicato? O que é reforma agrária? Informando a realidade e formando pessoas para viverem essas realidades conscientes de seus atos.

Na comunidade do Cravo e em muitas outras, os grupos de evangelização serão refletidos na consciência política e no esclarecimento dos direitos civis. É quando os agricultores começam ter acesso à aposentadoria, as escolas rurais são construídas, a população rural se aglutina no sindicato, buscam melhorias para a comunidade, participam de passeatas e se fortalecem enquanto camponeses, confirmando na terra a sua participação na sociedade capitalista global.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meio às transformações impostas pelo processo de globalização, existem territorialidades que se resignificam cravando no tempo e no espaço a sua essência. É a partir dessa perspectiva que compreendemos os grupos de evangelização na comunidade do Cravo, os quais têm sido fator importante na territorialização camponesa local.

A comunidade, desde a sua formação territorial, teve em sua base uma religiosidade intensa. Contudo, a pesquisa nos aponta não apenas uma religiosidade idílica, de veneração, mas um pensamento religioso ativo, voltado para práticas sociais que são refletidas nos mutirões, nas festas, nos encontros, na

ajuda solidária, na reciprocidade e sociabilidade entre vizinhos e parentes, na palavra política e, principalmente, no ideal de viver em comunidade.

As nuances experimentadas na Igreja pós-Concílio II e as Conferências de Medellín e Puebla foram refletidas na comunidade do Cravo através das CEBs e na formação dos grupos de evangelização. Por meio dos grupos foi visto que as ideias teológicas proferidas pelo documento final de Medellín chegaram às comunidades rurais por meio dos leigos instruídos, que chegaram onde os religiosos não alcançavam.

O pensamento teológico político e social era anunciado nas canções que entoavam cantos interrogativos sobre o sistema vigente. “A evangelização na América Latina é a grande esperança do povo que caminha”, marca uma trajetória de vida marcada pela esperança da liberdade de um povo preso em ideais colonialistas.

As discussões nos grupos de evangelização refletiam a realidade do cotidiano, do trabalho. Muitos começaram a ler e escrever lendo a Bíblia, e assim foi-se tecendo o sentido político e social dos grupos na comunidade, esclarecendo os camponeses dos seus direitos à cidadania.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. G. Diversidades paisagísticas e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. *In*: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F. & BRAGA, H. C. (Org.). *Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida*. Goiânia: Editora Vieira, 2008.

_____. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. *Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales*, Universidade de Barcelona, v. XV, n. 918, 2010.

BOLETIM SOMOS IRMÃOS, n. 109. Bujaru: Paróquia de São Joaquim de Bujaru-Pará, 1986.

_____, n. 139. Bujaru: Paróquia de São Joaquim de Bujaru-Pará, 1991.

BRAGA, I. História dos grupos de evangelização. *Boletim Somos Irmãos*, n. 181. Bujaru: Paróquia de São Joaquim de Bujaru-Pará, 2000, p. 13.

CLAVAL, P. Política, espaço e cultura: as ligações entre poder e religião. *Revista Confins*, v.12, 2011, consultado em: 26 jan. 2012.

COSTA, A. M. D. & MACEDO, C. O. “Festa de antigamente é que era festa”: memória, espaço e cultura numa comunidade camponesa do nordeste paraense. *Revista Estudos Amazônicos*, v.V, n.2, 2010, p. 105-124.

COSTA, R. C. P. “*Como uma comunidade*”: formas associativas em Santo Antônio/PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade. (Dissertação de Mestrado). Belém: PPGCS/Ufpa, 2008.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialidade: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HÉBETTE, J. Reprodução social e participação política na fronteira agrícola paraense: o caso da Transamazônica. In: HÉBETTE, J.; MAGALHÃES, S. B. & MANESCHY, M. C. (Org.). *No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará*. Belém: Ed. da Ufpa, 2002, p.205-231.

IOKOI, Z. M. G. *Igreja e camponeses: Teologia da libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

MACEDO, C. C. A. *Tempo de gênese: o povo das Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MACEDO, C. O. *Diferenciação socioeconômica e campesinato: O caso dos assentamentos Cristo Rei, Ubá e Rio Branco no sudeste do Pará*. (Tese de Doutorado). São Paulo: FFLCH/USP, 2006.

MARTINS, J. S. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

MITIDIERO Jr., M. A. *A ação territorial de uma igreja radical: teologia da libertação, luta pela terra e a atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba*. 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2010.

RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.

SANTOS, M. O dinheiro e o território. In: SANTOS, M. et al. *Território, Territórios: ensaio sobre o ordenamento territorial*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SALES, M. Oposição Sindical. *Boletim Somos Irmãos*, n. 109. Bujaru: Paróquia de São Joaquim de Bujaru-Pará, 1986, p. 7.

CONTRIBUIÇÕES MUSICAIS DA REFORMA PROTESTANTE PARA AS TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS DO CRISTIANISMO CONTEMPORÂNEO

*Gutemberg Armando Diniz Guerra*¹

Resumo

Este ensaio reflete sobre as contribuições heréticas e da Reforma Protestante para as transformações religiosas do cristianismo mundial. Faz associações com práticas da teologia da libertação na América Latina e no Brasil e com os efeitos da popularização dos textos sagrados nos quais se baseiam o judaísmo e cristianismo. Ele parte dos salmos da reforma protestante compostos nos séculos XVI e XVII e inclui músicas de trabalho e religiosas cantadas por militantes camponeses, poetas e músicos engajados na política brasileira. Baseia-se na memória e experiência do autor e de seus arquivos pessoais e na literatura pertinente encontrada em bibliotecas do Estado do Pará e nos sites de instituições de pesquisa. Considera que a produção protestante reformada trouxe contribuições importantes para a prática política democrática e libertária.

Palavras-chave: Música engajada. Protestantismo, Teologia da libertação. Eclesiologia.

Abstract

This essay reflects over the heretic contributions of the Protestant Reformation for the religious transformations in Christianity world. It links its practices with the Theology of Liberation in Latin America and in Brazil, and the effects of the spread of the sacred texts of which Judaism and Christianity are based on. It takes as its starting point the Psalms of the Liberation Reform written in the 16th and 17th centuries constitute of work and religious songs performed by militant peasants, poets, and engaged musicians in Brazilian politics. It is based on the author's memories and

¹ Professor Associado do Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Pará. Correio eletrônico: gguerra@ufpa.br

life experience as well as his personal files both from the pertinent literature found in the state of Pará[Brazil] public libraries and in websites of research institutions. It considers that the production of the Protestant Reformation has brought important contributions for the democratic and libertarian politics practices.

Keywords: Engaged songs. Protestantism. Theology of Liberation. Ecclesiology.

OUVINDO O GALO CANTAR²

Depois de escutar com muita frequência um disco que circulava entre os membros de um grupo de pessoas de inspiração católica conservadora, do qual fiz parte no final dos anos 60 e início dos 70 do século passado, mais de 25 anos passados, a melodia e letra do Salmo 34 ou 35 não me saíam da cabeça. Para os que conhecem os salmos bíblicos, é dispensável a explicação da dupla numeração. Para outros, devo dizer que se trata de uma variação provocada pela fusão dos salmos 9 e 10, nas versões grega e latina – a vulgata – da Bíblia. Seguindo a numeração hebraica que costuma ser indicada na maioria das publicações, estamos falando do salmo 34, mas na Vulgata, trata-se do 35.

No referido grupo religioso, denominado *Familia Beatae Mariae Virginis* (FBMV), do qual fiz parte entre 1969 e 1972 e do qual faço referência no parágrafo anterior, tinha-se o hábito de ouvir e cantar música erudita e religiosa como um dos exercícios espirituais comuns àquela comunidade. O salmo 35 fazia parte de uma gravação brasileira da CBS, volume II de Cânticos e Danças da Renascença, Coro de Câmara Dante Martinez e Conjunto Instrumental do Grupo Ars Antiqua, do Rio de Janeiro, dirigido por Roberto de Regina, Face A, Quarta Faixa, dizendo trazer o salmo 35 em uma versão de Claude Goudimel.

No início, perseguido pelo salmo reverberando na memória e sabendo tratar-se de música francesa do século XVI, e verificando a oferta deste produto na temporada que passei na França entre 1993 e 1999 fazendo o curso de doutorado, andei perguntando nas lojas de discos por músicas que tivessem essa linha melódica. Como no início da busca eu não tinha maiores referências além do número do salmo e da melodia, era quase impossível qualquer pesquisa. Escrevi para um dos amigos daquela época, padre Jahir Britto de

² Derivante de crônicas publicadas sob o título “Salmos populares”, no jornal *O Correo de Tocantins*, Marabá, 2 a 08 de maio de 1997, ano XV, n. 614, p. 2. Readaptado e aumentado para a Revista *Terceira Margem Amazônia*.

Souza, exercendo o ministério na arquidiocese de Salvador, na Bahia, pedindo ajuda e socorro. Recebi primeiro um telefonema e, em seguida, uma fita e carta com todas essas indicações, além de uma torrente de palavras de extremo agrado e carinho.

Armado de informações detalhadas cheguei à Fundação Nacional de Arte e Cinema, na rua de Rennes, em Paris, e tentei achar o autor na lista dos compositores antigos. Entrei na fila de informações e ao dizer o que procurava, fui gentilmente desencorajado pelo vendedor que fez um ar de que eu estava procurando um desconhecido. Insisti, convencido pela certeza de que haveria de encontrar pelo menos pistas sobre este autor.

De Claude Goudimel soube ter vivido entre 1520-1572 (Ensemble, 1994, p. 2) e que teria se notabilizado pela obra musical feita juntamente com Théodore de Bèze, particularmente no que se referia à versão harmônica dos salmos. Havia, neste mesmo encarte, a indicação de composições de Claude Goudimel emparelhada com dois outros autores, Paschal de l'Estoquar e Jan Sweelinck. O senhor que me atendia foi procurar nas estantes o que encontrara na sua pesquisa informatizada. Acompanhei-o. Enquanto ele passava os discos com as pontas dos dedos, eu pastoreava nas estantes vendo as ofertas existentes. Vi passar um título de Salmos do Século XVI e pedi para que ele separasse. Ele disse que não era aquele que eu tinha pedido e estava procurando. Segurei o disco para garantir aquela primeira pista em minhas mãos. Trazia entre os nomes dos compositores o nosso procurado, mas não tinha, na capa, uma lista indicando quais eram as músicas executadas (Centre, 1995). O agravante era que aquela proibitiva embalagem plástica me impedia de retirá-la sem que tivesse o compromisso de levar o produto. O outro volume, aquele indicado pelo computador, não foi encontrado na prateleira, mas eu poderia solicitar. Encomendei-o e trouxe-o para casa, como um tesouro, aquele desgarrado que passou sob meus olhos e que, ao ser aberto e vasculhado, não continha o salmo 34 ou 35, mas apresentava um repertório de 15 outros que pude aproveitar para melhor compreender aquela produção. Entre os autores repertoriados no encarte com uma indicação de data da composição, estavam Claude Goudimel (Paris, 1565); Loys Bourgeois (1547); Paschal de l'Estocart (Genebra, 1553, 1583 e Amsterdã, 1604); Adrian Leroy (Paris, 1552); Pierre Certon (Paris, 1554); Jan Pieterszoon Sweelinck (Amsterdã, 1604 e 1614); Jacob Van Eyck (Amsterdã, 1646) e Nicollas Vallet (Amsterdã, 1619 e 1620) (Centre, 1995).

Lendo o pequeno texto sobre aquelas obras na contracapa dos discos, constatei verificar-se de música feita sob inspiração do movimento calvinista do século XVI com o intuito de fazer frente às canções *desonestas e obscenas*

em voga naqueles idos da Europa (Centre, 1995). A ideia do movimento criado por Calvino era de produzir os salmos em linguagem popular e musicados para que sua difusão fosse facilmente aceita. Os ritos religiosos dominantes eram, em sua maioria, executados em latim. A literatura *idem*, e as línguas da época não estavam normatizadas como hoje. O francês, por exemplo, era uma variedade de dialetos em torno de um tronco comum, o que me deixa à vontade para cantar o salmo entre franceses, sentindo-me mais erudito que os próprios em sua terra mesma. Diversos autores se dedicaram a este estilo, entre os quais, o nosso, até então ilustre desconhecido, Claude Goudimel. Curioso, porém, é que me lembro que naquele disco no qual aprendi o salmo havia os dois tipos de música, profana e religiosa, embora estivéssemos impedidos de ouvir as faixas impudicas por terem sido prévia e escrupulosamente inviabilizadas com riscos no vinil. Uma pena! Para quem tem a obra trata-se, portanto, de um interessante trabalho de pesquisa sobre a música no século XVI, quando a polifonia começa a ganhar corpo.

Pesquisando sobre o assunto, há quem tome como ponto de partida da evolução da música religiosa justamente a Reforma (Bentley, 2009). De fato, este foi um período de inflexão do pensamento humano, quando as obras sagradas e de cunho científico começaram a ser produzidas em linguagem acessível a todos – grande pecado naquela época – e por conta do que muita gente acabou na fogueira ou tendo que se retratar, como Giordano Bruno e Galileu Galilei, respectivamente.

Para quem não tem a Bíblia à mão, as palavras do salmo, traduzidas popularmente, seriam mais ou menos assim:

Debatei contra os meus debatedores, / Combatei, senhor, meus inimigos./
Empunhai-me o escudo e a lança/ E para me socorrer, avances, /Carregas sobre eles e marches na frente/
Não deixes que eles avancem./Dizei à minha alma:/
–Eu sou aquele que pode te garantir.³

Como o espaço da publicação original tinha sido curto e a minha pesquisa de doutorado tinha como tema os nossos problemas terrenos – literalmente –, deixei para que em outra hora de recreio procurasse essa produção bela

³ Déba contre mes débateurs, /Comba, Seigneur, mes combateurs, /Empoigne-moi bouclier et lance, /Et pour me secourir t'avance. /Charge les, et marche au devant, /Garde les d'aller plus avant, /Dit à mon âme: âme jes suis /Celui qui garantir te puis.

de Claude Goudimel, o qual soube ter sido morto na mesma noite de São Bartolomeu, em 1626, em Lion, quando católicos massacraram protestantes, principalmente, no palácio do Louvre, em Paris.

Na véspera de viagem para pesquisa de campo no Brasil, acabei com um horário morto e resolvi passar na loja da Fundação Nacional de Arte e Cultura da França, a FNAC. Folheando discos sobre músicas da renascença, encontrei uma obra de um conjunto de instrumentos antigos associados a um coral. *La maitrise de Dijon* oferecia cantos da Idade Média e da Renascença. Listado entre as músicas, encontrei o salmo 35 que eu procurava. O autor referido era outro Claude, de nome de família Lejeune, tendo vivido entre 1530 e 1600 (La Ensemble, 1996). Seria o mesmo? Escrevi para o conjunto musical indagando da fonte que lhe dá esta autoria e não consegui resposta.

Montando um quadro do repertório de salmos encontrados nos quatro volumes de discos, verifica-se que, dos 150 salmos bíblicos, 34 compõem esse repertório, demonstrando-se os limites da pesquisa. Considerando esta amostra, verifica-se que os salmos que aparecem em pelo menos três dos conjuntos são o 33 e o 137. O salmo 35 aparece apenas na execução da Maitrise de Dijon que traz em seu conjunto apenas três cantos (salmos 19, 35 e 129) dessa natureza, tendo o salmo 129 reconhecido pelo título mais conhecido (*De profundis*). Este disco revela destacada prioridade a músicas do repertório tradicional católico louvando a Mãe de Jesus: I (*Concordi laetitia*); III (*Regina coeli*); V (*Ave verum*); VI (*Ave caelorum domina*); VIII (*Ave Maria*); XIV (*Ave Maria*); XVIII (*Regina coeli*); XIX (*Assumpta est Maria*) e o Santíssimo Sacramento: II (*Tantum ergo*); VII (*Agnus dei*); XV (*O Magnum Mysterium*). Pelo menos uma das músicas apresentadas é do período medieval anterior à Reforma Protestante, a versão do *Tantum ergo* de Pérotin le Grand (1180 a 1236) e outras se situam no período da Reforma ou próximo a ele.

Quadro 1 - Salmos encontrados por título dos discos

N.	Ensemble Claude Goudimel. Psau- mes de la Réforme (1994)	Claude Goudimel. Psaumes au temps de la Réforme (1996)	Centre de musique ancienne. Psaumes du XVIème (1995)	Ensemble des ins- truments anciens. La maîtrise de Dijon (1996)
01			1 (Jan Pieterszoon Sweelinck, Amster- dã, 1614)	
02			7 (Paschal de l'Estocart, Genebra, 1553)	
03		8 (Clement Marot)		
04	13 (Claude Gou- dimel, Clement Marot)			
05				19 (Claude Le- jeune)
06			23 (Loys Bourgeois, Lyon, 1547)	
07	25 (Paschal de l'Estocart)	25 (?)		
08		28 (Théodore de Bèze)		
09			29 (Loys Bourgeois, Lyon, 1547)	
10	33 (Paschal de l'Estocart)	33 (Clement Marot)	33 (Paschal de l'Estocart, Genebra, 1583)	
11		34 (Théodore de Bèze)		
				35 (Claude Le- jeune)
12			37 (Loys Bourgeois, Lyon, 1547)	
13		47 (Théodore de Bèze)		
14			50 (Adrian Leroy, Paris, 1552)	
15		67 (Théodore de Bèze)		
16		68 (Théodore de Bèze)		
17		75 (Théodore de Bèze)		

N.	Ensemble Claude Goudimel. Psalmes de la Réforme (1994)	Claude Goudimel. Psalmes au temps de la Réforme (1996)	Centre de musique ancienne. Psalmes du XVIème (1995)	Ensemble des instruments anciens. La maîtrise de Dijon (1996)
18		81 (Théodore de Bèze)		
19			87 (Claude Goudimel, Paris, 1565)	
20		92 (Théodore de Bèze)		
21		101 (Clément Marot)		
22	104 (Claude Goudimel, Clement Marot)		104 (Adrian Leroy, Paris, 152)	
23	107 (Yan Pieterzoon Sweelinck, Clement Marot)			
24	114 (Claude Goudimel, Clement Marot)			
25	115 (Claude Goudimel, Clement Marot)			
26		118 (Clément Marot)	118 (Jan Pieterzoon Sweelinck, Amsterdã, 1604)	
27		127 (Théodore de Bèze)		
28	128 (Claude Goudimel, Clement Marot)			
29				129 (Hans Kotter, 1582)
30	130 (Claude Goudimel, Clement Marot)		130 (Pierre Certon, Paris, 1554)	
31			133 (Jacob Van Eyck, Amsterdã, 1646)	
32		134 (Théodore de Bèze)		
33	137 (Claude Goudimel, Clement Marot)	137 (Clement Marot)	137 (Nicolas Vallet, Amsterdan, 1619)	

N.	Ensemble Claude Goudimel. Psalmes de la Réforme (1994)	Claude Goudimel. Psaumes au temps de la Réforme (1996)	Centre de musique ancienne. Psaumes du XVIème (1995)	Ensemble des instruments anciens. La maîtrise de Dijon (1996)
34			140 (Jan Pieterzoon Sweelinck, Amsterdã, 1604)	
35	163 (Claude Goudimel, Clement Marot)			
Total	11	16	14	3

Fonte: Choeur, 1996; Ensemble, 1996; Ensemble, 1994; Centre, 1995. Elaborado por GADG, 2014.

Comparando-se as melodias e palavras de cada versão, verifica-se que não se trata exatamente dos mesmos arranjos e nem sempre das mesmas partes dos salmos. Pegando como exemplo aqueles dois que aparecem com mais frequência em três dos quatro discos encontrados, verifica-se que têm atribuições de autoria a Clement Marot, o qual é referenciado como alguém de importância merecendo um pouco mais de elementos sobre sua biografia. O que nos diz um dos encartes é que ele era

(...) escritor e homem da corte, escriba do rei e jornalista de suas viagens e batalhas, poeta de suas festas e orador de seus lutos, Clement Mariot não construiu nem um palácio gargantuesco nem uma instituição cristã. Ele prefere os salmos de Davi ‘traduzidos para o Francês segundo a verdade hebraica’ (Leplay, 1994, p. 9).

O mesmo encarte dá conta de que ele tinha uma visão religiosa particular e maneira de ler e transcrever as sagradas escrituras com liberdade, aprendida com Erasmo, o que o distancia dos precursores imediatos da reforma, Nicolas de Clue e Guillaume Briçonnet, tanto quanto de Margarida de Navarra. Resumindo: “Este poeta livre e solto é finalmente um grande-pequeno evangelista, e não um doutrinário ou místico”.

Os outros autores mais citados nestes encartes são Théodore de Bèze, a quem se atribui uma vasta produção junto com Clément Mariot e que merece, com o seu parceiro compositor, um dos volumes aqui referenciados.

PROCURANDO SENTIDOS NO CANTO DO GALO

A primeira versão deste texto, utilizado como parte desta introdução, foi publicada com modificações em exercício literário no jornal *O Correio do To-*

cantins, em Marabá, quando de passagem na França durante os anos de 1993 a 1999, à época da elaboração da tese de doutorado. A reutilização e adaptação nesse ensaio se dão por conta de reflexões sobre as mudanças no contexto mundial e em particular da América Latina, ressignificando os textos sagrados e a postura religiosa que se confunde, *mutatis mutandi*, com a militância política e as intensas mudanças no perfil e empoderamento dos atores presentes no campo brasileiro, em particular, nos sindicatos de trabalhadores rurais.

No conjunto de reflexões sobre a postura dos religiosos, sejam eles os protestantes da Reforma no século XVI e XVII, sejam eles os praticantes da teologia da libertação ou da eclesiologia militante (Boff, 1982, p. 13), há um questionamento do papel da Igreja na mediação entre os homens, em particular no que concerne à prática pastoral.

O tom de humanização das sagradas escrituras através de paráfrases musicadas, analisadas no início deste ensaio, teve uma repercussão que se pode mensurar pelas edições que comentamos neste artigo. A associação que nos permite fazer deste espírito contestador da Reforma Protestante com a teologia da libertação vem com, pelo menos, duas publicações apresentadas a seguir, coletâneas de músicas populares engajadas e de uso da militância religiosa entre camponeses do nordeste.

Descrevendo atividades pastorais da Diocese de Alagoinhas no meio rural no final da década de 1970 e início de 1980, foi feita referência ao componente musical utilizado nas mobilizações, em que se utilizava de uma coletânea de músicas populares de origem camponesa, religiosa e/ou militante, tanto nas reuniões para fundação e assembleias sindicais, quanto nas novenas e missas (Guerra, 2011, p. 266; Pastoral Rural, s/d).

A título de introdução, na coletânea assinada pela Pastoral Rural sediada em Inhambupe, cujos padres eram André de Witte e Benone Leys, a expectativa é de que servisse “de instrumento para o homem do campo cantar e caminhar, de estímulo para criar animação e novos cantos” (Pastoral Rural, s/d).

Os cantos estão agrupados assim:

- 1-45 Vida e luta do homem do campo
- 46-47 Entrada
- 48-60 Meditação
- 61-62 Aclamação ao Evangelho
- 63-65 Ofertório
- 65-66 Abraço da Paz
- 67-70 Comunhão

71-76 Final

77-84 Cantos religiosos

85-97 Outros cantos

No caso da Diocese de Alagoinhas, como se pode ver no artigo citado e na coletânea apresentada, tanto o caráter evangelizador quanto politizante estavam presentes nas letras e no uso de instrumentos musicais comuns à região (violão, tambores, pandeiro, agogô, triângulo) e de vozes. A proposta da teologia da libertação era de que o Reino de Deus se materializasse no mundo, local histórico desta materialidade, e a Igreja cumpre o papel de mediadora desta realização (Boff, 1982, p. 16). É com a preocupação de explicitar sua perspectiva de articular Reino-Mundo e Igreja que Leonardo Boff diz em um dos seus livros mais difundidos:

Primeiro vem o Reino como a primeira e última realidade englobando todas as demais. Depois vem o mundo como o espaço da historificação do Reino e de realização da própria Igreja. Por fim vem a Igreja como realização antecipatória e sacramental do Reino dentro do mundo e mediação para que o Reino se antecipe mais densamente no mundo (Boff, 1982, p. 16).

Na prática, na perspectiva da teologia da libertação, trata-se de assumir uma postura crítica que mantenha a coerência entre os ensinamentos de Cristo e a relação entre os homens, independente da postura formal da instituição Igreja. Esse objetivo tem modulado os momentos de crescimento ou crise de mobilização dos cristãos ao longo da história da humanidade. Outro teólogo engajado, José Comblin, reforça a perspectiva da teologia da libertação com uma leitura sobre a esperança como motivo da religiosidade cristã. Em sua perspectiva, não é a negação da existência material que move a fé dos cristãos, mas justamente o assumir a realidade como ela é e nela viver a esperança de transformação do homem com uma postura crítica e a “aspiração para algo novo” como é “a esperança suscitada por Cristo” (Comblin, 1970, p. 22).

Em trabalhos posteriores na Região Sudeste do Pará,⁴ atuando junto a membros da Comissão Pastoral da Terra, entre 1987 e 1993, tomei conhecimento de uma coletânea de letras de músicas utilizadas pelos militantes da Pastoral da Diocese de Marabá, da qual recebi exemplar com dedicatória do Padre Paulo Joanil, firmada em Jacundá, em 27 de dezembro de 1987 (Cantando

⁴ Entendida, neste ensaio, como a área de 40 municípios que pleiteiam a autonomia como Estado do Carajás.

a liberdade, s/d). Nesta coletânea há um agrupamento dos cânticos como na da Pastoral Rural da Diocese de Alagoinhas, encontrando-se uma lista por ordem alfabética, porém, os cânticos agrupados pelos itens da missa:

Entrada	1-51
Ato penitencial	52-56
Glória	57-62
Meditação	63-83
Aclamação	84-103
Creio	104-105
Ofertório	106-132
Santo	133-135
Pai nosso	136-137
Cordeiro	138
Comunhão	139-178
Final	179-226
Vários 1	227-257
Vários 2	228-299
Suplemento	300-323

Em ambas as coletâneas há cantos religiosos apropriados ao culto e outros, a momentos de reflexão sobre o cotidiano camponês e suas contradições com outras categorias sociais, anseios, esperanças que, em uma reflexão, podem ser associadas àquelas músicas de inspiração protestante.

A recente eleição de um papa sul-americano⁵ reacendeu a reflexão particularmente pelo fato de ter ele assumido o nome de um santo reformador dos costumes religiosos em seu tempo e que permanece como inspirador de coerências entre a crença e o comportamento, entre a fé e a razão, entre a palavra e o gesto. Para entender as justificativas do pontífice argentino, assisti a três filmes sobre a vida de São Francisco de Assis (Francesco, 1989; São Francisco, 2002; Francisco, 2008) que podem ser esclarecedores. Em todas estas versões é recorrente o fato de ter aprendido a ler os evangelhos em língua popular e regional e fazer pregações com uma simplicidade que era muito bem compreendida pelos seus ouvintes. Em duas versões destes filmes (Francesco, 1989; São Francisco, 2002) há referência a um personagem que é severamente

⁵ Refiro-me à eleição do Papa Francisco, argentino, em 13 de março de 2013, após a renúncia de Bento XVI em 28 de fevereiro de 2013.

torturado e morto por ter sido acusado de traduzir os evangelhos e pregar em linguagem simples para o pessoal da região em que habitava. Segundo estas versões, o Evangelho traduzido termina nas mãos de São Francisco de Assis, que o utiliza com frequência e dele faz seu livro de orientação para todas as práticas de sua vida. Em outra versão (Francisco, 2008), este fato é ignorado. O que merece registro é que a tradução pura e simples dos textos sagrados e seu domínio pela população em geral era considerado pecado tão grave que a punição poderia ser a eliminação física. Mais do que isso, ela começa a ser feita bem antes da reforma protestante, como indicam estas duas versões cinematográficas fundamentadas em dados históricos.

A carga dramática apropriada nestas versões cinematográficas merece reflexão, principalmente se nos reportarmos a personagens do mundo científico, como Galileu Galilei (1564-1642) que teve dificuldades para fazer aceitas suas proposições sobre o sistema solar, o que já era proposição de Nicolau Copérnico (1473-1543) (Gioia, 2001, p. 182) e que permaneceu como dominante no campo religioso muitos séculos após a morte de Galileu, considerado o inventor da ciência moderna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caso da proposição deste ensaio, são dois os aspectos a serem enfocados: primeiro o da ruptura da barreira linguística que controlava as formas de construção do conhecimento proibindo a publicação de obras sagradas e científicas em línguas vernáculas e, segundo, o uso da polifonia em músicas sacras, mesmo que originalmente feitas para serem cantadas nas casas, mas que pelo seu valor estético, tanto do ponto de vista musical quanto literário, passaram a ser usadas nos templos da igreja protestante tanto quanto nos da católica.

Merece consideração o fato da estrutura hierarquizada materializada em aspectos culturais como a linguagem e a arte possam ter sido definidores ou, pelo menos, elementos de manutenção do poder e controle durante séculos. Ainda que pudesse haver formulações que rompessem com estas estruturas, as penalidades eram muito pesadas, podendo ser a eliminação física, como ocorreu com vários religiosos, cientistas e populares que se arriscaram a proclamar suas diferenças.

A teologia da libertação praticada na América Latina, com maior ou menor intensidade nas Comunidades Eclesiais de Base ou pelos padres militantes

desta vertente histórica do cristianismo, utilizou-se de instrumentos pedagógicos e lógicas que aproximavam os fiéis de uma postura transformadora de suas realidades, confundindo-se estas atitudes com as da militância política partidária e corporativa.

Tanto no caso da música polifônica e parafraseada dos salmos no movimento calvinista quanto no da música engajada brasileira se encontram elementos heréticos e profanos que se fazem reconhecidos no campo do sagrado. Se há um lado inovador no uso destes elementos, levando a rupturas na estrutura do poder estabelecido, há vertentes que desconsideram a versão franciscana de vida evangélica, uma vez que ela não contesta a autoridade da hierarquia da Igreja, preservando-se do anátema. De certa forma, mesmo tendo se utilizado de elementos de contestação fortemente execrados pelo clero dominante de sua época, como a leitura do evangelho em língua vernácula, São Francisco, ao se manter obediente e humilde, escapa da fogueira e da morte. O mesmo ocorre com Galileu Galilei, preso em sua própria casa, controlado em seu domínio que era o do conhecimento científico. Mesmo tendo demonstrado com argumentos e provas os erros da ortodoxia que imperava, preserva-se por uma negociação com o poder constituído que lhe sacrifica a vida em liberdade e sua memória por 400 anos. Ele morre em 1658 e é absolvido em 1999, 341 anos depois de falecido.

REFERÊNCIAS

BENTLEY, Irene; TOFFANO, Maria Jaci. *A música sacra em duas igrejas evangélicas do DF: estudo analítico sobre a retração da música cristã tradicional ante o avanço da música cristã contemporânea*. Dissertação (mestrado). Universidade de Brasília, Instituto de Artes, Departamento de Música, 2009.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

CENTRE DE MUSIQUE ANCIENNE DE GENEVE, ENSEMBLE CLEMENT JANEQUIN ET ENSEMBLE LES ELEMENTS. *Psaumes du XVIème*. Le psautier de Geneve mis en musique. Cointrin/Suisse, Cascavelle, 1995. (CD).

CHOEUR, SOLISTES ET ENSEMBLE MUSICAL DE L'ORATOIRE DU LOUVRE. *Claude Goudimel. Psaumes au temps de la Reforme sur des poèmes de Clément Marot et Théodore de Bèze*. Direction de Florian Hollard. Pairs, Classics, 1996. (CD).

COMBLIN, José. *A maior esperança*. Petrópolis: Vozes, 1970 (Coleção Meditações Evangélicas).

CORO DE CÂMARA DANTE MARTINEZ e Conjunto Instrumental do Grupo Ars Antiqua, Salmo 35 em uma versão de Claude Goudimel. *In: Cânticos e Danças da Renascença*, v. II, face A, quarta faixa, dirigido por Roberto de Regina. Rio de Janeiro, CBS, s/d.

ENSEMBLE CLAUDE GOUDIMEL (Conduit par Christine Morel). *Psalmes de la Réforme*. Munich, Naxos, 1994. (CD e encarte).

ENSEMBLE D'INSTRUMENTS ANCIENS. *La Maîtrise de Dijon chante Le Moyen Age et la Renaissance*. Dijon, DDD, 1996 (CD).

FRANCESCO. Dirigido por Liliana Cavani. Editado por Gabriella Cristiani, roteiro de Liliana Cavani e Roberta Mazzoni, fotografia de Giuseppe Lanci, estrelado por Mickey Rourke, Helena Bonham Carter, Mario Adorf, Gerolamo Alcheri, Domiziano Arcangeli, Peter Berling e Paolo Bonacelli. Italia. Versatil Home Video. 1989. 1 DVD, 150 min. Color, son. Leg. Italiano/Português.

FRANCISCO. O santo relutante. Dirigido por Pamela Mason Wagner; Editado por Kris Liem. Direção de arte e figurino por Mário Lucaccini, Fotografia de Oyanna Taylor, Roteiro de Andrew Ward e Pamela Mason Wagner. Baseado no livro de Donald Spoto. EUA. Versatil Home vídeo sob licença da Faith & Value Media, 2008. 1 DVD, 60 min, color, son. Audio Ingl. Leg. Português.

GIOIA, Silvia Catarina. A razão, a experiência e a construção de um mundo geométrico: Galileu Galilei. *In: ANDERY et al. Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Espaço e tempo/São Paulo: Educ, 2001, p. 179-192.

GUERRA, G. A. D. A pastoral rural da Diocese de Alagoinhas e a criação do STR de Alagoinhas e Aramari no contexto da ditadura militar (1977-1985). *Terra Livre*, v. 27, p. 253-274, 2011.

LEPLAY, Michel. Extrait du Journal Réforme. *In: ENSEMBLE CLAUDE GOUDIMEL (Conduit par Christine Morel). Psalmes de la Réforme*. Munich, Naxos, 1994. (CD e encarte).

PASTORAL RURAL. *Nós, lavradores, unidos Senhor*. Inhambupe: Pastoral Rural da Diocese de Alagoinhas, s/d.

SÃO FRANCISCO (Francesco). Dirigido por Michele Soavi, produzido por Pietro Valsechi, editado por Anna Napoli, roteiro de Salvatore de Mola, fotografia de Gianni Mammolotti, estrelado por Raoul Bova, Amelie Daure, Gian Marco Tognazzi. Italia. Versatil Home Video. 2002. 1 DVD, 126 min, color; son. Leg. Italiano/Portugues.

RELIGIOSIDADES DO AMAPÁ: ENTRE O CATOLICISMO E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Alysson Brabo Antero¹

Resumo

Este trabalho abordará uma das principais manifestações culturais e religiosas do Estado do Amapá: o Ciclo do Marabaixo. A partir de investigações bibliográficas e pesquisa de campo, pretende-se fazer um levantamento histórico sobre o Marabaixo, bem como visualizar e destacar elementos presentes nessa manifestação que ora a aproxima do catolicismo, ora das religiões afro-brasileiras. A elaboração de estudos acerca do Ciclo do Marabaixo, além de ampliar o conhecimento disponível sobre a religiosidade na Amazônia, representará um passo a mais em direção ao respeito e à diversidade religiosa no Amapá.

Palavras-chave: Marabaixo. Catolicismo. Religiões afro-brasileiras.

Abstract

This work will address a major cultural and religious manifestation of Amapá State: the Marabaixo cycle. From literature research and field research, we intend to make a historical survey on the Marabaixo, as well as view and highlight elements present in this demonstration which approximates the time of Catholicism and other african-Brazilian religions. The development of studies about Marabaixo Cycle expand the knowledge available about the religiosity in the Amazon and also represent a further step toward respect and religious diversity in Amapá.

Keywords: Marabaixo. Catholicism. African-Brazilian religions.

¹ Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (Uepa). Membro do Grupo de Pesquisa Religiões de Matriz Africana na Amazônia (Germaa). Contato: alysson.edu@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país rico em manifestações religiosas e essa riqueza expressa o mosaico religioso de nosso povo. Em cada região desenvolvem-se expressões peculiares que identificam, distinguem e caracterizam a riqueza cultural e religiosa de nossa gente.

No Estado do Amapá, no extremo norte do Brasil, uma manifestação conhecida como o Ciclo do Marabaixo é um desses fenômenos religiosos que identifica, caracteriza e, de certa maneira, exprime a religiosidade de boa parte da população desse Estado, sobretudo na capital.

Na cidade de Macapá, nos últimos anos, o Ciclo do Marabaixo vem ganhando notoriedade e atraindo os holofotes dos meios de comunicação. O apoio financeiro recebido de empresas privadas, as políticas públicas voltadas para os afrodescendentes e uma melhor organização dos que promovem o evento são apontados como fatores para esse maior interesse midiático.

Por outro lado, a maior visibilidade ou cobertura da espetacularização não vem acompanhada de estudos científicos (comprovados pelos poucos trabalhos disponíveis na cidade sobre este fenômeno), corroborando para que ele seja visto como algo folclórico, atrativo turístico e/ou movimento ligado apenas à população negra dos bairros e/ou localidades onde o festejo acontece.

Diante desse contexto, neste trabalho analisaremos o Ciclo do Marabaixo procurando identificar em suas etapas ritualísticas a presença de elementos do catolicismo e das religiões afro-brasileiras.

Partindo de uma revisão bibliográfica incluindo Nunes Pereira (1951), Fernando Canto (1998), Piedade Videira (2009), entre outros, e da pesquisa de campo, tem-se por objetivo fazer um levantamento histórico sobre o Marabaixo, bem como visualizar e destacar elementos nessa manifestação que a aproxima da religião católica e das religiões afro-brasileiras.

Acreditamos que a elaboração de estudos acerca do Ciclo do Marabaixo, além de ampliar o conhecimento disponível sobre a religiosidade na Amazônia, contribuirá para uma maior valorização do legado da população negra e afrodescendente na formação histórica, cultural da sociedade amapaense, e representará um passo a mais em direção ao respeito e à diversidade religiosa no Amapá.

PERSPECTIVAS HISTÓRICAS, SOCIOCULTURAIS E RELIGIOSAS DO AMAPÁ

O atual Estado do Amapá está localizado geograficamente na região Norte do Brasil. Ao longo de sua história, recebeu diversos nomes: Terras dos Tujucus,² por conta da grande presença de índios dessa etnia; Nueva Andaluza, denominação espanhola ao se referir à Amazônia incluindo o Amapá; Guiana Brasileira, para se contrapor à Guiana Francesa; Terra do Contestado, em virtude da disputa franco-lusitana; Capitania do Cabo Norte, por parte de Portugal, Território Federal do Amapá, quando desmembrou-se do Estado do Pará em meados do século XX; e Estado do Amapá, pela Constituição de 1988.

De acordo com Canto (1998), com ordens do governo de Portugal que determinou a criação de vilas e povoadamentos em suas colônias, coube ao então governador do Grão Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na metade do século XVIII, dar início a um amplo processo de colonização na parte norte do Brasil. Em 1758 foi fundado o primeiro núcleo populacional em terras Tucujus, a Vila de São José de Macapá.

Conforme essa região ia sendo ocupada pelos europeus, sobretudo pelos portugueses, levas de negros provenientes de diversas etnias trazidos de outras províncias brasileiras como Pará e Maranhão e de colônias portuguesas estabelecidas na África iam construindo esse território e, nesse processo, o contato de negros de diferentes etnias e nações era constante e inevitável.

Luna (2011) argumenta como os autóctones rejeitavam aceitar a condição de submissão que o projeto de povoamento português previa e, com o projeto de construção da Fortaleza de São José³ de Macapá entre os anos de 1764 a 1782, a vinda de africanos para as terras do atual Estado do Amapá foi intensificada. Data desse período, segundo Santos (1994), a formação de inúmeros quilombos

² Na atualidade essa etnia não existe mais, se extinguiu em 1758. Portal do Governo do Estado do Amapá. Disponível em: <http://www.ap.gov.br/amapa/site/paginas/historia/indios.jsp>. Acesso em: 14 nov. 2013.

³ Essa Fortaleza é considerada a maior fortificação portuguesa na Amazônia. Foi estrategicamente projetada para exercer diversas funções, como: manutenção da ordem soberana de Portugal na região; impedir, via rio Amazonas, a entrada de navios invasores; abrigar no seu interior, os moradores da vila de São José de Macapá, caso sofressem ataques; servir como base de refúgio e reabastecimento de um exército aliado; servir como ponte de contra-ataque ao inimigo; elo de comunicação e vigilância entre as demais fortificações espalhadas pela Amazônia; assegurar a exploração dos produtos regionais e seu exclusivo comércio com a metrópole. Portal do Governo do Estado do Amapá. Disponível em <http://www.ap.gov.br/amapa/site/paginas/historia/fortaleza.jsp>. Acesso em: 7 dez. 2013.

no vasto território amapaense, o que demonstra que os negros também não acatavam a servidão e os maus-tratos impostos pelos colonos portugueses.

Em terras estranhas, europeus e africanos entraram em contato com as populações autóctones e, como em toda colônia de Portugal, a religião católica foi imposta como oficial, restando a negros e índios a conversão ao cristianismo. Apesar disso, manifestações religiosas com traços e elementos indígenas e africanos conseguiram sobreviver e, na atualidade, são vistas como formas de resistência da ancestralidade de índios e negros. O Sahiré, o Batuque e o Marabaixo são demonstrações dessa sobrevivência no Estado do Amapá.

Atualmente, entre as manifestações culturais e religiosas de maior expressão no Amapá estão o Círio de Nazaré, na cidade de Macapá; a Festa de São Tiago, no município de Mazagão e; o Marabaixo, que acontece em Macapá e Mazagão, além de em várias comunidades remanescentes de quilombos espalhados por todo o Estado.

Antes de analisarmos no Ciclo a presença de elementos de tradição católica e afro-brasileira, entendemos ser relevante apresentar um breve relato sobre este festejo.

DESCRIÇÃO SUCINTA DO CICLO DO MARABAIXO

O Marabaixo consiste em um aglomerado de práticas ritualísticas, realizado anualmente em homenagem a santos da tradição católico-romana, praticado nos municípios de Macapá e Mazagão, além de em comunidades rurais do Estado, como Curiaú, Maruanum, Cunani, Lagoa dos Índios, Torrão do Matapi, dentre outras. Basicamente, o santo homenageado e o período de realização do evento são as diferenças dos Marabaixos realizados no perímetro urbano e rural. Em comum, se mantêm a dança, o mastro, os tambores e as missas.

No município de Macapá inseriu-se o termo Ciclo devido ao evento acontecer em paralelo ao calendário pascal da igreja católica, tendo várias etapas ao longo de dois meses. Atualmente, o festejo é realizado em cinco pontos diferentes da capital e na comunidade rural de Campina Grande,⁴ cada um coordenado por um grupo específico: bairro Laguinho – Grupo Raimundo Ladislau; bairro Jesus de Nazaré – Grupo do Pavão; bairro Santa Rita – Grupos Berço do Marabaixo, Raízes do Marabaixo e Asebie.

⁴ Comunidade remanescente de quilombo, distante 21 km de Macapá.

No bairro do Laguinho, o Ciclo do Marabaixo é organizado pelo Grupo Raimundo Ladislau, que homenageia o Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade começando no Domingo de Páscoa na Igreja de São Benedito que fica dentro do bairro e segue para sede da associação, onde se realiza o primeiro marabaixo.⁵ Após alguns meses, quando se intercalam missas, marabaixos (danças), corte e levantamento de mastros, novenas, bailes dançantes e cortejos pelas ruas, o evento termina com o Domingo do Senhor: último dia e encerramento do Ciclo.

Eis os momentos principais do festejo realizado no bairro do Laguinho no município de Macapá pela Associação Raimundo Ladislau em homenagem ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade no ano de 2012:

– Domingo de Páscoa (marabaixo da Ressurreição): após irem à missa, os participantes, na parte da tarde, se reúnem na associação e, tendo os tocadores de caixa e as cantadeiras ao centro, em sua volta forma-se um grande círculo onde crianças, adultos e anciões põem-se a dançar e cantar ladrões⁶ de marabaixo, num clima de muita alegria por estarem iniciando e participando de mais um Ciclo do Marabaixo (1º marabaixo);

– Sábado do Mastro: cinco semanas após a páscoa, no sábado, pela manhã, os participantes reunidos na associação vão ao Curiaú⁷ para cortação do mastro do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade;

– Domingo do Mastro: pela manhã, os participantes ao som dos tambores, dançando, cantando, soltando fogos de artifícios e com bandeiras da Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo vão onde os mastros estão cortados e os carregam para a associação (2º marabaixo até meia noite);

– Quarta da Murta:⁸ na primeira quarta-feira após o domingo do mastro, os participantes, tendo à frente a bandeira vermelha do Divino Espírito Santo, percorrem as principais ruas do bairro, entre o local da quebra da murta e a

⁵ Usaremos a palavra marabaixo em minúsculo quando se referir à dança, e Marabaixo com a primeira letra em maiúsculo quando fizer referência ao festejo com todas as suas etapas.

⁶ O termo ladrão(ões) pode ser interpretado como versos “roubados” das histórias e dramas da vida real da comunidade que viram canções.

⁷ Curiaú é uma comunidade remanescente de quilombo distante 12 km de Macapá. Considerado terra e território de negros, patrimônio cultural, lugar de memória, festas, fé e trabalho (Videira, 2013).

⁸ Desde 2012 um projeto da Secretaria de Estado de Política para o Afrodescendente (Seafro) organiza com todos os grupos de Marabaixo da capital a Quarta da Murta na orla de Macapá com o término na Igreja de São José, tal como era realizado décadas atrás.

associação, e vão quebrar a murta⁹ para enfeitar o mastro no dia seguinte (3º marabaixo até o amanhecer do dia seguinte);

– Quinta da Hora: em frente à associação, pela manhã, depois de terem cavado um buraco, enfeitam o mastro do Divino com os galhos de murta e uma bandeira em sua extremidade e o erguem;

– 1º Baile dos Sócios do Divino Espírito Santo: ainda na quinta-feira a partir das 21 horas até as 4 horas do dia seguinte é realizada uma festa dançante na associação;

– Novenas do Divino Espírito Santo: depois do 1º baile, iniciam-se as novenas em homenagem ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade na associação;

– 2º Baile dos Sócios do Divino Espírito Santo: passados alguns dias a partir das 21 horas até 4 horas do dia seguinte é realizada outra festa dançante;

– Domingo do Divino Espírito Santo: os participantes vão à missa na igreja de São Benedito; após a missa, um café da manhã é oferecido à comunidade na associação;

– Murta da Santíssima Trindade: os participantes, tendo à frente dessa vez bandeira azul da Santíssima Trindade, percorrem as principais ruas do bairro, entre o local da quebra da murta e a associação, e vão quebrar a murta para enfeitar o mastro no dia seguinte (4º marabaixo até o amanhecer do dia seguinte);

– Levantamento do mastro à Santíssima Trindade: pela manhã, com o mastro enfeitado com as murtas e com a bandeira do Santo ao topo, o erguem ao lado do mastro do Divino;

– 1º Baile dos Sócios à Santíssima Trindade: no mesmo dia do levantamento do mastro à Santíssima, realiza-se a primeira festa dançante ao Santo a partir das 21 horas até as 4 horas do dia seguinte;

– 2º Baile dos Sócios à Santíssima Trindade: passados sete dias da primeira festa à Santíssima realiza-se a partir das 21 horas, até as 4 horas do dia seguinte, o segundo baile ao Santo;

– Domingo da Santíssima Trindade: há realização de uma missa pela manhã na igreja de São Benedito seguida de café da manhã na associação;

– *Corpus Christi*: realiza-se o 5º marabaixo;

– Domingo do Senhor: este é o último dia do Ciclo. Os participantes, reunidos na associação, dançam marabaixo até as 18 horas, quando param para derrubar os mastros da Trindade e do Divino, escolhem o festeiro do

⁹ Murta é uma espécie de planta aromática comum nos campos do Amapá.

próximo ano e, em seguida, recomeçam a tocar os tambores, dançar e cantar ladrões de marabaixo até tarde da noite, em meio a muita alegria por estarem perpetuando uma tradição deixada pelos antepassados.

CICLO DO MARABAIXO: ENTRE O CATOLICISMO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Neste tópico, analisamos três registros históricos sobre o Ciclo do Marabaixo, um datado do final do século XIX, outro registrado em meados do século XX e, por fim, um realizado no início de século XXI. Buscou-se identificar, nesses relatos sobre o Marabaixo, elementos que ora o aproxima do catolicismo, ora das religiões afro-brasileiras.

Uma modalidade do catolicismo popular

O jornal *Pinsonia*, de 1899, é considerado o documento histórico mais antigo a narrar o Ciclo do Marabaixo. Pancrácio Júnior, em um artigo de sua autoria, faz uma descrição do festejo da qual consideraremos alguns pontos.

Pancrácio inicia descrevendo o evento como parte da tradição católica destacando os costumes que ainda se mantinham da festa original do Divino Espírito Santo e outros que iam sendo incorporados pela população local.

Como prática da religião catholica, teve lugar n'este mez, a tradicional festa do Divino Espírito Santo, executando-se os episódios originaes e primitivos, cujos costumes ainda não se extinguiu in totum. Si bem que a antiquada uzança não esteja mais, em parte, adaptada a ephoca que passamos... (Canto, 1998, p. 21).

Percebe-se neste trecho a origem católica europeia do festejo, bem como a adaptação do evento aos costumes da população local. Wanda Lima (2011) reforça a ideia de que a origem do Marabaixo está associada à Festa do Divino Espírito Santo. Argumenta que esse festejo chegou ao Brasil introduzido pelas ordens religiosas na época da colonização e ainda hoje é realizado em vários Estados brasileiros. A festa em solo brasileiro se mesclou com elementos de outras culturas.

Segundo a autora, o modelo festivo ao Divino trazido pelas ordens religiosas vai se consolidando em terras brasileiras celebrando as concepções da religião cristã e, ao mesmo tempo, sendo influenciado por outros elementos não europeus.

Essa interpretação remonta à origem do Marabaixo na Festa do Divino. Todavia, não esclarece se em Macapá a Festa do Divino Espírito Santo se transforma em Marabaixo por acréscimo de valores populares, especificamente de tradição africana. Ou, ao contrário, o Marabaixo, com características afro-brasileiras, foi transformado em Festa do Divino Espírito Santo?

Pereira (1951) defende que os religiosos católicos aproveitaram o Marabaixo para o serviço da fé cristã, ou seja, os padres acrescentaram à liturgia católica valores afro-brasileiros como a dança, o tambor e a alegria. Com o tempo, esses e outros elementos afro-brasileiros se sobrepuseram.

(...) entenderam os missionários aproveitar o Marabaixo no serviço da fé cristão, principalmente nas solenidades que exaltavam o poder do Divino Espírito Santo. Os negros transplantados lhes emprestaram a eloquência dos seus instrumentos, o ardor de seu sangue, a exuberância de sua alegria, a resistência de seus músculos, a expressão mais pura de sua arte e de sua religião (Pereira, 1951, p. 110).

Nessa interpretação, houve então, em um primeiro momento, uma catolização do Marabaixo, ou seja, uma inserção de elementos africanos e afro-brasileiros na liturgia da Festa do Divino Espírito Santo, por iniciativa dos próprios padres. Posteriormente, ocorreu uma marabaização do catolicismo (da Festa do Divino), isto é, os princípios e elementos afro-brasileiros somados à presença hegemônica de atores sociais afrodescendentes começaram a tomar as rédeas do festejo.

Sabe-se que esse sincretismo¹⁰ de mistura e de adaptação de elementos e rituais irá trazer implicações posteriores, como perseguições e embates empreendidos por autoridades religiosas católicas que desejarão expurgar da Festa do Divino elementos não europeus. Apesar disso, a população afrodescendente continuou realizando a Festa do Divino, a partir daí denominada Marabaixo, segundo Lima (2011), com todos os acréscimos populares e independente do aval e do controle da Igreja.

Nos relatos históricos sobre o Ciclo, e até os dias atuais, sabe-se que a Igreja alterna momentos de tolerância, aceitação e embate com o Marabaixo. À época em que Pancrácio Júnior escreveu seu artigo, final do século XIX, já se percebia por parte das autoridades eclesiásticas católicas uma rejeição aos rumos que o festejo tomava. O autor chama atenção para a ausência das lideranças religiosas católicas durante o evento

¹⁰ Para uma maior explanação sobre o sincretismo religioso, ver Ferretti (1900).

Entretanto foi sensível, para maior esplendor, a ausência do Sacerdote nas solenidades da igreja; falta esta que está desculpada o Sr. Juiz, que providenciou no sentido contrário, contratando para tal fim, com o Sr. Cônego Teixeira, que vinha munido de uma portaria do governo bispado. Não sabemos o poderoso motivo que obistou, em caminho, bem próximo, a que o Sr. Cônego Teixeira, tivesse faltado a tão sério compromisso (Canto, 1998, p. 22).

De todos esses dados, nos parece legítimo inferir que, já no século XIX, o Festejo do Marabaixo já se encaminhava para ser uma manifestação religiosa popular, pois a organização sua estava nas mãos de leigos e não dependia da autorização religiosa para acontecer – muito embora seus agentes desejassem que durante a programação a autoridade eclesiástica estivesse presente.

Nesse sentido, o Ciclo do Marabaixo em Macapá pode ser lido dentro da modalidade de *catolicismo popular*, cunhado por Maués (1999) enquanto complexo de crenças e práticas ritualísticas voltadas para a devoção e festas, com forte apelo a aspectos sociais, das quais participam principalmente os leigos (povo).

Performance de Possessão: “isso não é comum, é uma exceção”

Outro registro que analisaremos data de 1949, e foi feito pelo pesquisador maranhense Nunes Pereira (1951). O referido autor faz uma descrição do Marabaixo na localidade de Curiaú de Dentro, distante 14 km de Macapá.

Pereira (1951), reconhecendo toda exterioridade católico-romana do Marabaixo, destaca que em certos rituais seus agentes assumem características que os remetem as religiões afro-brasileiras, por meio da possessão.

Nem lhes faltaram, nas máscaras luzidias de suor, no fulgor das pupilas e nos ritos dos lábios carnudos, a expressão dramática, que a posse do guia, Santo ou Vodum, lhes transmite, e a expressão sensual, que nasce dos sentidos, açulados pelas libações e pelos contactos dos corpos em festa... Pois além dos gestos peculiares às noviches, Mina-Gêge, das expressões das máscaras marcadas fundamentalmente pela histeria e pelo *sprit of posesion*... (Pereira, 1951, p. 97, 99).

O autor demonstra, pelo relato, que na roda de marabaixo, ou seja, no momento em que os agentes dançam e cantam embalados pelo toque dos tambores, alguns apresentam performance de estarem possessos, tal como acontece nos cultos afro-brasileiros, especificamente o Mina-Gêge do Maranhão.

Essa peculiaridade não é encontrada em nenhuma outra literatura. Declama Pereira (2008), em sua dissertação de mestrado, “A história do Candomblé no Amapá”, recorrendo à pesquisa de campo, diz não ter encontrado entre seus

informantes confirmação de que haja possessão durante o Ciclo. Valendo-se do depoimento de uma marabaixista adepta de religiões de terreiro, explica que os atabaques e tambores nas religiões de terreiro têm fundamentos, ou seja, são tocados com um propósito: intermediar, atrair os orixás. Esse fundamento não existe no Marabaixo, em que as caixas são tocadas com o fim de louvar e agradecer ao santo homenageado e, ao mesmo tempo, animar os participantes.

Por outro lado, em entrevista realizada com agentes do Ciclo, informantes argumentam haver a possibilidade de ocorrer possessão durante uma roda de Marabaixo, porém: “isso não é comum, é uma exceção”. Outros dizem que já escutaram relatos de que em determinado barracão (associação) pessoas entraram em transe principalmente quando os ladrões, os cânticos estão embalados pelos toques dos tambores em um ritmo mais forte e acelerado.

Assim, até para quem admite haver possessão no Marabaixo, tal fenômeno parece ser algo negativo, de maneira que quando acontece, é sempre no barracão do outro. Não obstante, pelo que se percebe nas entrevistas, o assunto Marabaixo-possessão parece trazer certo constrangimento aos participantes, ainda assim, acreditamos que a possibilidade de haver possessão durante certos momentos ritualísticos do Ciclo, aproxima esse festejo das religiões afro-brasileiras.

Embalados pelos toques de tambores

Desse momento em diante, analisaremos o que Piedade Videira (2009) escreveu sobre o Marabaixo no bairro do Laguinho.

Videira (2009) consciente da impossibilidade histórica de saber com exatidão a origem do Marabaixo, diz, a partir de depoimentos dos atores sociais do Marabaixo, não ter dúvida da ascendência africana desse festejo a qual classifica como sendo a “maior manifestação cultural de matriz africana do Estado do Amapá” (p. 99). Outros pesquisadores e os próprios marabaixitas reproduzem o discurso de que o Marabaixo é uma herança, uma tradição dos povos africanos que chegaram ao Amapá nos navios negreiros no período da colonização:

O Marabaixo é hoje uma manifestação cultural afro-amapaense, nascendo assim de diferentes etnias que foram transportadas de suas terras de origem para Brasil. É uma mistura de dança, religiosidade e ancestralidade africana que tem orgulho, determinação e resistência (Ataide, 2012, p. 6).

Por tudo o que o Ciclo representa na atualidade para os afro-amapaenses, é plausível sustentar que Marabaixo seja reconhecido como uma prática religiosa ligada à população de maioria negra em Macapá, que vem mantendo vivos os

lamentos, o orgulho e a fé de uma ascendente de origem africana. Porém, até que ponto esse legado negro, essa tradição, não representa uma construção de intelectuais recentes? Isto porque são raros os dados documentais que comprovam essa filiação, além do que a própria manifestação possui toda uma ritualística católica.

Entre os elementos presentes no Ciclo Videira (2009) destaca como sendo símbolo de expressão da religiosidade afrodescendente o rufar dos tambores. Para essa autora: “Na dança do Marabaixo, o ritmo é marcado e ditado pelas caixas...” (p. 109).

Tocada por homens e mulheres, o som da caixa de marabaixo é um dos principais elementos que faz esta manifestação ser associada às matrizes africanas, incluindo as religiões de terreiro, muito embora alguns participantes rejeitem essa associação. Videira (2009), entretanto, não desassocia o tambor de Marabaixo dos princípios semelhantes às religiões de terreiro: “Os tambores africanos são vivos e servem para chamar os espíritos dos antepassados” (p. 99).

A partir desses dados, inclinamo-nos a crer que o toque das caixas presente no Ciclo do Marabaixo expressa traços da religiosidade afro-brasileira, sendo, portanto, mais um dos componentes que associam essa manifestação a tradições de matriz africana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desse trabalho, que buscou conciliar investigações de campo com reflexões teóricas, é possível concluir que o Ciclo do Marabaixo em Macapá tem uma raiz católica e em seus rituais há componentes comprovadamente dessa tradição: missas, santos homenageados, ladainhas, entre outros. Apesar disso, atualmente, o festejo não compõe o calendário de festas do catolicismo oficial, o que reforça nossa ideia de que o Ciclo do Marabaixo é uma modalidade do catolicismo popular.

Por outro lado, mesmo com toda exterioridade católico-romana, o Ciclo do Marabaixo possui também componentes que o associam às religiões afro-brasileiras dentre os quais destacamos a possibilidade de performance de possessão durante as rodas de marabaixo e o rufar dos tambores. Em nossa justificação, acrescentamos ainda três fatos históricos que corroboram e sustentam essa presunção: o tratamento discriminatório que o Marabaixo recebeu e ainda recebe de certos setores da sociedade e da Igreja Católica (e na atualidade das Igrejas Evangélicas), o caráter de resistência da manifestação e a origem proveniente da diáspora negra africana.

Alguns atores sociais do Ciclo repudiam a associação do Marabaixo com as religiões afro-brasileiras e preferem uma aproximação com o catolicismo. Consideramos que diante de uma sociedade que de norte a sul do Brasil legitima a Igreja Católica como a maior e a principal tradição religiosa e, ao mesmo tempo, estigmatiza as demais como inferiores, o desejo dos marabaxitas em se aproximar da tradição hegemônica é perfeitamente compreensível, afinal, esses mesmo atores, na maioria afrodescendentes, trazem em seus espíritos uma história de luta diária contra todas as formas de preconceitos e discriminações.

Julgamos, por fim, que o Ciclo de Marabaixo realizado em Macapá é uma manifestação que representa a religiosidade de parcela considerável da população amapaense, sobretudo daqueles que reconhecem ter uma ascendência africana. Esse festejo vem se mantendo vivo entre os macapaenses, por empenho de certas famílias que se autoimpõem a tarefa de dar continuidade à tradição. Nesse processo, o Ciclo do Marabaixo vem se recriando e se ressignificando de acordo com os momentos históricos, sincretizando em seus rituais elementos católicos e das religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

- ATAÍDE, J. “O Fortalecimento do Marabaixo”. In: *Tambores no meio do Mundo. O rufar da cidadania*. Macapá. Secretaria de Estado de Política para o Afrodescendente, 2012.
- CANTO, F. *A Água Benta e o Diabo*. Macapá: Fundação Cultural do Amapá – Fundecap, 1998.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo/São Luiz: Edusp/Fapema, 1995.
- LIMA, W. da S. F. *Ciclo do Marabaixo. Permanência e inovações de uma festa cultural*. Dissertação de Mestrado em História, Mackenzie, São Paulo, 2011.
- LUNA, V. X. *Escravos em Macapá. Africanos redesenhando a Vila de São José 1840 – 1856*. João Pessoa: Editora Sal da Terra, 2011.
- MAUÉS, R. H. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.
- PEREIRA, N. *Shairé e Marabaixo. Tradições da Amazônia*. Recife: Fundaj, Editora Massagana, 1951.
- PEREIRA, D. L. *O Candomblé no Amapá. História, memória, imigração e hibridismo cultural*. Dissertação de Mestrado em História Social, Ufpa, Belém, 2008.
- SANTOS, F. R. dos. *História do Amapá*. 2ª ed. Macapá: Editora Valcan, 1994.
- VIDEIRA, P. L. *Marabaixo, dança afrodescendente. Significando a identidade étnica do negro amapaense*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- _____. *Batuques, folias e ladainhas. A cultura do quilombo do Curia-ú em Macapá e sua educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

NOVAS COMUNIDADES CATÓLICAS: ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE

Robson Wander C. Lopes¹ e Tânia N. O. Miranda²

Resumo

Este trabalho propõe uma reflexão sobre os novos movimentos e comunidades católicas. O objetivo é analisar a relação entre as novas formas de ser e agir de uma catolicidade moderna, emergente, e aquelas tradicionais representadas pela hierarquia eclesial. Metodologicamente, o trabalho está fundamentado na pesquisa de campo cujos dados foram coletados através de entrevistas semiestruturadas e de observação participante na região metropolitana de Belém do Pará. O referencial teórico e a revisão bibliográfica baseiam-se em autores como Reginaldo Prandi, Arnaldo Lemos Filho, Raymundo Heraldo Maués, dentre outros. E, assim, analisa que a estrutura eclesiológica do catolicismo apresenta uma constante tensão bipolar: de um lado uma centralidade cosmológica e coletiva sustentada por uma catolicidade clerical e doutrinária e de outro uma centralidade psicológica e individual que demonstra uma nova sensibilidade religiosa laica. O catolicismo, portanto, constitui-se de catolicidades em que clérigos e leigos negociam e relacionam-se sob o mesmo título de católicos apostólicos romanos.

Palavras-chave: Clero. Laicato. Tradição. Modernidade.

¹ Mestre em Ciências da Religião (PPGCR/Uepa). Professor na área de Filosofia no Instituto Federal do Pará (Ifpa). Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Movimentos Sociais, Educação e Cidadania na Amazônia (GMSECA/Uepa). Contato: robsonlopesr@gmail.com

² Tânia N. O. Miranda é antropóloga, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – UFPA. Membro do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais Cidadania e Educação na Amazônia (GMSECA/UEPA). Membro do Grupo de Pesquisa “Agricultura familiar, inovação, sustentabilidade e ruralidade” (EMBRAPA). Membro do Corpo Editorial da Revista Terceira Margem Amazônia (RTMA). Contato: taniamiranda18@yahoo.com.br.

Abstract

This scientific article proposes a reflection on the new Catholic movements and communities. The objective is to analyze the relationship between new forms of being and action of a modern, emerging catholicity, and those represented by traditional ecclesiastical hierarchy. Methodological work is based on field research and data were collected through semi-structured interviews and participant observation in the metropolitan region of Belém do Pará. The theoretical framework and the literature review are based on authors like Reginaldo Prandi, Arnaldo Lemos Filho, Raymundo Heraldo Maués among others. And thus analyzes the ecclesiological structure of Catholicism has a bipolar constant tension: on one side a centrality cosmological and sustained by a collective clerical and doctrinal catholicity and other psychological centrality and individual that demonstrates a new secular religious sensibility. Catholicism, therefore, consists of *catolicidades* in which clergy and laity negotiate and relate under the same title of Roman Catholics.

Keywords: Clergy. Laity. Tradition. Modernity.

INTRODUÇÃO

Será nosso objetivo, neste trabalho, verificar a relação de catolicidade entre os novos movimentos e comunidades católicas e a hierarquia da igreja oficial em um processo de relação nem sempre harmônico entre as catolicidades tradicionais e as emergentes. É o modelo eclesiológico que, de uma centralidade cosmológica, passa a uma centralidade psicológica, isto é, do desenvolvimento de uma fé baseada nas relações intersubjetivas e coletivas os grupos emergentes, no campo católico, passam a desenvolver uma fé que se baseia na valorização estrita do indivíduo.

Revisitamos a bibliografia disponibilizada pela disciplina “Movimentos Religiosos Contemporâneos” e outras referências pertinentes para a discussão do tema. Ademais, o conteúdo deste artigo se fundamenta na pesquisa de campo que realizamos em alguns grupos classificados como novos movimentos e comunidades católicas existentes na Arquidiocese de Belém/PA. A pesquisa está estruturada basicamente por entrevistas gravadas e transcritas e pela observação participante. A pesquisa de campo foi realizada em Mosqueiro, distrito do município de Belém e no município de Ananindeua, nos bairros do Tapanã e Castanheira, na área metropolitana da Arquidiocese de Belém. Nossa pesquisa se limitou a estudar os seguintes movimentos e comunidades

considerados novos pelo catolicismo em Belém: a Comunidade Maria Serva do Senhor, em suas duas modalidades (de Vida e de Aliança); a Comunidade Nova Aliança II; o grupo Frutos do Espírito da Renovação Carismática Católica (RCC); e a Comunidade Caminho Neocatecumenal.

A TENSÃO ENTRE CATOLICIDADES

Os novos movimentos e comunidades católicas se encontram numa dificuldade classificatória no que se refere ao seu entendimento categórico, pois sua definição não acha um sustento teórico seja pela teoria dos movimentos sociais, seja pelas teorias dos novos movimentos religiosos. Guerreiro (2006, p. 18 e 20), ao analisar os novos movimentos religiosos, busca delinear uma tipologia que demonstre a realidade brasileira no que diz respeito ao campo religioso. Esse autor refere-se ao termo *novo* não no sentido cronológico, mas no sentido teológico diferenciado que estes movimentos assumem nas grandes religiões. Assim, entende-se por “novos movimentos religiosos” tanto os grupos que surgem no interior das religiões tradicionais quanto aqueles que fogem totalmente delas; mas são ainda considerados novos os grupos que fazem um mesclado dessas duas realidades ao surgirem.

As novas modalidades de movimentos que se estabelecem no interior do campo católico não se enquadram numa estrutura de Novos Movimentos Religiosos *meramente*, se é que isto seja possível. Sua estrutura categórica e classificatória está numa dimensão ontológica da catolicidade entendida como um modo de ser conflitivo em sua própria configuração social e religiosa. Maués (2006, p.5) prefere chamá-los de novos movimentos eclesiais (NMEs) ao afirmar que tais movimentos

(...) na Igreja Católica Romana (ICAR) não devem ser confundidos com a eclosão recente dos chamados Novos Movimentos Religiosos (NMRs), que lhes são, de alguma forma, contemporâneos. Estes, os NMRs, não são necessariamente cristãos e nem pertencem, também, necessariamente, à ICAR. Se pudermos considerar o chamado (por alguns) de neopentecostalismo *católico*, então a RCC poderia ser, talvez, considerada como parte da categoria inclusiva de NMRs, que nesse caso, se interpelaria no conjunto classificatório dos NMEs.

Entretanto, neste trabalho, os denominaremos de Novos Movimentos e Comunidades Católicas considerando o entendimento da própria Igreja Católica Romana. Tais movimentos e comunidades católicas se apresentam sob um perfil em que, embora surjam e se desenvolvam no interior de uma religião

dita tradicional, se verificam claramente elementos *neopentecostais*, difusos e, ao mesmo tempo, aspectos doutrinários tradicionais, como a devoção ao nome de Maria, ao Crucifixo, ao Sagrado Coração de Jesus Misericordioso, à adoração ao Santíssimo Sacramento etc.

Na última versão do Código de Direito Canônico (CNBB, 1983), nos cânones 298-329, a Igreja prevê as normas comuns e *especiais* para a regularização das associações de fiéis. Esse arranjo de cunho jurídico abre precedentes para o reconhecimento oficial dos movimentos e comunidades que já não mais se identificam com as antigas congregações religiosas de vida consagrada ou institutos de vida apostólica. Mas o reconhecimento da Igreja se estabelece “de acordo com o seu relacionamento com a hierarquia eclesiástica” (CNBB, 1983, p. 138) em diferentes graus de *status* conforme rege o próprio código canônico.

Trata-se de uma negociação entre a estrutura clerical e seus membros leigos, pois a integração plena nas “estruturas originárias” deve ocorrer na diocese onde tais movimentos e comunidades nasceram ou se desenvolvem (Celam, 2007, p. 143). Portanto, a originalidade do fiel leigo necessita de um reconhecimento oficial e precisa comungar igualmente das estruturas da Igreja. Por outro lado, a Igreja sente-se na obrigação de reconhecer tais movimentos, pois tem demonstrado desconforto diante da diversificação religiosa contemporânea e da perda contínua de sua plausibilidade.

O catolicismo como instituição religiosa tradicional localiza-se em meio a um problema contemporâneo das instituições religiosas como um todo, ou seja, vê-se numa ânsia de descobrir como “sobreviver num meio que já não considera evidente as suas definições da realidade”. Assim, se acomoda ou se resiste. Mas essas saídas precisam de legitimação (Berger, 1985, p. 166).

O reconhecimento sutil dessa crucial situação em que a negociação entre leigos e as estruturas da Igreja precisa ser uma realidade urgente está em seu pronunciamento oficial registrado no documento da CNBB n. 71:

O mundo atual aprecia a novidade e tende a desprezar a tradição e a sabedoria dos antigos. Em geral, a sociedade tem substituído os papéis atribuídos pelo nascimento por papéis escolhidos pelo indivíduo. Não se herda mais da família a profissão, a religião, a cultura, o partido político... Escolhe-se a partir da própria experiência de vida. *O indivíduo constrói a própria identidade*. Por outro lado, muitos correm o risco de não ter mais uma identidade estável e bem definida. A aceleração das mudanças contribui para deixar as pessoas estressadas ou desnorteadas (CNBB, 2003, p. 37, *itálicos do autor*).

Tanto é importante essa negociação, numa tentativa de não perder de todo a plausibilidade eclesiástica na sociedade contemporânea, que a Conferência

dos Bispos do Brasil (CNBB) mantém um bispo³ como responsável por essa aproximação política, jurídica e religiosa e os novos movimentos e comunidades, uma espécie de diplomata entre a Igreja e os novos movimentos e comunidades católicas.

A CATOLICIDADE CLERICAL E A VALORIZAÇÃO DA TRADIÇÃO

Do ponto de vista da estrutura clerical da Igreja, os novos movimentos e comunidades agregam-se a ela numa perspectiva de integrá-la como associações. Contudo, às vezes, a tendência é classificá-los como uma pequena igreja que ao usar o título de catolicidade⁴ não se confunde com a Igreja Católica Romana. Dessa maneira, temos a constatação de diversas catolicidades dentro de uma estrutura clerical que pretende uma unicidade católica em seu sentido mais lato, isto é, universal. Verificam-se tipologias católicas diversas e contrastantes que, do ponto de vista doutrinal, dependendo do contexto político, divergem ou convergem, mas na polaridade desse contexto está, de um lado, o leigo, o outro, o clero.

Cabe a interpretação de Maués (2006) sobre essa relação conflituosa entre hierarquia da Igreja e o laicato na Arquidiocese de Belém, que faz a partir do sermão de D. Carlo Verzeletti,⁵ na época bispo auxiliar, cujo teor demonstrava a evidente e acentuada preocupação do clero em controlar os exageros dos grupos da RCC:

Pareceu-me que, em sua fala, ele estava dizendo que os carismas ou dons do Espírito Santo não são um privilégio da Renovação Carismática. Por outro lado, todos esses carismas, segundo ele, continuavam sendo necessários no momento

³ Atualmente no Brasil, o bispo responsável pelo acompanhamento dos movimentos e comunidades católicas é D. Alberto Taveira, arcebispo da Arquidiocese de Belém/PA.

⁴ Como parte de uma densa pesquisa feita pelo Instituto Brasileiro de Estudos da Religião (Iser), Sanchis (s.d., p. 13) levanta uma série de questionamentos norteadores sobre o conceito de catolicidade. Questiona: "(...) de um lado, a autoridade da Igreja como católica, sacramento hierárquico da universal unidade; do outro, a real situação brasileira, feita de profundas divisões, tanto na Igreja como na sociedade global. (...) O que significa, hoje, no Brasil, construir e exercer a catolicidade numa Igreja internamente tão dividida (a maneira católica de recuperar as diferenças) e numa Igreja que se quer catolicamente coextensiva a uma sociedade por sua vez feita de meios muito diferenciados e de classes em conflitos? (...)".

⁵ Sermão proferido na manhã do dia 11 de abril de 1999, durante a I Jornada dos Movimentos Eclesiais da Arquidiocese de Belém (Maués, 2006, p. 2).

presente para o desenvolvimento do trabalho da Igreja na Arquidiocese de Belém. Ao lado disso, falou sobre a relação entre hierarquia e laicato, mostrando que os dois são importantes para o trabalho eclesial. Ambos, por sua vez, são inspirados pelo Espírito. Quando a hierarquia excede suas funções, o Espírito suscita nos leigos um movimento que serve para vivificar a Igreja e, quando os leigos se excedem, a hierarquia atua controlando os exageros. Ficou claro, para mim, que D. Carlos (...) era quem de fato estava exercendo, com habilidade, pelo menos naquele momento, um papel controlador (Maués, 2006, p. 2).

Nesse sentido, nos estudos de Lemos Filho (2000) pode-se compreender que há duas maneiras de se analisar essa diversificação tipológica interna do catolicismo: uma é a análise histórica e a outra é a análise institucional. Em seu texto, o autor mostra através de uma perspectiva sociológica e institucional a grande diversidade que existe no campo católico brasileiro; e assim enfatiza que "(...) sob a aparente homogeneidade ideológica, o que existe de fato são vários catolicismos, expressos na organização e relações de conflito" (Lemos Filho, 2000, p. 150).

Portanto, Lemos Filho (p. 150), ao propor uma tipologia institucional como critério de análise do catolicismo, verifica, igualmente, como esse subjacente conflito interno não promove o rompimento, na maioria das vezes, do campo católico em várias igrejas independentes e autônomas politicamente. Para tanto, o autor estuda as categorias seguintes: a articulação do catolicismo entre os dois polos fundamentais, o clero e o laicato; e a necessidade de definir o campo em que o fenômeno religioso se situa.

Neste sentido, a entrevista concedida pelo padre responsável da paróquia N. S. da Conceição de Carananduba, distrito do Mosqueiro, demonstra que o relacionamento entre clérigos e leigos nem sempre é convergente e harmônico, pois há uma distinção fundamental entre o que a estrutura e a doutrina do catolicismo pregam e o que os leigos pertencentes a esses movimentos e comunidades acreditam. Assim, enfatiza o vigário com a seguinte afirmação:

(...) Eu rompi com a Renovação Carismática Católica porque o processo de minha formação teológica me fez ter uma visão mais crítica-pastoral acerca dos novos movimentos e comunidades.(...) [*E em outro momento apresenta uma justificativa por essa opção*]: Eu quero estar mais perto do fundador originário da Igreja, ou seja, o fundador Jesus Cristo (Padre Francisco).

Desse modo, fica clara a opção do sacerdote pela doutrina estritamente católica oficial. Segundo ele, são dignas de fé apenas as doutrinas que são consideradas oficiais cujas fontes sejam o magistério da Igreja e os evangelhos. O padre tolera, entretanto, as regras de vida e as experiências

comunitárias que, embora não sejam “doutrina originária”, são modos de vida inspirados pelo Espírito Santo, quando oficialmente reconhecidas pela Igreja.

Também o diácono permanente da Igreja, animador da Comunidade Caminho Neocatecumenal, que funciona na paróquia mencionada, em sua entrevista, deixa claro que a tarefa da comunidade é inserir as pessoas, especialmente as afastadas no contexto das estruturas católicas. E assim ele afirma:

(...) Hoje o Caminho tem um estatuto aprovado pela Igreja e acolhido e acompanhado desde o papa João Paulo II (...) a Igreja tem apreço pelo Caminho, pois ela vê [aí] um meio de evangelização eficaz – não significa dizer que é algo melhor do que os outros movimentos e comunidades – mas o Caminho aponta para a necessidade de reaproximar aqueles que estão afastados (Diácono José).

São comunidades que, segundo Monsenhor Possidônio, trabalham o indivíduo, a pessoa especificamente. Assim justifica o clérigo:

(...) eles têm convivência comunitária, congregam pessoas, mas o foco é individual, a pessoa. O que é diferente da paróquia. O padre na paróquia não tem condições, até pela extensão da paróquia, de fazer um atendimento diário, ele é sozinho (Monsenhor Possidônio).

As comunidades estão ali para atender as pessoas. As pessoas se sentem bem porque têm um atendimento personalizado, conversam, fazem um momento de oração diante do Santíssimo. Nesse sentido, o padre complementa que

o padre até que poderia fazer isso e isso deveria ser esse seu trabalho, mas teria que se dedicar a fazer só isso. Mas o padre hoje em dia, por várias razões não o faz. Estuda, tem outro tipo de trabalho, e às vezes está no estilo de poder mais medieval, tridentino. [O padre] não está vinte e quatro horas na paróquia. Alguns reclamam da RCC, mas ela faz isso: atende as comunidades, por isso tem o seu lugar na igreja (Monsenhor Possidônio).

Portanto, os polos de tensões entre as catolicidades no interior da Igreja são marcadamente definidos pela estruturação hierárquica e distinção dos *status* eclesialístico entre clérigos e leigos. E porque os novos movimentos e comunidades católicas são fundados e constituídos geralmente por leigos, as tensões entre os polos, clero e leigos, articulam-se entre si como condição imprescindível na estrutura de catolicidade da própria Igreja.

A MODERNIDADE E A CATOLICIDADE LAICA

Em Belém existem vários novos movimentos e comunidades que assumem esse perfil classificatório da Igreja.⁶ Monsenhor Possidônio, historiador da Igreja, admite que um dos principais fatores para o surgimento de novos grupos e comunidades é a mudança de época o que, segundo ele, provocou abalos

(...) sobretudo, nas instituições mais tradicionais, petrificadas, as instituições mais fortes, mais clássicas (...). Uma é a família. (...) As famílias (...) são diferentes de 30 a 40 anos atrás. Isso é um dado! A outra instituição da sociedade, digamos assim, que foi fundamentalmente abalada, é a religião. Eu diria, em questão de princípio e de formato, na maneira de expressar a vida religiosa ou a fé que as pessoas têm. Alguma coisa evidentemente ainda permanece; [coisas] que são substanciais na expressão religiosa, mas esse abalo (...) na verdade é medido quando a gente verifica o surgimento de novas expressões que derivam das expressões tradicionais dentro da Igreja Católica (Monsenhor Possidônio).

No campo católico, o pentecostalismo, as novas expressões, as novas comunidades em seu modo de viver a fé, tornaram-se quase que totalmente autônomas com relação à hierarquia. São movimentos que surgiram fora da estrutura paroquial.

A nova comunidade Maria Serva do Senhor localizada na BR 316, Km 2, n. 35, no bairro do Castanheira, trabalha sob o prisma do carisma. E, segundo a opinião da coordenadora do grupo, que existe há cinco anos, é preciso

viver aos moldes de Maria. (...) Assimilar o evangelho sob o jeito de Maria, sob o olhar de Maria (...). [A família] está abalada, fragmentada e desestruturada. (...) A

⁶ Novos movimentos e comunidades católicas em Belém: Cursilhos da Cristandade (Umarizal); Renovação Carismática Católica – R.C.C. (Nazaré); Legião de Maria (Marco); Apostolado da Oração (Marco); Movimento Apostólico Divina Misericórdia (Batista Campos); Comunidade Mar a Dentro (Igreja das Mercês-Centro); Comunidade do Espírito Santo (Guamá); Comunidade Católica Shalom (São Brás); Neocatecumenato (Nazaré); Focolarinos Masculino (São Brás); Focolarinos Feminino (Nazaré); Comunidade Católica Kerygma (Pedreira); Comunidade Católica Semeando com Maria (Umarizal); Comunidade Católica Missão Louvai (Cidade Nova VI, Coqueiro, Ananindeua); Comunidade Maíra (Nazaré); Fraternidade Missionária O Caminho Fraternalistas Santa Clara – Feminino (Comércio); Fraternalistas Bom Samaritano – Casa Masculino (Cidade Velha); Comunidade Católica Nova Aliança I (Castanheira); Comunidade Católica Nova Aliança II (Umarizal); Comunidade Maria Serva do Senhor (BR 316, Km. 2). Informações cedidas por Mons. Cid Possidônio da Matta, Coordenador de Pastoral da Arquidiocese de Belém.

comunidade acredita que o novo ardor missionário renovou a Igreja (...). Da RCC nascem as Novas Comunidades que é um novo modo de vida consagrado, que são leigos consagrados; que não são como as comunidades paroquiais, nem é um Movimento. Somos Comunidades. Temos um carisma específico, é um chamado, uma vocação. Aí a gente vive esse carisma. Vive esse chamado de acordo com que a Igreja manda (Maria Lúcia, professora aposentada).

Assim, o seguimento é primordial para o passo seguinte, ou seja, a conquista da família. Essa comunidade, como os demais novos movimentos e comunidades católicas, se divide em Comunidades de Vida e Comunidades de Aliança. A comunidade de Aliança é formada por casais, solteiros, pessoas que querem estudar, mas que não podem se dedicar exclusivamente para dentro da Igreja e seguem o carisma externamente. A Comunidade de Vida é formada por pessoas que moram em uma casa na própria comunidade e se dispõem totalmente; são despojados de vida e vão doar o serviço do carisma a essa comunidade. Geralmente convivem numa casa entre 15 a 20 leigos, entre homens e mulheres, vivendo exclusivamente para a comunidade. São celibatárias, fazem os votos clássicos (obediência, pobreza e castidade) tal como as congregações religiosas tradicionais da Igreja. Vivem independentemente da autoridade paroquial.

Os dois tipos de Comunidades têm sua casa de formação e vivências comunitárias próprias com seus exercícios espirituais: orações, o cerco de Jericó, missas, acompanhamento espiritual e formação para o sacerdócio. Homens e mulheres praticando um novo modo de viver a fé. Um novo ardor missionário, tão debatido na Conferência dos Bispos da América Latina em Santo Domingo. A Nova evangelização deveria ser “nova no ardor missionário, nova em seus métodos, nova em sua expressão. Tudo sob o signo do Espírito Santo, ele age, ele move, ele ilumina” (Celam, 1992, p. 85-89).

A Comunidade Nova Aliança II localiza-se no centro comercial do bairro do Tapanã, dispõe de uma casa alugada já há cinco meses. Olhando de fora da casa percebemos um grande *banner* com a figura do Santíssimo Sacramento. Na frente da casa ostenta-se a pintura de uma grande cruz juntamente com a programação de orações, o cerco de Jericó, missas, acompanhamento espiritual. Dessa maneira, surge uma nova consciência religiosa que

(...) permite certa autonomia do sujeito diante das instituições tradicionais e a construção de sínteses religiosas próprias também permite as vivências múltiplas (...) a centralização é no indivíduo. O *ser religioso* escolhe suas crenças, o ritual, suas referências sagradas (Brandão, 2004, p. 269).

Há também um retorno às tradições em fazer tudo que a autoridade católica solicitar. O pedido de um bispo é uma ordem. O bispo representa a instância máxima da Igreja Local. Assim o depoimento a seguir corrobora com nossa afirmação:

Nós fazemos tudo o que a Igreja Católica pede, por exemplo, a RCC dá essa impressão: ‘eles parecem com os evangélicos’! Na verdade estamos vivendo o que a igreja já viveu. A própria palavra renovação já está dizendo ‘renovar os carismas’ que por algum tempo parece que ficou esquecido como pedido de João XXIII; renovar a igreja, revigorar a nova infusão do espírito santo. Então, a Igreja foi renovada desse ardor missionário. Colocar os carismas de acordo com o tempo e com a comunidade da Igreja. [Isso] vem no tempo de Francisco de Assis. Ele fez o que a igreja precisava. Estamos de acordo com a necessidade da Igreja. Deus suscita através do Espírito Santo (Maria Lúcia, professora aposentada).

Este discurso reporta-nos ao entendimento de que a crença, a fé, a confiança no significado simbólico gera uma fatalidade nas concepções que impulsionam o indivíduo ao seu enquadramento, ao contexto social da ordem fundamental. Existe uma aceitação prévia, não empírica, mas religiosa que faz com que o indivíduo se sujeite a uma autoridade. Essa é uma perspectiva religiosa, “aquele que tiver que saber precisa primeiro acreditar” de tal forma que a perspectiva religiosa difere da do senso comum, da científica e da arte, visto que “se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam gerando esperança” (Geertz, 1989, p. 126).

Para o laicato, no caso específico desta pesquisa, o conceito de catolicidade passa por uma experiência religiosa pessoal e a referência se dá a partir de sua transformação/conversão conforme nos expõe a entrevista da coordenadora de grupo de intercessão:

(...) Religião pra mim é a católica porque foi fundada por Jesus Cristo, é a igreja maior, a partir das doutrinas dessa religião católica é que tenho fé e que pra mim com certeza salva.(...) O catolicismo para mim é uma doutrina muito rica, é tão intensa que a cada vez que me aprofundo mais me apaixono, pois sua doutrina foi deixada por Jesus Cristo.(...) E o que me motiva a participar do grupo e da Igreja é o primeiro amor, aquele encontro pessoal que eu tive com Cristo há sete anos. Eu era uma pessoa totalmente diferente do que sou. Era uma pessoa que me vestia de preto [gótico], bebia e deixava minhas filhas para estar na rua. Então fui convidada várias vezes para participar desse grupo e quando me encontrei lá o pregador falou toda minha vida. Como esse homem sabia toda minha vida? Com certeza não era ele quem falava, mas era o espírito santo que suscita no coração [dele e meu] e falando aquelas palavras, justamente sobre tudo o que eu estava sentindo naquele momento.(...) Aquele homem estava falando e foi aí que

comecei a me entregar pela primeira vez (...) e foi isso que me motivou (...) foi um pentecostes (...) uma conversão (...) um novo batismo (...). (Patrícia da Conceição, 35 anos, funcionária pública).

A pesquisa realizada por Maués (1995, p.496), na região do Salgado, interior do município paraense Vigia de Nazaré, já constatava essa tensão entre o oficial e o popular do campo católico. E sua conclusão se assemelha ao que foi dito antes, arriscando uma definição da própria constituição da identidade do catolicismo. Assim, para esse autor, a tensão entre o clero e o laicato é elemento constitutivo do catolicismo, pois “a lógica do sacerdote é a lógica do sacramento, enquanto a lógica do leigo (no catolicismo popular) é a lógica do santo. Mas o santo é, também, o sacramento do leigo” (Maués, 1995, p. 497).

Vale ponderar que, no caso dos novos movimentos e comunidades católicas, o santo ou a devoção popular não ganha um destaque acentuado necessariamente, porém, ao participarmos de uma reunião do grupo carismático “Frutos do Espírito”, em 12 de março de 2012, na igreja matriz de N. S. do Ó, na Vila de Mosqueiro, percebemos que na evolução do ritual ali realizado, as imagens do crucifixo e do Sagrado Coração de Jesus misericordioso eram constantemente evocados pelo animador, favorecendo aos participantes uma visão introspectiva e subjetiva dessas imagens sagradas, portanto, uma espécie de devoção.

Assim, a informante, coordenadora do grupo da RCC, explica sua experiência pessoal com relação à adoração ao Santíssimo Sacramento: “Há sete anos eu não entendia o que significava adoração ao Santíssimo. (...) Ao longo desses sete anos que estou na Igreja, no grupo (...) foi aí que me encontrei e me sinto renovada” (Patrícia da Conceição, 35 anos, funcionária pública).

Em alguns momentos do ritual do louvor, por nós observado, o animador motivava aos participantes exortando-os a fecharem os olhos e a contemplarem interiormente tais imagens; outras vezes motivava-os a olharem diretamente para o Crucifixo posto acima do altar-mor do templo. E conduzia essa parte do ritual com as seguintes palavras literais:

O que vai entrar no coração de Deus é a oração que sai de dentro do nosso próprio coração (...) feche os olhos e visualize a imagem de Jesus Crucificado, ele (o Crucificado) diz repetindo a cada um de nós: ‘foi por ti, foi por ti, foi por ti’(...). (Fernando, animador e pregador do grupo Frutos do Espírito).

O exercício da oração silenciosa e da contemplação é uma relação iconográfica subjetiva, profundamente individual, pois os olhos estão fechados, vale apenas a introspecção pessoal.

Importa destacar a pesquisa de Prandi e Souza (1997) que demonstra a réplica de uma senhora à crítica de um sacerdote católico que se referia à ênfase que a RCC dá ao aspecto interior e subjetivo da pessoa. A tal senhora replicava dizendo, nas palavras dos autores, que

(...) se a ênfase da RCC está na vida interior, ela também não deixa de lado o social, apontando vários exemplos, como associações de auxílio mútuo, associações carismáticas para auxílio de enfermos e alcoólatras e vários ministérios sociais que compõem vários grupos de oração espalhados pelo Brasil (Prandi; Souza, 1997, p. 121).

Mas, neste trabalho, nos referimos ao processo de conversão, formação e desenvolvimento da fé como núcleo do processo de estruturação do modo de ser carismático. E o louvor, como ritual e manual desse processo, como pudemos observar, está na centralidade da vida dos renovados. Portanto, o indivíduo liberta-se não no sentido da Teologia da Libertação, cujas descobertas acerca de sua dignidade passam a redefinir o seu *status* de cidadão em seus diversos aspectos: econômico, político, legal, racial, sexual etc. (Warren, 1993, p. 32), mas no sentido de que o momento ritual, chamado de louvor, parece ao observador uma comunidade reunida, porém, os modos rituais desenvolvem um valor mais centrado no indivíduo⁷ e não no coletivo. Para Prandi (2007, p. 5) esses novos movimentos e comunidades católicas são “de adesão individual e, de certo modo, fazem a crítica do antigo catolicismo”.

Ocorre, portanto, um modo de subjetivação diversa do que ocorreria num processo ritual de *communitas* (Tanner, 1974), pois o que o coletivo processa em termos sociais através dos ritos de passagens, o indivíduo processa em termos psicológicos através do sentimento de culpa: foi por ti [que ele deixou-se crucificar]. Trata-se de uma privatização do sagrado (Rosendahl, 1996, p. 72), pois nesse momento ritual não há nenhuma mediação institucional entre o membro do grupo e o sagrado, visualizado através das imagens descritas anteriormente.

⁷ Nesse sentido a ideia de sujeito, em Touraine (1994), ajuda esclarecer como se entende o indivíduo numa esteira de relações sociais, membro de um grupo religioso que, a exemplo das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), trabalhavam a conscientização política dos que dela participavam. Assim expõe Touraine (1994 *apud* Gohn, 2008, p. 115): “A ideia de sujeito não se opõe à de indivíduo, mas ela é uma interpretação muito particular dele (...) quando eu falo do sujeito, isto é, da construção do indivíduo como ator, é impossível separar o indivíduo de sua situação social”.

Para Berger (1985), no contexto do liberalismo moderno ocorre um processo de subjetivação da religião tradicional de forma radical, em dois aspectos. O autor afirma que com a perda de plausibilidade e legitimação a religião

[por um lado] torna-se cada vez mais uma questão de livre escolha subjetiva, isto é, perde o seu caráter obrigatório e intersubjetivo. E por outro, as ‘realidades’ religiosas são, cada vez mais, traduzidas de um quadro de referência de facticidades exteriores à consciência do indivíduo para um quadro de referência que as localiza na consciência (Berger, 1985, p.176).

Como já dizíamos antes, com outros termos, a ideia de realidade ou verdade deixa a esfera do cosmológico e passa a habitar o psicológico. A história como patrimônio da ordem do coletivo transmuta-se numa nova ordem, ou seja, a da referência do indivíduo como biografia. O coletivo nos novos movimentos e comunidades católicas não produz referência à historiografia das relações intersubjetivas, mas constrói estruturas de relações subjetivas e individuais.

Para Monteiro (2003), num viés weberiano, é neste contexto da perda da plausibilidade do discurso religioso como sustentação da legitimação da ação social, da perda do peso político do religioso e da emancipação da esfera econômica com relação à esfera religiosa que a sociedade moderna entra num processo de desencantamento do mundo; pois a religião não tem mais capacidades estáveis para estruturar e legitimar as instituições sociais.

Por outro lado, as práticas religiosas e a estruturação dos novos movimentos e comunidades católicas tendem a nos fazer pensar que, se é verdade que houve um desencantamento do mundo (do cosmos e da sociedade) no sentido da exteriorização e objetivação, segundo Peter Berger (1985), é verdade, também, que há um processo diferenciado, mas não menos importante de reencantamento do indivíduo, na sua história de vida e na sua visão de mundo no sentido da subjetivação bergeriana.

Portanto, pode-se afirmar que houve um desencantamento do mundo exterior, porém, ocorre, mais do que nunca, um processo de reencantamento do mundo interior do indivíduo. Esse processo se evidencia na fala a seguir:

O Senhor nos dá o Espírito Santo no batismo, mas a renovação carismática veio ativar esse Espírito em nós; por isso somos [chamados] de Apóstolos da efusão do Espírito Santo. Acreditamos no batismo de um novo pentecostes (...) isso me ajuda: os dons em língua, na profecia etc., eu já adquiri esse dom de línguas (Patrícia da Conceição, 35 anos, funcionária pública).

Ao propormos a compreensão do processo de reencantamento do mundo interior que se faz através dos dons do Espírito Santo, reformula-se necessariamente a compreensão empenhada de Touraine (*apud* Gohn, 2008, p. 115) acerca do indivíduo como sujeito ou ator social.

Em Touraine (p. 115) o indivíduo é parte integrante do mundo e consciente de sua situação no mundo; a categoria indivíduo que se estrutura no contexto dos novos movimentos e comunidades católicas estabelece dialeticamente uma relação funcional com o mundo e uma relação transcendental consigo mesmo, pois o mundo, nesse caso, precisa ser santificado⁸ e isso deve começar pela santificação individual do crente.

O grupo estabelecido para a realização desses movimentos não nos parece ter necessidade de transformar o indivíduo em sujeito, numa combinação consciente de memória cultural e projeto instrumental (Touraine *apud* Gohn, p.115). Contudo, o indivíduo, ao participar desses grupos, demonstra uma busca por um refúgio diante do mundo desencantado e hostil aos seus olhos. E sua consciência em si mesma é o último invólucro de possível santidade que se possa garantir, ou para parafrasear uma expressão weberiana, o último lugar de reencantamento do mundo individual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O catolicismo que centraliza seu modo de ser na Igreja Católica Romana proporciona a construção de diversas catolicidades no interior da sua própria estrutura eclesial. Essas catolicidades, como vimos, são produtos de um processo de constante tensão entre os seus dois polos fundamentais: o clero e o laicato.

O clero se autocompreende como sendo o modo originário, portanto canônico, de estruturação católica e promove uma postura de acuidade interpretativa de sua catolicidade enquanto modalidade unívoca e inequívoca de ser católico, insistindo numa ortodoxia de abrangência coletiva em que esse

⁸ O conceito de santidade segue a compreensão de Eliade (*apud* Croatto, 2001, p. 58) sobre o sagrado a partir da seguinte reflexão: “Qualquer que seja o contexto histórico no qual esteja imerso, o *homo religiosus* acredita sempre que exista uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, mas que se manifesta nele e, por isso mesmo, santifica-o e o faz real!”. Assim, se o mundo se encontra desencantado e dessacralizado, portanto, impuro, resta ao indivíduo reencantar e sacralizar, portanto, santificar, a sua própria consciência, sua individualidade mais plena.

catolicismo mantenha sua plausibilidade e legitimação do mundo e da vida social, em nome da universalidade da Igreja.

O laicato, ao criar e desenvolver novos movimentos e comunidades católicas, por sua vez, a despeito da doutrina oficial, estabelece uma relação dialética entre sua função no mundo e sua autoconsciência de ser um indivíduo no mundo. O mundo exterior ao indivíduo desencantado e hostil pode, então, reencantar-se, ao passo que o próprio indivíduo santifique as estruturas de sua autoconsciência, isto é, as estruturas de seu mundo interior.

Os novos movimentos e comunidades católicas classificam-se numa modalidade categórica de novos movimentos religiosos já que demarcam um espaço de proteção do indivíduo diante da hostilidade do mundo realizando uma amálgama entre a herança da catolicidade tradicional e histórica e a recusa em aceitá-la completamente, pois, o leigo que pertence a tais movimentos e comunidades reestrutura sua participação no mundo para uma santificação da autoconsciência.

Decerto que se as novas comunidades realizam um novo modo de viver a fé, e tais movimentos e comunidades católicas fogem dos padrões tradicionais. Sim, é algo novo. Entretanto, mesmo com a escassez dos dados aqui apresentados e refletidos, no nosso entendimento, o pentecostalismo, no interior da Igreja Católica Romana em Belém, apresenta os moldes semelhantes ao pentecostalismo das igrejas neopentecostais em geral, pois a forma descentralizada e independente da hierarquia, a participação ativa na liderança por parte dos leigos, especialmente nas atividades pastorais e cargos como missionários, formação teológica e animação litúrgica evidenciam uma prática diferenciada, ou uma catolicidade que, diferente da catolicidade clerical, tem por base a santificação do indivíduo em última instância.

Enfim, reafirmamos o que já dizíamos no início deste trabalho, a estrutura categórica e classificatória dos novos movimentos e comunidades católicas está numa dimensão ontológica da catolicidade entendida como um modo de ser conflitivo em sua própria configuração social e religiosa.

REFERÊNCIAS

- BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BRANDÃO, C. R. Fronteira da Fé: Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil hoje. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, São Paulo: Cortez, 2004/2006.

- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Conclusões da IV Conferência do episcopado latino-americano*: Santo Domingo, texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus; São Paulo: Paulinas, 2007.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Código de Direito Canônico: promulgado por João Paulo II, papa*. Tradução CNBB, notas, comentários e índice analítico Jesus Hortal S.J. São Paulo: Loyola, 1983.
- _____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da igreja no Brasil 2003-2006*. Coleção documentos da CNBB, n. 71. São Paulo: Paulinas, 2003.
- CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução Carlos Maria Vásquez Gutierrez. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Religião e Cultura).
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- GOHN, M. da G. *Novas teorias dos movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 2008.
- GUERREIROS, S. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Tradições Religiosas).
- LEMONS FILHO, A. *Os catolicismos brasileiros*. Campinas: Editora Alínea, 2000.
- MAUÉS, R. H. “Os novos movimentos eclesiais e a ética familiar católica: uma nova cristandade?” Trabalho apresentado no 30º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, GT 17: pessoa, família e *ethos* religioso. Mimeo, 24 a 28 de outubro de 2006.
- _____. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.
- MONTEIRO, P. “Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo”. São Paulo: *Novos Estudos*, n. 65, março de 2003.
- PRANDI, R.; SOUZA, A. R. de. A renovação carismática e as comunidades eclesiais de base. In: _____. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.
- _____. “As religiões e as culturas: dinâmica religiosa na América Latina”. Trabalho apresentado na Conferência inaugural da XIV JORNADA SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA. Buenos Aires: mimeo, de 25 a 28 de setembro de 2007.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Uerj, Nepec, 1996.
- SANCHIS, P. (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição. Coleção de Estudos do Catolicismo do ISER*. São Paulo: Loyola, [s.d.].
- TURNER, V. W. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

POPULAÇÕES TRADICIONAIS, MODERNIZAÇÃO NA AMAZÔNIA E AS QUEBRADEIRAS DE COCO-BABAÇU NO MUNICÍPIO DE SÃO DOMINGOS DO ARAGUAIA/PA

*Andréa Hentz de Mello*¹
*Valtey Martins de Souza*²

Resumo

Neste trabalho, o termo “populações tradicionais” ou “comunidades tradicionais” são índios, pescadores, populações quilombolas, seringueiros, trabalhadores rurais, que lutam para permanecer nos territórios ocupados por elas historicamente. A temática principal versa sobre o processo de modernização na Amazônia impactando as populações tradicionais, como as quebradeiras de coco-babaçu do município de São Domingos do Araguaia/Pará. Partindo do objetivo principal, o trabalho verificou como as quebradeiras locais percebem seus territórios que passaram por este processo de “modernização”. A metodologia utilizada fez uma releitura acerca do conceito de “população tradicional” e revisão das temáticas “modernização na Amazônia”. A pesquisa de campo apontou o território como um recurso e abrigo composto pela apropriação da tradição simbólica dessas comunidades.

Palavras-chave: Comunidades tradicionais. Territorialidade. Identidade.

Abstract

In this paper the term “traditional populations” or “traditional communities” are indigenous, fishermen, maroon peoples, rubber tappers, rural

¹ Doutora em Ciências do Solo e professora adjunta II da Faculdade de Ciências Agrárias de Marabá e do Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – *Campus* Universitário de Marabá/PA. Contato: andreahentz@ufpa.br

² Geógrafo pela Ufpa e mestre pelo Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, *Campus* Universitário de Marabá/PA. Contato: valtey@ufpa.br

workers etc. struggling to remain in the territories occupied by them historically. Thus, the main theme is about the process of modernization in the Amazon impacting traditional populations such as babassu coconut breakers in São Domingos do Araguaia/Pará. Therefore, the main objective of this work is to check how local breakers perceive their territories that have undergone a process of “modernization”. The methodology to achieve this goal involves a reinterpretation of the concept of “traditional populations”, a review of the thematic “modernization in the Amazon”, babassu coconut breakers in São Domingos do Araguaia/Pará, and a field survey in which was found ways in which the local breakers perceive their territories. As a result we found that a group of breakers realizes that territory as a source of resource and shelter, and other group reports a symbolic appropriation of their lands.

Keywords: Traditional communities. Territoriality. Identity.

INTRODUÇÃO

Nesse trabalho, o termo “populações tradicionais” ou “comunidades tradicionais” é propositalmente abrangente e essas populações são índios, pescadores, populações quilombolas, seringueiros, trabalhadores rurais entre outros, que lutam para permanecer nos territórios ocupados por elas historicamente. Esses territórios são caracterizados por formas de apropriação coletiva e familiar da terra e dos recursos naturais que garantem a reprodução física, social e cultural dessas comunidades.

Partindo das características expostas e do reconhecimento estudado, entende-se que as mulheres quebradeiras de coco-babaçu fazem parte de comunidades tradicionais que vivem em uma região que passou por um processo de “modernização”. Desse modo, o trabalho versará sobre o processo de modernização na Amazônia impactando as populações tradicionais, entre elas as quebradeiras de coco-babaçu do município de São Domingos do Araguaia, no Estado do Pará. Portanto, busca-se, neste trabalho, verificar como as quebradeiras locais percebem seus territórios que passaram pelo processo de “modernização”.

O trabalho está estruturado em introdução, material e método, revisão conceitual e teórica, resultados e discussão e referências.

MATERIAL E MÉTODO

A metodologia para alcançar esse objetivo passa por uma releitura acerca do conceito de “população tradicional”, uma revisão das temáticas “modernização na Amazônia”, quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia, Pará, e uma pesquisa de campo em que se verificou os modos como essas quebradeiras locais percebem seus territórios. Foram realizadas gravações das falas e anotações para que os dados fossem compilados, e fotografias foram tiradas para compor o registro dos territórios das quebradeiras, do modo como elas exercem suas territorialidades.

REVISÃO TEÓRICA E CONCEITUAL

Populações tradicionais

Cunha e Almeida (2001) falam que o uso do termo “populações tradicionais” é propositalmente abrangente. Todavia, essa abrangência não deve ser entendida com confusão conceitual. A definição do termo populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais, como também seria mera tautologia defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis.

Dessa maneira, Cunha e Almeida (2001) entendem que se as definirmos como populações que estão fora do mercado, se tornará difícil encontrá-las na atualidade. Para esses autores, nos textos acadêmicos e jurídicos descreve-se, em geral, as categorias por meio das propriedades ou características dos elementos que as instituem. Mas as categorias sociais também podem ser descritas “em extensão”, isto é, pela simples numeração dos elementos que as compõem. Portanto, esses autores entendem que a definição de populações tradicionais deve ocorrer de maneira “extensional”, ou seja, enumerando seus membros atuais, ou candidatos a membros.

Para Cunha e Almeida (2001), essa abordagem está de acordo com o destaque que eles dão à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela direciona para a formação de sujeitos por meio de novas práticas. Os autores relatam que isso não é nenhuma novidade, visto que termos como “índio”, “indígena”, “tribal”, “nativo”, “aborígene” e “negro” são criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. Esses termos foram sendo aos

poucos habitados por gente de carne e osso, embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados. É o que acontece, mas não necessariamente, quando ganham *status* administrativo ou jurídico.

Nesses termos, Cunha e Almeida (2001) postulam que não deixa de ser notável o fato de que, com muita frequência, os povos que começaram habitando essas categorias pela força tenham sido capazes de apossar-se delas, transformando termos impregnados de preconceito em bandeiras mobilizadoras. Nesse caso, os autores entendem que a deportação para um território conceitual estrangeiro acabou na ocupação e defesa desse território. É a partir desse momento que a categoria que começou a ser definida “em extensão” começa a ser redefinida analiticamente a partir de propriedades. No início, a categoria incorporava seringueiros e castanheiros da Amazônia, ampliando-se para outros grupos que vão de coletores de berbigão de Santa Catarina a babaçueiras do sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins.

Sob o ponto de vista de Cunha e Almeida (2001), o que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram, pelo menos em parte, uma história de baixo impacto ambiental e têm, na atualidade, interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. E, além do mais, estão dispostos a uma negociação: comprometem-se a prestar serviços ambientais em troca do controle sobre o território.

Já o Decreto Presidencial de n. 6040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, no inciso I, do Artigo 3º, designa como “Povos e Comunidades Tradicionais” os grupos culturalmente distinguidos e que se conhecem como tais, que possuem modos próprios de organização social, que ocupam e fazem uso de territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, fazendo uso de conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Territorialidades e identidades

Sob o escopo de Cruz (2009), as “comunidades tradicionais” são índios, pescadores, populações quilombolas, seringueiros, trabalhadores rurais etc., que lutam para permanecer nos territórios ocupados por elas historicamente. Esses territórios são caracterizados por formas de apropriação coletiva e familiar da terra e dos recursos naturais que garantem a reprodução física, social e cultural dessas comunidades.

Considerando essas reflexões, Cruz (2009) diz que o Estado é um dos principais antagonistas das comunidades tradicionais, pois atua como agente ordenador do território através da construção de infraestruturas como barragens, campos de treinamento militar, base de lançamento de foguetes, áreas reservadas à mineração, áreas de conservação, rodovias, ferrovias, portos e aeroportos, e isso tem afetado, de várias maneiras, os territórios dessas populações.

Cruz (2009) relata, ainda, que esse cenário de antagonismos e conflitos se completa com a territorialização do capital na região, expresso por meio das diferentes frações do capital – velhos e novos capitais – com suas estratégias territoriais de produção e reprodução que produzem, sistematicamente, a subalternização e a desterritorialização das comunidades tradicionais. Dentre as estratégias, o autor destaca a construção de usinas de ferro-gusa, mineradoras, madeireiras, carvoarias, empresas de energia elétrica, siderúrgicas, indústrias de papel e celulose, refinadoras de soja, frigoríficos e curtumes, laboratórios farmacêuticos e de biotecnologias.

Refletindo acerca deste cenário, Cruz (2009) corrobora com Gonçalves (2001) ao expor que esse novo contexto aponta para a construção de “novas” identidades coletivas surgidas de velhas condições sociais e étnicas, como é o caso das populações indígenas e negras, ou remetendo-se a uma determinada relação com a natureza (seringueiros, castanheiros, pescador, mulher quebradeira de coco) ou, ainda, exprimindo uma condição decorrida da própria ação dos chamados “grandes projetos” implantados na região, como estradas, hidrelétricas, projetos de mineração, entre outros (“atingidos”, “assentados”, “deslocados”). Trata-se de um processo de resignificação política e cultural que esses grupos sociais vêm produzindo da sua experiência cultural e da sua forma de organização política.

Assim, Cruz (2009) assevera que vem ocorrendo a formação de novos sujeitos políticos e a emergência de “novas” identidades territoriais arquitetadas pelas comunidades tradicionais nas lutas sociais pela certificação material e simbólica dos seus modos de vida. Portanto, essas identidades emergentes na Amazônia, arquitetadas pelos diferentes movimentos sociais, estão norteadas no sentido da superação de velhas identidades coletivas ligadas a um discurso moderno/colonial que se baseava na invisibilização, na romantização e, em especial, na estigmatização e no estereótipo do “caboclo” para (des)qualificar as populações como “atrasadas”, “ignorantes”, “indolentes” e “improdutivas”, qualificando tais populações como obstáculo a um projeto moderno urbano-industrial para a Amazônia.

Nessa perspectiva, Almeida (2004), citado por Cruz (2009), entende que essa multiplicidade de identidades cinde e relativiza o monopólio político do

significadas das expressões “camponês” e “trabalhador rural”, que, até então, eram empregadas como identidades sociopolíticas estruturantes dentro das arenas de lutas. Isso não significa uma destituição do atributo político das categorias de mobilização como “camponês” e “trabalhador rural”, mas é evidente que emergências das “novas” denominações/identidades dos movimentos sociais refletem um conjunto de novas práticas organizativas que manifestam transformações políticas mais profundas na capacidade de organização/mobilização desses grupos, em face do poder do Estado e em defesa de seus territórios.

Nesse sentido, Cruz (2009) percebe que as reivindicações das “comunidades tradicionais” são contrárias aos interesses do Estado e das várias frações do capital presentes na região. Desse modo, tais conflitos apresentam-se com grande amplitude, pois se trata de conflitos pela afirmação de diferentes matrizes de racionalidades econômicas, ambientais e jurídicas que demandam distintos modos de apropriação social da natureza, expressos em diversas formas de uso-significado da terra e dos recursos naturais. Essa confrontação de lógicas se materializa em distintos processos de territorialização e de constituição de territorialidades e identidades. E aponta para a alta complexidade que envolve esses conflitos, visto que não se tratam simplesmente de conflitos fundiários por redistribuição de terra, abarca também o reconhecimento de elementos étnicos, culturais e de afirmação identitária das “comunidades tradicionais”, assinalando para necessidade do reconhecimento jurídico de seus territórios e territorialidades.

Com base em Haesbaert (2002), Cruz (2009) diz se tratar de lutas pelo direito à territorialidade que é fundamental na reprodução dos modos de vida tradicionais, pois a territorialidade é, sem dúvida, uma dimensão basilar da afirmação desses direitos coletivos que se chocam com as concepções liberais de propriedade. É nela que reside a certeza do reconhecimento de uma identidade coletiva e dos direitos coletivos, pois o território é, para essas populações, ao mesmo tempo os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção; e ao mesmo tempo é um referencial simbólico e subjetivo essencial na construção das identidades, portanto, o território é “abrigo” e “recurso”: abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção e, ao mesmo tempo, elemento fundamental de identificação, simbolização e pertencimento para esses grupos sociais.

Considerando essas reflexões, Cruz (2009) dialoga com Little (2002) para afirmar que os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A extensa duração dessas ocupações (domínio estratégico-funcional e apropriação simbólico-expressiva) provê um peso histórico às suas reivindicações territoriais e afirmações identitária.

A manifestação dessas territorialidades, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que congrega dimensões simbólicas e identitárias na integração do grupo com a sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território.

Desse modo, no diálogo com Wolkmer (2003), Cruz (2009) assevera que essas comunidades tradicionais, na luta pelo reconhecimento de suas territorialidades, buscam novos padrões normativos que possam melhor solucionar suas necessidades, aproximando as leis e os direitos das práticas sociais cotidianas. Nessa direção, buscam estabelecer direitos para além das formas jurídicas positivas e dogmaticamente estabelecidas, legadas pelo processo de colonização; buscam o reconhecimento jurídico para existência de outras manifestações normativas informais, não decorridas dos canais estatais, mas emergentes de lutas, conflitos e das flutuações de um processo histórico-social participativo em permanente reafirmação capaz de dar conta das formas coletivas da terra e dos recursos naturais.

Modernização na Amazônia

No entender de Cruz (2006), a Amazônia vem passando por um profundo processo de reestruturação socioespacial e reordenamento histórico-cultural nas últimas décadas. Esse processo, que vem acontecendo especialmente a partir da década de 1960, resulta da tentativa de “integração” e incorporação da região na divisão territorial do trabalho nas escalas nacional e internacional. Agora a região torna-se um espaço estratégico para a concepção de nação que o Estado brasileiro autoritário cogitava para o país naquele momento histórico.

Na concepção de Becker (1996), *apud* Cruz (2006), para que acontecesse a concretização de tal projeto, a prioridade tomou forma na “modernização” da Amazônia. Para tanto, buscava-se uma modernização do território por meio de “uma tecnologia espacial” que lhes impusesse uma malha de controle técnico e político, uma “malha programada”, formada pelo conjunto de programas e planos governamentais que alocassem a Amazônia à condição de uma fronteira de recursos naturais a ser ferozmente incorporada pelo grande capital.

Ainda desenvolvendo esse raciocínio, o autor completa dizendo que o processo de ocupação da Amazônia foi orientado pelo modelo chamado de economia de fronteira, pautada na ideia de progresso e de desenvolvimento como crescimento econômico e prosperidade infinita com base na exploração dos recursos naturais, também eles colocados como infinitos.

Desse modo, Cruz (2006), tendo como pano de fundo Escobar (1998), complementa dizendo que a premissa organizadora desse modelo de ocupação e apropriação era a crença no papel da modernização como a única força capaz de destruir as crenças e relações arcaicas, não importando o seu passivo social, cultural e político. Assim, a industrialização e a urbanização eram vistas como inevitáveis e, fundamentalmente, progressivos caminhos em direção à modernização.

Nessa conjuntura, Cruz (2006) afirma que, junto com o projeto de modernização que foi inserido na Amazônia, chegou a cosmovisão da modernidade pautada em um conjunto de “magmas de significação” que cunharam um imaginário em que se atribui *a priori* uma positividade ao novo, ao moderno e uma negatividade ao velho, ao passado, ao tradicional. Para o autor, essa perspectiva de compreensão da história e da realidade se pauta em uma ideologia do progresso e numa espécie de “fundamentalismo do novo”, presentes num aglomerado de práticas e representações abalizadas pela violência e pelo colonialismo que serviam e ainda servem como modo de justificação para a subalternização das populações que historicamente viveram na região (índios, ribeirinhos, pequenos agricultores, seringueiros, varzeiros, castanheiros, populações quilombolas, mulheres quebradeiras de coco).

No entendimento desse autor, essas populações passam a ser classificadas como tendo modos de vida “tradicionais”, por estarem ajustadas em outras temporalidades históricas e conformadas em outras formas de territorialidades e, ainda, por apresentarem modos de vida estruturados a partir de racionalidades econômicas e ambientais como saberes e fazeres distintos da racionalidade capitalista. Lima e Pozzobon (2005) completam afirmando que, se o critério de racionalidade econômica capitalista ordenava os segmentos sociais segundo o seu grau de desenvolvimento e integração ao mercado, o uso de critérios de sustentabilidade ecológica³ atribui aos segmentos sociais, antes inferiorizados, uma valoração ecológica positiva. Assim, o critério de valoração ecológica passa a atribuir novos patamares para uma valoração política dos segmentos sociais e concebe um novo quadro ordenatório da diversidade social da Amazônia.

Segundo Cruz (2006), o projeto de modernização conservadora concretizado nos planos e projetos do Estado autoritário e na implantação de “grandes

³ Na concepção de Lima e Pozzobon (2005), esse termo pode ser entendido como a capacidade de uma dada população de ocupar uma determinada área [território] e explorar seus recursos naturais sem pôr em risco, ao longo do tempo, a integridade ecológica do meio ambiente.

projetos” a partir da década de 1960 via tais populações e seus modos de vida “tradicionais” como barreiras que impediam o “desenvolvimento”, pois nessa visão se distingue um único futuro possível para todas as culturas e todos os povos (a modernização ocidental capitalista e a sociedade de consumo urbano-industrial). Nesse ponto de vista, aqueles que não conseguirem se agrupar a esta marcha inexorável da história estão fadados a desaparecer. Assim sendo, Lander (2005), sob a análise do autor, completa afirmando que as outras formas de ser, as outras configurações de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento são convertidas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas e são situadas num momento precedente ao desenvolvimento histórico da humanidade, o que, no imaginário do progresso, realça sua inferioridade.

De acordo com Cruz (2006), essa história de violência e subalternização que a modernidade colonial trouxe para a Amazônia pelo avanço da fronteira demográfica e econômica passa a ser posta em dúvida a partir do final dos anos 1980, notadamente, pelo crescimento e fortalecimento da organização da sociedade civil, em especial, pelo desempenho dos movimentos sociais que através de inúmeras lutas procuram asseveração das territorialidades e das identidades de populações “tradicionais”. Dessa forma, esses movimentos instituem inúmeras redes e alianças com auxílio internacional por intermédio, principalmente, das ONGs. Isso se dá em várias escalas, do local ao global, dando novas definições para as formas de luta e de resistência dos sujeitos subalternizados na região.

Para Cruz (2006), a partir desse momento começa a se esboçar uma nova geografia na Amazônia, que no seu desenrolar aponta para um processo de emergência de diversos movimentos sociais que lutam pela afirmação das territorialidades e identidades territoriais como elemento de r-existência das populações “tradicionais”; trata-se de movimentos sociais de r-existência, pois que, de acordo com Gonçalves (2001), citado por Cruz (2006), não só lutam para resistir contra os que exploram, dominam e estigmatizam essas populações, mas também por um determinado modo de existência, um determinado modo de vida e de produção, por distintos modos de sentir, agir e pensar.

Nesse cenário, Cruz (2006) afirma que esses movimentos apontam para o caráter emancipatório das lutas que se orientam numa politização da própria cultura e de modos de vida “tradicionais”, numa politização dos “costumes em comum” produzindo uma espécie de “consciência costumeira” que vem dando um novo significado à construção das identidades dessas populações que, ancoradas nas distintas formas de territorialidade, se afirmam num processo

o qual, ao mesmo tempo, as direciona para o passado, buscando nas tradições e na memória sua força, e aponta para o futuro, sinalizando para concepções alternativas de produção e organização comunitária, bem como de afirmação e participação política.

Nessas condições, Cruz (2006) assevera que vêm ocorrendo a constituição de novos sujeitos políticos e a emergência de “novas” identidades territoriais edificadas pelas populações “tradicionais” nos embates sociais pela afirmação material e simbólica dos seus modos de vida. Essas populações mobilizam estratégica e performaticamente novos discursos identitários na procura pela consideração de sua cultura, memória e territorialidade. Historicamente, foram marginalizadas, suprimidas, silenciadas e inviabilizadas e agora começaram a tornar visível o que era invisível, a dar voz ao que foi silenciado, a transformar em presença as ausências e, dessa forma, aclaram a r-existência e o protagonismo dessas populações no processo de construção da história e da geografia da região.

Quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia/PA

Consideram-se as quebradeiras de coco-babaçu, do município de São Domingos do Araguaia/PA, como populações tradicionais, especialmente por elas terem se constituído em novos sujeitos políticos pela emergência de “novas” identidades territoriais, nos embates sociais pela afirmação material e simbólica dos seus modos de vida. Como afirmado anteriormente, essas populações mobilizaram estratégica e performaticamente novos discursos identitários na procura pela consideração de sua cultura, memória e territorialidade das quais, historicamente, foram marginalizadas.

Assim, para caracterizar essas quebradeiras, Souza (2012), com base em seus estudos, relata que Almeida (1995) tinha razão ao afirmar que a maioria das mulheres quebradeiras vive na beira das rodovias ou nas pontas de ruas, pois foi verificado que cerca de 73% delas habita as margens das estradas (BR-230 e 153) ou vilas que margeiam essas rodovias. Nesse caso, suas moradias, além de serem bastante humildes (grande parte delas é coberta com a palha do babaçu), situam-se principalmente nas áreas menos valorizadas, denotando, desse modo, um estilo de vida mais integrado ao ambiente rural (figura 1).

Fotografia 1 – Cozinha de uma quebradeira em Vila São José, distrito de São Domingos do Araguaia.



Fonte: Trabalho de campo, Souza (2013).

Souza (2012) também verificou que a coleta e a quebra do coco são feitas, em 80% dos casos, na companhia de um familiar ou mais (figura 2). Esses dados corroboram com os de Shiraishi Neto (2005), o qual afirma que isso se explica o motivo pelo qual as amêndoas, além de serem utilizadas para o consumo da própria família, quando são transformadas em óleo, leite e sabão, principalmente, são também comercializadas visando à aquisição de produtos básicos para o uso comum da família.

Fotografia 2 – Quebra do coco-babaçu realizada por duas famílias em Vila São José, distrito de São Domingos do Araguaia.



Fonte: Trabalho de campo, Souza (2013).

Nesse sentido, corrobora-se também com Barbosa (2007) que relata que as quebradeiras de coco diferenciam coletar o coco de catar o coco. Para elas, a coleta do babaçu é a prática de juntar o coco que já se desprendeu dos cachos da palmeira, ou mesmo derrubar o coco que já está maduro para quebrá-lo. A ação dos “catadores de coco” é inversa à das quebradeiras, pois os primeiros

atuam cortando o cacho inteiro das palmeiras, tirando o coco ainda verde e destinando-os a empregadores de indústrias de ferro-gusa. Nesse caso em específico, o destino é também a produção de ração para animais (figura 3).

Fotografia 3 – Produção de ração para animais a partir do coco-babaçu nas proximidades de Vila São José, distrito de São Domingos do Araguaia.



Fonte: Trabalho de campo, Souza (2013).

Ao questionar acerca do destino das amêndoas, Souza (2012) verificou que 100% das quebradeiras produzem azeite, 44,44% delas além de produzir o azeite vendem as amêndoas (figuras 4 e 5), e 16,66% tiram o “leite” para uso como condimento alimentar. A produção do azeite pode ser entendida como uma forma de se agregar mais valor ao produto final das mulheres quebradeiras, corroborando assim com a fala de Buarque (2002) no diálogo com Amaral Filho (2001), tratando do desenvolvimento endógeno. Na fala dos autores, o desenvolvimento endógeno pode ser compreendido como um processo de aumento econômico dependente de uma constante ampliação da capacidade de agregar valor à produção, bem como da capacidade de absorção da região, cujo desdobramento é a retenção do excedente econômico que é gerado na economia local e/ou a atração de excedentes provenientes de outras regiões.

Fotografias 4 e 5 – Venda do azeite e das amêndoas na Feira do Produtor Rural na cidade de São Domingos do Araguaia.



Fonte: Trabalho de campo, Souza (2013).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Como as quebradeiras percebem seus territórios

Entende-se que a territorialização do capital na região, com suas estratégias territoriais de produção e reprodução, gera sistematicamente a subalternização e a desterritorialização das comunidades tradicionais. Desse modo, essa territorialização ocorreu por meio da construção de usinas de ferro-gusa, mineradoras, madeiras, carvoarias, empresas de energia elétrica, siderúrgicas, indústrias de papel e celulose, refinadoras de soja, frigoríficos e curtumes, laboratórios farmacêuticos e de biotecnologias.

Assim, as estratégias territoriais de produção e reprodução do capital na região proporcionaram transformações nos territórios das quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia, causando assim subalternização e desterritorialização dessas mulheres e seus familiares. Portanto, se tornou necessário verificar o modo como tais quebradeiras percebem seus territórios.

Em pesquisa de campo, buscou-se compreender como essas mulheres quebradeiras de coco-babaçu percebem os locais onde moram, coletam, quebram e vendem o que produzem. Assim, surgiram respostas como essa de uma quebradeira de Vila Santana: “Aqui é um lugar, assim, que não tem outra ocupação, então, o nosso ramo é quebrar e é disso que nós vive” (F. A. S.). Sua resposta indica que ela percebe esse território, entendido como seu espaço de vivência, como um local de usufruto dos recursos. Já uma quebradeira residente no centro da cidade de São Domingos do Araguaia entende que é nesse território que acontece tudo, além de espaço de trabalho é o local onde passeia, se diverte e do qual gosta muito. Outras se referem à calma e tranquilidade longe da correria que esse território proporciona.

Nessa mesma linha de raciocínio, houve outros relatos de quebradeiras que percebem seus territórios, como uma entrevistada em Vila Santana. No seu relato ela disse que o local é bom de viver, pois: “... estou criando meus filhos e netos tirando o sustento do aposento e da quebra do coco” (M. P. S.). No entanto, surgiram relatos de dificuldades quando a quebradeira não é proprietária da terra, devido à necessidade de se preservar os babaçuais. Porém, a maioria delas se referiu a esse território como um lugar de produção, como é o caso de uma entrevistada de Vila São José que disse: “A produção maior é mesmo o coco, nós num sabe fazê outra coisa e nosso produto é esse mermo” (M. J. P.). Outra, de Vila Açaizal, disse que é: “...um lugar bom pá vivê, o coco dá pá tirá

uma renda, dá pá comprar umas coisinha” (R. P. A.). Nota-se, portanto, que há quebradeiras que percebem esse território como em Godelier (1984), que fala da importância dada ao território como fonte de recurso, quanto ao seu acesso, controle e uso. E, como em Santos *et al.* (2000), citado por Haesbaert (2010), o qual relata que numa distinção entre território como recurso e território como abrigo, para os atores hegemônicos, o território usado é um recurso, aval de realização de seus interesses particulares, porém, para os atores hegemonzados trata-se de um abrigo, sendo que estes buscam constantemente se adaptar ao meio geográfico local, ao mesmo tempo que recriam estratégias que garantam suas sobrevivências nos lugares. Na interação território-sociedade, o território participa num sentido explicitamente relacional, tanto como “ator” quanto como objeto da ação.

Respostas na linha de entendimento do território usado como fonte recursos e abrigo surgiram durante as entrevistas quando se questionou o que os babaçuais significam para essas mulheres quebradeiras de coco-babaçu. Uma entrevistada de Vila Açaizal disse que os babaçuais significam: “...muita coisa, é muito bonita, a gente precisa muito das palmeiras” (M. C.). Outras falaram que é um meio de vida, de tirar o sustento, como se pode notar através do relato de uma entrevistada de Vila São José: “O babaçu é muito importante, não posso desclassificar uma coisa que foi com ele que sobrevivi e ainda hoje sobrevivo com ele” (M. H. G. C.). Outra quebradeira residente nessa mesma vila faz um relato semelhante: “Prá mim é a vida, porque eu sou aposentada e tiro o meu sustento do babaçu, toda vida eu lembro que meu ramo é o coco, uma caixa de fósforo vem do dinheiro do babaçu. Eu gosto de mexer com o babaçu” (Z. R. C. S.).

Assim, se entende que essas quebradeiras recriam estratégias que garantem suas sobrevivências e suas territorialidades através da exploração dos recursos oferecidos pelos babaçuais, embora haja conflitos pela apropriação desses recursos. Para Haesbaert (2002), é na territorialidade que reside a garantia do reconhecimento de uma identidade coletiva e dos direitos coletivos, pois o território é, para essas populações, ao mesmo tempo os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção; e, ao mesmo tempo, é um referencial simbólico e subjetivo basilar na construção de identidades, portanto, o território é “abrigo” e “recurso”: abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção e, concomitantemente, elemento essencial de identificação, simbolização e pertencimento para esses grupos sociais.

Barbosa (2008), ao falar do processo de construção da identidade das mulheres quebradeiras de coco-babaçu, assevera que essas agroextrativistas

têm concebido os babaçuais como um elemento marcante de suas identidades, cultura e histórias, além de notá-los como recurso natural com forte potencial econômico, pois os utilizam em diferentes momentos de seus cotidianos, como na construção de casas, cercas, abanos, cestos e artesanatos diversos. Para a autora, são múltiplas as possibilidades de vinculação entre o uso utilitário do babaçu e a configuração de processos sociais que levaram os agroextrativistas a considerarem os babaçuais como um elemento definidor de suas identidades, cultura e história, e como recurso natural com forte potencial econômico. Essa autora ainda considera que, para além da importância econômica do babaçu, estabelecem-se relações outras, de sentimentos e afetos. Às questões econômicas e ao nível pragmático-utilitário liga-se um modo culturalmente característico de ser e existir.

Durante a pesquisa de campo, se questionou, ainda, qual seria a sensação que as quebradeiras sentiam quando viam alguém derrubando as palmeiras. A maioria das respostas se refere à perda de recurso ou abrigo, mas também se encontrou aquelas que mostram apropriação simbólica dos babaçuais. Haesbaert (2010) mostra que a conceituação de Godelier (1984) citada na discussão sobre a perspectiva materialista de território apresenta importantes nuances, reivindicando, também, a inclusão de uma dimensão ideal ou apropriação simbólica, pois o acesso, o controle e o uso é o que reivindica uma sociedade ao se apropriar de um território, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que os compõem, e que parecem partilhar o domínio das condições de reprodução da vida dos homens, tanto a deles própria quanto a dos recursos dos quais são dependentes.

No caso da resposta se referir a perda de recurso, a fala de uma quebradeira de Vila Santana é bem ilustrativa:

Fico assim, acho que não devia derrubá mas eles não sabe que num pode. Poderia ter uma lei que não deixasse eles derrubá, senão como é que nós vai viver? Daqui uns dia acaba tudo e nós num pode mais tirá o nosso sustento. As palmeira serve de tudo, porque nós usa a 'paia', o coco, o estrume. Se derrubá tudo, as coisa vão ficando mais longe, nós tem que ir buscá muito longe. Quiria que num derrubasse mais, sinto um aperto no coração se vê as pessoa derrubando (F. A. S.).

Uma entrevistada do bairro Novo Planalto, um dos bairros da sede municipal, faz um relato semelhante, dizendo: “Sinto um aperto no coração, não sei o que fazê, fico muito triste. Parece que se derrubá as palmeira nós pode não tê mais o coco, aí tudo fica mais difícil. Como é que nós vai criar nossos filhos?” (F. C. S.). Outro relato semelhante é feito por uma entrevistada de

Vila São Benedito: “Eu não sinto muito sartifeita não, é mermo que quebra uma perna da gente. Com elas a gente já passa necessidade e sem ela?” (M. R. T.). Outra quebradeira de Vila Açaizal relata: “Sinto que eu fico muito triste, é delas que eu tiro o sustento dos meus filhos, se derrubá elas, de onde vou tirá o sustento dos minino? Eu sei viver é disso, de quebrar o coco, fazer o azeite e depois vender. Aí compra as coisinha que tá faltando” (R. P. A.).

As respostas que denotam uma apropriação simbólica de seus territórios foram dadas por quatro quebradeiras, sendo que uma de Vila São José relatou: “Me sinto muito triste, parece que tão matando uma pessoa que eu gosto muito, até choro quando vejo, é delas que tiramos nosso sustento (M. H. G. C.)”. Outra, de Vila Santana, disse: “Me sinto muito triste, é mermo que matar um parente meu, parece que esse povo que derruba não tem consciência não, pra eles o que importa é tê o pasto pro gado (M. P. S.)”.

Outras duas fizeram relatos que denotam apropriação simbólica de seus territórios, sendo que uma delas, de Vila Açaizal, ao ser questionada acerca do que ela sente quando vê alguém derrubando as palmeiras, disse:

A dor dentro do coração. Se vê uma pessoa derrubando, diz que está matando as pessoa. Eu agora no dia que fui no Maranhão, eu não conheci o lugar, tá tudo derrubado, eu chorei quando vi aquilo. Ave Maria, doeu dentro de mim pa vê aquela fazenda que gado berrava caçando sombra. Minha gente, pra que fez isso? E dissero: A, porque não entrou lei aqui. Aí eu falei, pois lá onde eu moro, pois lá nós não derruba não, se derrubá uma palmeira vai a Fetagri e o dono ainda paga multa. A palmeira ficou pro povo morador (M. D.).

A entrevistada de Vila São José fez uma analogia das palmeiras com elas próprias que são mães:

Uma palmeira é igual a uma mãe de família, sinto uma grande comoção. Daquele bagaço quando apodrece dá pra fazer um canteiro, plantá verdura pra se alimentá. A palha serve, o azeite, tudo é produção, da palmeira não se perde nada. Uma palmeira carregada é igual a uma mãe de família, com os horrô de filho arredor, dando vida pros outro (M. J. P.).

Nesse sentido, se corrobora com Barbosa (2008) que reforça a ideia de que o babaçu tem sido um elemento a partir do qual essas mulheres se auto-identificam e em relação ao qual constroem sentimentalidades. Além de suas produções artísticas e culturais serem reveladoras da militância política dessas extrativistas, o são também de seu universo simbólico, pois interagem com a natureza que as rodeia e com os diversos aspectos culturais presentes em seu

cotidiano, o que se observa, por exemplo, na “Ave-Maria das Quebradeiras”. Ao mesmo tempo que implora à Virgem pela não derrubada dos babaçuais, a canção traça uma comparação da palmeira com a santa. Desse modo, essa representação da palmeira como “mãe” e “virgem” mostra os contatos sociais e simbólicos constituídos entre quebradeiras e Igreja Católica.

Portanto, entende-se que as formas de territorialização das quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia se dão pela relação com os recursos naturais que elas acessam, controlam e usam, pois é o que reivindica uma sociedade ao se apropriar de um território, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que os compõem. Parecem partilhar o domínio das condições de reprodução da vida dos homens, tanto a deles próprios quanto a dos recursos dos quais são dependentes.

CONCLUSÃO

Conclui-se que há dois modos distintos de percepção dos territórios por parte das quebradeiras de coco-babaçu no município de São Domingos do Araguaia, Pará. Um grupo de quebradeiras percebe esse território como fonte de recurso, quanto ao seu acesso, controle, uso e como abrigo. Outro grupo relata uma apropriação simbólica de seus territórios. Portanto, o território é, para essas populações, ao mesmo tempo os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção; e simultaneamente é um referencial simbólico e subjetivo basilar na construção de identidades. Portanto, o território é “abrigo” e “recurso”: abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção e, concomitantemente, elemento essencial de identificação, simbolização e pertencimento desses grupos sociais. O acesso, o controle e o uso é o que reivindicam as quebradeiras ao se apropriarem de um território, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que o compõem, e parecem partilhar o domínio das condições de reprodução de suas vidas e dos recursos dos quais são dependentes.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. W. B. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In: ACSELRAD, H. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fundação Heinrich Boll, 2004.

- _____. Quebradeiras de coco-babaçu: identidade e mobilização. *III Encontro Interstadual das quebradeiras de coco-babaçu*, São Luís, 1995.
- AMARAL FILHO, J. A endogeneização do desenvolvimento econômico regional. *In: Planejamento e Políticas Públicas – PPP. (IPEA)*, n. 23, jun. 2001, p. 261-286. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/ppp/index.php/PPP/article/viewFile/78/89>. Acesso em: 18 nov. 2013.
- BARBOSA, V. O. Mulheres de Fibra na Luta por Direitos Sociais. *In: III Jornada Internacional de Políticas Públicas*. São Luiz/MA, 28 a 30 de agosto de 2007. Disponível em: <http://www.joinp.ufma.br/jornadas/.../688e9d6daa5f94af5643viviane.pdf>. Acesso em: 12 out. 2011.
- _____. Trabalho, conflitos e identidade numa terra de babaçu. *In: História Social*, n. 14/15, p. 255-275, Campinas/SP, 2008. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/137/130>. Acesso em: 28 dez. 2012.
- BECKER, B. K. Redefinindo a Amazônia: o vetor tecno-ecológico. *In: CASTRO, I. E. et al. (Orgs.). Brasil: questões atuais da reorganização do território*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Secretaria de Desenvolvimento Territorial. *Territórios da Cidadania: Proposta do Ministério do Desenvolvimento Agrário para redução da desigualdade social no meio rural brasileiro*. 2008. Disponível em: http://www.cpact.embrapa.br/forum/11_06_07.pdf. Acesso em: 15 dez. 2013.
- BUARQUE, S. C. *Construindo o desenvolvimento local sustentável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- CRUZ, V. C. R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. *In: Revista Terra Livre*. ano 22, v. 1, n. 26, jan.-jun./2006. Disponível em: http://www.agb.org.br/files/TL_N26.pdf. Acesso em: 2 out. 2011.
- _____. *A “ambientalização” e “etnização” das lutas sociais pela terra na Amazônia: novas agendas, novos agenciamentos político-territoriais*, 2009. Disponível em: http://egal2009.easyplanners.info/area02/2197_CRUZ_VALTER.pdf. Acesso em: 16 out. 2013.
- CUNHA, M. C; ALMEIDA, M. W. B. Quem são as populações tradicionais? 2001. Disponível em: <http://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/quem-s%C3%A3o-as-popula%C3%A7%C3%B5es-tradicionais>. Acesso em: 12 out. 2013.
- ESCOBAR, A. *La invención del tercer mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma, 1998.
- GODELIER, M. *L'idéal et le materiel*. Paris: Fayard, 1984.
- GONÇALVES, C. W. P. *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto, 2001.
- HAESBAERT, R. *Territórios Alternativos*. Niterói: Contexto, 2002.
- _____. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 5ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E; LANDER, D. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Bueno Aires: Clacso, 2005.
- LIMA, D; POZZOBON, J. Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: *Estudos Avançados*, n. 19, 2005.
- LITTLE, P. E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia. UNB, n. 322 (Digital), 2002.
- SANTOS, M. *et al.* O Papel Ativo da Geografia: um manifesto. Florianópolis, XII Encontro Nacional de Geógrafos, 2000.
- SHIRAISHI NETO, J. “Crise” nos Padrões Jurídicos Tradicionais: o direito em face dos grupos sociais portadores de identidade coletiva. 2005. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/Joaquim_Shiraishi_Neto.pdf . Acesso em: 12 out. 2011.
- SOUZA, V. M. *Mulheres quebradeiras de coco, desenvolvimento local e cidadania em São Domingos do Araguaia-PA*. Monografia (Especialização em Educação Ambiental, Cidadania e Desenvolvimento Regional). Marabá, Ufpa/Neam, 2012.
- WOLKMER, A. C. “Pluralismo Jurídico: Nuevo marco emancipatório en América Latina”. (Digital). 2003.

VOZES QUE CONTAM: O MITO DE ORIGEM DE IMIGRANTES DE PARAGOMINAS/PA

*Aida Suellen Galvão Lima*¹

*José Guilherme de Oliveira Castro*²

Resumo

O presente artigo aborda a construção do mito de origem de Paragominas narrada por imigrantes e foi retirado dos escritos da dissertação de mestrado que trata desse sujeito considerado diferente, mas que carrega consigo características próprias do seu mundo vivido. O texto tem por finalidade mostrar o contraponto entre a história oficial e a vivida por narradores pioneiros e participantes da história da cidade. A partir das narrativas de vivência dos imigrantes, pode-se perceber sua necessidade de possuir uma identidade conectada à suas origens que se traduzem em seu esforço cotidiano de perpetuar sua cultura e tradições. De forma a dar respaldo e ressonância ao texto, utilizou-se autores que tratam sobre memória, narrativas orais e mito de origem. As narrativas de vida dos imigrantes permitem compreender suas trajetórias pelo fazer-se da mobilidade e da procura. Dessa forma, a reflexão das histórias de origem da cidade dar-se-á pela perspectiva da vivência e presença desses sujeitos participantes na construção histórica do lugar.

Palavras-chave: Memória. Narrativas orais. Imigrante. Mito de origem.

Abstract

This article focuses on the construction of the myth of origin of Paragominas narrated by immigrants, and has been taken from the writings of the dissertation which deals with this subject considered different, but it carries its own characteristics of the lived world. The text aims to show the contrast between the official story and the storytellers experienced by pioneers and participants in the history of the city. From the narratives of experiences of immigrants can realize their

¹ Mestre em Comunicação, Linguagem e Cultura da Universidade da Amazônia (Unama). Contato: palavramusical@hotmail.com

² Doutor em Letras, pela PUC do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professor adjunto da Universidade da Amazônia (Unama). Contato: zevone@superig.com.br

need to have a printer connected to its origins as manifested in his everyday struggle to perpetuate their cultural identity and traditions. To give support and resonance to the text, we used authors that deal with memory, oral narratives and origin myth. The life narratives of immigrants to understand their trajectories allows they do: mobility and demand, thus the reflection of the origin stories of the city will give up from the perspective of experience and presence these subjects participating in the historical construction of place.

Keywords: Memory. Oral narratives. Immigrant. Origin myth.

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem o intuito de refletir as diferentes histórias sobre o surgimento da cidade de Paragominas/PA e poéticas que definem o mito de origem contado por narradores viventes, em diferentes tempos e que no presente se ressignificam, bem como os múltiplos agentes sociais que se tornaram caminhantes pioneiros e pertencentes a esse espaço.

Assim, conhecer mais sobre os sujeitos que compõem a história da cidade é um dos objetivos, pois, muitas vezes, se encontram esquecidos em uma cidade em pleno desenvolvimento. Isto significa se propor a entender os anseios e privações de uma vida pautada em andanças e convivência com pessoas de diferentes lugares. Paragominas traz consigo memórias, poéticas e identidades culturais diversas que permanecem nas lembranças individuais e sociais dos seus moradores e comerciantes, compondo uma parte da história do lugar constituído por imigrantes. Assim, o presente estudo buscou conhecer os usos desse espaço, seu processo de ressignificação e construção nos diferentes tempos e os diversos significados que essa cidade tem para os seus múltiplos atores sociais.

Para tanto, se fez fundamental conhecer os diferentes imigrantes que vivenciam esse espaço, e o estudo propõe refletir as muitas memórias e outras histórias que cercam o cotidiano desses agentes, principalmente os vindos de Minas Gerais e Goiás (pessoas essas que dão nome ao lugar Paragominas, uma mescla de mineiros, goianos e paraenses que primeiro habitaram e construíram a cidade). Porém, em meio às andanças pela cidade, percebe-se que no lugar há pessoas vindas de outras regiões, entre eles capixabas, nordestinos e do próprio Pará, compondo um espaço de diversidade cultural.

Muitas foram as inquietações que impulsionaram a reflexão acerca do mito de origem, memória e poéticas que cercam a cidade de Paragominas, bem como a identidade de seus agentes, buscando fragmentos por recursos mnemônicos³ e de oralidade das histórias perdidas no tempo. Para ter plausibilidade científica (histórica), o depoimento – em que se inscreve a memória – deve ser criteriosamente avaliado pelo pesquisador, ou seja, passar por uma “crítica das fontes”:

A possibilidade de realizar entrevistas de história oral com pessoas de grupos sociais distintos não exige o pesquisador da interpretação e da análise do material colhido. Falar de história democrática pode levar ao equívoco de se tomar a própria entrevista não como fonte – a ser trabalhada, analisada e comparada a outras fontes – e sim como história. (Albert, 1996, p. 5).

Portanto, dentro da cidade, nas praças e ruas há diferentes atores sociais, e é fundamental para a história do lugar que nos tornemos caminhantes desses espaços para conhecer o que parece invisível aos olhos. É neste sentido que, ao dialogar com velhos pioneiros e imigrantes sobre a construção da cidade, como eles chegaram e porque vieram para Paragominas, foi possível descobrir que há diferentes pessoas desconhecidas e apagadas da memória considerada oficial, porém ativas nas lembranças de quem viveu a história do lugar. São comportamentos, memórias e narrativas pouco conhecidas no tempo presente, mas que já foram vivenciadas por homens e mulheres que marcaram os espaços da cidade; que se tornaram “sujeitos populares” de uma história cidadina, lembrados por memorialistas. Foram as suas narrativas que possibilitaram notar como participaram do cotidiano de Paragominas, numa relação em que as pessoas se dispuseram a contar suas histórias e eu a ouvi-las atentamente.

Para melhor compreender os diferentes usos e abusos dos espaços da cidade foi necessário conhecer os lugares oficiais, a memória e as narrativas de pessoas que há muito tempo vieram para Paragominas em busca de melhores condições de vida e encontraram, no lugar, uma oportunidade de viver e construir suas vidas e famílias, em meio à mata fechada e a conflitos de terras, cada um buscando um lugar no vasto espaço de floresta que se tornou uma cidade:

Eu vim atrás de trabalho, trabalhava na usina, naquela época, aí eu sai e vim pra cá. Aqui tinha três casas, já tinham desmatado, por onde era o começo da cidade

³ O termo faz referência à deusa da mitologia grega Minemosine, deusa guardiã das memórias.

aqui, já tinham desmatado, tinha uma pequena serraria, do Gerônimo, hoje ele mora em Castanhal (Narrador 3).

As memórias da cidade de Paragominas estão cercadas por diferentes traços, costumes e gerações, e é com o intuito de conhecer e aprender um pouco mais sobre elas e sobre as diferenças culturais na cidade que este estudo caminhou, na busca do “não visível”, do ainda “não dito”, ou seja, de estudar e de refletir as diferentes memórias, além da oficial, transmitidas através do método da história oral, para que se possa reconstruir suas histórias de vida e as diversas maneiras de se contar o que é esse espaço, tão diversificado e híbrido.

Para tal reflexão, foi fundamental realizar um diálogo teórico com estudos oficiais já existentes no lugar, para tentar mapear famílias que ajudaram a construir a história de Paragominas. A partir daí, sair em busca dos narradores sobreviventes ao tempo, pois estudar as diferentes maneiras de se contar é refletir o cotidiano de nossos narradores no espaço e no tempo. Esse vazio, constituído pela carência de uma história vivida, faz aflorar uma demanda pelo passado, que passa a ser o significante do presente. Segundo Ecléa Bosi:

A memória permite a relação do corpo presente com o corpo passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo ‘atual’ das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (1994, p. 46).

O espaço da cidade e as práticas em torno dela trazem consigo, também, toda uma rede de representações, de memórias que se entrelaçam, construindo o saber e a visão de mundo que envolve os diferentes sujeitos. Ao percorrer o ambiente do estudo e conversar com imigrantes pioneiros, as lembranças “ganham pernas” e podem se tornar informações concretas; em vez de apenas falar de um lugar, vive-se esse lugar, fundindo as práticas no cotidiano com o comportamento no espaço, porque, como afirma De Certeau:

Os lugares são histórias fragmentárias e isoladas em si, dos passados roubados à legitimidade dos outros, tempos empilhados que podem se desdobrar, mas que estão ali antes como histórias à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim, simbolizações enquistadas na dor ou no prazer do corpo (1996, p. 189).

Foi importante, ainda, valorizar, além das memórias que estão nas lembranças das pessoas, também as marcas que a história deixou ao longo

do tempo em suas praças que levam o nome do pioneiro da cidade (Célio Miranda), nos comércios e nas residências; bem como entender também a cultura como “expressão de todas as dimensões da vida, incluindo valores, sentimentos, emoções, hábitos e costumes, associada a diferentes tipos de realidade”.⁴ Eleger a identidade cultural como mais um campo de minha reflexão foi fundamental neste trabalho, porque isso ampliou as possibilidades de explicação, interpretação, investigação no social, como nos diz Michael Pollak:

Podemos, portanto, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si... A memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais (1992, p. 200-212).

Discutir as diferentes memórias que compõem as histórias de Paragominas faz pensar em diversidades culturais, sem deixar de realizar uma interlocução com a identidade de seus moradores, para se entender como se dão as relações sociais, assim como os traços comuns que foram interpretados na documentação, seja oral ou escrita. Importante ressaltar que este estudo não trata somente da história do passado, pois trabalha com a ideia da contemporaneidade, que nos faz entender como esse passado vem sendo reconstruído no presente, através da memória.

HISTÓRIA OFICIAL DE PARAGOMINAS

Paragominas é um município localizado no sudeste paraense a 300 km da capital Belém. Ele nasce próximo à rodovia Belém-Brasília, no período do governo presidencial de Juscelino Kubitschek. No intuito de colocar em prática seu plano de metas – 8 e 9 – o presidente resolveu construir uma rodovia que integrasse o Norte com o restante do Brasil, sonhando com a integração da Amazônia.

Segundo pesquisa feita sobre a cidade, a professora historiadora Gláucia Lygia Rabello Leal faz um estudo histórico sobre o lugar, e em seu livro relata:

⁴ Fenelon, Déa Ribeiro; Cruz, Heloísa Faria; Peixoto, Maria do Rosário da Cunha. *In: Muitas Memórias Outras Histórias*. São Paulo: Olho d'Água, 2004, p. 9.

Antes da construção desta rodovia o Pará vivia, praticamente, isolado do restante do país. Para se chegar à capital paraense, somente por via aérea ou marítima. Ou, se partia do Maranhão, a única opção por terra seria através de uma picada, acompanhando a costa, passando por Santa Helena, Viseu, Bragança e, daí, pela costa do salgado, atingia-se Belém, no chamado ‘caminho do telégrafo’ e, também através desta rota o gado era trazido até o Pará (2000, p. 19).

Assim se deu o nascimento de Paragominas, em função da construção dessa rodovia, que antes passava dentro da cidade, porém, devido à existência de muitas ladeiras, foi desviada e, hoje, está ligada à BR-010, distante 12 km de estrada. Paragominas se difere dos outros municípios do Pará por não ter sido colonizada por portugueses nas missões jesuítas, e por não fazer proximidade com o mar ou grandes rios. O município não nasceu por acaso, ele foi planejado em um mapa de localização e um projeto feito da cidade. Em uma expedição, seu idealizador Célio Rezende de Miranda, junto com seus assessores Eliel Pereira Faustino e Manoel Alves de Lima, implantaram a cidade.

Célio Miranda nasceu em Minas Gerais, e segundo relatos oficiais:

Ele construiu Paragominas com recursos próprios e com a venda das glebas de terras para aqueles que pretendiam fixar-se na região, criando várias fazendas, atestados por documentos, pois o dinheiro era empregado na construção da cidade, sem ajuda de Governo federal ou Estadual (Gláucia Leal, 2000, p. 22).

A ideia de construção da cidade surgiu quando Onofre Rezende de Miranda (irmão de Célio Miranda), através de uma entrevista com Juscelino, soube de seus planos de construção da rodovia e perguntou se poderia implantar uma comunidade ao longo da rodovia. Sendo assim, Célio Miranda estudou mapas e “aerofotogrametrou” o local onde seria localizada a cidade e, entre os rios Gurupi e Capim, começou a colonização, o que só seria possível com o advento de uma cidade. Apoiado pelo presidente, Célio Miranda entregou ao governador da época, Magalhães Barata, o documento, cedido pelo presidente, com o pedido de doação da gleba de terra por ele escolhida. O governador atendeu ao pedido e a construção se iniciou.

Depois de vários dias em viagem por vias marítimas e terrestres, pois a rodovia estava em construção e o acesso era bem precário, a equipe de Célio Miranda chegou ao local e começou a demarcação das fazendas e das terras que iriam formar a cidade, que precisava de um nome. Muitos nomes foram sugeridos, porém Célio Miranda convocou Manoel Lima, Eliel Faustino e Severino Guimaraes e anunciou:

Num certo momento de inspiração, disse Célio Miranda que, estando as terras localizadas no Estado do Pará, sendo os pioneiros goianos e ele, o idealizador do projeto, nascido em Minas Gerais, mineiro, bem como, os investidores que haviam adquirido as glebas de terras, gerando o capital necessário, o nome adequado seria Paragominas, porque: PARÁ (Estado onde seria fundada a cidade), GO (Goiás, em homenagem aos companheiros de caravana e colonizadores) e MINAS (Estado de origem do idealizador, Célio Miranda) (Gláucia Leal, 2000, p.51-52).

Enfim, em meio a desmatamentos e abrindo densas florestas com ajuda de máquinas, embora em alguns lugares as máquinas não conseguissem adentrar, então, a abertura foi feita a facão e, assim, a construção de Paragominas começou a ganhar forma. Em 23 de janeiro de 1961, foi lançada a pedra fundamental do futuro município, com a representação do bispo de Bragança, Dom Eliseu Caroli, que através de uma missa solene, na igreja de madeira, ao pé do cruzeiro, abençoou a nova “vila de Paragominas”.

Hoje, Paragominas tem muitos atrativos para a prática do lazer e se tornou bem desenvolvida; praças bem estruturadas, em cada bairro; ruas asfaltadas; casas bem construídas, e o símbolo do progresso da cidade está no único prédio de doze andares que simboliza o crescimento da estrutura da cidade. Culturalmente, Paragominas conta com diversas manifestações e uma famosa feira agropecuária denominada Agropec, evento que atrai diversos investidores para mostrarem suas principais produções, como o polo moveleiro e o cultivo de grãos. No começo, o município tinha como principal economia a madeira e suas carvoarias, logo após passou para a agropecuária e hoje investe na produção de móveis MDF. Devido ao fato de, no início da construção da cidade, ter ocorrido um devastador desmatamento, a cidade, atualmente, tem um projeto de reflorestamento que lhe deu o mérito de município verde.

A comunidade apresenta-se híbrida, constituída por tantos povos que, na circulação, por conta de atrativos do novo lugar, trazem os traços diferenciados e outros aspectos da urbanidade que dialogam no acontecer de Paragominas. No percurso da investigação, o olhar para a cidade ajudou a compreender os narradores, suas diferenças e suas composições numa dimensão visível e tangível em que o olho que via, ao mesmo tempo, também palpava.

É com esse olhar que é feita a observação de pesquisador, a partir do exato momento em que este começa a viver e a ver o objeto de estudo. Olhar que olha também com o corpo, que torna o visto tátil, e permite, no decorrer

da pesquisa, ver por inteiro cada acontecimento manifestado no cenário da investigação.

O MITO DE ORIGEM DE PARAGOMINAS

O termo grego *mytos* significa dizer, falar, contar. Do apogeu do racionalismo grego até o início deste século, mito tinha o sentido de fábula ou conto, uma fantasia das camadas mais ingênuas ou menos esclarecidas da sociedade.

O mito é uma resposta à tentativa arcaica e perene de responder às questões sobre a origem do mundo, dos elementos, dos fenômenos e outros. Desde o início dos tempos teve essa função: expressar a indagação do ser humano sobre o universo e sobre o próprio ser. A perplexidade sempre esteve presente, faz parte da História desde a aurora da pré-história.

Linguagem comum, mítico queria dizer falso. Mito significava mentira. Com a penetração do positivismo no pensamento do final do século XIX, essa conotação parecia definitiva.

As pesquisas em Etnologia e Religião Comparada, no início do século XX, devolveram à palavra mito o sentido que ela sempre teve nas sociedades primitivas, estendendo-o agora, também, ao uso do vocábulo nas civilizações antigas. Na visão antropológica, mito significa verdade, contrapondo-se ao original grego, mais do que isso: a verdade mais profunda e perene. Significa história verdadeira, tão mais verdadeira quanto é revelação primordial, modelo das atividades e instituições humanas. É exemplar e sagrada: só pode ser recitada, cantada ou dançada em ocasião solene, o que lhe dá o caráter de santidade. O acesso a seu relato é reservado aos que já se submeteram a uma iniciação.

Só se compreende o mito pelo próprio mito. Quando as investidas não o destroem, no mínimo, seu crivo de análise passa despercebido por ele. Pois, muito mais que a razão e a ciência, o mito está encarregado de conter, por uma espécie de “razão engajada”, aquilo que deve ser encarado como o plenamente humano.

O mito é a maneira de vida que a ciência, embora almeje, jamais será. E se a ciência pretende transformar-se num modo de vida, como pode bem nos parecer na civilização altamente tecnicista de hoje, só o será miticamente. A ciência só destrói um mito criado por outro: o de si mesma. E, como por um paradoxo inesperado, vemo-nos, hoje, diante de uma tarefa cada vez mais inadiável: a de desmascarar o mito da ciência.

Para a razão, o mito, na acepção que aqui é adotada, não é ficção, engano e falsidade, é, isto sim, um modo de falar, ver e sentir dimensões da realidade, inatingíveis racionalmente, dando-lhes significado e consistência. Nesse sentido, o pensamento mítico põe limites à reflexão filosófica, que é de ordem estritamente racional, está aí toda a tradição milenar para constatá-lo.

Portanto, todo mito de origem conta e justifica uma situação nova, quando, por exemplo, o homem se deparou pela primeira vez com o fogo, se recorreu a narrativas míticas para explicar esse acontecimento. O mito traduz-se numa justificação da existência, fundando o temporal no intemporal, constituindo um princípio da integralidade, “... que satisfaz por esse recurso a uma prioridade ontológica, uma verdade que lhe antecede em valor” (Gusdorf, 1980, p. 34).

Através do processo de contar, ler, ouvir as narrativas, possibilita às gerações mais jovens a compreensão do tempo primordial e trazem para si como realidades, fazendo viver, na imaginação, os acontecimentos que lhe foram narrados; isso contribui para a formação da identidade do homem como e onde ele vive. Claro que isso só é possível com a aceitação e identificação desse homem com todos esses valores transmitidos e com o lugar onde vive.

Partindo, então, da explicação do mito, deve-se estabelecer a relação deste com a história vivida. Como um todo, pode-se considerar que o mito está inserido na cultura de um povo, se assim não fosse, não teria nenhuma importância. Por sua vez, é através da cultura que se estabelece a relação entre mito e verdade. “Afirma-se cada vez mais a consciência de que se trata de uma dimensão configurada do humano em níveis profundos, no nível pessoal e coletivo” (Candau, 1995, p. 2).

As histórias em torno do surgimento da cidade de Paragominas foram encontradas no livro da historiadora e professora Glaucia Leal, que reside na cidade, em seu livro *Paragominas: a realidade do pioneirismo*, que conta a história oficial da origem da cidade. Porém, agora, nesta pesquisa, se procurou ouvir pessoas que viveram a construção, para observar os pontos que se assemelham com o oficial ou se contradizem através dos relatos orais de pessoas viventes, que contam, assim, o mito da origem não oficial da cidade.

Como nos revela o narrador 2:

(...) Não, eu fiquei conhecendo. Na época eu trabalhava na Goudier, certo, mas no comecinho de agosto eu me desliguei e sai de lá e aí foi que eu conheci o pessoal que estava vindo pra cá, porque aqui teria topografia e eu tava iniciando, na época, o trabalho, né, e eu me juntei a eles, eles tavam vindo, os topógrafos, a maioria de Goiás né, e tinha um gaúcho e só eu de paraense, e aí eu vim a trabalho. Então, a gente começou, fizemos o levantamento da estrada, daqui do quilometro 145,

aqui próximo, até a divisa do município, até Itinga no Maranhão, fomos a pé pela estrada, fizemos um levantamento topográfico, pra poder a gente fazer projetos para a margem direita ou esquerda da cidade, pra fazer a demarcação das áreas que hoje são propriedades né, e que iniciou. Aí a gente chegou aqui em 59, o restante pro final do ano, por aí, e eu não lembro assim com precisão uma data certa e teve uma reunião para a escolha do nome, que nome seria. Aí naturalmente começaram a ser fulano, santo não sei que, aquelas coisas toda, os devotos de qualquer santo aí, queria um nome assim. E o Célio Miranda, com muita sabedoria, disse: não, a gente gostaria de homenagear o Pará, naturalmente, por estar cedendo a terra, tá certo, homenagear o povo que veio pra fundar, na maioria, goianos; o Vicente Gomes Machado ele era paulista, nascido em Marília, mas ele já era erradicado em Goiás, morava em Goiânia, por isso, ele tava vindo como goiano, ele era engenheiro agrimensor, ele que comandava a nossa equipe, era o braço direito do Célio Miranda; Célio vinha aqui de vez em quando e o Vicente ficava mais, comandando a equipe de topografia. E então, naturalmente, homenagear Minas Gerais, porque o Célio Miranda era mineiro de nascimento também, certo. Aí como é que faz? Começou a estudar se colocava Minas Gerais primeiro, se Goiás primeiro, não, por força, o certo seria homenagear o Pará primeiro, porque é o dono da área, certo. E foi assim que começou, a discussão um tempão, até que chegou-se a um consenso aí e que todos concordaram, inclusive a placa que foi colocada, escrita a carvão, primeira placa, escrita a carvão, é Paragominas, como ficou, né, Pará, uma sílaba de Goiás né, e Minas. Por isso foi escrita para homenagear os três Estados e escrita assim, todos concordam. Essa placa ainda tem no livro que foi escrito aqui, ainda aparece a foto, que eu fotografei, eu era o fotógrafo oficial da equipe e eu não gostava de ser fotografado, não fazia questão nenhuma, e eu fotografava, aí hoje alguém me pergunta: e você aparece pouco nas fotos? Eu digo era, porque era eu que fotografava, aí todos ah tá bom, tá explicado né. Porque fui eu que fiz a foto dessa placa. E aí foi o primeiro passo, né, para a cidade, a gente tinha, com exceção de Brasília, que Brasília existia... antes de ser Brasília existia uma pequena cidade lá que se chamava Brasília, certo, foi quando foi construída a capital federal, com projeto, com forma de avião, isso tudo né. Então, aí aqui foi pra nós a primeira cidade construída, tá certo? A primeira cidade que teve uma casa que foi construída com lote demarcado, porque todas as demais cidades do Brasil começaram com um povoado né, povoado, vilarejo e foi aumentando e depois emancipou pra cidade. Aqui não, aqui foi a primeira cidade, a primeira casa foi construída em um lote demarcado. Ela foi projetada, porque nós recebemos uma cópia do projeto que seria, nos apresentaram do arquiteto Lucio Costa apresentou também a planta daqui pra concorrer também o loteamento de Brasília, entendeu. E daí, então, como ela não passou lá em primeiro lugar, ficou em segundo lugar, aí o Vicente Machado conseguiu com o doutor Jofre uma cópia do projeto, aliás um projeto definitivo, doou pra eles e eles trouxeram pra cá pra nós; aí eu tenho a satisfação de dizer hoje que fui eu que demarquei a maior parte da cidade no começo né, e foi assim que começou. E aí, a cidade foi crescendo por conta de que o Célio Miranda com seu dinamismo, conhecedor do povo que gostava de pecuária, começou a trazê-los aqui pra Paragominas e foi assim que iniciou; primeiro foi os mineiros, baianos e já na época da madeira vieram os capixabas né. Então aqui, Paragominas é uma mistura de raças, de povos de todos os Estados,

só que aparece aqui que é mais maranhense que é um Estado vizinho, o pessoal só atravessar, mas todos somos irmãos, amigos, tomos somos brasileiros. E assim começou Paragominas, e eu sou o único dessa época, porque eu estava com 18 anos na época, a maioria morreu e tal, outros se mudaram né (Narrador 2).

Perguntamos ao narrador 2 se ele conheceu o idealizador da cidade, o Célio Miranda, e como tudo foi construído. Por ter sido topógrafo da cidade foi um dos que demarcou as terras, motivo de orgulho para ele que, segundo a história oficial, aparece como participante da equipe.

A História busca produzir um conhecimento racional, uma análise crítica através de uma exposição lógica dos acontecimentos e vidas do passado, com prevalência documental. A memória, por sua vez, também é uma “construção do passado, mas pautada em emoções e vivências, ela é flexível e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente” (Ferreira, 2002, p.321). É baseada, portanto, nas evocações de pessoas sobre o passado – pessoal e ao mesmo tempo coletivo. Pinto traz uma importante contribuição, afirmando que:

A memória recupera a história vivida, história como experiência humana de uma temporalidade, e opõe-se à história como campo de produção de conhecimento, espaço de problematização e de crítica. Na operação histórica, o passado é tornado exclusivamente racional, destituído da aura de culto, metamorfoseado em conhecimentos, em representação, em reflexão; na constituição da memória, ao contrário, é possível reincorporar a ele, passado, um grau de sacro, de mito (2001, p. 297).

Os outros narradores também trazem, no seu discurso, a verdade que paira sobre a cidade. Já o narrador 1 relata o que ele viu, quando chegou na cidade:

Nada, olha pra melhor lhe falar, sabe, aqui essa igreja católica, que tá bem aí no canto dessa praça grande, quando eu cheguei aqui, na Belém-Brasília, passei aqui, eu fui pra Belém passei 11 dias em Belém, voltei, cheguei aqui no dia 19 de fevereiro de 1962, tô aqui até hoje, só ali na frente, ali onde tem aquela carcaça velha que tá ali perdida, havia umas barracas velhas todas de madeira, coberta de cavaco, bem ali na esquina onde tem uma casa velha ali que tá morrendo lá, se acabando, lá perto do banco, lá tinha uma primeira igrejazinha católica. Não que aqui tivesse padre, vinha um padre de São Miguel dirigir a missa aqui de ano a ano, fazer casamento, batizado, o primeiro casamento daqui foi até de um cearense, ele já morreu, a mulher dele tá viva, o primeiro batizado foi dum menino que era filho de um goiano, dos primeiro que veio aqui em Paragominas, o pai dele já morreu e menino tá aí vivo. E lá na frente, tinha umas barraquinha feia... por aqui não tinha prefeito, não tinha vereador... feito por Célio Miranda, que foi o fundador, inclusive, vou te falar, da Belém-Brasília que ele entrou junto

com Juscelino Kubitscheck, o JK, de Brasília até chegar em Paragominas, que ele tinha um sonho, ele era espírita, o fundador disso aqui, e ele tinha um sonho de formar uma cidade. Eu conheci ele, ele era mineiro, um homem alto, magro, boa pessoa, o defeito dele era só que ele não acreditava em Deus, ele era espírita né. Aí ele falava: eu quando morrer eu não tenho céu, vou pro planeta Marte. Planeta Marte existe, no espaço né, ele disse que o céu dele era lá no planeta Marte. Aí, isso aqui foi uma luta, pra municipalizar isso aqui. Célio Miranda ficava mais em Goiânia, ficava aqui Daniel Pereira Faustino, ficava aqui, trabalhei 8 anos com ele, ainda é vivo, mora em Belém... o Mané Lima ficava em Belém e Daniel ficava aqui, ele tinha um escritório em Belém né, e ele veio pra cá baixar uma portaria de terra aqui grande, vendeu muita terra aqui nesse Pará, mas ele não teve sorte, coitado, a mulher dele era advogada, mas ela não gostava nem dele e nem de Paragominas; a mulher dele veio aqui em Paragominas num dia que foi botado a faixa no pescoço do primeiro prefeito daqui que era o Amilca Tocantins Batista, que é o pai desse que hoje é o prefeito; Amilca Tocantins foi prefeito, primeiro prefeito lá em baixo na boca da estrada, na Rua Castelo Branco, com a Lameira Bitencourt, quase dentro do mato, acompanhado com dois general. Nesse tempo, já andava general aqui, general Andrezinho foi o primeiro, o Mauro Machado foi o vice de Amilca Tocantins, Amilca tirou 5 anos de prefeito, quando tava faltando 5 meses pra ele tirar o mandado de prefeito dele, baixaram bala nele lá dentro da exposição. Ele fez muito por essa cidade, sem ter nada, porque não tinha município, Belém não tinha recurso, o governo era o Jarbas Passarinho na época, que ele assumiu já tava no fim, depois passou para o coronel Alacide Nunes (Narrador 1).

Possivelmente a chegada, para os narradores, aconteceu de forma diferenciada, alguns participaram de maneira ativa e outros foram se infiltrando na empreitada. Mas todos vivenciaram o mesmo acontecimento, conheceram as pessoas do passado, possibilitando, assim, a verdade da história, embora cada um veja a cidade de Paragominas à sua maneira. O narrador 1 presenciou mortes que o narrador 2 não relata, pois, para ele, esse acontecimento não lhe foi tão marcante quanto para o outro.

Se de um lado a história permite atingir o universal, de outro, por meio dela, reconhece-se a sua singularidade, pois um fato ou um acontecimento é sempre único, nunca se repetirá. É nesse sentido que Le Goff (2003) argumenta três consequências do reconhecimento da singularidade do fato histórico: a primazia do acontecimento, o privilegiar os grandes homens, e a sua redução a uma narração.

O ato de rememorar é, sobretudo, o trabalho de localizar lembranças no tempo e no espaço. Nas entrevistas com os narradores, percebemos que eles se lembram de eventos, acontecimentos, lugares que sempre estão localizados no espaço da cidade a eles vinculados. Por isso, Halbwachs (2006) diz que nossas memórias se dividem em acontecimento que marcam

mais e outros que marcam menos, não que eles não sejam importantes, mas que alguns dos acontecimentos precisam ser importantes para serem guardados na memória. Outras ocorrências desagradáveis ou consideradas de pouca importância não são lembradas, a não ser se forem rememoradas por alguém da coletividade.

Nesse ato de rememoração, os narradores, além de trazerem à tona suas histórias, acabam por reconstruir nas lembranças cenários que existiam no passado “só ali na frente, ali onde tem aquela carcaça velha que tá ali perdida, havia umas barracas velhas todas de madeira, coberta de cavaco” (narrador 1). Com essas lembranças ainda vivas na memória, podemos fazer uma reconstrução do espaço da cidade antiga para a atualidade.

Diante das fontes orais, a memória nos leva a reafirmar sua importância como fonte complementar. Mais especificamente, reconhecer a relevância das lembranças evocadas e transmitidas por sujeitos, portadores da memória, e que estão presas à sua trajetória de vida ou foram passadas pela memória do lugar, permite oferecer um relato das transformações ocorridas nesse mesmo lugar, geralmente de vivência e, ao mesmo tempo, produzir uma análise parcial das mudanças por eles percebidas.

Portanto, os relatos das lembranças se transformam num instrumento analítico, que pode ser utilizado na leitura e evolução da memória de uma nação, de uma região ou de um lugar, pois assinalam o universo social de onde provém.

Provavelmente, a impressão anterior que trata da fundação e do novo espaço construído, Paragominas, leva-nos a crer no espírito de renovação e de esperanças dessa cidade planejada e construída para ser referência do progresso, do novo, dando outro aspecto para essa Amazônia, até então isolada. Contar os acontecimentos, eventos, os fatos que os cercam e que compõem a memória do seu lugar, trazendo-os para o momento atual, é uma renovação e orgulho. Apesar de a cidade ter sido toda planejada e projetada, ela ainda era um sonho, porém, percebe-se nas narrativas a esperança de concretização e a própria confiança no idealizador Célio Miranda. Acreditava-se no que ele estava fazendo, e a população, talvez sem entender muito bem, acreditou e confiou na empreitada.

Nesse contexto, Paragominas foi uma cidade totalmente planejada, mesmo sem recurso, e o seu idealizador, Célio Miranda, fazia questão da concretização do seu projeto a qualquer custo. Trouxe pessoas de todo lugar para investir na cidade, com a promessa do dinheiro rápido e fácil, gastando dinheiro público, desmatando e envolvendo pessoas em um sonho de uma cidade-modelo, como Brasília. Conforme afirma o narrador 2:

(...) Não, nós demarcamos, nós a equipe do Célio Miranda, fizemos o projeto e inclusive eu tenho o projeto aí, e ao longo da Belém-Brasília da margem direita e esquerda, até o rio Capim e ao rio Gurupi, foi demarcada as áreas aí, de 4.356 hectares, ou seja, 900 'alquiles', então, a áreas destinadas a grandes fazendas e o pessoal que comprou era um pessoal que tinha recurso lá, lá fora né, o pessoal do Paraná, mais do Paraná, mas tinha gaúcho também, baianos, mineiros, esse pessoal investiu, porque o Célio Miranda foi até eles, nos escritórios deles, casa e tudo, pra apresentar a vantagem pelo preço da terra, que aqui era custo quase zero pra eles lá, entendeu, muito barato, e com a garantia do governo de fazer o financiamento chamado de Pro-terra, Pro-terra, o pessoal recebia um financiamento pra desmatar até 50% da área, que hoje esses 50% demarcado tá o Ibama agora contra isso, aí principalmente Paragominas, tá penalizado o Pará todo por causa desse desmatamento que não podia fazer, mas, na época, ou você fazia o desmatamento ou não teria direito ao financiamento desse aí. Então, por conta dessa garantia, dessa promessa de financiamento o pessoal comprou lá as áreas pra investir não o dinheiro deles, mas o dinheiro daqui mesmo, o dinheiro do Estado né, tá certo, o dinheiro do Pro-terra, então, isso é fácil demais, quanto eles vão gastar? Não, você para aí mil reais, fica com área e de lá você consegue 10 milhões né, de lá mesmo, então, é um risco? É, mas você não tá arriscando nada seu, tá arriscando dinheiro que era do próprio Estado, né. Então, esse pessoal aí veio, pegou esse dinheiro aí, fez um movimento aí, aí uns foi embora, outros deixaram terra ou vendeu barato, enfim, e outros continuam, mas houve isso nessa época. Aí houve pessoa que depois desanimou e depois voltou, né, vendeu, outros tem... (Narrador 2).

Enfim, Paragominas construída não se apresenta apenas como uma mudança necessária ao território, mas também como uma renovação de vida cotidiana, a partir de um espaço socialmente reconstruído. O novo lugar foi construído a várias mãos, e por pessoas vindas de todo lugar, que buscavam uma nova vida ou mesmo mais um investimento, adaptando as relações sociais com a nova vivência. Construir um espaço não significa somente existir, mas estruturar instituições sociais que possibilitem o funcionamento dessas relações no espaço habitado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender como os narradores imigrantes chegaram e se estabeleceram, as suas narrativas orais de vivências que contam uma história da cidade, tornou-se importante para que pudesse refazer os caminhos trilhados por essas pessoas que presenciaram a construção de Paragominas.

Assim, envolvidos na pesquisa e nas histórias ouvidas, percebe-se que as narrativas orais fazem pensar nas histórias familiares, nas tradições orais que

passam de geração a geração através da voz ou das vozes poéticas. Implica lembrar, também, que lá atrás, contar histórias não era apenas uma prática cotidiana, era um ofício comum, do qual muitos se encarregaram e através dele foram repassados ensinamentos e lições de vida.

As narrativas orais dos imigrantes, mais do que relatos de um fato, em que aparecem personagens marcantes, pessoas que construíram uma história, são narrativas da vida, e são também histórias vividas. São tesouros semeados na mente de quem, um dia, presenciou um sonho projetado em um papel que se tornou realidade. São relatos, memória e histórias contadas pelas vozes poéticas de homens simples, imigrantes, topógrafos, aventureiros, trabalhadores que, com a mesma habilidade com que arregaçam as mangas para o trabalho, contam e rememoram os fatos vivenciados e fazem questão de dizer “Eu vi” e, por isso, eles são também personagens.

Quando conta suas histórias, o narrador revela não apenas o lado poético do que sabe, mas também permite que quem o ouve receba a sabedoria que emana da fonte das experiências tecidas, principalmente, nas idas e vindas do processo migratório, dos sofrimentos e mudanças que aconteceram. Somente quem viveu experiências diversas tem o que contar, lembra Walter Benjamin (1986). Experiências são arcabouços das histórias contadas e vividas no desbravamento e construção da cidade. E assim, numa prática que parece tão banal – a de contar histórias – o homem até hoje tece a teia da sabedoria, repete as histórias que se tornaram importantes para a sua vida, mesmo que elas tenham acontecido com outros. E, ao repetir suas histórias, o contador desperta nos ouvintes o desejo de ouvi-las novamente.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. *História Oral na Alemanha: semelhanças e dessemelhanças na constituição de um mesmo campo*. Rio de Janeiro: CPDOC, 1996.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 10ª ed. São Paulo: Edusp, 1994.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégicas para entrar e sair da modernidade*. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução prefácio à 2ª ed. Gênese, 4ª ed. São Paulo: Eitora da USP, 2003 (ensaios latino-americanos).
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. *Memórias da história. Nossa História*. São Paulo: Vera Cruz/Biblioteca Nacional, jun.2004.

- GUSDORF, George. *Mito e metafísica*. São Paulo: Convívio, 1980.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5ª ed. Campinas: Unicamp, 2003.
- LEAL, Glaucia Lygia Rabello. *Paragominas: a realidade e o pioneirismo*. Belém: Alves, 2000.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, 1992.
- PINTO, Júlio Pimentel. Todos os passados criados pela memória. In: LEIBING, Annette; BENNINGHOFF-LÜHL, Sibylle (Orgs.). *Devorando o tempo: Brasil, o país sem memória*. São Paulo: Mandarim, 2001.

ECONOMIA SOLIDÁRIA E TERRITORIALIZAÇÃO: ELEMENTOS CONCEITUAIS DE UM *OUTRO* DESENVOLVIMENTO¹

*Isaac Fonseca Araújo*²

Resumo

Discute-se, neste texto, a noção de economia solidária articulada à territorialização: a primeira, com base em reflexões da lavra de Paul Singer (2000; 2002), Luis Gaiger (2003; 2004), José Hernández (2012) e Caçado *et al.* (2012), entre outros; a segunda, a partir de Claude Raffestin (1993), Rogério Haesbaert (2006), Abramovay e Filho (2004) e Pierre Teisserenc (2010). Em ato contínuo, analisa-se em que medida essa pressuposta dialética se contrapõe ao modo de produção capitalista, portanto, na perspectiva de um *outro* desenvolvimento (Bocayuva, 2006; Singer, 2000; 2004), ainda que no plano do discurso. Argumenta-se, muito sumariamente, acerca do lugar e/ou da condição que a economia solidária tem ocupado no contexto brasileiro. Por fim, salienta-se que a economia solidária tem potencial orgânico para se constituir em um novo modo de produção (desde que ocorram reformulações no campo econômico tanto quanto nos aparelhos do Estado), contudo, sua trajetória tem sido marcada por limites que obstaculizam e/ou estrangulam sua consolidação.

Palavras-chave: Economia solidária. Territorialização. Desenvolvimento.

¹ As reflexões aqui apresentadas decorrem de uma pesquisa mais ampla, cuja centralidade foi dada à elaboração de uma dissertação de mestrado, em andamento, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (PPGSA/IFCH), da Universidade Federal do Pará (Ufpa). Por meio de tal pesquisa, busca-se entender a ação local de atores em processos de territorialização, numa geopolítica a qual se tem chamado de Amazônia Tocantina. A composição do resultado ora apresentado contou, decisivamente, com a oportunidade de, na disciplina Temas Avançados em Sociologia, ministrada pelo prof. Heribert Schmitz, ter trabalhado com as referências bibliográficas aqui examinadas.

² Licenciado Pleno em Letras (Uepa). Especialista em Letramento e Formação de Professores (Uepa) e em Gestão Pública e Sociedade (UFT). Mestrando em Ciências Sociais/Sociologia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Federal do Pará (Ufpa). Contato: isaac.educador@hotmail.com

Abstract

It is argued in this text, the notion articulated to the territorial solidarity economy: the first based on reflections of plowing Paul Singer (2000; 2002), Luis Gaiger (2003; 2004), José Hernández (2012) and Cançado *et al.* (2012), among others, the second from Raffestin (1993), Rogério Haesbaert (2006), Abramovay and Son (2004) and Pierre Teisserenc (2010). Immediately thereafter we analyze to what extent this dialectic presupposed opposes the capitalist mode of production, so the prospect of another development (Bocayuva, 2006; Singer, 2000; 2004), although the level of discourse. It is argued very briefly about the place and/or condition of the solidarity economy has occupied the Brazilian context. Finally, it should be noted that organic solidarity economy has the potential to constitute a new mode of production (from reformulations that occur in the economic field as well as in the apparatus of the state), however, his career has been marked by boundaries that hinder and/or consolidate their strangle.

Keywords: Solidarity Economy. Landing. Development.

INTRODUÇÃO

Há certa convergência no campo da produção acadêmica de que é a partir do associativismo e do cooperativismo que a economia solidária explica sua origem na realidade brasileira. Paul Singer (2000), por exemplo, já afirmava no início dos anos 2000 que a cooperativa de produção seria a unidade típica da economia solidária ou, quem sabe, a emergência de um novo modo de produção.

Nessa mesma década, entretanto, ampliou-se de forma substantiva o significado da economia solidária e novas categorias analíticas possibilitaram outras conceituações para a temática, quer seja no universo da pesquisa científica, quer no âmbito de suas representações enquanto experimentação social, assim como o seu “poliformismo institucional”, o que fortaleceu a noção de uma nova “forma social de produção” (Gaiger, 2003; 2004).

Tomando-se como referência o caso amazônico, como um cenário que bem representa o contexto brasileiro, esse argumento se justifica, especialmente depois da primeira metade da década de 1980, quando se tem registros da construção de atividades de base comunitária – em diversas partes dessa região – na forma operacional de revendão, cantinão e caixa agrícola, entre

outras, como uma retomada das organizações econômicas coletivas, à época, empreendidas para satisfazer necessidades de consumo (Araújo, 2012; Souza, 2011; Araújo & Souza, 2012).

Um movimento, cumpre acrescentar, originado no mundo do trabalho rural, sobretudo vinculado ao desenvolvimento do extrativismo vegetal, da agricultura familiar e da pesca artesanal. Segundo Sousa (2000), o fortalecimento do associativismo e do cooperativismo na Amazônia foi fortemente influenciado pela ação pastoral da Igreja Católica e de diversos movimentos sociais.

Infere-se, a partir desses elementos, que a vivência de práticas socialmente reconhecidas como de economia solidária tem favorecido a produção de territórios nos quais realidades urbanas e rurais ora se tornam dicotômicas, outras vezes se integram. Mas territorialidades são promovidas e, a partir delas, novas institucionalidades surgem.

Ainda assim, pode-se dizer que as atividades de organizações sociais e econômicas chamadas de solidárias têm potencial para influenciar positivamente nos rumos do desenvolvimento dos territórios nos quais estão inseridas? Em suma, que relação conceitual pode ser estabelecida entre economia solidária e um projeto estratégico de desenvolvimento desencadeado por processos de territorialização?

Eis, pois, a linha argumentativa deste texto. O trabalho está estruturado em três seções (além desta introdução e das considerações finais): na primeira discute-se o conceito de economia solidária, com ênfase na sua evolução; posteriormente interpreta-se a noção de territorialização e, por fim, analisa-se a relação da economia solidária com uma possível estratégia de desenvolvimento territorial alternativo ao modo de produção capitalista.

ECONOMIA SOLIDÁRIA: UM DEBATE

O que é economia solidária? Como ela pode ser materializada em suas dimensões ideológicas mais profundas? Quais seus efeitos e implicações para a vida socioproductiva de uma dada sociedade? Estas (e tantas outras) perguntas ainda demandarão muitos esforços científicos e empíricos, uma vez que as respostas até agora sistematizadas não abarcam, suficientemente, a densidade e complexidade do tema.

Para (o já citado) Paul Singer (2002, p. 114), a economia solidária “foi concebida para ser uma alternativa superior [ao capitalismo], por proporcionar às

peças que a adotam, enquanto produtoras, poupadoras, consumidoras etc. uma *vida melhor*”.

Uma vida melhor não apenas no sentido de que possam consumir mais com menos dispêndio de esforço produtivo, mas também melhor no relacionamento com familiares, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, colegas de estudo etc.; na liberdade de cada um de escolher o trabalho que lhe dá mais satisfação; no direito à autonomia na atividade produtiva, de não ter de se submeter a ordens alheias, de participar plenamente das decisões que o afetam (Singer, 2002, p. 114-115).

Em certo tom filosófico, essa afirmação não é suficiente para satisfazer um conjunto de inquietações. Afinal, o que é ser “superior ao capitalismo”? A qual “alternativa superior” o eminente professor se refere? Nessa mesma perspectiva de análise, Souza (2012, p. 64) questiona-se: é possível classificar a economia solidária como uma ação comunitária/associativista, uma atitude de filantropia e caridade? Ou seria oportuno depreendê-la enquanto estratégia e/ou forma diferente de fazer a economia e o desenvolvimento?

O mesmo autor é sugestivo em lembrar que, para alguns teóricos, a origem da economia solidária está vinculada aos princípios do socialismo utópico; outros a conceituam como um fenômeno novo, decorrente do processo de desestruturação do mundo do trabalho (p. 64). Em linhas gerais, essas reflexões convergem em assumir como referencial a crise da sociedade industrial e a identificação de experiências autogestionárias (Eid, 2003; 2012).

Essas categorizações, todavia, parecem limitadas, pois desconsideram elementos fundamentais do universo orgânico da solidariedade, passíveis de exemplificação nas práticas comunitárias presentes em sociedades não industriais. Além disso, é de proveito destacar que a economia solidária ultrapassa os limites do campo econômico, atravessando múltiplas vertentes do mundo da vida dos grupos que a vivenciam, considerando-se o conjunto de suas dimensões culturais, socioeconômicas e ambientais.

Via de regra, o conceito de economia solidária tem sido explicado como síntese da vivência de um conjunto de princípios e valores, em tese, operacionalizados de modo fragmentado ou na sua totalidade pelos chamados Empreendimentos Econômicos Solidários (EES). Em estudo recente sobre o marco teórico da economia solidária na América Latina, Hernández (2012, p. 24) evidencia essa convergência conceitual. Para o autor,

la economía solidaria puede definirse como aquella forma de organizar la producción fundamentada en la autogestión cooperativa de la capacidad de trabajo individual

de los miembros de un grupo articulado por vínculos sociales y principios éticos de equidad, compromiso, reconocimiento y ayuda mutua (Hernández, 2012, p. 24).

Além de figurar como uma carta de princípios, conforme se depreende da citação, a noção de economia solidária é geralmente associada à gestação de “novas experiências populares de autogestão e cooperação econômica”, de caráter alternativo (Gaiger, 2003, p. 181), evidenciando sua natureza de projeto. Para Luis Gaiger, tais experiências possuem a capacidade de produzir ruptura “nas relações de produção capitalistas”, representando “a emergência de um novo modo de organização do trabalho e das atividades econômicas em geral” (p. 181). Entretanto, o mesmo autor admite que a economia solidária

não reproduz em seu interior as relações capitalistas, no melhor dos casos as substitui por outras, mas tampouco elimina ou ameaça a reprodução da forma tipicamente capitalista, ao menos no horizonte por ora apreensível pelo conhecimento. Iniciativas de grande interesse estão aparecendo, como as redes e clubes de troca, as cooperativas de crédito e outras, alternativamente à lógica mercantil do dinheiro e das trocas em geral, porém de modo ainda experimental, suplementar e subsidiário em muitos casos (Gaiger, 2003, p. 189).

Identifica-se, a partir dessas referências, que o aspecto da experimentação social, portanto, gerador de transitoriedades, é uma das principais características da economia solidária. De sorte, há um compartilhamento da ideia de que essa chamada *outra* economia expressa “um conjunto de atividades econômicas – de produção, distribuição, consumo, poupança e crédito –, organizadas/realizadas solidariamente, de forma coletiva e autogestionária” (Brasil, 2007, p. 7), caracteristicamente “organizadas sob a forma de cooperativas, associações, empresas autogestionárias, redes de cooperação e complexos cooperativos” (p. 7), entre outros. Práticas econômicas e sociais nas quais se evidenciam “a apropriação coletiva dos meios de produção, a gestão democrática pelos membros, a utilização dos excedentes (sobras) e a responsabilidade coletiva quanto aos eventuais prejuízos da organização” (Schiochet, 2012, p. 25).

Com base em pesquisas recentes no âmbito da realidade brasileira, Cançado *et al.* (2012) oferecem uma síntese didática enquanto tentativa de teorização capaz de explicar o fenômeno da economia solidária, a partir de três paradigmas das ciências sociais. De acordo com esses pesquisadores, a economia solidária tem sido concebida, nos últimos anos (do ponto de vista epistemológico), como um processo que transita entre os paradigmas do consenso, do conflito e interpretativo. Estes, por vezes, constituem modelos analíticos inspirados nas

matrizes marxista, durkheimiana e weberiana do pensamento sociológico. No quadro 1, a seguir, tem-se um esboço dessa teorização em processo.

Quadro 1 – Economia solidária a partir de três paradigmas das ciências sociais

Modelos em transição	Descritores para interpretação e análise
Paradigma do consenso	<ul style="list-style-type: none"> • A cultura existe antes do indivíduo, por isso, o comportamento é culturalmente determinado, a partir da coerção que a sociedade exerce enquanto estrutura; • A origem e persistência da desigualdade estão assentadas na dominação dos privilegiados sobre os não privilegiados, sendo o conflito inerente a uma sociedade desigual; • Contudo, o conflito pode ser inibido pela coerção ou pelo processo de socialização. Nesse sentido, a economia solidária é colocada no campo do combate à pobreza, considerando que a natureza da realidade social é sempre objetiva.
Paradigma do conflito	<ul style="list-style-type: none"> • Acredita que a origem da vida social está na influência ou determinação de fatores externos ao indivíduo (estrutura). Desse modo, as relações entre grupos desigualmente privilegiados moldam o comportamento dos atores sociais; • Por isso mesmo a mudança da sociedade deve ser radical e de base, não podendo existir diálogo entre economia solidária e capitalismo. Em último nível, o bem comum deve superar a acumulação de capital. E, para tanto, a economia solidária deve ser realocada à prática socialista.
Paradigma interpretativo	<ul style="list-style-type: none"> • Entende que a essência da vida social é a habilidade que os seres humanos possuem de examinar o que acontece em sua volta e, então, escolher como agir, à luz dessa interpretação; • Isso posto, a economia solidária não reflete apenas novos horizontes econômicos, mas um processo educativo para a mudança cultural; • E, tal como na horizontalização do conhecimento não há donos de saberes ou de capitais intelectuais, também, a autogestão deve superar o egoísmo institucionalizante e se tornar um bem maior.

Fonte: Cançado *et al.* (2012). Elaboração do autor.

A leitura do quadro anterior permite agrupar seus elementos explicativos em dois eixos: a) em relação aos paradigmas do consenso e do conflito, argumentam os autores que “a economia solidária é um viveiro de normas para o comércio social justo, coercitividade, e demanda vida coletiva sobre a vida individual, exterioridade” (Cançado, 2012, p. 237); b) sob a perspectiva do modelo interpretativo, a “prática da economia solidária exige que as pessoas que foram formadas no capitalismo sejam reeducadas”. E essa “reeducação coletiva representa um desafio pedagógico” (Singer, 2005, *apud* Cançado, 2012, p. 254), daí a necessidade da autogestão tornar-se o sentido maior da existência dos grupos solidários.

Em certa medida, essa classificação teórica da economia solidária talvez explique o que parece ser sua configuração atual no cenário brasileiro, em termos de debate político e acadêmico. Neste caso, conclui-se, pelas evidências das grandes discussões nacionais e as linhas argumentativas das referências disponíveis, que a economia solidária flutua em meio a três correntes de pensamento, conforme sugere o quadro 2, a seguir.

Quadro 2 – Economia solidária: três correntes no Brasil

Visões sobre a economia solidária	Linhas argumentativas
Instrumento de combate à pobreza	Uma interpretação da economia solidária predominante nas políticas governamentais: ferramenta para inclusão social (espécie de “economia para empobrecidos”).
Convivendo com o capitalismo	A economia solidária não é capaz de superar o modo de produção capitalista. Em vez disso deve, convivendo com esse sistema, aproveitar-se de suas “vantagens”.
Como superação do capitalismo	A corrente mais socialista da economia solidária. Argumenta que é preciso/possível substituir o capitalismo por outro modo de produção, outra economia (autogestão).

Fonte: elaboração do autor

A partir de tais interpretações, considera-se oportuno refletir sobre a possibilidade de articulação entre o conceito de economia solidária e a ideia de um *outro* desenvolvimento, ainda que de forma muito breve e limitada. Antes disso, convém discutir que contexto abriga essa relação. Neste caso, parte-se da noção de territorialização, examinada na seção seguinte.

DO TERRITÓRIO À TERRITORIALIZAÇÃO: TERRITORIALIDADES EM MOVIMENTO

O debate sobre território tem ocupado diversos teóricos, figurando como uma categoria conceitual importante. Em Claude Raffestin (1993), o território constitui um espaço apropriado por diferentes atores que, movidos por interesses, inevitavelmente o territorializam, mediados por relações de poder. Os objetivos desses atores podem convergir ou conflitar com os interesses de outros sujeitos sociais na apropriação do espaço, produzindo jogos de poder entre atores para construção do território. Tendo-se em conta a diversidade de atores na conformação do espaço, é possível pensar em territórios múltiplos, tão densos quanto forem abrangentes as ações dos sujeitos que os delimitam, objetiva e subjetivamente.

Para Rogério Haesbaert (2006), o território explica-se, simultaneamente, a partir de realidades de dominação e apropriação. Nesse cenário, os atores criam identidades com seu espaço quando deles se apropriam. Ao produzirem identidades (individuais e coletivas), as atitudes dos atores alimentam a emergência de novos territórios, entendidos a partir de suas naturezas simbólica, cultural e política.

Ricardo Abramovay e Luiz Carlos Beduschi Filho (2004), por fim evocados, igualmente concebem a noção de território no plural, atentos para suas múltiplas configurações, em perspectiva dialética. Segundo esses autores,

territórios não são um conjunto neutro de fatores naturais e de dotações humanas capazes de determinar as opções de localização das empresas e dos trabalhadores: eles se constituem por laços informais, por modalidades não mercantis de interação construídas ao longo do tempo e que moldam uma certa personalidade e, portanto, uma das fontes da própria identidade dos indivíduos e dos grupos sociais (...). Em torno dos territórios existem certos modelos mentais partilhados e comportamentos que formam uma referência social cognitiva materializada numa certa forma de falar, em episódios históricos e num sentimento de origem e de trajetórias comuns (Abramovay e Filho, 2004, p. 38, grifos na fonte e do autor).

Sob essa concepção convém sugerir que o território é resultado da produção sociocultural dos indivíduos e grupos que o constituem, e se confunde com a própria personalidade desses sujeitos. Mais do que espaço apropriado-dominado, o território torna-se condição de pertencimento para os atores sociais, incorporada em suas ações cotidianas, ao mesmo tempo que, pelas interações que experimentam, esses atores permanentemente reconfiguram seu território.

Percebe-se que a produção de territórios assim compreendidos evidencia processos de territorialização, enquanto dinâmicas que emergem de diferentes e diversos sujeitos, cujas ações transformam seus espaços em arenas nas quais esses atores se dispõem a jogar, em permanentes debates e negociações. Para Pierre Teisserenc (2010), essa territorialização pode ser entendida como um processo que

envolve atores, ações nas quais eles se engajam, relações múltiplas e cotidianas na forma de jogos de aliança ou de redes, práticas objetivas e subjetivas em referência a escalas espaciais diferentes. Por meio de suas relações, ações e prática, esses atores juntos desenvolvem formas de apropriação, materiais e simbólicas, do espaço que comportam dimensões econômicas, políticas e culturais. São dimensões que caracterizam sua territorialidade (Teisserenc, 2010, p. 163).

A noção de territorialização, nesse sentido, reclama um olhar para outra que lhe precede: a de territorialidade. Esta por sua vez pressupõe uma realida-

de em movimento. Diz respeito às relações sociais tecidas no fazer pactuado dos atores quando da produção material e simbólica de um dado território e, simultaneamente, por este influenciadas.

Ainda com base em Teisserenc (2010), a territorialidade configura-se a partir de três dimensões integradas: a) aquela relativa à representação do território, a que permite “a um indivíduo ou grupo controlar e influenciar as pessoas mais próximas”, desenvolvendo com tais sujeitos relações “de ordem, de poder e de comunicação ou troca”; b) a que “confere à territorialidade uma realidade de rede”, tornando-se fundamento “das mediações cognitivas e práticas que facilitam a realização das ações a partir da materialidade dos lugares”; e c) uma terceira definida como simbólica e subjetiva, “pois leva em conta o desenvolvimento do conjunto de atividades cotidianas ‘como o resultado e condição do processo de produção de cada território, cada lugar’” (Teisserenc, 2010, p. 162-163).

O conceito de territorialização abstraído enquanto uma tessitura que se expressa na territorialidade, ao denunciar arranjos de confluências e constrangimentos entre atores sociais no fazer territorial, impõe-se como uma realidade cultural contraditória ao desenvolvimento capitalista, porquanto se espera deste o fomento à desterritorialização. Há, pois, uma tensão permanente inerente à fluidez do território margeada, por um lado, pelos efeitos de fragmentação social oriundos da engenhosidade do capitalismo e, por outro, pelas reivindicações dos atores por uma territorialização à sua maneira.

Por essa lógica entende-se que, do ponto de vista de suas agendas programáticas, os atores sociais reclamam a construção de territórios capazes de incorporar suas identidades múltiplas e satisfazer a melhoria das condições de vida de suas comunidades. Aqui, pois, não está pressuposta uma matriz espacial homogênea, mas uma realidade social profundamente marcada por heterogeneidades, que se configura a partir de atitudes individuais e coletivas multifacetadas, de naturezas sociocultural, econômica e política.

ECONOMIA SOLIDÁRIA COMO ESTRATÉGIA DE DESENVOLVIMENTO COM ÊNFASE NA PRODUÇÃO DE TERRITÓRIOS

A relação da economia solidária com um projeto estratégico de desenvolvimento – alternativo ao paradigma capitalista –, em perspectiva teórica, tem sido defendida por vários pesquisadores brasileiros (Bocayuva, 2006; Eid, 2012;

Gaiger, 2003; Schiochet, 2012; Souza, 2012). Entre eles, Pedro Cláudio Cunha Bocayuva (2006) argumenta que a economia solidária tem potencial orgânico capaz de fomentar a construção de uma sociedade para além do capital, assim como a defendeu Mészáros (2011).

A análise de Pedro Bocayuva parte das contradições do que ele mesmo considera dois padrões de desenvolvimento. Por um lado, o modelo clássico fracassado do trabalho assalariado, legítimo representante do sistema capitalista, altamente concentrador de riqueza para alguns e miséria para muitos, responsável pela divisão da sociedade entre patrões e proletariados. Em contraponto, sugere um alternativo sistema socioeconômico pautado no trabalho livremente associado, na autogestão e na sustentabilidade, cuja formatação seja suficiente para criar um novo modo de produção (Bocayuva, 2006, p. 17).

Desse modo, o autor concebe a economia solidária para além do estágio de uma resistência conjuntural à crise e/ou precarização do trabalho pelo fracasso do capitalismo, ainda que esse seja seu ponto de partida. Essa outra economia é aqui entendida como um dinamizador de desenvolvimento, dada a possibilidade que lhe é assegurada (por sua transversalidade) de articular diferentes sujeitos socioeconômicos na produção de territórios. Essa perspectiva ideológica impõe à economia solidária disputar com o modo de produção capitalista o domínio do processo de territorialização, uma vez que, segundo Bocayuva,

o capitalismo não prescinde da subjetividade do corpo e do saber; ao contrário, usa intensivamente isso. Então, aquilo que não aparece como conflito social (mulher, índio etc.) é conflito produtivo de geração de riqueza. Capitalismo também não se resume a uma drenagem de economia pela fábrica. Ele drena pela circulação, pelos serviços, pela produção imaginária e simbólica, pela economia do entretenimento e lazer, pela saúde, pela educação, pelas formas de subjetivação, pelos estilos e padrões de consumo (Bocayuva, 2006, p. 22).

Assumida de tal modo, a economia solidária é desenhada estrategicamente como uma matriz de desenvolvimento, geradora de novas institucionalidades, tendo em vista seu dinamismo em criar sinergias e interfaces socioprodutivas. Entretanto, a construção desse cenário exige a criação de fluxos entre as várias economias coexistentes em um dado território, sobretudo em função do caráter multifacetado que caracteriza este último. Nesse sentido, as várias expressões da economia popular, por exemplo, devem ser compreendidas como oportunidades relevantes para o fortalecimento da economia solidária, se trabalhada a evolução de tais expressões do estágio de *popular* para (também) *solidário*.

No plano do discurso, os pressupostos aqui esboçados informam o objetivo de experimentar outra economia e outra sociedade decorrentes de uma “criação em processo contínuo de trabalhadores em luta contra o capitalismo” (Singer, 2000, p. 13). Isso posto, torna-se necessário “produzir uma teoria da prática *atual* e real” (Gaiger, 2003, p. 184) das classes trabalhadoras, pela qual se possa interpretar adequadamente as práticas sociais e econômicas contemporâneas de trabalhadores urbanos e rurais livremente associados.

O exame, pois, de tais práticas, não deve mascarar as realidades contraditórias do mundo da vida. Isso porque todo debate sobre desenvolvimento, necessariamente, está inserido no campo das relações de poder (típicas das sociedades divididas em classes), o que sinaliza a existência de diferentes projetos historicamente em disputa. Esse cenário exige, em última instância, que a experimentação da economia solidária pelas organizações que lhe dão nome esteja sempre ancorada em um projeto político-ideológico de sociedade.

Assim, processos educativos assumem relevância significativa para afirmação da economia solidária. Mais do que isso, seu desenvolvimento está condicionado, segundo Paul Singer (2004), à implementação de uma educação ideológica, uma vez que

Ao contrário do capitalismo, que se confunde com a ‘normalidade’ e não requer a conscientização dos valores que lhe subjazem, a economia solidária só pode desenvolver suas potencialidades se os seus protagonistas o desejarem conscientemente. Por isso, atividades permanentes de difusão e educação ideológica são partes integrantes duma estratégia de desenvolvimento (Singer, 2004, p. 5).

No plano mais objetivo devem-se gestar empreendimentos associativos e/ou cooperativos integrados por atores de um determinado contexto territorial imbuídos do interesse de resolver desafios coletivos concretos condicionantes de seu desenvolvimento. Nessa perspectiva, a produção de atividades socioeconômicas, assim como a oferta de serviços, assumem papel relevante, quando pensadas para dar conta de demandas reais manifestas por aqueles atores no seio de suas comunidades (Filho e Júnior, s/d, p. 3).

Assim, como resultado de tais arranjos, uma nova economia surgirá, cujas dinâmicas criarão no “território um circuito integrado de relações socioeconômicas envolvendo produtores e/ou prestadores de serviço em articulação com consumidores e/ou usuários de serviços” (p. 3), sob uma lógica de rede de colaboração socioprodutiva (Mance, 2003).

PARA CONTINUAR O DEBATE

Nesta última seção, algumas notas sobre o lugar e/ou a condição que a economia solidária tem ocupado no contexto brasileiro, relativos ao seu processo de institucionalização, notadamente marcado por transitoriedades. Dito com outras palavras, quer-se argumentar, por um lado, sobre a economia solidária enquanto movimento, experimentação social e, por outro, como embrião de política pública, cenário imediatamente criado a partir da primeira conjuntura, conforme se identificou em Araújo (2012) e Araújo & Souza (2012).

Por oportunidade destes estudos registrou-se que, ao lado dos acúmulos construídos na trajetória da economia solidária, grandes desafios obstaculizam e/ou estrangulam sua consolidação enquanto estratégia e política de desenvolvimento. Por razões várias, entre elas as assinaladas nos parágrafos seguintes.

No âmbito de sua condição de experimento, embora as práticas de economia solidária permitam a construção de sociedades de pessoas (um contraponto à sociedade de capital) em diferentes campos profissionais, esses situados movimentos, a rigor, não expressam uma autônoma tomada de consciência pelos trabalhadores, e sim uma fuga às condições degradantes do capitalismo (Singer, 2002; Nascimento, 2011).

Por outro lado, sob uma perspectiva institucional, analisa-se que, no Brasil, a formação de governos ditos democráticos populares não tem se refletido em mudanças revolucionárias nas estruturas do Estado. O que significa que o capital continua *ditando as regras* tendo, portanto, poder político sobre o Estado. Há boas políticas e não falta planejamento, a questão é: para quem se tem planejado e dirigido as políticas? Parece que não tem sido para democratizar a política, a economia, o Estado. Isso se cristaliza à medida que líderes de organizações de trabalhadores assumem postos de governo, quando há uma crise de identidade, de projeto, além da natural fragilização dos arranjos sociais, em função do comprometimento de militantes e agentes com um ou outro projeto (Dagnino, 2011; Gennari, 2011).

Dessa maneira, aceitando-se que o Estado não está a serviço do conjunto da sociedade (antes, muito comprometido com o capital), mesmo governos de base popular têm dificuldades para implantar políticas públicas de economia solidária, arquitetadas para se contrapor ao metabolismo do capital (Mészáros, 2011), sendo a este uma alternativa viável. Os trabalhadores, quando se organizam, o fazem de modo segmentado (do ponto de vista macro), fragilizando seu poder de intervenção. E, se buscam intervir na agenda estatal, são fortemente barrados (Dagnino, 2011; Dias & Serafim, 2011).

Essas últimas abordagens, enfim, foram aqui delineadas para sugerir que o futuro da economia solidária ficará comprometido enquanto seus difusores o fizerem pelo caminho da experimentação casuística. Isto é, a possibilidade de consolidação da economia solidária, como uma nova forma social de produção, capaz de gerar desenvolvimento, sugere reformulações tanto no campo econômico, quanto nos aparelhos do Estado.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY Ricardo e FILHO, Luiz Carlos Beduschi. *Desafios para o desenvolvimento das regiões rurais*. Belo Horizonte: Nova Economia, v. 14, n. 3, p. 35-70, setembro-dezembro de 2004.
- ARAÚJO, Isaac Fonseca & SOUZA, Armando Lírio de. Economia Solidária como Estratégia de Desenvolvimento Territorial: o caso de Igarapé-Miri, Território do Baixo Tocantins/Pará. *Novos Cadernos Naea*, Belém, v. 16, n.1, p. 43-67, jun. 2013.
- ARAÚJO, Isaac Fonseca. Economia Solidária como estratégia de desenvolvimento local: de movimento à política pública – reflexões com base na trajetória de Igarapé-Miri/PA. In: LÓPES, José Daniel Gómez & BARBOSA, Maria José de Sousa. *Estrategias y acciones de Desarrollo Rural a través de Cooperativas y Emprendimientos Solidarios. Baixo Tocantins (Pará-Brasil)*. Espanha: OfiBook, 2012.
- BOCAYUVA, Pedro Cláudio Cunca. A nova centralidade do trabalho e o precariado: a economia solidária frente ao processo de crise e reestruturação do capitalismo. In: *Políticas Públicas de Economia Solidária: por um outro desenvolvimento*. MEDEIROS, Alzira, SCHWENGBER, Ângela, SCHIOCHET, Valmor (Orgs.). Recife: Ed. Universitária, Ufpe, 2006.
- BRASIL, Ministério do Trabalho e Emprego/Secretaria Nacional de Economia Solidária. Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária (Sies). Brasília, MTE/Senaes-FBES, 2007.
- CANÇADO, Airton Cardoso; OLIVEIRA, André de e PACÍFICO FILHO, Miguel. Economia solidária: uma representação científica por meio de três paradigmas das ciências sociais. In: BENINI, Édi et al. *Gestão Pública e Sociedade: fundamentos e políticas públicas de Economia Solidária*. 1ª ed. v. 2, São Paulo: Outras Expressões, 2012.
- DAGNINO, Renato. Gestão Social e Gestão Pública: interfaces, delimitações e uma proposta. In: BENINI, Édi et al. *Gestão Pública e Sociedade: fundamentos e políticas da Economia Solidária*. 1ª ed., v. 1, São Paulo: Outras Expressões, 2011.

- DIAS, Rafael & SERFIM, Milena P. Conceitos e ferramentas para a análise de Política Pública. In: BENINI, Édi et al. *Gestão Pública e Sociedade: fundamentos e políticas da Economia Solidária*. 1ª ed., v. 1, São Paulo: Outras Expressões, 2011.
- EID, F. *Descentralização do Estado, economia solidária e políticas públicas: construção da cidadania ou reprodução histórica do assistencialismo?* CONGRESSO DA FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE AMÉRICA LATINA E CARIBE, 11. *Anais*. Osaka, Japão: Fiealc, 2003.
- _____. *Economia Solidária, Desenvolvimento Organizacional e Cooperativismo Rural*. In: LÓPES, José Daniel Gómez & BARBOSA, Maria José de Sousa. *Estrategias y acciones de Desarrollo Rural a través de Cooperativas y Emprendimientos Solidarios. Baixo Tocantins (Pará-Brasil)*. Espanha: OfiBook, 2012.
- FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho de; SANTANA Jr., G. *Economia Solidária e Desenvolvimento Local: uma contribuição para redefinição da noção de sustentabilidade a partir da análise de três casos na Bahia*. Disponível em: <http://www.dowbor.org./ar/07genautolocal.doc>. Acesso em: 28 jan. 2014.
- GAIGER, Luis Inácio. A economia solidária diante do modo de produção capitalista. *Caderno CRH*. Salvador: Ufba, n. 39, p. 181-211, 2003.
- _____. (Org.). *Sentidos e experiências da economia solidária no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- HERNANDÉZ, José Luis Cividanes. Marco Teórico de la Economía Solidaria: conceptos y enfoques. In: LÓPES, José Daniel Gómez & BARBOSA, Maria José de Sousa. *Estrategias y acciones de Desarrollo Rural a través de Cooperativas y Emprendimientos Solidarios. Baixo Tocantins (Pará-Brasil)*. Espanha: OfiBook, 2012.
- MANCE, Euclides André (Org.). *Como organizar redes solidárias*. Rio de Janeiro: DP&A, Fase, IFIL, 2003.
- MÉSZÁROS, István (1930). *A crise estrutural do capital*. Tradução Francisco Raul Cornejo et al. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Boitempo, 2011 (Coleção Mundo do Trabalho).
- NASCIMENTO, Cláudio. A autogestão e o novo cooperativismo. In: BENINI, Édi et al. *Gestão Pública e Sociedade: fundamentos e políticas da Economia Solidária*. 1ª ed., v. 1, São Paulo: Outras Expressões, 2011.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ed. Ática, 1993.
- SCHIOCHET, Valmor. Da democracia à autogestão: Economia Solidária no Brasil. In: BENINI Édi et al. *Gestão Pública e Sociedade: fundamentos e políticas públicas de Economia Solidária*. 1ª ed., v. 2. São Paulo: Outras Expressões, 2012.
- SINGER, Paul. Economia solidária: um modo de produção e distribuição. In: SINGER, Paul; SOUZA, André (Orgs.) *A Economia solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego*. São Paulo: Contexto, 2000.

- _____. *Introdução à Economia Solidária*. 1ª ed., 3ª reimp. São Paulo: Perseu Abramo, 2002.
- _____. *Desenvolvimento: significado e estratégia – Texto para discussão*. Ministério do Trabalho e Emprego/Secretaria Nacional de Economia Solidária. Brasília: MTE/Senaes, 2004.
- SOUSA, Raimundo Valdomiro. *Modalidade do crédito, organizações coletivas e reprodução camponesa na história de Cametá*. 2000. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.
- SOUZA, Armando Lirio de. *Trabalho e desenvolvimento territorial na Amazônia oriental: a experiência da rede de desenvolvimento rural do baixo Tocantins (PA)*. 2011. Tese de Doutorado em Desenvolvimento Rural. Faculdade de Ciência Econômica, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- _____. *Política Pública de Economia Solidária e Desenvolvimento Territorial*. *Boletim Mercado de Trabalho*. Ipea: Brasília, n. 52, p. 63-70, 2012.

EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS NO RESSIGNIFICAR DA FORMAÇÃO DOCENTE E CURRÍCULO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

*Maria Barbara da Costa Cardoso*³

*Salomão Mufarrej Hage*⁴

Resumo

A Educação de Jovens e Adultos (EJA) no território do campo (ilhas, estradas e ramais) de Abaetetuba/Pará⁵ é constituída por sujeitos da Amazônia em suas especificidades de ribeirinhos e quilombolas, que por diversos motivos não tiveram acesso à escola na idade certa. Considerando-se o contexto vivenciado por esses sujeitos, se faz necessário ressignificar a prática pedagógica dos docentes da EJA. Como se dá a formação do professor para atuar nesta modalidade de ensino? Como metodologia utilizou-se a linha da pesquisa qualitativa por meio da pesquisa bibliográfica tendo como referência Freire (1987; 1993; 1996); Silva (1999); Candau (2008); Tardif (2002); e dados de documentos da EJA. Como resultado apresenta-se, primeiro, a discussão sobre os educadores e educandos da EJA em processo de formação na educação da Amazônia. Em seguida, aborda-se o currículo com ênfase na educação libertadora e na interculturalidade. Portanto, ressignificar o currículo e a formação docente é pertinente para se efetivar uma educação voltada ao respeito cultural marcada na vivência de identidades desses sujeitos.

Palavras-chave: Educação de Jovens e Adultos. Currículo. Formação Docente.

³ Doutoranda em Educação, pedagoga. Coordenadora do Fórum Municipal de Educação Docente. Universidade Federal do Pará. Pesquisadora do Geperuaz e do Gepeseed. Contato: barbara.costa@csfx.org.br

⁴ Doutorado Sanduíche pela Universidade de Wisconsin/Madison (1999) e Doutorado em Educação: Currículo pela Pontifícia Universidade de São Paulo (2000). Mestrado em Educação: Supervisão e Currículo.

⁵ O município de Abaetetuba localiza-se no nordeste paraense na região Amazônica, Baixo Tocantins. É formada por 72 ilhas, 46 comunidades de estradas, ramais e centro urbano, formando uma população de 141 mil e 100 habitantes (IBGE, 2010).

Résumé

L'éducation des jeunes et adultes (EJA), dans le milieu rural (îles et autres zones non asphaltées) d'Abaetetuba/Pará,⁶ concerne les sujets amazoniens, et spécifiquement les riverains et quilombolas, qui, pour diverses raisons, n'ont pas eu accès à l'école, à l'âge courant. Compte tenu de ce contexte, il est nécessaire de re-signifier la pratique pédagogique des enseignants de l'EJA. Comment s'organise la formation des professeurs assignés à ce type d'enseignement? Comment la méthodologie a eu recours à une ligne de recherche qualitative s'appuyant sur un travail bibliographique centré autour de Freire (1987;1993;1996), Silva (1999), Candau (2008) et Tardif (2002) et sur des données des documents de l'EJA. Pour répondre à ces questions, on commence par présenter une discussion sur les enseignants et leurs élèves de l'EJA engagés dans le processus de formation éducative en Amazonie. Ensuite, on aborde la question des programmes, en insistant sur l'éducation libératrice et l'interculturalité. Finalement, on conclue en remarquant qu'il est effectivement de re-signifier le programme et la formation des enseignants pour mener à bien une éducation tournée vers le respect culturel et marquée par la vigueur des identités du public concerné. **Mots-clés:** Éducation des jeunes et des adultes; Programme scolaire; Formation des enseignants.

INTRODUÇÃO

A Educação de Jovens e Adultos (EJA) vivencia intensas mudanças nos últimos tempos, não somente em relação às práticas desenvolvidas na escola, mas enquanto movimento político fomentado por meio dos Fóruns de EJA e movimentos sociais, na pretensão de se buscar respostas aos anseios manifestados pela sociedade, quanto aos aspectos de sua identidade, seu território, seus sujeitos e conceitos os quais, orientados por essas práticas, ressignificam, reorganizam, ampliam e produzem novos sentidos à Educação de Jovens e Adultos e à formação dos docentes.

⁶ Le municípe d'Abaetetuba se situe en Amazonie, dans le nord-est du Pará (Bas Tocantins). Il se compose de 72 îles, 46 communautés rurales et quelques centres urbains et réunit 141.100 habitants (IBGE, 2010).

Um dos objetivos da EJA é, sobretudo, proporcionar aos jovens e adultos que não tiveram possibilidade de concluir seus estudos, o acesso ao ensino fundamental e médio, mas que perpassa essa etapa de escolarização e seja na perspectiva de uma educação ao longo de toda vida.

A EJA é espaço de tensão e aprendizado em diferentes ambientes de vivências, que contribuem para a formação de jovens e de adultos como sujeitos da história. Negros, brancos, indígenas, amarelos, mestiços, mulheres, homens, jovens, adultos, idosos, quilombolas, pantaneiros, ribeirinhos, pescadores, agricultores, trabalhadores ou desempregados – de diferentes classes sociais; origem urbana ou rural; vivendo em metrópole, cidade pequena ou campo; livre ou privado de liberdade por estar em conflito com a lei; pessoas com necessidades educacionais especiais – todas elas instituem distintas formas de ser brasileiro, que precisam incidir no planejamento e execução de diferentes propostas e encaminhamentos para a EJA (Confitea VI, 2009, p.9).

Essa nova concepção da EJA, expressa no referido documento, apresenta-se como resultado de diálogos fomentados com grupos de educadores, movimentos sociais, entidades compromissadas com a educação da EJA e outros. Referenda-se a organização do coletivo na participação dos fóruns de EJA a nível nacional e internacional, o que veio prover como resultado, investir na formação continuada dos docentes proporcionando, dessa forma, o desafio de que os educadores da EJA trabalhem numa modalidade da educação na qual a homogeneidade dos sujeitos não é a tônica dominante.

Nos espaços da EJA, os sujeitos são múltiplos, vivem na diversidade, e ainda que existam sujeitos com perfis semelhantes é preciso atentar à especificidade de suas trajetórias de vida, que sempre são singulares e caracterizadas de potencialidades que podem não se revelar numa expectativa imediata. Porém, entende-se que o desafio do conhecimento na EJA não pode ser circunscrito àquilo que os jovens e adultos devem aprender, ele também é provocação para que educadores e educadoras aprofundem seus conhecimentos – suas compreensões – sobre esses sujeitos da aprendizagem. Neste sentido, justifica-se a formação de docentes para que, de fato, possam compreender esse novo cenário na educação de jovens e adultos.

Para atender à especificidade da formação de educadores que atuam ou que desejam atuar nessa modalidade de ensino, fundamenta-se na legislação vigente que trata da Educação de Jovens e adultos no Brasil e das políticas públicas definidas para a juventude. Entre as leis mais específicas podemos destacar: a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (9394/96), de 20 de

dezembro de 1996 – Seção V, Artigo 37 a 38 e o Parecer CNE/CEB n. 11/2000, de 10 de maio de 2000, que estabelece as diretrizes curriculares nacionais para a Educação de Jovens e Adultos.

Neste contexto, é papel da sociedade e, em especial, dos educadores, provocar momentos de discussões sobre a ressignificação da prática docente. Como se dá a formação do professor para atuar nesta modalidade de ensino levando-se em consideração a realidade ribeirinha e currículo da Amazônia?

Assim, pontuam-se as inquietações vivenciadas pelos sujeitos da EJA em relação à garantia de uma educação que exige o ressignificar do currículo e formação dos docentes, na busca de uma prática pedagógica significativa, criativa, participativa, problematizadora, enfim, um processo democrático vivenciado no diálogo com os sujeitos que fazem a Educação de Jovens e Adultos.

EDUCADORES E EDUCANDOS DA EJA EM PROCESSO DE FORMAÇÃO NA EDUCAÇÃO DA AMAZÔNIA

Na educação amazônica os sujeitos ribeirinhos, assim chamados por habitar, trabalhar, conviver no contexto em torno de rios, igarapés, igapós e na relação da diversidade de fauna e flora, trazem manifestações do seu cotidiano cultural amazônico para dentro do espaço escolar.

Os sujeitos ribeirinhos da EJA caracterizam-se, em sua maioria, como alunos trabalhadores que buscam acesso, reingresso e permanência no espaço escolar. Esses sujeitos enfrentam diversos desafios, entre eles, as condições de acesso à escola, o currículo e a formação de professores que, em número significativo, ainda não conseguem ter uma nova visão de educação voltada ao respeito cultural e marcada na vivência de identidades próprias pela precariedade de vida social, econômica e política. A esse respeito, afirma Soares:

que os alunos da Educação de Jovens e Adultos são diferentes dos alunos presentes nos anos adequados à faixa etária. São jovens e adultos, muitos deles trabalhadores, maduros, com larga experiência profissional ou com expectativa de (re)inserção no mercado de trabalho e com um olhar diferenciado sobre as coisas da existência. (...) Para eles, foi a ausência de uma escola ou a evasão da mesma que os dirigiu para um retorno nem sempre tardio à busca do direito ao saber. Outros são jovens provindos de estratos privilegiados e que, mesmo tendo condições financeiras, não lograram sucesso nos estudos, em geral, por razões de caráter sociocultural (Soares, 2002, p. 77).

Adita-se a esta reflexão a afirmação de Gadotti (2001), ao asseverar que:

jovens e adultos trabalhadores lutam para superar suas condições precárias de vida (moradia, saúde, alimentação, transporte, emprego). Os baixos salários e as péssimas condições de vida comprometem o processo de alfabetização dos jovens e adultos (Gadotti, 2001, p.31).

Nessa direção, Ferranti (2013) complementa mostrando que a realidade da Amazônia não pode ser invisível; ele traz para a discussão a questão do acesso à educação para esses sujeitos, o qual

é marcado por inúmeras dificuldades, como: maré que, no seu extremo, impede o acesso dos alunos à escola, pois quando o rio e/ou igarapé secam, tem-se que aguardar até três horas para se prosseguir viagem. O início e o fim das aulas são marcados pelo tempo da maré, obrigando os professores, os alunos, as famílias, o transporte escolar etc., a se ajustarem à realidade específica. Algumas vezes, quando a maré está grande, a travessia, que é sempre feita por pequenas embarcações, torna-se perigosa, podendo inclusive levar embarcações a naufragarem. Pode ocorrer, também, o alagamento do barco e, no mínimo, dar a todos os passageiros um bom banho, que faz com que alunos danifiquem o material escolar, quando não é totalmente perdido nas águas (Ferranti, 2013, p.65).

O contexto dos sujeitos amazônidas da EJA no território de Abaetetuba/Pará favorece, como ponto de partida, a leitura da realidade, das problematizações enfrentadas por eles. Apresentam uma especificidade de vida, na relação de trabalho, da educação e outros. Destacam-se como atividades desenvolvidas por eles: o extrativismo do açaí, pesca em geral, produção nas olarias, cultivo da mandioca, manejo do açaí, peconheiros,⁷ produção de farinha, extração do miriti, lavoura, criação de animais de pequenos portes, além dos trabalhos domésticos e artesanais.

Na realidade da EJA, o acesso à escola é pontuado como uma das maiores dificuldades no enfrentamento pelo direito à educação do campo. Deslocar-se da comunidade para a escola requer das suas famílias custos financeiros, bem como dos educadores, que têm que fazer o trajeto da cidade ao campo e do campo à cidade.

As comunidades das ilhas de Abaetetuba possuem o diferencial em relação à acessibilidade e deslocamento de seu povoado via fluvial. Utilizam barcos, rabetas e rabudos⁸ como transportes de locomoção. Há lugares de difícil acesso

⁷ Instrumento feito de folhas de açaí, fibras ou sacas amarradas aos pés do agricultor, no ato de subir nos pés de açazeiros para a colheita do cacho de açaí.

⁸ Rabudo e rabeta são transportes fluviais no formato de canoa com instalação de motor 18 cavalos, tornando mais rápida a travessia no rio Maratauíra.

devido à baixa da maré que se torna um indicador para os ribeirinhos no tempo a ser percorrido com certa segurança.

A EJA como processo de escolarização voltado a esta realidade – que visa à garantia da igualdade de todos como sujeitos de direito e enfrentamento das desigualdades como desafios na superação de uma realidade de exclusão –, se constitui das diferenças que distinguem os sujeitos uns dos outros, como o seu jeito de ser, viver, pensar e produzir que vão sendo construídos nas relações vivenciadas na diversidade. Identidades são construídas, firmadas, desconstruídas, enfim, os sujeitos buscam diálogo entre si, a partir de suas diferenças, de seus projetos políticos. Soares (2002, p.72) reafirma que “a educação de jovens e adultos tem sido ao longo da história, um campo politizado, pois remete a processos de exclusão cuja reversão tem fortes implicações sociopolíticas”.

No processo de reversão da exclusão salientamos que os sujeitos têm diferentes espaços e tempos de educação e aprendizado, inclusive conforme a sua idade. Sua experiência de vida, sua formação de saberes socioculturais vividos com intensidade no seu dia a dia contribui para que o jovem e o adulto sejam sujeitos aprendentes que dialogam frente aos novos desafios e conhecimentos, a partir do contexto em que vivem, entretanto, já são possuidores de um saber cultural. Isto implica um desafio que está condicionado a fatores econômicos e sociais que pode interferir no processo de educação e aprendizagem. Como o sujeito da EJA é ele partícipe da construção dessa educação que acontece no coletivo dos sujeitos e se faz numa aprendizagem significativa para sua vida e trabalho, é necessário o processo de diálogo entre os que constituem este espaço de tensão. Buscar seus interesses imediatos, quando retornam à escola, é fundamental, mas na educação desses sujeitos é necessário que esse processo se firme além da escolarização, se fazendo na intervenção social de compromisso por melhores condições de vida, de trabalho e de estudo.

O jovem e o adulto que, por diversos motivos, foram excluídos da escolarização, ao retornar ao processo de ensino e aprendizagem sistematizada, trazem experiências, saberes e conhecimentos acumulados nos seus diferenciados campos de atuação e interação: de convivência social e familiar, do trabalho, da vida religiosa, da dimensão associativa e sindical de lutas e conquistas de seus direitos. Assim, é fundamental que na EJA se enfatize a relevância, em termos metodológicos, de partir do que o adulto conhece e sabe, e não do que não sabe, não vivenciou.

É perceptível o crescente reconhecimento da importância de outros processos, não somente voltados à aprendizagem, mas também à educação

para além dos espaços escolares em que o jovem e adulto podem ampliar e partilhar conhecimentos e saberes acumulados ao longo da vida, em qualquer idade.

Hoje, há o reconhecimento do direito dos jovens e adultos à educação, e o dever do Estado em oferecer educação para essa população não escolarizada. O campo de atuação da EJA incorpora tanto as perspectivas da Educação Popular, que lida com questões de direitos ao trabalho, à moradia, ao transporte, ao emprego etc. desenvolvidas nas lutas sociais, quanto às perspectivas da educação escolar. Nesse sentido, o documento final do XI Encontro Nacional da EJA frisa a importância de se:

Reconhecer as especificidades curriculares, as relações espaços-temporais e a necessidade de reformulações curriculares que articulam a EJA com a educação para toda a vida [, o que] é condição para o reconhecimento do direito a educação de jovens e Adultos (Confinte VI, 2009, p.15).

Na garantia do direito à escolarização de jovens e adultos, as discussões delineadas nas organizações nacionais e internacionais referentes à Educação de Jovens e Adultos a situam como parte substantiva e não compensatória, além de aprofundar o sentido próprio da EJA, numa perspectiva de construção de cidadanias e da afirmação do direito à educação. Dessa maneira, um currículo voltado não somente para a formação do trabalho, mas formação para toda a vida.

Consideram-se relevantes as contribuições do célebre educador Paulo Freire (1996) ao propor que, neste currículo da EJA, sejam aproveitados os saberes e as vivências dos educandos discutindo a razão de ser de suas realidades. Segundo Freire (1996, p. 22) “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção”. Para tal, o diálogo entre saberes é condição essencial. Freire (1999) fala que o diálogo ocorre na relação horizontal entre dois sujeitos, uma “relação de simpatia entre os polos” (Freire, 1999, p. 115). É uma relação empática, em que a pessoa coloca-se na mesma situação e condição do outro, e assim, pode entendê-lo.

Nesse sentido, o diálogo também propicia a tomada de consciência, porque favorece a aproximação com a realidade. Esta aproximação promove a integração do homem com o outro e com o meio, não é uma adaptação do homem ao meio, mas uma interação que transforma tanto o homem como o meio. Assim, Freire destaca a relevância da ação dialógica para uma educação voltada para o empoderamento de cidadãos reflexivos de sua condição humana e existencial.

O processo específico de aprendizagem de jovens e adultos não pode tratá-los do mesmo modo como se trata uma criança. Entende-se que a criança, pela sua condição de criança, de ser dependente e em formação, tem pouca experiência de vida e pouco tempo de acúmulo de conhecimento e aprendizagem. No entanto, o adulto vai construindo o aprender ao longo da sua vivência e ao retornar ao processo de escolarização e à aprendizagem sistematizada é possuidor de experiências e de conhecimentos acumulados nas mais diversas dimensões de atuação e interação.

Neste aspecto, enfatiza-se que na EJA é relevante ressignificar as práticas pedagógicas a partir do que o adulto conhece e sabe, e não do que não sabe. O jovem e o adulto podem ter mais dificuldade inicialmente em aprender novos conhecimentos porque estão afastados, há tempo, de processos mais formais, sistemáticos e organizados de aprendizagem, devido mesmo à dinâmica histórica e tecnológica, muitas vezes, avançada diante de sua experiência, mas não existe nenhum impedimento neurológico ou psicológico para que continuem o seu processo de aprendizagem e de educação.

Assim, é pertinente partir do contexto dos sujeitos da EJA, de suas necessidades, para de fato se questionar sobre a formação dos docentes que atuam na EJA.

A LDB 9.394/96 abriga o assunto no seu título V, capítulo II, na seção V que trata “Da Educação de Jovens e Adultos”, em seu artigo 37, ao reconhecer esta modalidade de ensino como parte integrante da Educação básica e, também, sinaliza a necessidade de criação de cursos de formação continuada para os educadores, uma vez que a formação continuada deve ser o suporte para o exercício reflexivo da prática docente.

Observa-se que no novo ordenamento legal (LDB 9394/96), a EJA tornou-se uma modalidade da educação básica, reconhecida como direito público subjetivo na etapa de Ensino Fundamental.

No Plano Nacional de Educação, a EJA mereceu um capítulo próprio em que propôs ações para reduzir o analfabetismo tanto no que diz respeito ao contingente existente, quanto às futuras gerações. Este Plano estabelece como metas, entre outras: 1) garantir ao jovem e ao adulto o acesso e a permanência ao ensino para além das quatro primeiras séries do Ensino Fundamental; 2) incentivar as Instituições de Educação Superior a oferecerem cursos de extensão para atender às necessidades de educação continuada de jovens e adultos que tenham ou não formação de nível superior; 3) assegurar que os sistemas de ensino, em regime de parcerias com os demais entes federativos, mantenham programas de formação de educadores de jovens e adultos, visando capacitá-

-los para atuar de acordo com o perfil dos educandos, e habilitá-los para, no mínimo, o exercício do magistério nas séries iniciais do ensino fundamental, de modo a atender à demanda de órgãos públicos e privados no esforço de erradicação do analfabetismo.

Sabe-se bem que os cursos de licenciatura representam o escopo de formação de professores no Brasil, e, especificamente na região Norte, pode-se afirmar que possuem importante papel no que se refere à educação para os ribeirinhos. Essa formação tem sido marcada historicamente pela dualidade entre teoria e prática. Cabe, assim, configurar projetos pedagógicos dos cursos de licenciatura para a formação docente, incorporando-se a vivência pedagógica e o diálogo com a escola pública para construir os saberes necessários para o exercício docente.

Na Educação de Jovens e Adultos é fundamental que a prática pedagógica venha valorizar experiências, oportunizando ao docente que estabeleça um vínculo mais próximo com seus sujeitos, apresentando sua contribuição para a comunidade escolar e para a comunidade local onde a escola está inserida.

O docente da EJA, na efetivação do processo de valorização de saberes e práticas desencadeadas no dia a dia de suas vivências pedagógicas, busca como principal objetivo ser catalisador e promotor dessas experiências, e ao mesmo tempo contribui para a formação desses sujeitos articulando teoria e prática em um processo de ação-reflexão-ação que se corporifica na práxis educativa.

Neste sentido, pode-se afirmar que o saber do professor está diretamente relacionado com suas práticas de ensino. São os seus conhecimentos, adquiridos dentro e fora do espaço escolar (magistério, experiência de vida, formação docente, universidade etc.), que compõem e estão presentes nas práticas de ensino utilizadas por cada docente. Segundo Tardif (2002),

ensinar é mobilizar uma ampla variedade de saberes, reutilizando-os no trabalho para adaptá-los pelo e para o trabalho. A experiência de trabalho, portanto, é apenas um espaço onde o professor aplica saberes, sendo ela mesma saber do trabalho sobre saberes, em suma: reflexividade, retomada, reprodução, reiteração daquilo que se sabe naquilo que se sabe fazer, a fim de produzir sua própria prática profissional (Tardif, 2002, p. 21).

O autor ressalta, ainda, que existem três saberes relacionados aos professores:

o saber não é uma coisa que flutua no espaço: o saber dos professores é o saber deles e está relacionado com a pessoa e a identidade deles, com a sua experiência de vida

e com a sua história profissional, com as suas relações com os alunos em sala de aula e com os outros atores escolares na escola etc. Por isso, é necessário estudá-lo relacionando-o com esses elementos constitutivos do trabalho docente (p.11).

Frisa o autor que esses saberes estão divididos em: saber da experiência, saber das disciplinas (cientista) e o saber especializado em educação (pedagógica). O primeiro corresponde ao conhecimento adquirido pelo professor, durante sua vivência em sala de aula, suas experiências enquanto educador; o saber das disciplinas está relacionado aos conhecimentos adquiridos nas instituições de ensino, Universidades, já o saber especializado em educação ou pedagógico consiste nos conhecimentos adquiridos por meio da intervenção pedagógica dentro ou fora do espaço escolar, projetos de formação de professor etc. Todos esses saberes estão diretamente ligados à formação do educador, e é por meio deles que o docente encontrará todo o conhecimento de que necessita para se instrumentalizar e exercer sua função de modo produtivo e reflexivo.

Todo o conhecimento adquirido pelo professor, seja por meio de suas experiências, seja por meio de estudo dos saberes científicos e pedagógicos, influenciam de modo determinante em sua prática docente. Segundo Tardif, “o saber dos professores é plural e também temporal, uma vez que é adquirido no contexto de uma história de vida e de uma carreira profissional” (Tardif, 2002, p. 19).

Compreende-se a formação docente como um processo emancipatório, colaborativo e processual, que se constitui a partir dos saberes docentes necessários à profissionalização do professor, assim, a prática docente se constitui a partir de uma aprendizagem compartilhada, dialogada com os sujeitos. Diálogo este firmado a partir de problemáticas vivenciadas pelos educandos da EJA.

Assim sendo, pensar na Educação de Jovens e Adultos na Amazônia exige desencadear ações de formação continuada para docentes que atuam na especificidade local, objetivando refletir e desenvolver ações afirmativas que contribuam para a renovação, ampliação e construção de conhecimentos da EJA, bem como assumir o compromisso com a (re)construção de práticas pedagógicas voltadas para a transformação e emancipação de todos os sujeitos que compõem a cartografia da EJA na região, por meio da formação continuada de seus educadores.

Para tanto, o preparo de um docente voltado para a Educação de Jovens e Adultos - EJA deve incluir, além das exigências formativas para todo e qualquer professor, aquelas relativas à complexidade diferencial dessa modalidade de ensino. Com isso, os docentes deverão ser preparados para a constituição

de Projetos pedagógicos que considerem as características, as expectativas e a realidade da EJA. Trata-se de uma formação em vista de uma relação pedagógica com os sujeitos, trabalhadores ou não, marcados por experiências de vida que não devem ser ignoradas.

A formação de docentes da EJA deve, portanto, apropriar-se da riqueza cultural dos seus discentes traduzindo-as e enriquecendo os componentes curriculares. Dessa maneira, para os profissionais do magistério da EJA, a formação adequada e a ação integrada implicam na existência de um espaço próprio, tanto nos sistemas de ensino, quanto nas universidades e em quaisquer outras instituições formadoras, propiciando, assim, um espaço constante de discussão, de envolvimento e comprometimento com novos saberes, alternativas metodológicas e novas possibilidades de discussão com vistas à consolidação de uma identidade profissional específica para esses educadores.

Tendo-se como ação política a formação dos docentes da EJA, cabe desenvolver métodos de ensino-aprendizagem, estendendo-os ao processo de educação para toda a vida e que levem em consideração a condição dos jovens e adultos, que lhes tratem conforme a maturidade de sua idade e que os ajudem a fortalecer sua autoestima, muitas vezes fragilizada pela sua condição social. Portanto, ao partir do que o educando sabe, abre-se a possibilidade de uma nova construção baseada em diálogo e uma relação mais horizontal entre o educador e o educando.

Enfim, no processo de educação para toda a vida, quem tem que decidir o que é significativo e interessante para os sujeitos de EJA são eles próprios que fazem parte do processo educativo. Nesse sentido, é importante que os conteúdos do processo de aprendizagem sejam socialmente relevantes. Isto é, que contribuam para o jovem ou adulto entender melhor, e criticamente, o contexto em que vive; para melhorar a qualidade da sua vida e a da sociedade; para desenvolver o seu potencial como indivíduo (a sua vocação ontológica de ser mais) e para fortalecer a sua autoconfiança e autoestima.

O CURRÍCULO NO SABER DA INTERCULTURALIDADE DOS SUJEITOS DA EJA AMAZÔNICA

É imprescindível discutir o currículo na Educação de Jovens e Adultos no contexto educacional amazônico por envolver sujeitos vistos como excluídos, marginalizados, situados como jovens e adultos “problemas” e não como su-

jeitos de direitos e de cidadania. São sujeitos que carregam suas especificidades geracionais, culturais e dos entornos culturais nos quais se inserem.

Paulo Freire (1987) afirma que, a partir da leitura da dramaticidade vivenciada pelos sujeitos, fomenta-se a luta pelos direitos. É neste sentido que o trabalho abarcado por Freire toma as proporções marcantes e as repercussões que tem no mundo inteiro. É interessante frisar que ele, ao conceber uma educação libertadora, diz que ela vem se firmar numa proposta que emerge na dialética, na reflexão e ação, no enfrentamento às estruturas vigentes de dominação. Os sujeitos se constroem de maneira coletiva, num contexto histórico e no construto de suas histórias. A superação da contradição opressor-oprimido só é possível pela práxis.

A Educação de Jovens e Adultos concebe seus alunos como sujeitos de direitos, que devem ter à sua disposição uma educação de qualidade, que considere nas questões pedagógicas as histórias de vida dos sujeitos, suas necessidades, suas emoções, a situação socioeconômica e cultural que contribuíram para sua condição de vida enquanto ser humano.

Neste sentido, a sociedade, principalmente na dimensão da política educacional, tem a obrigatoriedade de repensá-la com mais especificidade, isto é, quando a EJA apresenta uma demanda em potencial maior de trabalhadores, e surge como resposta à expansão do sistema de ensino sem condições adequadas a seu funcionamento, irá desencadear inúmeros problemas como a evasão, reprovação e repetência escolar. E, por trás dessa problemática, depara-se com homens e mulheres em sua subjetividade que configuram uma lamentável situação de exclusão produzida e reproduzida por interesses que não condizem com os seus.

A educação compromissada com a transformação de uma realidade social opressora para uma sociedade livre e democrática concebe, segundo Freire (1987), o homem e a mulher como seres inacabados, por isso visto como seres que estão sendo em e com uma realidade. Daí que a educação não pode ser “bancária”, “inquestionável”. Neste pensar, a educação é um ato histórico, ela se atualiza no enfrentamento do mundo concreto; e terá de ser um adentramento no diálogo como fenômeno humano. A educação se vincula à humanização do homem e da mulher e, sendo práxis, será também o próprio exercício da liberdade.

Desse modo, quando a escola e organizações da comunidade contribuem com os sujeitos na apropriação de informações fazendo leituras reflexivas acerca das situações de dominação, esses vão construindo o processo de empoderamento e, conseqüentemente, o enfrentamento a novos desafios. Para

tanto, o educador pode ser mediador, sujeito que deve estar atento para o fato de que a transformação não é só questão de métodos e técnicas. Ela perpassa essa dimensão quando busca estabelecer uma relação diferente com o conhecimento e com a sociedade fazendo assim, do currículo, um mecanismo de transformação, de história de vida a partir dos saberes vivenciados pelos sujeitos que compõe a EJA. Nas palavras de Freire (1993):

substantivamente democrática, jamais separa do ensino dos conteúdos o desvelamento da realidade. É a que estimula a presença organizada das classes sociais populares na luta em favor da transformação democrática da sociedade, no sentido da superação das injustiças sociais. É a que respeita os educandos, não importa qual seja sua posição de classe e, por isso mesmo, leva em consideração, seriamente, o seu saber de experiência feito, a partir do qual trabalha o conhecimento com rigor de aproximação aos objetos (Freire, 1993, p. 101).

Neste campo reflexivo, Freire (1993) provoca uma postura de transformação frente à problemática vivenciada pelos sujeitos da EJA. Enfatiza que é necessário uma educação que prime pelo diálogo, pela (co)laboração de forma coletiva, por uma leitura e releitura não somente do contexto envolto dos sujeitos, dos saberes culturais, mas uma visão ampla da sociedade em torno.

Freire (1993) afirma que a postura libertadora exige que os educadores se definam enquanto sujeitos da educação. Tomem uma posição, decisão, sejam coerentes. E ao assumirem uma postura libertadora, essa vai se construindo numa relação horizontal entre sujeitos através do diálogo. Essa nova postura vai contra a relação vertical característica da educação “bancária” e que pode ser superada por uma educação libertadora, democrática, desveladora, desafiadora, tornando-se ato crítico de conhecimento, de leitura da realidade, de compreensão de como funciona a sociedade não só no nível de escola. Vai além do contexto escolar, fazendo-se presente no interior dos movimentos e organizações sociais e políticas que são efetivados por meio de atividades educacionais: seminários, encontros, fóruns, palestras, publicações em que o educador, no processo de comprometimento e participação, pode contribuir de maneira significativa para reverter a situação de dominação.

A educação libertadora se firma no momento em que o educador comprometido com a Educação de Jovens e Adultos busca transformar-se constantemente a partir da compreensão do contexto social do ensino nesta realidade singular. E inquietando-se diante desse contexto, busca uma distinção entre a educação libertadora e os métodos tradicionais.

Ao desenvolver um trabalho pedagógico libertador, compreende-se que a educação é uma forma de intervenção no mundo. Intervenção que vai além dos conhecimentos dos conteúdos traçados pelos sujeitos, sejam eles reprodutores da ideologia dominante, sejam do desmascaramento. No caso do educador, este assume um compromisso de desmascarar, de desvelar as situações de opressão e dominação que se fazem presentes nas práticas pedagógicas curriculares e políticas nos diversos segmentos da sociedade. Diz Freire (1993):

Quem apenas fala e jamais ouve; quem ‘imobiliza’ o conhecimento e o transfere a estudantes, não importa se de escolas primárias ou universitárias; quem ouve o eco, apenas, de suas próprias palavras, numa espécie de narcisismo oral; quem considera petulância da classe trabalhadora reivindicar seus direitos; quem pensa por outro lado, que a classe trabalhadora é demasiado inculta e incapaz, necessitando por isso, de ser libertada de cima para baixo, não tem realmente nada a ver com libertação nem democracia (Freire, 1993, p.109).

A educação crítica, dialógica e democrática, implica estar em relação com “o outro” como sujeito do conhecimento e da cultura, em reconhecer nele o direito de falar e estabelecer relações concretas com o “outro”, possibilitando, assim, sua participação no processo educativo. Processo esse de criação de diversidades culturais que vem contribuindo como mediadora na relação entre as pessoas e o mundo que está ao seu redor. A cultura se firma no processo educacional que vai se configurando com novas possibilidades e diversidades de opções.

Para tanto, adentrar nas discussões da Educação de Jovens e Adultos demanda reflexões pertinentes ao cotidiano do educando em sua interculturalidade, incluindo-o, e porque não, garantindo-lhe permanência e continuidade nos estudos, formação para a vida social, pessoal, profissional. Isto se deve especialmente ao desafio de trazer como enfoque a discussão no currículo que propicie a inclusão, permanência de sujeitos, educação para a toda a vida, respeitando-se seu tempo e espaço, o seu cotidiano, a sua cultura.

No entanto, a escola é permeada por diversas culturas, por vivências globais e, sendo reflexo do processo de globalização, torna-se também excludente. E essa exclusão se reproduz no próprio currículo que se apresenta como o resultado de uma seleção em que os estudantes são processados como um produto fabril seguindo-se objetivos, procedimentos e métodos para obtenção de resultados a serem mensurados (Silva, 1999 p.12). Porém, ao conceber o currículo na questão de identidade, de subjetividade, nos saberes dos povos da Amazônia, deve-se compreendê-lo como envolto “naquilo que somos, naquilo

que nos tornamos: na nossa identidade, na nossa subjetividade” (p.15). Assim sendo, o currículo vem a ser uma questão de poder, por buscar defender, pelo convencimento, interesses particulares.

O currículo não se constitui apenas de dominação e controle, mas se torna presente como lugar de oposição, de resistência. Na Pedagogia do Oprimido (Freire, 1987) esta dimensão é estendida à libertação do domínio colonizador, da visão restrita de mundo. O dominado precisa se libertar do seu opressor. Dessa maneira, os educadores necessitam estar conscientes dessas práticas de construção de novas mentalidades, para que adotem uma postura crítica, pois somos confrontados pelas tentativas de homogeneização cultural constantemente. Porém, as diferenças culturais são capazes de produzir espaços para o exercício da cidadania plural.

No processo interativo com a cultura, de uma leitura do cotidiano dos educandos, o currículo a ser proposto na educação de Jovens e Adultos pode vir a desencadear diversas discussões para garantia dos direitos e respeito às diferenças. Freire (1993) deixa claro que o educador deve se atentar para a leitura do mundo, leitura das diversas culturas que o aluno traz para dentro da escola. No entanto, o que se percebe é que a subjetividade, a cultura dos sujeitos da EJA, não é contemplada no dia a dia da escola, nos seus saberes, em seu currículo com suas experiências pedagógicas.

Neste parâmetro é necessário discutir as abordagens que vêm para promover a transformação, para o reconhecimento do outro, abertas ao diálogo entre os diversos sujeitos, grupos sociais e culturais. Desse modo, ao adentrar no enfoque de uma educação voltada ao longo da vida, em que direitos à vida sejam respeitados, pretende-se suscitar reflexões que aflore uma nova visão voltada à EJA. Uma educação onde se crie possibilidades de lutas contra as desigualdades e se respeite as diferenças de cada um. Em que: “... a formação seja voltada à cidadania aberta, interativa, capaz de reconhecer as assimetrias de poder entre os diferentes grupos culturais e de trabalhar os conflitos e promover relações solidárias” (Candau, 2008, p.54). E, nesta rede de relações dialógicas, a perspectiva intercultural apresentada por Candau (2008), que vem respaldada em Freire, promove uma educação para o reconhecimento do “outro”, para o diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais, capaz de favorecer um projeto comum, no qual as diferenças sejam dialeticamente integradas. Assim sendo, a perspectiva intercultural está orientada à construção de uma sociedade democrática, plural, humana, que articule políticas de igualdade com políticas de identidade.

Para se discutir a Educação de Jovens e Adultos voltada à vida dos sujeitos da Amazônia é necessário analisar a construção de relações interculturais

em todo o processo educativo, pois nesses processos os atos e palavras das pessoas vão ganhando significados, diante das diferenças culturais que os sujeitos possuem, tornando o espaço escolar plural. Portanto, a Educação de Jovens e Adultos, ao buscar uma visão crítica, dialoga com concepções que se constroem e se desconstroem nas diversas relações de interculturalidade, de saberes, de subjetividade. Dessa maneira, é primordial que os docentes da EJA tenham garantias de políticas públicas para sua formação específica nesta área de saberes e reconhecimentos dos sujeitos da Amazônia.

CONCLUSÃO

Ao focar a Educação de Jovens e Adultos na Amazônia, visa-se conceber uma educação que prima pela igualdade e respeito às diferenças de cada um, a partir de seu cotidiano cultural, com suas manifestações e representações e, ainda, que se firme no diálogo e autonomia dos sujeitos que fazem a história. Neste sentido, faz-se necessário assumir a leitura ressignificativa dos sujeitos da EJA.

Pensar num currículo diferenciado, vivo e acessível desencadeará diversas discussões na promoção dos direitos e respeito às diferenças. E essa bandeira de luta dará um novo norte nas expectativas de vida, de sonhos, que se fazem presentes nos movimentos sociais, nas organizações, nos sindicatos. A ressignificação do processo ensino-aprendizagem pode ser criativo, participativo, problematizador, enfim, um processo democrático em que há manifestação das vozes, anseios, perspectivas dos sujeitos que fazem a diferença na busca de um projeto de Educação de Jovens e Adultos que perpassa as estruturas arquitetônicas e burocráticas das instituições e se fortaleça nos momentos de rodas de conversa, círculos de cultura, fóruns, organizações estudantis e da docência.

Evidencia-se que a Educação de Jovens e Adultos precisa ser assimilada como um processo que procura desenvolver o potencial e a autonomia de cada jovem e adulto, por meio de processos mais formais de escolarização, e através de outras possibilidades igualmente referendadas de educação ao longo da vida.

Portanto, muitas discussões e ações voltadas às políticas públicas são pertinentes para efetivação de mudanças. Uma delas, voltada ao campo pedagógico, trata-se da formação continuada dos docentes da EJA; do currículo pensado na interculturalidade relacionada às práticas sociais vivenciadas no cotidiano social e escolar, identificando o modo de ser, de viver cultural desses sujeitos que trazem para dentro da escola suas experiências de vida, histórias, afetivi-

dades, cultura, religiosidade etc. Enfim, é necessária uma educação que saiba ouvir as falas dos principais sujeitos da educação, para que estes possam buscar uma leitura do seu cotidiano cultural construindo um projeto libertador e de cidadania pela garantia dos direitos e respeito às diferenças.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. *Documento Base Nacional EJA*. Belém, 2009.
- _____. *Leis de Diretrizes e Base da Educação. LDB 9394/96*. Ed.9, 2003.
- _____. *Ministério da Educação. PARECER CNE/CEB n. 11/2000*.
- CANDAU, Vera. Direitos Humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferenças. *Revista Brasileira de Educação*, Campinas, v.13, n.37, p.45-56, jan. /abr., 2008.
- CONFINTEA VI – *Relatório. Belém-2009*. Disponível em: <www.forumeja.org.br>. Acesso em: 8 jul. 2011.
- _____. *XI Encontro Nacional da EJA*. Belém, 2009. Disponível: <www.forumeja.org.br>. Acesso em: 8 jul. 2012.
- FERRANTI, Adelino. *A Política educacional no município de Abaetetuba (PA) no período de 2005-2008: Realidade e limites*. Belém: Ufpa, 2013.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização. Teoria e Prática da Liberdade. Uma Introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Cortez, 1980.
- _____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *Educação e Mudança*. São Paulo: Paz e Terra, 1983.
- _____. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- _____. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários a prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- SILVA, Tomaz Tadeu. *Documentos de Identidade: Uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- SOARES, Leôncio. *Educação de jovens e adultos: Diretrizes curriculares nacionais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- TARDIF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis: Vozes, 2002.

NOTAS DE PESQUISAS

COMERCIALIZAÇÃO DOS PRODUTOS DA AGRICULTURA FAMILIAR DO PROJETO DE ASSENTAMENTO ABRIL VERMELHO EM SANTA BARBARA – PA

*Galtiane Freitas*¹

Resumo

Este trabalho busca compreender as estratégias individuais e coletivas das famílias do Projeto de Assentamento Abril Vermelho na comercialização de seus produtos, oriundos das atividades nos sistemas produtivos dos lotes. O P.A. Abril Vermelho, no município Santa Barbara no Estado do Pará apresenta uma demanda por alternativas logísticas para a comercialização da produção vinda da agricultura familiar local. As diversas maneiras de comercialização da produção são determinantes para promover o desenvolvimento das famílias, possibilitando o planejamento, a gestão e o controle das atividades frente às suas principais necessidades. Baseando-se no Relatório de Pesquisa intitulado “Diagnóstico agrossocioambiental do P. A. Abril Vermelho” realizado pelos alunos do curso de Especialização em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agroambiental na Amazônia – DAZ, da Ufpa de 2015, verificou-se a necessidade de identificar a dinâmica utilizada pelas famílias para comercializar suas produções por meio da análise de seis famílias das 40 entrevistadas quando da realização do diagnóstico citado. O período da pesquisa foi de 8 de abril de 2015 a 16 outubro de 2015, com 3 viagens de campo: uma no mês de abril, outra em junho e a última, em outubro. Foram aplicados questionários e registro audiovisual para auxílio do processo de compreensão. A análise bibliográfica foi situada em cinco vertentes: P.A. Abril Vermelho, comercialização, campesinato, agricultura familiar e agroecologia, além da pesquisa a índices estatísticos do município de Santa Bárbara junto ao IBGE, nos períodos em especial contidos entre 2004 (ano da ocupação pelo MST da área de estudo) ao ano mais atual de coleta de dados pelo órgão.

¹ Especialização em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agroambiental da Amazônia – Ufpa. Contato: galtianepantoja@gmail.com

Palavras-chave: Projeto de Assentamento Abril Vermelho. Agricultura Familiar. Comercialização.

Abstract

This paper seeks to understand the individual and collective strategies of the families of the Abril Vermelho (Red April) Settlement Project in the commercialization of their products coming from the activities in the productive systems of the lots. The Settlement Project, in the municipality of Santa Barbara in the State of Pará, has a demand for logistics alternatives to the commercialization of production coming from the local family farms. The different ways of commercialization the production are essential to promote the development of families, enabling the planning, management and control of the activities ahead to its main needs. Based on the Research Report: Agrossocialenvironmental diagnosis of Settlement Project held by Specialization Course students in family farming and Agro-Environmental Development in the Amazon – DAZ, of Ufpa of 2015, it was found a need to identify the dynamics used by the families to market their productions [GG1] through the analysis of six families of the 40 interviewed by the diagnosis mentioned. The research period was from April 8 to October 16, 2015 with 3 field trips one in April, one in June and the last in October. Questionnaires were applied and audiovisual record for support. Bibliographical analysis sited in 5 sections: Abril Vermelho Settlement Project, commercialization, peasants, family farmers and agroecology, besides research of the statistical indices of the municipality of Santa Barbara by the IBGE in special periods restrained in 2004 (the year of occupation by the MST of the study area) the most current year of data collection by the agency.

Keywords: Abril Vermelho Project Settlement. Family Farming. Commercialization.

INTRODUÇÃO

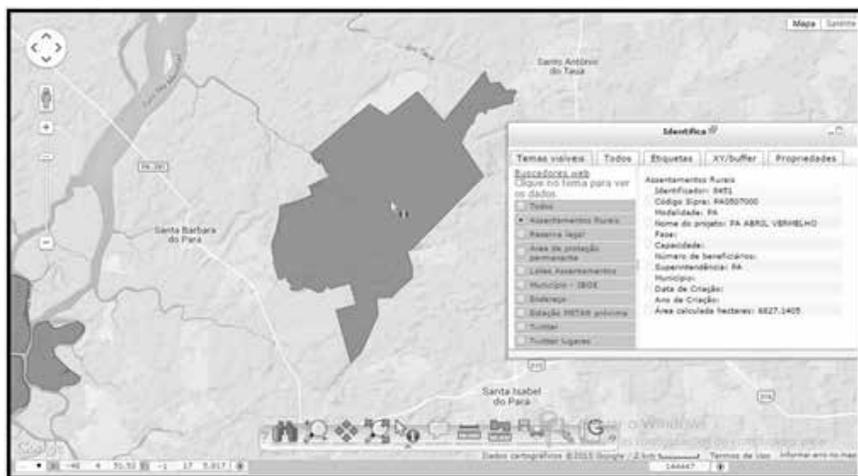
A agricultura familiar possui especificidades para realizar a comercialização de seus produtos, o que exige estudos que analisem sua composição para o auxílio dos processos coletivos e individuais de produção, a logística, as relações de vizinhança, as formas de organização, a comercialização e os projetos de família.

Os agentes externos a essa comercialização pouco conhecem a produção e as estratégias dessas famílias rurais. Essa falta de conhecimento agrava o

processo de desvalorização, além de políticas públicas mal implementadas e mal aplicadas, que favorecem apenas grandes produtores e a agroindústria, distanciando ou excluindo desse processo, os atores sociais do campo como trabalhadores rurais de áreas de assentamento (Kiyota e Gomes, 1999).

O Projeto de Assentamento Abril Vermelho no município de Santa Bárbara/Pará tem um histórico importante para o conhecimento da dinâmica da agricultura familiar em áreas antes exploradas por plantios extensivos de monocultivo, em especial, área de dendeicultura intensamente incentivada para a produção do biocombustível no Estado. Os 6.828 hectares são administrados pelas famílias em seus mais de 370 lotes, subdivididos em quatro polos, como mostra a mapa 1 a seguir.

Mapa 1: P.A. Abril Vermelho



Fonte: Acervofundiario.incra.gov.br, 2015

O P.A. Abril Vermelho é resultado da desapropriação de uma área da Empresa Denpasa, que foi ocupada pelos trabalhadores do Movimento dos Sem Terra (MST) em abril de 2004, sendo que somente após quatro anos de ocupação, em 2009, foi criado, pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o projeto de assentamento. A divisão dos lotes foi feita pelos próprios trabalhadores em 2008, pois estes estavam cansados de esperar, aglutinados em uma pequena área dentro do assentamento, com mais de 300 famílias que necessitavam trabalhar em suas terras para criarem seus animais e produzirem seus alimentos de maneira individual.

O município de Santa Bárbara possuía uma população, em 2010, de 17.141 habitantes, e tem uma estimativa para 2015 de 19.645 habitantes. Em 2006, havia 958 hectares de estabelecimentos agropecuários em 40 unidades. Em 2010, o município apresentava 3.072 domicílios rurais e 1.393 domicílios urbanos. A cidade apresenta uma característica essencialmente rural e um crescimento populacional de 15% nos últimos cinco anos (2005 a 2010). Um dado importante no censo de 2010 apresenta que 2.003 pessoas migraram para a área rural do município nos últimos cinco anos, e 919 pessoas migraram para a área urbana de Santa Bárbara. Este período coincide com o período de ocupação e criação do assentamento. Pode-se dizer que as 400 famílias do P.A. Abril Vermelho participam desse crescimento populacional significativo no município (IBGE, 2006 e 2010).

Esta análise utiliza como base de dados as informações coletadas para o diagnóstico agrossocioambiental do P. A. Abril Vermelho, realizado por cinco alunos do curso de especialização em agricultura familiar e desenvolvimento agroambiental na Amazônia, de 2015, com coleta de dados realizada em três etapas, de 8 de abril a 16 de outubro: 1ª) viagem exploratória (reconhecimento da área e de interlocutores-chave); 2ª) aplicação de questionários a 40 famílias e interlocutores chave (representando 40% das famílias do assentamento) e 3ª) restituição do diagnóstico às famílias. As famílias foram selecionadas a partir do diálogo com os próprios assentados tentando abarcar uma composição variada de famílias com diversas faixas etárias, em áreas com ou sem igarapés, diversos focos de cultivos e criações, além de estipular dez questionários em cada polo.

A pesquisa analisou os entrevistados a partir da tipologia de diversidade produtiva do somatório de suas criações e cultivos: alta diversidade (de 6 a 8 cultivos e criações), média diversidade (de 4 a 5 cultivos e criações) e baixa diversidade (de 1 a 3 cultivos e criações). Para este estudo sobre a dinâmica de comercialização das famílias convencionou-se analisar duas famílias de cada grupo da tipologia, gerando um total de seis famílias. Buscou-se responder como principais questionamentos: Quais os produtos? Quem é o tomador da decisão de comercialização? Quem comercializa? Quando ocorre a venda? Qual o local da venda? Quais os meios de deslocamento? Quais as principais dificuldades? Quais os principais projetos das famílias?

A pesquisa analisa o universo de famílias por meio da identificação das estratégias e relações que envolvem a decisão da produção, a logística de comercialização, a comercialização, principais dificuldade e projetos das famílias.

A IMPORTÂNCIA DA AGRICULTURA FAMILIAR PARA O DESENVOLVIMENTO LOCAL

O mercado da agricultura empresarial padroniza e intensifica os meios de produção, o que prejudica a comercialização da produção vinda da agricultura familiar ao dificultar a acessibilidade do consumidor à produção. O produtor paga pelo direito dessa comercialização por meio de diversas barreiras, como falta de infraestrutura, transporte, falta de assistência técnica, burocracia nas certificações e problemas evidenciados pela falta da efetividade de políticas públicas. Paulino (2008) faz menção a esta contradição considerando que “os esforços teóricos que evidenciam a importância dos mercados locais, ainda que se saiba que é precisamente por meio da padronização (transvestida de normas sanitárias) que o império procura bloquear os que estão fora do império”.

A dinâmica da comercialização da agricultura familiar é diferenciada, visto que pressupõe a utilização de recursos vindos, em especial, do próprio sistema produtivo para sua potencialização. Esses recursos são consequência de um trabalho intensivo em suas pequenas áreas, como manutenção e desenvolvimento de técnicas de plantio e de criação dos animais frente à diversidade de condicionantes ambientais, sociais, econômicos, culturais e da própria estrutura familiar.

Tomiasi (2008) analisa as escalas de operação opostas nas quais a agricultura empresarial envolve mercado-mundo e a agricultura familiar (camponesa) opera na ideia de circuitos curtos, e ainda, diferentemente da empresarial, a agricultura familiar não atua com uma lógica global e homogênea de produção, e sim, por meio de uma produção pessoal e em mercados locais.

A agricultura familiar busca o controle dos recursos agrícolas, financeiros, sociais, técnicos e ambientais para o desenvolvimento do sistema produtivo familiar por meio de práticas de trabalho que diversifiquem suas produções, se adequem ao meio ambiente, utilizem técnicas tradicionais orientadas para a autonomia na geração de renda tanto no núcleo familiar quanto na área circundante, mantendo o giro financeiro local e diminuindo a dependência externa de recursos.

A cooperação da atuação da agricultura acontece no momento em que ela dialoga com práticas ambientais que favoreçam a produção de alimentos e a criação de animais com insumos que não agridam o meio ambiente (fauna e flora), além de contribuir com a biodiversidade e a manutenção dos recursos naturais.

CARACTERIZAÇÃO DAS FAMÍLIAS E A DIVERSIDADE PRODUTIVA

A análise sobre a diversidade produtiva é importante para dimensionar como as famílias estão direcionando suas produções e no que se baseiam para decidirem sobre o que vão plantar e criar. Levando em consideração esse dimensionamento, buscou-se identificar alguns aspectos sobre as produções no município de Santa Bárbara do Pará, bem como suas criações no setor pecuário em comparação com uma visão microeconômica das famílias selecionadas na pesquisa do P.A. Abril Vermelho.

O município de Santa Bárbara apresenta um crescimento elevado na produção de mandioca na lavoura temporária, passando de mil toneladas, em 2011, para 1.440, em 2013. No entanto, houve uma queda na produção de arroz que passou de 30 toneladas, em 2011, para 5 toneladas no ano de 2013. O milho seguiu a mesma tendência, caindo de 45 toneladas para 12 nos mesmos anos, conforme tabela 1.

Tabela 1 – Produção Agrícola do município de Santa Bárbara do Pará

Produtos	2011		2013	
	Lavoura Temporária (Toneladas e Valor)		Lavoura Temporária (Toneladas e Valor)	
Arroz	30	R\$ 15.000	5	R\$ 3.000
Mandioca	1000	R\$ 200.000	1440	R\$ 570.000
Milho	45	R\$ 27.000	12	R\$ 7.000

Fonte: IBGE, 2011 e 2013.

Com relação ao extrativismo, o açaí teve um crescimento significativo em 10 anos (2004 a 2013): de 38 toneladas para 80, representando um crescimento de 110%, no entanto, um ponto positivo seria a diminuição do extrativismo da madeira de 10.365 metros cúbicos, em 2004, para 900 metros cúbicos em 2013, representando queda de 91% nessa atividade, conforme tabela 2 (IBGE, 2004 a 2013).

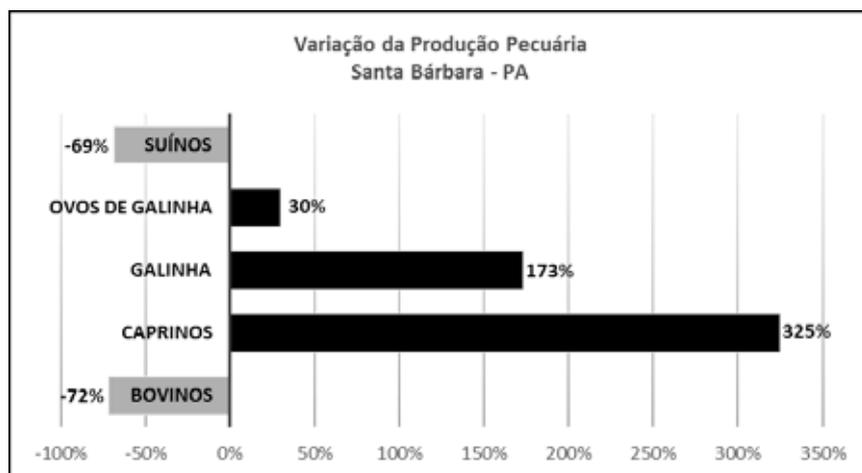
Tabela 2 – Extrativismo do município de Santa Bárbara do Pará

Extrativismo Vegetal no município de Santa Bárbara no Pará				
Ano	Madeira (Lenha)		Açaí	
	Quantidade Produzida (M ³)	Valor da Produção	Quantidade Produzida (t)	Valor da Produção
2004	10365	R\$ 88.000	38	R\$ 17.000
2013	900	R\$ 15.000	80	R\$ 104.000
Variação	-91%		110%	

Fonte: IBGE, 2004 e 2013.

No que diz respeito à produção pecuária (tabela 3) em Santa Bárbara tem-se um crescimento na criação de galinhas (173%), de caprinos (325%) e ovos de galinhas (30%) do ano de 2004 para 2013. Mas ocorre um decréscimo na criação de suínos (-69%) e bovinos (-72%), conforme dados do IBGE, para os anos de 2004 e 2013.

Tabela 3 – Variação da produção pecuária do município de Santa Bárbara do Pará



Fonte: IBGE, 2004 e 2013.

O rendimento das famílias da zona rural com relação à zona urbana também é diferenciada. Mesmo diante de um município com a movimentação econômica voltada principalmente para a produção de alimentos, tem-se uma diferença de rendimento de R\$ 358,00, representando uma variação de 25,67% na população urbana com relação à população rural, conforme demonstra a tabela 4 (IBGE, 2010).

Tabela 4 – Rendimento médio das famílias no município de Santa Bárbara

Valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios particulares permanentes com rendimento domiciliar, por situação do domicílio - Rural	R\$ 1.038,59
Valor do rendimento nominal médio mensal dos domicílios particulares permanentes com rendimento domiciliar, por situação do domicílio - Urbana	R\$ 1.397,22

Fonte: IBGE, 2010.

As seis famílias do projeto de Assentamento Abril Vermelho, analisadas nessa pesquisa, encontram-se dentro da dinâmica produtiva do município no que diz respeito às produções e criações, conforme verificaremos a seguir. Nesse sentido, se faz necessária a caracterização dessas famílias apresentada na tabela 5, em que elas estão distribuídas da seguinte maneira: alta diversidade produtiva (uma do polo IV e uma do polo III); média diversidade produtiva (uma do polo II e uma do polo IV); e baixa diversidade produtiva (uma do polo I e outra do polo IV).

Tabela 5 – Identificação e caracterização das famílias analisadas

Famílias e suas características						
Informações	Alta diversidade produtiva		Média diversidade produtiva		Baixa diversidade produtiva	
Polo	IV	III	II	IV	I	IV
Área (ha)	20	20	12	20	20	20
Entrevistado (a)	A.R.C.G.	A.C.F.	C.C.L.	A.A.S.	C.S.L.	F.J.O.
Composição Familiar	proprietária, esposo e neta	proprietária, esposo e filho	proprietária, 2 filhos, genro e netas	proprietária e filho	proprietária, esposo, 3 filhos	proprietária e esposo
Quantidade de cultivos e criações	8	6	4	5	3	3
Cultivos e criações principais	açaí, macaxeira, mandioca, feijão, galinha, porco, peixe, bovino	açaí, pupunha, macaxeira, galinha, porco, horta	cupuaçu, açaí, mandioca, galinha	açaí, peixe, galinha, roça, horta	mandioca, açaí, galinha	açaí, galinha, mandioca

Projetos das Famílias	Plantar pimenta, pupunha e ter mais peixe	Plantar guaraná	Trabalhar com vaca e cavalo; investir em cacau, sem parar de plantar cupuaçu, açaí e mandioca	Gostaria de cultivar cana-de-açúcar e café	Gostaria de ter uma casa boa, uma casa de farinha, galinheiro bom, criar porco, e não quer que os filhos vivam na cidade, devem sobreviver do lote	Plantar mais açaí, investir na criação de peixes
Associação	ASTRAF III	ASTRAF II	ASTRAF III	ASTRAF II	ASTRAF III	ASPCAV
Obteve algum financiamento?	SIM	NÃO	SIM	SIM	NÃO	SIM

Fonte: Pesquisa, DAZ-Ufpa, 2015.

Podemos identificar que as seis famílias têm, em seus cultivos principais, elementos comuns às principais produções do município, como açaí, tanto o cultivado quanto o extraído da área de floresta, a mandioca e, nas criações, todos criam galinhas.

Todos os produtores selecionados participam de alguma associação e os critérios para a escolha são geralmente a distância da associação, a afinidade com os demais envolvidos e a boa reputação da associação.

Os lotes ficam em especial no nome das mulheres líderes das famílias, e elas desenvolvem um papel fundamental de tomadoras de decisão sobre o que vai ser produzido e comercializado do seu lote, direcionando suas produções para as atividades que gostam de trabalhar e com as quais têm afinidade. Pode-se verificar, também, que a maioria, quatro das seis da amostra, obteve algum tipo de financiamento. Este recurso geralmente é utilizado para ampliar a área de roça, construir cercas, comprar sementes ou fertilizante e maquinários.

Sobre os projetos das famílias, podemos notar que pretendem cultivar produtos que ainda não possuem em seus lotes, como os agricultores da alta diversidade em que um pretende plantar pimenta e outro guaraná. Outros, da média diversidade, mostram que querem cultivar novas culturas (cacau e cana-de-açúcar), mas sem deixar de plantar o que gostam, como açaí, cupuaçu e mandioca.

As famílias de baixa diversidade produtiva apresentam uma necessidade de ter uma casa boa e de seus descendentes permanecerem trabalhando em seus lotes. É importante ressaltar que um dos problemas sociais apontados no diagnóstico é a falta da efetividade das políticas públicas em especial a não construção da “Casa do Incra”, um dos fomentos da reforma agrária aos assentados. Outra questão é a ampliação do cultivo de açaí e inclusão de novas criações, como a criação de peixes nos projetos dessas famílias.

COMERCIALIZAÇÃO DO P.A. ABRIL VERMELHO

A partir de um histórico de monocultivo de dendeicultura na área, observa-se que a agricultura familiar do Assentamento Abril Vermelho vem desenvolvendo alternativas para superar os problemas com solo, insetos e excesso de controles químicos como o uso de biocontrole, através de um feromônio sintético lançado na área para combater alguns insetos. Essas alternativas multiplicam a possibilidade de produzirem de forma saudável, sem a utilização de agrotóxico, sem adubos químicos e dimensionam a agricultura local para um mercado agroecológico, no qual a comercialização acontece com a proximidade com os consumidores conscientes sobre o consumo orgânico e com o incentivo social no mercado de Santa Bárbara.

Diante desse processo, em que as redes locais aproximam os produtores dos consumidores, o P.A. Abril Vermelho apresenta características peculiares de uma atuação na produção orgânica diferenciada. As famílias veem nos cultivos e criações agroecológicas uma maneira de revitalizar o território conquistado e comercializam seus produtos nessa base de divulgação.

Não existe no Brasil uma definição para Circuitos Curtos de Comercialização (Darolt, 2011), mesmo assim, diversas feiras vêm sendo incentivadas na Europa, mais especificamente na França, com venda, principalmente via internet, direta ao consumidor. Ou seja, a venda dos produtos pode ser realizada de maneira direta ou com ajuda de um “parceiro”, que não funciona como atravessador, mas numa ligação entre o consumidor e o agricultor, sem fins lucrativos. No Brasil, essas redes locais de comercialização também vêm sendo amplamente desenvolvidas.

Para analisar o processo de comercialização das famílias do P. A. Abril Vermelho se faz necessário identificar a composição da renda, locais de comercialização e os meios de deslocamento. O assentamento apresenta muita diversidade em seus cultivos e criações, no entanto, essa característica não define se ele tem um

maior rendimento por ter alta diversidade produtiva, como podemos observar na tabela 6, em que um lote da baixa diversidade tem um rendimento aproximado de R\$3.785,00 e um lote de alta diversidade, tem um rendimento aproximado de R\$2.774,00. Ambos atuam em feiras agroecológicas, mas têm direcionamentos de produção diferentes: enquanto o lote de baixa diversidade tem um foco, em especial, na farinha e no frango, sem priorizar demais cultivos e criações, a família da alta diversidade trabalha com as mesmas produções, todavia acrescentou outras, como a hortaliça e a macaxeira, o que pode ser verificado na tabela 5.

Tabela 6 – Caracterização econômica e administrativa do P.A. Abril Vermelho

Famílias e suas características administrativas						
Infor- mações	Alta Diversidade Produtiva		Média Diversidade Produtiva		Baixa Diversidade Produtiva	
	Compo- sição da Renda*	Ovos de galinha (R\$1.500,00)+ Feijão (R\$ 20,00) + produtos do leite (R\$ 800,00)+Fran- go (R\$ 2.500,00). Total: R\$ 4.820,00	Venda de açaí (R\$400,00)+ Horta (R\$1.200,00) + macaxeira- -povilho (R\$ 220,00)+Ovos (R\$704,00)+ Galinha (R\$ 250,00). Total : R\$2.774,00	Bolsa Família de R\$ 200,00 (Neta) + Renda do Filho (R\$ 150,00) + Renda do Gen- ro (R\$100,00)+ Costura pra fora (R\$80,00)+ Farinha (R\$ 35,00) + Cupuaçu (R\$ 10,00) + Açaí (R\$ 60,00) + Galinha (R\$ 25,00). Total: R\$ 660,00	Bolsa Fa- mília de R\$ 77,00 (Tem um filho) + R\$ 1.440,00 (venda de 80 fran- gos por mês). Total: R\$ 1.517,00	Bolsa Fa- mília dos 3 filhos e a venda de farinha e açaí. Total: R\$ 600,00
Locais de Comer- cialização	feira do orgânico na UFRA, feira do Pau D'arco todo fim de semana	Feira do orgânico em Belém, Feira agroecologica em Belém, venda no assentamento	Feira do Pau d'arco ou assentamento	Belém e Assenta- mento	Feira do Pau D'arco, Assenta- mento	Feira Agro- ecologica da UFRA, em Ananindeua de porta e no assentamento
Meios de Desloca- mento	carro próprio ou frente	carro próprio	moto	Bicicleta	Bicicleta	Bicicleta ou ônibus

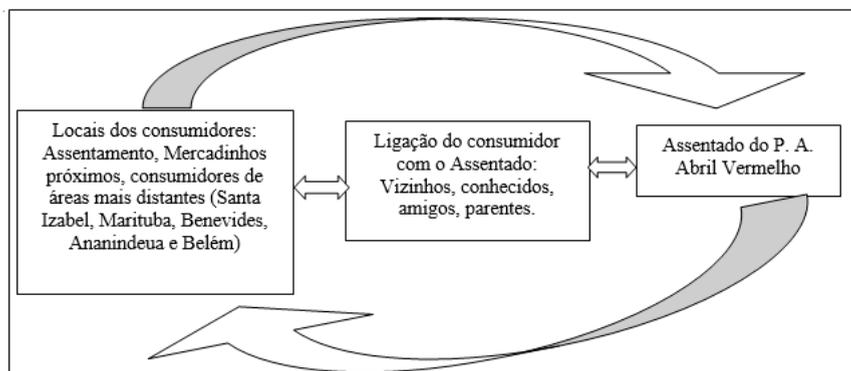
*Informações referentes a um mês de rendimentos das atividades e benefícios da família

Fonte: Pesquisa, DAZ-UFPA, 2015.

Pode-se notar, também, que o rendimento dessas famílias é composto principalmente pelas vendas de suas produções e, conseqüentemente, a comercialização de seus produtos é uma atividade do sistema familiar muito importante para a manutenção do sistema produtivo das famílias. Por mais que recebam auxílios do governo federal, como bolsa família, têm necessidade de vender não somente os excedentes de seus cultivos e criações, mas diversificar e dinamizar suas produções de acordo com suas afinidades e características culturais e sociais.

Os locais de comercialização são definidos de acordo com a metodologia da família em disponibilizar seus produtos. As famílias de alta diversidade, talvez por terem uma grande variedade de produção, precisam se deslocar para lugares mais distantes para venderem mais e atenderem a um público urbano. Além disso, necessitam de um meio de locomoção eficaz para abarcar suas produções com determinado conforto, utilizando carro próprio. No caso das famílias de média e baixa diversidade, estas atuam em especial no assentamento. Muitas afirmam que devido ao deslocamento do assentamento para outras localidades despendem um grande esforço para escoarem suas produções. Sem transporte público, priorizam a venda no próprio assentamento. Outras, conforme verificado durante a restituição do diagnóstico (outubro de 2015), venderam suas criações pela dificuldade em administrar uma grande quantidade de galinhas, como a agricultora A. A. S. (polo IV, média diversidade produtiva) que relatou ter vendido suas aves devido à grande quantidade; ela e o filho não puderam se dedicar mais e ter uma maior infraestrutura.

Muitas famílias praticam um sistema de comercialização local por meio de negociações com pessoas conhecidas “sob encomenda”, em que um conhecido da família antecipa o pedido antes da colheita ou do abate de um ou mais animais. Esses consumidores, por sua vez, podem ser tanto moradores do assentamento, como mercadinhos ou açougues, de localidades próximas ou até mesmo da capital, Belém, ou de outras cidades da região metropolitana que conhecem o agricultor diretamente ou por meio de outro assentado. Os consumidores destinam os produtos do assentamento tanto para revenda quanto para o consumo próprio. O sistema pode ser mais bem visualizado na figura 1.

Figura 1: Redes de comercialização dos assentados do P. A. Abril Vermelho

Fonte: Pesquisa, DAZ-Ufpa, 2015.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fortalecimento das relações de comercialização locais favorece e possibilita autonomia aos pequenos produtores quando a iniciativa de produzirem o que gostam de consumir parte deles e, assim, trabalham e desenvolvem práticas e valores que definem as formas e os meios de comercialização.

O P. A. Abril Vermelho tem uma produção diversificada de cultivos e criações, seguindo principalmente as principais produções do município de Santa Bárbara, como açaí, mandioca e galinha. Dependem de ações que facilitem o processo de comercialização: a principal é a manutenção de estradas do assentamento, seguida de amplo acesso a redes de telecomunicações, o que facilitaria o contato direto com consumidores de outras localidades, visto que alguns destes dependem do contato de terceiros para solicitarem suas encomendas. Outra ação que contribuiria com o deslocamento seria o transporte público dentro do assentamento e com acesso a outros pontos do município.

Uma rede local de comercialização facilitaria o processo de comercialização dentro do próprio assentamento e no entorno do P. A. Abril Vermelho. Um banco de dados dos assentados e seus produtos, bem como dos principais consumidores, além de cultivos na safra, e período de abate de algumas criações tornadas acessíveis, evitariam deslocamento excessivo das famílias rurais aos pontos de venda em feiras e a venda de “porta em porta”, evitando altos custos com combustível ou desgaste físico do agricultor e contribuindo para a valorização da produção agrícola familiar local, além de fixar o agricultor ao campo.

A atividade de comercialização no P. A. Abril Vermelho possui características peculiares importantes para a manutenção dos sistemas produtivos das famílias no que tange ao escoamento e à dinâmica de produções vindas da agricultura, além da contribuição social e cultural necessária para a reprodutividade familiar. Necessita-se de ações facilitadoras desse processo para o amplo desenvolvimento de suas atividades, que valorizem a dinâmica local e as estruturas das famílias.

REFERÊNCIAS

- DAROLT, M. R. Estratégias de fortalecimento entre produtores e consumidores orgânicos. *In: Fórum Internacional do Complexo Agroindustrial Orgânico e Biotecnologias*, 2008.
- _____. Circuitos curtos de comercialização de alimentos ecológicos: reconectando produtores e consumidores. *In: NIEDERLE, Paulo André; ALMEIDA, Luciano de; VEZZANI, Fabiane Machado (Orgs.). Agroecologia: práticas, mercados e políticas para uma nova agricultura*. Curitiba: Kairós, 2013.
- FERNANDES, B. M. *A Formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- FORMAN, S. *Camponeses: sua participação no Brasil*. Tradução de “The Brazilian peasantry”, por Maria Isabel Erthal Abdenur. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- KIYOTA, N. e GOMES, M. “Agricultura Familiar e suas estratégias de comercialização: um estudo de caso no município de Capanema/PR”. Paraná: UFLA, 1999.
- WILKINSON, J. Cadeias produtivas para agricultura familiar. Organizações rurais e agroindustriais. *Revista de Administração da UFLA*, Lavras, v.1, 2000. No prelo.

RELAÇÕES DE INTEGRAÇÃO ENTRE ESTABELECIMENTOS AGRÍCOLAS FAMILIARES E EMPRESA NO MUNICÍPIO DO ACARÁ (PA), AMAZÔNIA¹

*Diego Andrews Hayden*²

*Gutemberg Armando Diniz Guerra*³

Resumo

Este artigo tem como objetivo descrever e analisar as relações entre estabelecimentos agrícolas familiares e empresa de processamento do açaí no município de Acará, no Estado do Pará. Estas relações são caracterizadas como de subordinação e integração dos estabelecimentos à cadeia de produção determinada pela empresa que adquire a matéria-prima, a beneficia e disponibiliza no mercado. Este fenômeno foi constatado em comunidades do município do Acará/PA, e foi registrado durante exercício acadêmico realizado no Curso de Especialização em Agriculturas Amazônicas (DAZ). Foram feitas entrevistas com dirigentes da empresa e com agricultores envolvidos no fornecimento à empresa.

Palavras chave: Integração. Amazônia. Comunidade. Empresa. Açaí.

Abstract

This article aims to describe and analyze the relationships between family farms and açaí (*Euterpe oleracea*, Mart) processing company in the municipality of Acará, in Pará. These relationships are characterized as subordination and integration of the properties to the production chain determined by the company that acquires the raw material, benefits and make available on the market. This phenomenon was observed in commu-

¹ Trabalho realizado como requisito parcial avaliativo no curso de especialização em Agricultura familiar e Desenvolvimento Agroambiental na Amazônia (DAZ) do Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural (NCADR) da Ufpa.

² Graduado em Licenciatura e Bacharelado em Geografia; graduando em tecnologia em geoprocessamento e especialista em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agroambiental na Amazônia.

³ Professor Associado do Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Pará. Contato: gguerra@ufpa.br

nities of the municipality of Acará (PA), and was recorded during academic exercise on Specialization Course in Amazon Agricultures - DAZ. Interviews were made with managers of the company and farmers involved in the supply to the company.

Keywords: Integration. Amazon. Community.Company. Açai.

INTRODUÇÃO

O conceito de integração enquanto relação social é entendido como um processo de combinação de componentes/elementos de um sistema, sejam eles de pessoas, organizações ou instituições. O termo integração é utilizado para designar a incorporação de determinados atores em um plano social ou econômico e sua compatibilização em diferentes subsistemas constituídos.

A partir desse entendimento de integração, faz-se necessário o esclarecimento de como os elementos/indivíduos se combinam de modo ordenado, ou seja, como se organizam as relações entre atos de pessoas singulares ou coletivas. Sendo assim, esta pode ser distinguida entre social: como os indivíduos são incorporados num espaço social comum através de seu relacionamento – laços de pertença simbólica e coletiva –, ou seja, é a relação entre indivíduos, agrupamento de indivíduos e de atos individuais e coletivos; e sistêmica: como são compatibilizados entre si os subsistemas no interior de um sistema –, ou seja, a ordenação das relações entre papéis, instituições, lugares e hierarquias⁴ (Pires, 2012, p. 56).

Segundo Pires (1999), o conceito de integração não exclui os conflitos; ou seja, é errado pensar que integração e consenso sejam as mesmas coisas, bem como o contrário, que integração seja conflito. A integração requer muito mais consenso sobre valores fundamentais/comuns e a existência de consenso sobre procedimentos de regulação dos desacordos e divergência sobre tais questões.

Outro fator importante a analisar são as diferenciações dos processos que podem ocorrer de forma funcional, a partir de especializações de diferentes domínios, como: a economia, a política, a lei, a religião e a família e que requer papéis específicos em cada domínio; ou estrutural, que requer três mecanismos básicos para concretização das relações socioespaciais: a interação, a organização e a institucionalização (Pires, 2012, p. 58-59).

⁴ Neste trabalho utiliza-se o conceito de integração sem as “subclassificações” em social e integrado.

Os processos de integração têm se tornado comum em muitas atividades produtivas, principalmente nos setores da avicultura e suinocultura, como aponta Sopeña (2013). Segundo este autor, a industrialização, o crescimento produtivo e a representatividade na exportação são mais significativos e ocorre a partir de relações jurídicas contratuais,⁵ que concretizam a integração entre estabelecimentos agrícolas familiares e empresas agroindustriais, a partir dos ciclos de produção, transformação e venda de produtos específicos.

É possível averiguar a intensificação dessas relações de integração no Estado do Pará, principalmente, no que se refere a produtos para o consumo interno e de exportação como o dendê, açaí, piri-piri, entre outros. Constatou-se a relação entre empreendimentos agrícolas familiares para a comercialização do fruto do açaí com uma empresa chamada Petruz Fruit,⁶ a partir de 2004 até a atualidade, que se utilizam da articulação das coletividades, seja entre empreendedores agrícolas familiares individuais seja através das associações locais para adquirir a matéria-prima para o seu processo industrial.

Neste trabalho pretendeu-se, dada a sazonalidade dessa espécie e das características específicas de sua produção, compreender e analisar as relações entre empreendedores agrícolas familiares e empresa e as transformações econômicas e socioespaciais decorrentes da produção do açaí em comunidades agrárias no município do Acará/PA. Para atingir os objetivos dessa pesquisa identificaram-se os atores envolvidos na comercialização do açaí, o papel das associações locais neste processo, mapeou-se as rotas horizontais e verticais de produção e comercialização entre os empreendimentos agrícolas familiares, e conseqüentemente, entre as comunidades locais, e destas com empresas, além da empresa com o mercado internacional, entre outras. Foi realizada revisão bibliográfica, visitas a campo para entrevista direcionada a atores-chave, como propõem Ribeiro *et al.* (1997), a utilização de caderno

⁵ Essas relações de integração são regidas pelos contratos que estabelecem obrigações sobre um conjunto de atividades focadas na produção de determinados bens, o que requer a submissão a normas técnicas e controle de qualidade, além da permissão de fiscalização do processo produtivo nos estabelecimentos agrícolas familiares e a obrigação de remuneração, insumos, assistência técnica, entre outros por parte das empresas que tem se consolidado como importante meio de produção do agronegócio brasileiro (Sopeña, 2013).

⁶ Empresa de beneficiamento de vários frutos amazônicos, mas principalmente do açaí, localizada no município de Castanhal/PA e que passou por várias ressignificações, mudando, inclusive, de nome três vezes: primeiro São Pedro, segundo Bela Iça e terceiro Petruz Fruit e se inserindo competitivamente no mercado nacional e internacional.

de campo (Beaud e Webwe, 2007), observação participativa da dinâmica das comunidades, entre outros.

O presente trabalho está estruturado em três partes, para além da introdução e das considerações finais: na primeira, focalizam-se as relações de integração desde o início da colonização amazônica no século XVII até a atualidade; na segunda, estabelecem-se as relações comerciais entre o local-global dos produtores agrários familiares e empresa, e na terceira, caracteriza-se o processo das relações de integração e a criação de redes para comercialização do açaí em comunidades do município do Acará.

O EVENTO⁷ DOS RECURSOS AMAZÔNICOS E A INTEGRAÇÃO DA REGIÃO AO COMÉRCIO MUNDIAL

Desde o início da colonização amazônica, em 1616, com a apropriação do espaço e a construção de fortes, além de outras estratégias para aumentar a posse do território pelos portugueses (Tavares, 2011, p. 60) fez-se com que a Amazônia fosse inserida dentro de um processo integrativo socioeconômico. Processo que se deu através de surtos devassadores, vinculados à expansão capitalista mundial (Becker, 2011), em busca da extração de recursos naturais para apoio das atividades de comércio exterior (Homma, 2008) e que pode ser periodizado em, pelo menos, quatro momentos.

O primeiro momento se dá desde 1616 até 1777, com o adentramento dos europeus na Amazônia em busca de especiarias, ou seja, em busca das drogas do sertão utilizadas como condimentos na farmacopeia europeia (Becker, 1991, p. 11). Este movimento é presidido por interesses econômicos, o que pode ser visto, segundo Castro (2008, p.11), nas ações do Estado colonial e em sua legislação, como também no modo de produção e de exploração de mão de obra praticados no povoamento das missões religiosas espalhadas nos territórios do Grão-Pará e Maranhão, em lugares estratégicos, situados na interseção entre os cursos d'água e a floresta.

⁷ Utilizamos o conceito de evento de Milton Santos (2006) para caracterizar os vários processos de integração ocorrentes na Amazônia, desde o período colonial até a atualidade, que subordinam o lugar e seus acontecimentos a uma lógica de produção voltada a grupos sociais e lugares diferenciados, fazendo com que estes processos de integração sejam fruto de movimento da totalidade que se instala no lugar amarrando diversos acontecimentos que se dão concomitantemente, unificando os instantes e “causando” a fusão de ocasiões atuais.

O segundo momento é identificado pelo período que compreende meados do século XIX, com a descoberta do látex da seringueira e o processo de vulcanização que proporcionou o primeiro *boom* da borracha.⁸ Essa produção foi direcionada para ser parte integrante das maquinarias resultantes da revolução industrial dos Estados Unidos e da Europa (Ribeiro, 2006). Essa borracha era retirada principalmente das regiões das Ilhas, inclusive o Marajó, alcançando o rio Xingu, o Jari, o Guamá, o Acará e o Moju e seu primeiro ostracismo⁹ econômico (Tavares, 2011, p. 114); neste mesmo período, ocorre o auge do extrativismo e comercialização da castanha-do-pará, que “sustentou” economicamente a região amazônica durante as primeiras décadas do século XX (1910-1940) e, posteriormente, com o segundo *boom* da borracha no período da Segunda Guerra¹⁰ Mundial, dando subsídio à produção de pneumáticos para a guerra e novamente seu ostracismo (Becker, 1991; Ribeiro, 2006; Tavares, 2011).

O terceiro momento começa ainda no período do segundo *boom* da borracha, por volta de 1920-1930, com o início das frentes pioneiras agropecuárias e minerais espontâneas e, posteriormente, nos anos do governo militar. É importante frisar que é neste período de integração ao mercado nacional e internacional que é alterado o espaço e o tempo amazônico (Porto-Gonçalves, 2005; Castro, 2008) e, conseqüentemente, sua configuração.

Neste período, surge um projeto de modernização, acelerando uma radical reestruturação do país em que a Amazônia e o Pará são peças fundamentais para este projeto. É implementada uma estratégia que impõe uma malha de duplo controle sobre o espaço estadual, implantando uma rede de

⁸ É importante frisar que, segundo Castro (2008) o *boom* da borracha deve seu auge aos interesses internacionais e proporcionou o “aparecimento” de vilas e povoados, além de uma malha de produção e trocas de mercadorias que organizava a circulação pré-existente e canalizava a produção agroextrativista trazida das terras interiores.

⁹ O primeiro ostracismo da borracha é decorrente do entendimento de que a extração do látex e a produção da borracha eram feitas de forma rudimentar e limitada e que não dariam suporte para as necessidades da demanda industrial recente naquele momento; sendo assim, optou-se pela produção de cultivos da seringueira, biopirataada pelo inglês Henry Alexander Wickham e plantada/adaptada no sudeste da Ásia. Na seqüência, a Amazônia passa a ser marginalizada no mercado internacional da borracha, o que produziu o declínio econômico da região (Ribeiro, 2006).

¹⁰ A Segunda Guerra Mundial teve um extraordinário impacto geopolítico sobre a Amazônia por pô-la novamente em evidência no cenário internacional, com uma nova “reativação” da produção da borracha extrativista amazônica e com a celebração do Acordo de Washington, que traçava diretrizes sobre produção, comercialização e preço-base da borracha da Amazônia, em 3 de março de 1942, em decorrência da impossibilidade de produção no sudeste asiático que estava sob jugo do Eixo (Japão, Alemanha e Itália) (Ribeiro, 2006).

integração espacial que se dará através: das rodovias, das redes de telecomunicação, das hidroelétricas e dos subsídios ao fluxo de capitais e pessoas (Becker, 1991, p. 14-19), que darão subsídios ao aumento da capacidade de transformação da natureza e apropriação de outros recursos naturais como a bauxita, o ferro, o caulim, o manganês, o ouro, ou de produção de celulose (Gonçalves, 2005, p. 102). Desta forma, são implementados grandes projetos que são, segundo Becker (1991), parte integrante de uma economia planetária, mas também de afirmação do poder do Estado nacional acarretando a exploração dos recursos da Amazônia e assegurando a expansão de empresas estatais e a sua transnacionalização (Becker, 1991, p. 62-63). Neste momento, os grandes projetos estão inseridos dentro de uma política do nacional-desenvolvimento levada a efeito pelo governo ditatorial que não leva em consideração as demandas sociais e ambientais; sendo assim, este período, ambientalmente falando, sofre diversos desgastes, o que é reverberado nacional e mundialmente.

E, por fim, o período atual, que representa o quarto momento, nascido ainda no período anterior, com os debates ambientalistas em escala internacional e ganha força nos fins dos anos de 1980 e início dos anos de 1990, no Brasil, com a morte do seringalista Chico Mendes (Homma, 2008), com a criação e atuações de partidos políticos e ONGs ambientalistas e com o adentramento no debate sobre outro modelo de desenvolvimento – o desenvolvimento sustentável – que visa o desenvolvimento econômico, o aumento da equidade social e a conservação ambiental.

Neste contexto, a Amazônia enquanto patrimônio ambiental, brasileiro e mundial, passa a ser valorizada como capital de realizações e como fonte de poder (Becker, 2004), sendo representada como um recurso extremamente importante e, conseqüentemente, com grande necessidade de proteção e controle (Almeida, s/data), inclusive em escala planetária. É importante destacar neste período a criação da “marca Amazônia”¹¹ como uma matriz cultural produzida pela globalização perpassando modos de vida (universos simbólicos) apropriados de forma midiática e ofertados ao mercado mundial (Amaral Filho, 2010).

¹¹ Esta marca, segundo Pontes (2013), pode ser considerada uma das mais valiosas da atualidade, pois remete consumidores do mundo inteiro a uma região com necessidades especiais de preservação/conservação o que agrega, desta forma, valores econômicos, acompanhando bons investimentos em inovações e *marketing* (Almeida, s/data).

DO LOCAL AO GLOBAL: O EVENTO DA PRODUÇÃO DO AÇAÍ, MARKETING AMBIENTAL E CERTIFICAÇÃO PARA COMERCIALIZAÇÃO EM ESCALA MUNDIAL

Segundo Sanches-Pagliarussi, Santos e Pessoa (2012), a partir do final dos anos de 1980 e do início da década de 1990, com o aumento da pressão internacional para a preservação da Amazônia, os produtos florestais passam a ganhar importância como alternativa para evitar desmatamentos, queimadas e conflitos sociais que se apresentam de forma violenta (Almeida, s/data). Essa exposição da Amazônia na mídia mundial chamou a atenção para diversos frutos regionais, como o guaraná, o cupuaçu, o açaí, a pupunha e o bacuri, entre os principais, que tiveram forte crescimento no mercado nacional e atraíram o interesse do mercado internacional. O suco de açaí foi gradativamente ampliando seus horizontes e conquistando novas fronteiras de mercado, atendendo não apenas ao mercado local, mas também a outras regiões do país e do mundo (principalmente os Estados Unidos, países da União Europeia, Japão e Coreia do Sul). Sendo assim, o suco do açaí tem deixado de ser consumido apenas na região Amazônica e vem ganhando novos mercados no Brasil e no exterior (Enríquez, Silva, Cabral, 2003).

Devido a essa gama de fatores, consideradas como eventos (Santos, 2006), neste trabalho, a Amazônia e diversas comunidades do seu interior, especialmente no município do Acará/PA, têm sido cooptadas para iniciarem um processo de integração com empresas nacionais e internacionais para a produção de açaí, neste caso, o orgânico sem insumos químicos.

Essa relação para integração entre empresas e estabelecimentos agrícolas familiares é iniciada devido às ameaças vindas da crescente globalização econômica e cultural, além da crescente pressão da sociedade civil organizada, que exerce papel de força reguladora suplementar ao Estado, detectando e propagando os abusos e ameaçando a reputação das empresas (Morsello, 2004). Isso faz com que as empresas venham investindo intensamente seus recursos em projetos e pesquisas que almejam “unir crescimento econômico ao desenvolvimento socioambiental das comunidades” que fornecem estes ativos, como estratégia de agregação de valor decorrente de uma revalorização dos produtos naturais; dessa maneira, é estruturada uma forte vertente de mercado e são atribuídas novas formas de mercadorização da natureza, ou seja, uma reinvenção da natureza, ou mesmo, uma imagem virtual ao desejo dos consumidores (Fernandes, 2008). Com este mercado em ascensão, há necessidade, da parte das empresas, de agregação de valor aos produtos fabricados,

mas estes só terão este caráter quando houver o reconhecimento por parte dos consumidores (Almeida, s/data, p.6). Nesse sentido, os produtos de origem florestal devem ter origem a partir de um manejo da floresta que maximize os benefícios sociais e a conservação do meio ambiente, ao mesmo tempo que justifique a sua viabilidade econômica a médio e longo prazo (Queda, 1996, p. 53) evitando, assim, os boicotes a empresas que não são ambientalmente corretas e socialmente responsáveis (Ribeiro, 2004).

É nesse contexto que empresas consideradas “verdes” observam a possibilidade de agregação de valor. Sendo assim, utiliza-se o *marketing* ambiental em busca de um público-alvo, constituído de consumidores conhecidos como “ecologicamente corretos”, e que classificam os produtos pelos padrões das leis de proteção ambiental, do cuidado na produção e no trato das matérias-primas advindas da natureza (Amaral Filho, 2010, p. 27-29). Desta forma, o resultado desta diferenciação pode resultar em margens mais altas de lucro para compensar os gastos realizados em pesquisa e desenvolvimento, capacitações ou mesmo relacionamento com os clientes (Almeida, s/data, p.6; Morsello, 2004). Com esta estratégia, as empresas operam em ambiente mais competitivo, ampliando, diversificando e “controlando” mercados, recebendo prêmios pelos produtos ecologicamente corretos e reforçando cadeias de abastecimento.

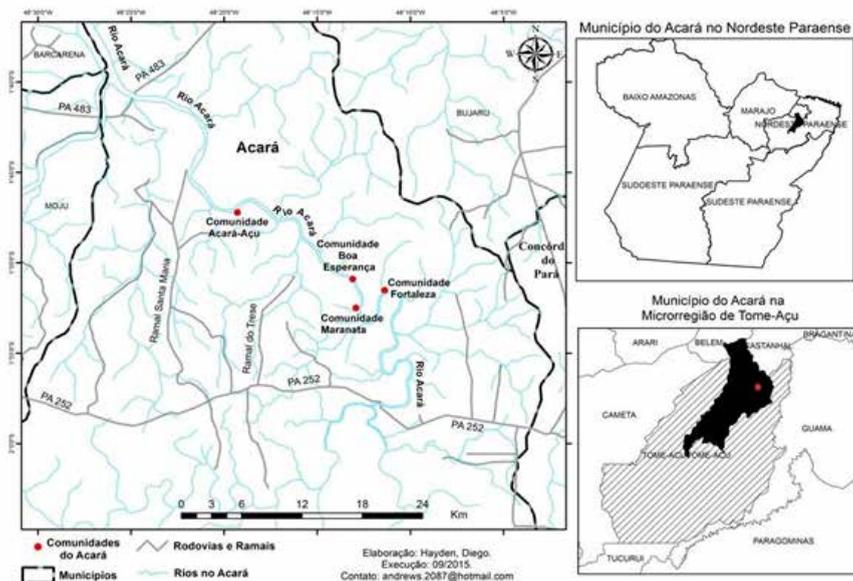
RELAÇÃO ENTRE ESTABELECIMENTOS AGRÍCOLAS FAMILIARES E EMPRESA: INTEGRAÇÃO PARA PRODUÇÃO E COMERCIALIZAÇÃO DO AÇAÍ EM COMUNIDADES DO ACARÁ/PA, AMAZÔNIA

As relações entre estabelecimentos agrícolas familiares e empresas, na atualidade amazônica, são dadas pela integração que compreende várias características, desde as implantadas no local, como a assistência técnica para adequação do *locus* e do *modus* de produção, as que transformam a rotina das comunidades e que promovem variabilidade de laços de sociabilidade, até as implantadas pelos sistemas jurídicos e empresariais em âmbito nacional e internacional, como normas contratuais e certificações de qualidade internacionais.

A área de estudo está localizada na região do Baixo Tocantins, nordeste paraense, no município do Acará, com proximidade de 19 km da sede municipal e compreende, *a priori*, a comunidade Nossa Senhora da Boa Esperança, como local de concentração da produção e escoamento dos fluxos de produção

do açaí e algumas comunidades no entorno, como comunidade Fortaleza, Bom Futuro, Acará-Açu, Maranata,¹² entre outras, conforme o mapa 1.

Mapa 1: Localização de comunidades produtoras de açaí no município do Acará



Fonte: Prefeitura Municipal do Acará, adaptado por HAYDEN, Diego. 2015

Os processos de integração entre empreendimentos agrícolas familiares e a empresa Petruz Fruit serão expostos a seguir e são caracterizados em dois momentos distintos nas comunidades do Acará. O primeiro momento é iniciado no período de 2002-2004 e vai até meados dos anos 2007, e o segundo momento se inicia no ano de 2008 e perdura até os dias atuais.

Primeiro momento de integração

O primeiro momento é iniciado com aproximação da empresa alemã Amazon Organic, antecessora à Petruz Fruit, em busca da produção¹³ do açaí

¹² Para este trabalho, consideramos estas, com base nos dados recolhidos em entrevistas a atores-chave no trabalho de campo, as principais comunidades produtoras que estão mantendo relações comerciais.

¹³ Este processo está inserido dentro das características de valorização-desvalorização dos lugares e dependem de sua situação enquanto ponto estratégico “dentro do sistema

orgânico de comunidades localizadas no município do Acará,¹⁴ e intermediada por um consultor do Sebrae (Serviço Brasileiro de Apoio as Pequenas e Micro Empresas), que possui uma rede de contatos em várias comunidades amazônicas. Após esta primeira aproximação, estimulou-se o aumento da produção de forma orgânica e as relações comerciais do fruto do açaí foram intermediadas pelas associações locais (Associação dos Trabalhadores Rurais da Comunidade Boa Esperança – Atracbe; Associação Padre Alberton Pierabom; Associação dos Produtores Assentados do Bom Futuro e Associação Ecológica dos Moradores Ribeirinhos, Pescadores e Agroextrativista do Rio Acará) que “surtem” ou ganham força de ação (Motta, 2011, p. 26) para mobilizar elementos necessários (absorção socioculturais, técnicas e organizacionais) para comercialização como resposta dos ordenamentos propostos pela empresa e mercado internacional,¹⁵ ou seja, através destas associações, o local, neste momento, realiza adaptações necessárias para a comercialização e uma nova regulação (p. 26) que é baseada em uma nova forma de produção e colheita.

Outro fato importante, nesta primeira integração, é a relação entre empresa-empresa, ou seja, a relação realizada pela Amazon Organic na cooptação¹⁶ da empresa São Pedro (nome antigo da Petruz Fruit) como debulhadora do açaí no Estado do Pará. Há relação direta com atores-chave, geralmente, líderes das comunidades locais ou das associações que servem como captadoras-repassadoras de recursos para os estabelecimentos agrícolas familiares, nas diversas comunidades, como mostra o organograma 1. Além da “utilização” da comunidade Boa Esperança como espaço de captação/recolhimento da produção das “comunidades” do seu entorno para a empresa, pode-se caracterizar esta comunidade como sendo, nos dizeres de Santos (2006), de estrutura nodosa ou, simplesmente, nó que é o encontro das horizontalidades (neste caso, da produção) e verticalidades (do produto/produção), tornando-se, assim, de fundamental importância para integrar em rede os múltiplos espaços e con-

de reprodução ampliada das relações sociais controlados por estruturas que permitem ao sistema mundial se manter e se reproduzir” (Carlos, 2007, p. 31).

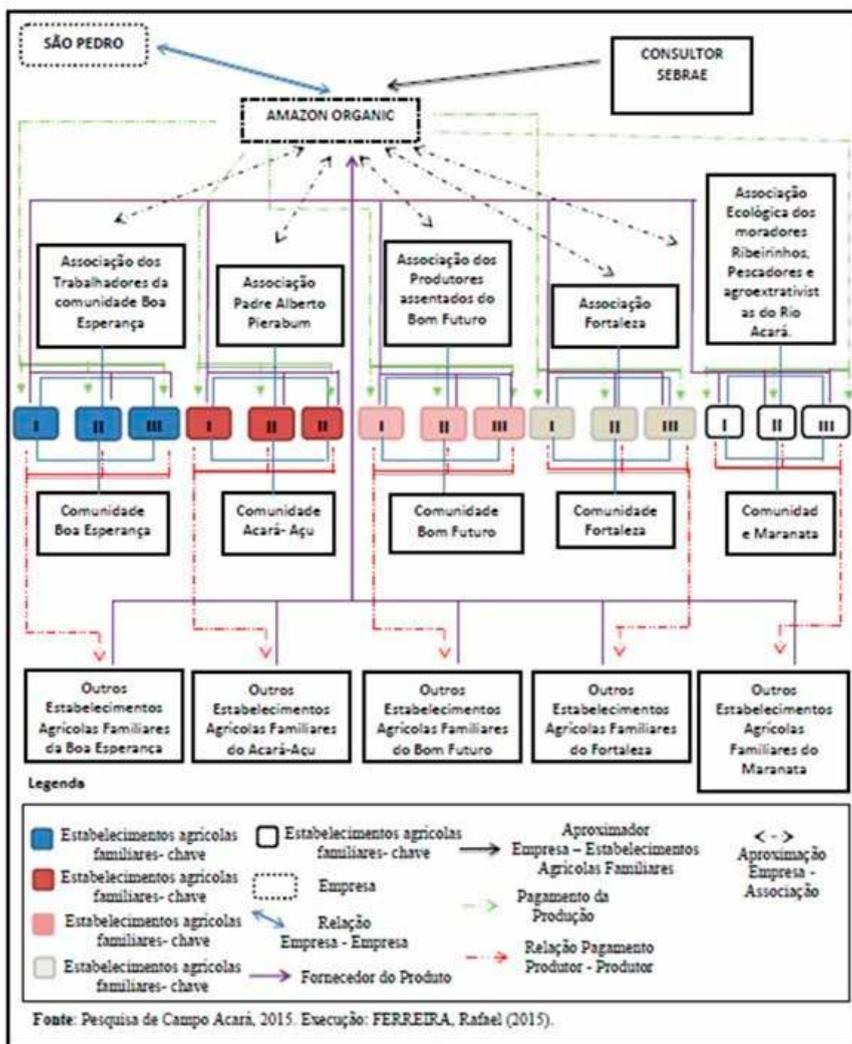
¹⁴ Neste momento ocorre o que Ana Fani Carlos (2007) chama no seu trabalho “O lugar na era das redes” de acionamento do lugar pelo mundo a partir das disponibilidades materiais (produção do açaí) e sociais (mão de obra), e sua resposta depende de todo seu conteúdo estruturante.

¹⁵ Aquisição de certificações internacionais de comercialização de produtos orgânicos através de normas estabelecidas pelo Instituto Biodinâmico (IBD).

¹⁶ Cooptação realizada na forma de aluguel do espaço da empresa, ou seja, da estrutura fabril.

vertê-los em um espaço cada vez mais uno. E, por fim, concluindo o primeiro momento da quebra da filial da empresa Amazon Organic no Estado do Pará, em meados de 2007 ela deixou os estabelecimentos agrícolas familiares e seus produtores tecnicamente bem amparados, mas economicamente frustrados.

Organograma 1: Primeiro momento de integração entre estabelecimentos agrícolas familiares empresa.



Segundo momento de integração

O segundo momento é iniciado no ano de 2008, quando a empresa Amazon Organic sai desse cenário de integração com as comunidades, na figura das associações, devido à falência de sua filial estadual. A partir deste momento, os produtores familiares se veem desamparados economicamente, mas possuindo uma estrutura produtiva mínima para a produção do açaí orgânico.

A fim de continuar com a produção de açaí orgânico, um grupo de produtores familiares das comunidades locais se reúne e decide procurar a empresa São Pedro (antiga debulhadora do açaí orgânico da empresa Amazon Organic) para estabelecimento de relações de integração para comercialização. Assim, a partir de meados de 2008 “iniciam” esses processos utilizando as estruturas deixadas pela antiga empresa.

Neste novo momento, as relações não serão mais mediadas pelas associações, e sim realizadas de forma direta com os estabelecimentos agrícolas familiares, conforme organograma 2, ou seja, com os produtores familiares ancorados por contratos individuais que estabelecem obrigações aos produtores, como: seguir as diretrizes para extrativismo orgânico (diretrizes IBD, IN 17 do governo brasileiro, regulamento europeu 834/2007 e norma NOP-USDA) e dar a liberdade total de acesso aos estabelecimentos familiares e de informações a qualquer momento. Em contrapartida, o contratante se compromete a treinar os produtores nos requisitos necessários para a produção de açaí orgânico.¹⁷ Entre as principais normas exigidas pela empresa podemos destacar: o modo de coleta do fruto do açaí, a criação de estrutura sanitária e de coleta de lixo, o controle sobre quantidade de açaí vendido por safra, declaração de extração do palmito expedida pela Secretaria de Meio Ambiente (Sema), entre outras.¹⁸

¹⁷ Dados retirados do contrato do ano de 2014-2015, do Sr. J. A. S. S., em 2015.

¹⁸ Informações recolhidas em entrevistas com o Sr. J. N. S. M., técnico agrícola e a Sra. W. S. C. M., tecnóloga em alimentos, ambos da empresa Petruz Fruit.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início da colonização da Amazônia, no século XVII, até a atualidade, a Amazônia tem sido inserida em processos integrativos de vários produtos para o mercado internacional; primeiro das drogas do sertão, posteriormente, da borracha, castanha-do-pará e minérios e, atualmente, de frutos como o açaí, o guaraná e produtos como a pirioca. Essa relação de integração ocorre de várias formas modificando *modus e locus* de produção no espaço agrário; é imposta pela lógica de uma racionalidade diferenciada que “obriga” e subordina a uma determinada forma de produção que requer cuidados especiais. As comunidades amazônicas, principalmente do município do Acará, caso em foco, que estão inseridas neste processo, têm se adequado na tentativa de extrair algum benefício econômico, utilizando estratégias dentro e fora (como a compra de açaí de outros estabelecimentos que não estão adequados ao modelo de produção de açaí orgânico). Constata-se que, devido às relações com estabelecimentos agrícolas-chave, esses benefícios não têm chegado de maneira “universal” às comunidades, mas, sim, a determinado grupo de indivíduos beneficiados pelo processo de integração.

REFERÊNCIAS

- AMARAL FILHO, Otacílio. *Amazônia versus meio ambiente: sedutoras armadilhas discursivas da mídia para fidelizar novos consumidores*. In: AMARAL FILHO, Otacílio; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos (Orgs.) *Pesquisa em Comunicação na Amazônia*. Belém: Fadesp, 2010, p.19-44.
- ALMEIDA, Ruth Helena Cristo. *Empresas de biocosméticos, comunidades rurais e o uso de recursos naturais da Amazônia*. Disponível em: http://actacentifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT27/GT27_AlmeidaR.pdf. Acesso em: jun. 2015.
- BEAUD, S; WEBWE, F. *Guia para pesquisa de campo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BECKER, Bertha Koiffmann. *Amazônia*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1991. (Serie Princípios).
- _____. *Amazônia: geopolítica na virada do III milênio*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. O lugar na era das redes. In: *O lugar no/do mundo*. São Paulo: FFLCH, 2007, p. 21-26.
- CASTRO, Edna. Urbanidade, pluralidade e singularidade das cidades amazônicas. In: CASTRO, Edna (Org.). *Cidades na Floresta*. São Paulo: Annablume, 2008, p.11-40.

- CRAVIOTTI, Clara. La agricultura familiar en los mercados globales: Articulación horizontal y vertical en la citricultura del Noreste Argentino. *In: CONTERATO, Marcelo Antonio et al. (Org.) Mercados e agricultura familiar: interfaces, conexões e conflitos*. Porto Alegre: Via Sapiens, 2013, p.19-35.
- ENRÍQUEZ, G; SILVA, M. A. da; CABRAL, E. *Biodiversidade da Amazônia: uso e potencialidades dos mais importantes produtos naturais do Pará*. Belém: Ufpa, 2003.
- FERNANDES, Thiara. Parcerias Empresa-Comunidade: oportunidade para potencializar a comercialização dos Produtos Florestais Não Madeireiros. Relatório de pesquisa, 2008.
- HAYDEN, Diego Andrews *et al.* Organização social e produção: uma análise preliminar sobre a dinâmica do açaí na Comunidade Nossa Senhora da Boa Esperança, Acará (PA) Amazônia. *In: CONGRESSO NACIONAL DE RESIDÊNCIA AGRÁRIA*, 2015, Brasília. *Anais...*, 2015.
- HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. *Extratativismo, biodiversidade e biopirataria na Amazônia*. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2008.
- MAYERS, J. Company-community forestry partnerships: a growing phenomenon. *Unasylva*, v.51, 2000, p. 33-41.
- MAYERS, J.; VERMEULEN, S. Company-community forestry partnerships: From raw deals to mutual gains? Instruments for sustainable private sector forestry series. *International Institute for Environment and Development*, London, 2002, p. 22-46.
- MOTA, Giovanna da Silva. Do mundo ao lugar: técnicas e assimilações locais. *In: ROCHA, Gilberto Miranda (Org.) Município e território*. Belém: Numa/Ufpa, 2011, p. 15-34.
- MORSELLO, Carla. *Parcerias comerciais entre empresas e comunidades amazônicas: oportunidades, problemas e desafios*. *In: II Encontro da Associação de Pesquisa e Pós-graduação em Meio Ambiente e Sociedade*. Campinas: ANPPAS, 2004.
- PONTE, Lucivânia Filomeno *et al.* A marca Amazônia: Uma promessa publicitária. *Revista "Vianna Sapiens"*, v. 2, p. 22, 2013, p. 22-36.
- PIRES, Rui Pena. O problema da integração. *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. XXIV, 2012, p. 55-87.
- _____. Uma teoria dos processos de integração. *Sociologia: problemas e práticas*, n. 30, 1999, p. 9-54.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazônia, Amazônias*. 2ª ed. São Paulo: Contexto. 2005.
- QUEDA, Oriowaldo. O empreendimento florestal e a comunidade. *Série Técnica IPEF, Piracicaba*, v.10, n.29, p.52-58, nov.1996.
- RIBEIRO, Maria de Fatima S. *et al.* Métodos e técnicas de diagnóstico de sistemas de produção. *In: RIBEIRO, Maria de Fátima et al. (Orgs.). Enfoque sistêmico*

- em PD: a experiência metodológica do Iapar*. Iapar, Curitiba. Circular n. 97, dez. de 1997.
- RIBEIRO, Nelson de Figueiredo. *A questão geopolítica da Amazônia: da soberania difusa à soberania restrita*. Belém: Ufpa, 2006.
- SANCHES-PAGLIARUSSI, M.; SANTOS, M. O.; PESSOA, J. D. C. Planejamento da Produção na Cadeia Industrial do Açaí. *Relatório de pesquisa*, 2012.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2006. (Coleção Milton Santos, 1).
- SOPEÑA, Mauro Barcellos; BENETTI, Rodrigo Alexandre. Regulamentação e *enforcement* em contratos agrícolas de integração vertical. *RACE, Unoesc*, v. 12, n. 1, p.225-248, jan./jun. 2013.
- TAVARES, Maria Goretti da Costa. A Amazônia brasileira: formação histórico-territorial e perspectivas para o século XXI. *Geousp - Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 29 - especial, p. 107-121, 2011.

RAYMUNDO HERALDO MAUÉS E AS LINGUAGENS DA RELIGIÃO NO CONTEXTO AMAZÔNICO

*Giovanni Battista Tuveri*¹

Raymundo Heraldo Maués é bacharel e licenciado em História (1962) pela Universidade Federal do Pará, mestre em Antropologia (1977) pela Universidade de Brasília e doutor em Antropologia Social (1987) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. Trabalha como professor voluntário da Universidade Federal do Pará, sendo professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da mesma universidade. É também professor permanente do Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará. Publicou 51 artigos em periódicos especializados e 43 trabalhos em anais de eventos. Possui 30 capítulos de livros, três coletâneas e cinco livros publicados, entre eles: *A ilha encantada: medicina ex numa comunidade de pescadores*; *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesástico* e *Uma outra invenção da Amazônia*.

O *catolicismo popular* e a *pajelança cabocla* são termos entendidos por Heraldo Maués como relacionados ao modo de ser católico, e ao mesmo tempo pajé, na região amazônica. Ambos são reconhecidos e respeitados por atuarem nos dois campos religiosos. Quando Maués fala de catolicismo popular, não o entende como o catolicismo das populações das classes baixas, mas apenas do catolicismo praticado pelas pessoas que compõem o povo em geral, leigos ou até clérigos, em contraposição ao catolicismo oficial praticado pela Igreja enquanto instituição hierárquica, retirando, portanto, qualquer ambiguidade ou sentido depreciativo da palavra popular. Maués fala de ‘pajelança cabocla’, para que não haja confusão com a ‘pajelança indígena’, da qual a primeira se origina e se diferencia. Pajelança e catolicismo podem conviver, pois os pajés

¹ Ver Professor da Rede Estadual do Pará. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Contato: giovanituveri@seduc.gov.pa

e os adeptos da pajelança se consideram essencialmente católicos. A pajelança pode ser considerada como “parte integrante do catolicismo popular” (Maués, 2002, p. 54), porque ela não tem uma identidade própria, não existe a identidade “pajeística” à semelhança da identidade umbandista, espírita e outras. Assim mesmo, o termo pajé é usado pelos estudiosos, enquanto eles se definem curadores. Nesse sentido, torna-se pertinente a pergunta sobre o que é pajelança. Maués fala de pajelança cabocla que não pode ser confundida com a pajelança indígena. A pajelança cabocla é uma forma de xamanismo com o intuito de curar doenças por intermédio dos pajés ou curadores. Estes, por sua vez, não curam por si mesmos, eles também são intermediários, quem realmente cura, os verdadeiros agentes, são os encantados ou caruanas. Podemos afirmar que

a pajelança cabocla é uma forma de culto mediúnico constituído por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia, (...) com origem na pajelança dos grupos tupis, (...) e que incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, com forte influência da umbanda (Maués, 1999, p. 198).

Mas seus adeptos não falam de outra religião, pois se consideram “bons católicos”, e participam das festas, procissões e demais rituais católicos. Entre estes rituais, destaca-se o culto aos santos que estão sempre presentes juntamente com os caruanas, mas as entidades principais são os encantados ou caruanas. São estes que tomam o corpo do pajé, são suas as doutrinas cantadas, suas são as curas. O único que canta, dança e entra em transe é o pajé ao som do maracá. “Tinha, porém um ajudante, o ‘servente’, que o auxiliava e traduzia as suas ações e palavras para os assistentes” (Maués, 2002, p. 58).

A PAJELANÇA CABOCLA COMO FORMA DE MEDICINA POPULAR

Como já vimos, a pajelança cabocla é uma forma de xamanismo com o intuito de curar doenças por intermédio dos pajés ou curadores. Para evitar confusões é necessário abrir um parêntese para uma explicação em relação ao termo ‘caboclo’, sobre o qual Maués afirma:

Em termos espaciais, o caboclo é aquele que vem do interior, que migra do rural para o urbano, que, ao relacionar-se com o outro, é classificado segundo sua origem, classe, etnia, costume, entre outros. Caboclo é sempre o outro, que, por ser caboclo, encontra-se em uma situação de inferioridade e, por ser considerado como inferior na classificação social é denominado caboclo. Vê-se, com isso,

que não apenas atributos sociais, apesar de sua proeminência em certos casos, definem o caboclo, mas um conjunto de elementos ligados à cultura, educação, renda, origem, etnia, entre outros (Maués, s.d., p. 5).

Consequentemente, temos aí que a classificação de caboclo implica que este possui o menor *status* dentro de uma determinada comunidade, na hierarquia dos lugares. A base fundamental da pajelança cabocla é a crença nos encantados, seres ou entidades de origem europeia que sofreram a influência de concepções de origem indígena e africana. A pajelança cabocla e as religiões afro-brasileiras compõem o universo da encantaria brasileira. A mina, a Umbanda, cultos pentecostais e pajelança buscam o tratamento médico em concomitância com a medicina “oficial”. A pajelança cabocla é “composta por um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII” (Maués, 1999, p. 195). Seu fundamento é a crença nos encantados ou caruanas, seres invisíveis que se incorporam no pajé durante os rituais nos quais o pajé/xamã é a figura central da sessão de cura. O xamã/pajé é apenas um intermediário, um instrumento dos caruanas, são eles os agentes reais das curas, e estes, por sua vez, recebem seus poderes “diretamente da divindade, o mesmo Deus dos cristãos” (Maués, 2002, p. 72).

Esta forma de culto que se junta a uma prática médica é de fundamental importância em lugares onde a medicina ocidental oficial é praticamente distante e inexistente. Ainda por cima ela engloba curas médicas e crenças religiosas podendo curar doenças físicas, psíquicas e de outras origens. Mas esse campo todo não é exclusivo do pajé, ele é o ator mais importante, podendo exercer outras funções, mas só ele poderá exercer a função de pajé, o xamã inspirado. Além do pajé, existem o “experiente, a parteira, o benzedor ou a benzedeira, o espírita (alguém que, seguindo o kardecismo, também atende os doentes) e o ‘farmacêutico’ (isto é, o dono de farmácia, que receita os remédios)”. Mais recentemente, com o desenvolvimento do pentecostalismo, têm penetrado no interior da Amazônia muitas igrejas e seitas voltadas para a cura de doenças, através do exorcismo e do poder do Espírito Santo (Maués, 1999, p. 201). Mas só o pajé recebe os caruanas.

DOENÇAS E SAÚDE NO MUNDO CABOCLO

Existem duas categorias de doenças: doenças naturais e doenças não naturais. As doenças naturais também chamadas de normais, ou de “mandadas por

Deus” (permitidas por Deus). São os males conhecidos e tratados pela medicina oficial, mas que também podem ser tratados pelos especialistas da pajelança. Já as doenças não naturais ou anormais, também conhecidas como “sofrimentos de pajé”, “coisas de pajé”, “sofrimento que depende de pajé” e “doenças por malineza”, só podem ser tratadas pelos especialistas locais, pajés, benzedores, parteiras e outros. É fundamental, para pegar ou não uma doença natural, o estado dos “humores”. Apesar de não ser muito claro o significado deste termo, aparentemente os “humores” são ligados ao sangue, ao “sangue ruim” e à “pressão”. Se a pressão aumenta ou se afasta, o corpo fica “quente” ou “frio” e os humores ficam ruins. Em outras palavras, a pessoa adoece se não tiver equilíbrio entre o quente-frio. Similarmente, é essencial a questão do quente-frio que se refere seja à temperatura dos alimentos, seja à qualidade dos alimentos independentemente de sua temperatura. O primeiro caso é causa de doença, já o segundo caso provoca o agravamento da doença. O choque térmico explica diversas doenças, como a *congestão*, o *paludismo* (*malária*), a *gripe*, a *resfrialdade* (*sem correspondente na medicina ocidental*), a *suspensão da menstruação* e outras. São consideradas frias doenças como *ferimento leve*, *gripe*, *resfrialdade*, *reumatismo de frio* e *doença dos rins*. Já as doenças com quentura são: *dor d’olhos*, *coceira*, *alergia*, *diarreia*, *erisipela*, *ferida grave*, *congestão* e *febre*.

Já para as doenças naturais, as causas são principalmente os “micróbios” que, apesar de concebidos como seres minúsculos, não correspondem aos micróbios da medicina ocidental. Eles estão no ar, na terra e na água podendo causar *variola*, *catapora*, *sarampo*, *papeira* (*caxumba*), *guariba* (*coqueluche*), *paludismo*, *febre amarela*, *vermes intestinais* e outras. Os acidentes podem causar *rasgadura* (*hérnia*), *dismintidura*, *peito aberto*, *espinhela caída*, *além de picada de cobra* e *ferrada de arraia*. O vento pode causar *vento encausado*, *vento-nas-cordas*, *pioris de vento*, *vento caído* (*afundamento da moleira*).

De acordo com Maués (1990, p. 97), as doenças não naturais são: “*aborrecimento*, *corrente-do-fundo*, *espírito*, *feitiço* (ou *malefício*), *flechada-de-bicho*, *mal-assombrado*, *mau-olhado de bicho*, *mau-olhado de gente*, *mau-olhado de lua*, *mau-olhado de sol*, *panemeira*, *parauá* e *quebranto* (...), *ataque-de-boto*”. Delas faz parte também a “*malineza*”: um conceito da cultura amazônica. Em sentido restrito, o conceito de malineza é assim definido por Maués (1999, p. 238): “ações intencionais de natureza mágica ou sobrenatural, provocadas por agentes humanos e não humanos (ou não propriamente humanos) sobre outros homens, plantas, animais e objetos materiais pertencentes a seres humanos”. A malineza, no meio rural amazônico, é interpretada como a causa das doenças definidas como “não naturais ou não normais” que extrapolam o campo da

medicina ocidental porque podem ser tratadas só por especialistas locais, como os benzedores, os experientes e os curadores/pajés.

Entre os seres humanos, uma primeira grande divisão é entre encantados e não encantados, onde os primeiros são caracterizados pela invisibilidade. Os encantados-da-mata moram na mata, já os encantados-do-fundo moram no fundo dos rios, em cidades subaquáticas. A curupira se manifesta sob forma humana (“um pretinho”), já a anhangá adquire forma animal. O encantado é chamado caruana quando incorpora no pajé mediante o fenômeno da possessão durante as sessões de cura mantendo-se invisível, mas é chamado de oiara quando assume forma visível no mangal. A oiara subdivide-se em oiara preta (malina) e oiara branca (não malina).

No caso do feiticeiro, temos um que se entregou a Satanás enquanto o outro não, e por isso é indicado como não feiticeiro. Também tem outro tipo de feiticeiro que é dito comum para distingui-lo do fadista que é aquele que tem o fado/destino de transformar-se em bicho toda noite. Este último divide-se em matinta-perera (mulher) e labisônio (homem).

Finalmente, temos, de um lado, gente comum e, do outro lado, o pajé que tem uma relação de ordem sobrenatural com os caruanas. Por último, entre os pajés, distingue-se o pajé-de-nascença, que já tinha o dom antes ainda de nascer, e o pajé-de-agrado, que se torna pajé porque o caruana gostou dele e lhe deu o dom.

Algumas doenças provocadas por encantados: *ataque-de-boto*, *flechada-de-bicho*, *mau-olhado de bicho*. A melhor forma de prevenção é a de tomar um “passe” dado por um pajé. Este passe não vai impedir uma doença não natural de se instalar, mas apenas vai fortalecer a pessoa mesmo que a doença já esteja instalada. Assim também outras medidas preventivas não garantem que uma doença não natural se instale. Enquanto todas essas doenças podem ser causadas por simples maldade, ou porque a vítima deu algum motivo, para as doenças corrente-do-fundo e parauá a questão muda de figura, porque a primeira acontece por “agrado”, isto é, porque os caruanas gostaram de uma determinada pessoa, enquanto o parauá acontece pelo desejo da matinta-perera de ter uma pessoa que herde suas artes mágicas.

É preciso dizer que só o pajé pode tratar de todas as doenças não naturais e a parteira-de-dom, pois ela é uma pajé. Os outros experientes locais poderão tratar de uma doença, mas não de todas. O tratamento poderá levar “à cura do paciente, à continuação da doença e à morte do paciente” (Maués, 1990, p.190).

Para tratar as doenças não naturais são possíveis três tipos de interventos, podendo ser usados em conjunto. Proceder contra o agente que causou a do-

ença, visando seu enfraquecimento; tentar eliminar os motivos que causaram a doença ou as substâncias eventuais usadas para isso; ações para fortalecer a vítima: “passes, banhos, defumações, chás, benzições e outras” (Maués, 1990, p. 203).

Para tratar de doenças naturais o experiente recorre a chás, “leite de paus” (seiva de plantas), “emplastos, banhos, defumações, pomadas, fricções, vomitórios, excrementos de animais, saliva humana e outros” (Maués, 1990, p. 204), mas também pode recorrer a remédios formais de farmácia.

É fundamental o experiente “dar a sua finesa”, isto é, indicar para o paciente o período de resguardo e as proibições alimentares em relação ao remédio receitado. Isto é essencial porque o remédio é considerado “fino”, isto é, venenoso, porque ele pode curar e matar ao mesmo tempo.

A panemeira é a única doença não natural, juntamente com o feitiço, que apresenta os mesmos sintomas, que pode ser tratada por um não especialista, mas geralmente recorre-se a um experiente, parteira, benzedor ou pajé. O tratamento consiste em banhos e defumações. Ela não atinge só a pessoa, mas também seus animais e instrumentos de trabalho, portanto, o remédio deve ser destinado a todo o conjunto: pessoa, animal e instrumentos.

OS MÉTODOS DE CURA

A grande diferença entre o benzedor e o experiente é que o primeiro usa a benzição acompanhada de orações específicas e variadas em um ritual apropriado. Ele trata de algumas doenças naturais (cobrelo, erzipla, fogo salvage e outras) e não naturais (quebranto e mau-olhado). Durante o ritual, o paciente fica sentado de costas para o benzedor que lhe impõe as mãos sobre a cabeça, reza orações católicas e populares e o asperge com água benta ou água com sal usando uma rama de vassourinha, arruda, hortelâzinho ou cipó d’alho.

No caso das doenças naturais anteriormente citadas, que têm manifestações cutâneas visíveis, o benzedor usa uma tala de guarumã ou uma varinha com a qual faz o gesto de cortar as erupções acompanhando tal gesto com benzições.

O pajé é o especialista local mais completo e pode tratar todas as doenças naturais e não naturais. Ele pode agir como um simples experiente ou como um benzedor, pode simplesmente receitar remédios, benzer, dar passes e realizar “seus trabalhos”, “atuado” com seus caruanas, também chamados de “guias” ou “cavalheiros”.

Maués (2008) afirma que os pajés trabalham tanto com encantados como com espíritos, com tambores ou sem tambores, na frente de uma mesa (altar) ou não, com seu maracá ou não:

a) Os “*passes*” do pajé: não há grandes diferenças entre a ação do experiente, do benzedor e do pajé, como também entre um passe e uma benção. A diferença essencial é que o pajé trabalha “atuado”, portanto, na realidade, não é o pajé que age, mas o caruana. Caso o pajé não use roupas especiais para o ritual/trabalho, só os entendidos poderão distinguir entre um passe e uma benção. Mas, geralmente, o pajé atua devidamente paramentado com “cintas” ou cordas multicoloridas e trançadas ao redor do corpo no peito, costas e cintura. O passe distingue-se da benção porque não é usado apenas para curar doenças, ele pode ser usado como prevenção ou como auxiliar em qualquer tratamento, em qualquer ocasião.

b) Os “*trabalhos*” do pajé: os trabalhos, também chamados de “sessões de cura”, normalmente são feitos para tratar doenças, mas em casos de não haver doentes, o pajé tem a obrigação de “chamar seus caruanas” (fazer uma sessão) pelo menos uma vez por mês, nem que seja na presença só de seus familiares. São realizados sempre de noite, iniciando pelas oito horas da noite e indo até a madrugada. “O dono do trabalho”, isto é, quem o encomendou, é também o patrocinador. Tem um caráter comunitário, tanto que a ele são convidados parentes ou não, doentes ou não, seja do patrocinador, seja do pajé.

A categoria “labisônio (lobisomem)” é o correspondente masculino da matinta-perera, dificilmente está presente e é considerado muito menos perigoso de seu correspondente feminino.

E isso tudo por quê? Homens e mulheres são diferentes “por fora” e “por dentro”, isto é, no aspecto físico e em seus órgãos internos, o homem é inteiro, a mulher não, pois esta tem no ventre um lugar vago, “oco”, que é destinado ao feto. O ventre (para os homens se fala de barriga) contém o “maquinismo” da mulher, “útere”, “orvalho”, as “cordas” e “madre”, órgão que, em Itapuá, é localizado no ventre na altura do umbigo.

Juntando tudo isso com o que já foi falado, menstruação, gravidez, parto e puerpério como formas de liminariedade em que a mulher pode ser perigosa, causar panema, como conciliar com a missão do pajé que deve estar sempre disponível, dia e noite, sem poder recusar um pedido de cura? É nisso que se baseia a construção de gênero na pajelança, isso “marca as mulheres com o signo de uma possível carência – um risco contínuo – que a ‘mente’ de um pajé não pode correr”. Durante os trabalhos é sempre presente um “servente” que, sem distinção de gênero, tem a função de exercer todos os serviços necessários

para o bom funcionamento da sessão, como: acender velas que são distribuídas pela casa, quintal e na frente das imagens de santos católicos, fazer a defumação do ambiente, ajudar o pajé a vestir-se para a sessão, acender cigarros tauarí constantemente, servir água e chápara ao pajé e ter cuidado para que o mesmo não se machuque, pois enquanto ele estiver atuado, está inconsciente.

Apesar de alguns caruanas pedirem para ver o doente, defumá-lo ou passar cachaça na sua pele, só um caruana especial, chamado de “mestre curador”, é que é o responsável pelo tratamento. Quando ele incorpora, começam os procedimentos específicos diferentes para cada doença. O doente é colocado sentado no meio do salão e recebe o passe. Posteriormente o caruana dá passe nos outros assistentes doentes ou não, e finalmente se despede dando lugar a outros caruanas.

Depois é a vez da “linha das princesas”, e se o pajé for do sexo masculino sua voz vai imitar a voz de uma mulher.

O ritual encerra-se com a chegada do príncipe chamado Mestre Domingos, que fala da cidade de Maiandeuá, onde mora o rei de todos os encantados, o rei Sebastião.

Após uma série de recomendações ao servente para ter cuidado como “aparelho” (o corpo do pajé) na saída do caruana, mestre Domingos abandona seu “aparelho” e com isso termina o ritual. O pajé fica como desacordado, o servente faz algumas orações, acorda o pajé e todo mundo volta para as suas casas.

c) *O tratamento de doenças específicas*: apesar de existir um padrão no tratamento das doenças não naturais, não existem procedimentos fixos, portanto cada pajé recorre a métodos próprios para tratá-las. O tratamento é feito durante uma sessão de pajelança com um ritual específico. Além do ritual, o pajé receita “chás, emplastos, banhos, defumações, fricções” (Maués, 1990, p. 229). Estas receitas podem mudar de pajé para pajé.

A grande diferença em relação a outros especialistas locais consiste no fato de que, por acontecerem durante uma sessão, as receitas são ditadas por um caruana, o que aumenta sua eficácia.

O tratamento consiste em “afastar” ou “chamar” os caruanas. Para o pajé de nascença, caso ele queira se ver livre do incômodo das possessões e dos encargos da função de pajé é muito difícil. Mais fácil se for “pajé de agrado”, isto é, sofre da corrente-de-fundo porque um caruana se agradou dele já na vida adulta. Em qualquer caso, a pessoa não estará livre de um castigo como doença grave, cegueira ou morte, no caso em que rejeite o dom de nascença ou de agrado.

Para afastar os caruanas temporária ou definitivamente, o tratamento consiste em passes e em carregar o paciente pelas costas, geralmente durante sessões específicas, mas, em casos urgentes, o mesmo pode acontecer fora das sessões. Também existem receitas complementares como banhos e defumações que coincidem com os de ataque-de-boto.

Bem mais complexo é o tratamento para “chamar” os caruanas, porque, nesse caso, se trata de preparar um novo pajé. Caso seja constatado que o indivíduo possui um dom autêntico, então vai se proceder ao “encruzamento”. Trata-se de rito de passagem efetuado numa sessão especial com um ritual bastante elaborado em que o candidato deve morrer simbolicamente para reviver como pajé. Após o rito, deverá observar “uma rigorosa reclusão, alimentando-se de comidas especiais” (Maués, 1999, p. 230). Nesse caso, o pajé que trata o paciente é chamado de “mestre curador” e o futuro pajé será seu discípulo. O aspirante a pajé deverá participar de todas as sessões do seu mestre e nas quais ele também irá “atuar” aprendendo a dominar e disciplinar seus caruanas e a afastar os maus, objetivo final deste tratamento. Banhos e defumações diversas são prescritos ao futuro pajé durante todo o tratamento.

Ao fim do resguardo, o discípulo já poderá atuar como pajé sempre obedecendo às obrigações de seu cargo: nunca rejeitar um trabalho, estar em contato com seus caruanas pelo menos uma vez por mês, observar as regras alimentares e outras. Mas os problemas para o pajé não são só de origem externa, são principalmente intrínsecos à sua função e começam quando ainda não foi sentado.

Quer que ele seja pajé “de nascença” ou “de encanto”, antes de se tornar xamã, ele sofre da doença chamada de “corrente-do-fundo”, como já vimos, que é própria do dom xamanístico, pela qual ele é possuído de forma descontrolada pelas entidades. Por isso ele passa por um tratamento que pode levar ao desaparecimento dos sintomas físicos e das possessões descontroladas, mas, no caso do dom ser “de nascença”, nunca haverá uma cura completa, pois isso implicaria na perda do dom xamanístico.

SANTOS E ENCANTADOS: O CATOLICISMO POPULAR E A PAJELANÇA CABOCLA

Santos e catolicismo popular

A crença e o culto dos santos são a base do catolicismo popular em Itapuá, na região do Salgado como um todo, como também em outras áreas pesquisadas

da Amazônia. É uma característica do catolicismo popular a combinação do sagrado e do profano, do sagrado e do lúdico nas diversas festas religiosas, a ponto tal que para o povo pesquisado pelo Maués é esta a principal diferença entre católicos e crentes/protestantes. Em Itapuã, os santos principais são Nossa Senhora de Nazaré, São Benedito, o Menino Deus e São Pedro. Nossa Senhora de Nazaré é uma santa muito importante em todo o município de Vigia, onde começou essa devoção desde a segunda metade do século XVII e, posteriormente, estendeu-se ao município de Belém com o famoso Círio de Nazaré, a todo o território paraense e de grande importância na Amazônia toda (Maués, 2001). Muito importante é São Benedito, considerado muito milagroso, mas também muito perigoso. Estes dois santos são muito invocados pelos pescadores em situação de perigo, mas em casos diferentes. Nossa Senhora de Nazaré é invocada em caso de perigo de vida, enquanto São Benedito é invocado em caso de avaria mecânica ou perda das redes de pesca no intuito de recuperá-las.

O Menino Deus é um caso especial, pois ele é cultuado como o padroeiro da povoação, mas não como membro da Trindade e, portanto, Deus ele mesmo, mas como um santo como os outros, pois, para o catolicismo popular da região amazônica Deus é uma figura distante e pouco invocada.

Outra figura especial é São Pedro, pois ele é considerado mais como um companheiro de trabalho do que como um santo, então não se espera dele muitos milagres (Maués, 1995 e 2001).

Particularmente interessante é a concepção em relação aos santos. Santo é quem viveu neste mundo e se santificou após a morte. A santidade está relacionada com a prática do bem, fato que não é considerado fundamental, como o sofrimento ou a morte violenta. Também é relacionada com a santidade a conservação ou não decomposição dos ‘corpos santos’, fato este que leva a outros santos, ‘os santos de cemitério’ que são cultuados quando deles se obtém milagres ou graças. Esta crença está espalhada também em outras partes do Brasil (Maués, 1995 e 2001).

Pode parecer contraditório, mas para as populações caboclas da Amazônia é claro que santo é o ‘santo do céu’, isto é, aquele que morreu, alcançou a salvação e agora convive com Deus, com os anjos e com outros santos. Por outro lado, Deus deixou as imagens destes santos na terra, e que, por um processo metafórico e metonímico, são tão poderosas quanto os santos do céu.

Além da crença em uma hierarquia entre os santos, alguns mais poderosos e milagrosos do que outros, como é o caso dos ‘santos achados’, isto é, daqueles cujas imagens foram achadas (Nossa Senhora de Nazaré de Vigia e de Belém, Nossa Senhora do Templo de Barcarena, São Benedito Achado de Curuçá e

outros), também existe a crença intrigante de que uma imagem é mais poderosa e ou milagrosa do que outra do mesmo santo.

É visível que o poder das imagens depende dos santos que elas representam, como também dos locais onde são cultuadas, mas as razões históricas, sociais, culturais, psicológicas e econômicas são muito complexas. Uma dessas razões pode ser a importância do ‘dono do santo’ numa determinada localidade. Quando o dono da imagem cultuada tem certo prestígio numa determinada comunidade, ou por ser a pessoa mais rica, ou a mais influente ou a que tem mais prestígio religioso ou não, a imagem torna-se mais poderosa, mais milagrosa, mais cultuada, mas é uma ideia a ser relativizada, pois foram verificados casos em que, mesmo o dono do santo tendo perdido sua ascendência, a imagem não o acompanhou na decadência (Maués, 1995, p. 343).

Os encantados e a pajelança cabocla

A concepção dos “encantados” é encontrada numa parcela mais específica da população amazônica, ela é restrita à pajelança rural ou de origem rural (cabocla). Enquanto que os santos morreram e se santificaram após a morte, os encantados não morreram, “se encantaram”. Essa crença tem ligação com as concepções de príncipes e princesas encantadas do mundo ocidental, mas também sofreu a influência das concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo” ou abaixo da superfície terrestre, como também das concepções de origem africana, como os orixás (Maués, 2001). Mas como se dá o processo de encantamento? Outra grande diferença para com os santos é que o encantado não tem nenhum mérito moral, ele não virou encantado por ter praticado a caridade, pelo sofrimento ou pela morte, já que ele não morreu. Ele foi encantado por outro encantado, foi atraído para o ‘fundo’, onde acontece o ‘encante’. Este ‘fundo’ geralmente é no fundo dos rios, lagos, cidades subterrâneas ou subaquáticas (Maués, 1995 e 2001). Para que aconteça o encante, é suficiente que um encantado ‘se encante’ com alguém por qualquer motivo, e então é levado para o fundo, onde, caso coma qualquer coisa que lhe seja oferecida, torna-se um encantado e não poderá mais retornar à convivência humana na superfície. Diferente é o caso dos pajés, que são levados ao fundo para que lá aprendam sua arte, mas, neste caso, eles retornam à superfície como xamãs para praticarem as curas xamânicas e a pajelança.

Apesar dos encantados ou bichos do fundo serem os mais importantes, também existem os ‘encantados da mata’: a Anhangá e a Curupira. Estes são particularmente perigosos, pois podem provocar mau-olhado nas pessoas ou

‘mundiá-las’, isto é, fazer com que se percam na mata, punição conferida a caçadores inescrupulosos. Mas, num ambiente dominado pelas águas (rios, baía do Marajó e oceano Atlântico), estes encantados têm menos relevância.

Outra grande diferença com os santos é que os encantados nunca são representados, não existem imagens de encantados, eles são invisíveis, mas podem manifestar-se visivelmente de diversas formas. Nas casas dos xamãs podemos encontrar imagens de santos, mas nunca encontraremos imagens de encantados.

Quando os encantados assumem forma de cobra, peixe, boto e jacaré e se manifestam nos rios e igarapés, são chamados de bichos do fundo, e são perigosos porque podem provocar mau-olhado ou flechar as pessoas; são chamados de ‘oiaras’ quando assumem forma humana e se manifestam nos manguezais e nas praias como amigos ou parentes com a intenção de levar as pessoas para o fundo. Finalmente, são chamados de ‘caruanas’ quando, mesmo permanecendo invisíveis, incorporam-se em alguém, seja este alguém um xamã já formado (pajé), seja um futuro xamã ou simplesmente qualquer pessoa da qual ‘se agradam’ (Maués, 1995 e 2001).

Os caruanas expressam grande ambiguidade, como também os santos, pois esta é uma característica das entidades sobrenaturais, mas a ambiguidade dos caruanas é muito mais forte porque eles são seres humanos e quando incorporam o fazem como um todo, não é só o espírito que incorpora, mas espírito e matéria.

Similarmente os santos são localizados no alto, enquanto os encantados ficam no fundo, mas ambos podem conviver com os humanos na superfície. Ambos podem castigar (sobretudo São Benedito no meio dos santos), curar doenças, resolver problemas amorosos, achar algo perdido. Em contrapartida, não existem delimitações para o campo de ação dos santos, enquanto a ação dos encantados restringe-se às matas, rios, igarapés, terra firme, várzea, manguezais e praias. No mar, frente a qualquer perigo, invocam-se os santos (Nossa Senhora de Nazaré e São Benedito), não os encantados (Maués, 1995 e 2001).

Não se pode deixar de falar na crença nos ‘fadistas’, isto é, pessoas que tem o fado/destino de transformar-se em bicho; trata-se da matinta-perera e do ‘labisônio’ (lobisomem). O fadista é alguém que fez um pacto com o diabo, mas, em troca, é obrigado a cumprir o “fado” (destino), isto é, “vagar pela noite sob forma inumana” (Maués, 1999, p. 245). Na crença popular seriam pessoas que fizeram um pacto com satanás. Em troca de alguma vantagem, além de venderem suas almas, são destinadas a se transformarem em bicho durante a noite.

O labisônio, corruptela de lobisomem da cultura europeia, numa região onde não existem lobos, o fadista, em lugar de se transformar em lobo, se transforma em porco e ataca os passantes.

Mas a feiticeira ou bruxa por excelência é a fadista chamada de matinta-perera. É sempre uma mulher que pode voar, transformando-se em animal, morcego e porco, sempre acompanhada pelo pássaro “xerimbabo” que emite um assobio típico produzido também pela fadista e que denuncia sua presença. Trata-se de um ser humano vivo, mas cujo espírito pode incorporar em quem deseja perseguir. Pode transmitir seu fado a uma neta.

A todas essas crenças correspondem cultos, festas e rituais, sendo que o culto e as festas são exclusivos dos santos, enquanto os encantados são relacionados com os rituais xamanísticos, principalmente as sessões de cura.

Torna-se necessário falar destes rituais, mas antes é necessário falar dos pajés. Já vimos anteriormente que os pajés não gostam do termo, e que todos se definem como católicos. Os próprios xamãs chamam a si mesmos de ‘curadores’ e não falam de pajelança.

Para se tornar um pajé, precisa ter um dom ‘de nascença’ ou de ‘agrado’. Tal dom não pode ser revelado antes do tempo para não correr o risco de perdê-lo. Depois de um período em que vai sofrer com incorporações descontroladas de espíritos e caruanas, deverá passar por um treinamento com um pajé experiente que o orientará em como controlar as incorporações além de afastar os espíritos e os maus caruanas. Contemporaneamente deverá aprender os mitos, técnicas, remédios, orações e tudo mais que concerne à arte do pajé. O treinamento termina com uma cerimônia solene na qual o pajé é ‘encruzado’ e, simbolicamente, deve morrer para renascer como xamã. A partir daí, ele deverá observar certos tabus alimentares, sexuais e outros, além de dar continuidade à sua vocação de ‘curador’, para não ser punido por seus próprios cavalheiros/protetores/caruanas.

Similarmente ao culto dos santos, os pajés praticam rituais nos quais eles convidam seus caruanas em suas próprias casas, mesmo que não tenham nenhum ritual de cura a efetuar. Mas os rituais mais importantes são aqueles em que existe o pedido de um ou mais doentes que estão solicitando e precisando de uma cura. O pajé é apenas um intermediário; quem efetua realmente a cura, não é o pajé, mas, sim, os encantados ou caruanas. Por isso, é fundamental a incorporação, ao contrário do que acontece em outras formas de xamanismo em outras partes do mundo, onde é o xamã o ator principal e não as entidades diversas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das obras de Heraldo Maués, podemos compreender a dinâmica religiosa num ambiente de fronteiras: o mundo caboclo. Este conceito aparece em Heraldo Maués não só como uma dimensão étnico-cultural, mas como uma dimensão epistemológica na qual se revelam dinâmicas religiosas, culturais e sociais, num espaço de intersecções humanas. O espaço dos encontros de fronteiras é o da Amazônia: terras das águas, das matas, do sol e do fogo. Neste contexto acontecerão os encontros de tecidos socioreligiosos que darão amplitude ao religioso, sob a dinâmica dos múltiplos ritos, símbolos, narrativas, interditos e outros.

Nesta ótica, a religião na Amazônia não pode ser vista redutivamente, como uma dinâmica regionalista, provinciana. Ao contrário, nos espaços regionais, se revelam múltiplas possibilidades religiosas que ampliam a compreensão da mentalidade religiosa (na dimensão social) e da personalidade religiosa (no âmbito da prática individual). Heraldo Maués desnuda esta dimensão na investigação do religioso na dinâmica mais intimista de sua prática: na saúde, na cura, na magia, na feitiçaria, na santidade, na devoção, na pajelança, entre outras. A exploração da factualidade religiosa no cotidiano humano, no seu *dasein*,² revela aquilo que os hermenutas da religião compreendem como a dimensão pré-compreensiva, a dimensão elementar da rotina religiosa. Esta dimensão entrecruza o *homo religiosus* com as “tradições religiosas” na rotina de mundos sagrados na Amazônia. Isso mostra a importância das tradições como também das possibilidades lúdicas do dia a dia desprendidas por personagens culturais.

REFERÊNCIAS

- MAUÉS, R. Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa, 1990.
- _____. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.
- _____. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.

² Termo alemão bastante utilizado por Martin Heidegger, relacionado à ideia de estar lá, fazer-se presente.

- _____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: VIEIRA, Célia Guimarães *et al.*, (Orgs.). *Diversidade biológica da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001, p 259-274.
- _____. *Catolicismo e Xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na Pajelança rural amazônica*. Ilha – Florianópolis, v. 4, n. 2, dezembro de 2002, p. 51-77.
- _____. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica. In: MAUÉS, R. Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa, 2008, p. 121-125.

TESES E DISSERTAÇÕES

RESUMOS DE TESES

AUTOR	Adrea Simone Canto Lopes
TÍTULO	A construção da identidade da infância ribeirinha: Ilha de Cotijuba Belém-Pará
ORIENTADOR	Prof. Dr. Fábio de Lima Becke
RESUMO	Trata-se de um estudo sobre infância e identidade ribeirinha na ilha de Cotijuba, Belém do Pará – Amazônia Oriental, tendo como eixo metodológico a interpretação dos desenhos e a fala das crianças sobre a infância e os processos de construção da identidade articuladas ao tema desenvolvimento, mais especificamente sobre a ruralidade. De certa maneira, tenta compreender as formas de socialização das crianças por meio da constituição de suas identidades e participação no contexto do lugar. O objetivo era identificar componentes que influem sobre o processo de construção da identidade das crianças ribeirinhas da ilha de Cotijuba, a partir das vivências oferecidas pelos processos da educação formal e não formal promovidas pelo ambiente socioespacial em que residem e sua relação com o rural. Observa-se, nas últimas décadas, uma mudança significativa no que se refere ao povoamento e ao surgimento de nova lógica de reprodução econômica e social, comércio e atividades de lazer. Isso gerou novas estratégias no sistema de produção familiar, novas relações sociais, transformando o contexto do lugar e implicando na constituição da identidade das crianças. A problemática central reside em compreender como a identidade das crianças está se constituindo em meio a essas transformações do espaço rural, com as ruralidades e urbanidades presentes nesse lugar.
INSTITUIÇÃO	Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Ciências Econômicas. Programa de Pós- Graduação em Desenvolvimento Rural
PALAVRAS-CHAVE	Infância. Identidade. Ruralidade.
REFERÊNCIA	LOPES, Adrea Simone Canto. Infância, Identidade, Ruralidades: A construção da Identidade da Infância na Amazônia Ribeirinha: Ilha de Cotijuba, Belém/PA. 210 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento rural, Porto Alegre, 2012.

AUTOR	Edane de Jesus França Acioli
TÍTULO	Catadores e a indústria da reciclagem em Belém, Amazônia/Catadores et L'industrie du Recyclage a Belém, Amazonie.
ORIENTADORES	Dra. Edna Castro (Ufpa/NAEA) Dra. Martine Droulers (PARIS 3/IHEAL)
RESUMO	O destino dos resíduos produzidos pela sociedade é invisível aos olhos da maioria da população no mundo inteiro. Uma metrópole tropical como Belém descarta por dia quase 2 mil toneladas de resíduos no lixão do Aurá, maior lixão a céu aberto da Amazônia e único local de destinação de todo o lixo produzido na região de Belém. Do mesmo jeito que os resíduos, os 2 mil catadores que sobrevivem dos dejetos da sociedade dessa cidade também são pouco conhecidos e até invisíveis. O objetivo central da tese é analisar a dinâmica de organização socioterritorial da cadeia produtiva dos materiais recicláveis na região de Belém e o processo de inserção do trabalho dos catadores nessa indústria. Visa entender a complexidade desse mercado e o potencial produtivo da reciclagem, além de analisar as consequências do fechamento dos lixões no Brasil: o desaparecimento da “catação”, que pode ser substituído ou não pelo trabalho da “coleta seletiva” nas cidades. Metodologicamente partiu-se da compreensão dialética da realidade, na qual os fenômenos se relacionam de forma recíproca, contraditória e em constante transformação. Recorre-se à técnica da pesquisa-ação enquanto instrumento de investigação e de intervenção social, realizada por meio de trabalho de campo de mais de três anos de imersão no lócus e no tema de estudo para decifrar o mundo do trabalho dos catadores e a linguagem específica do mercado da reciclagem. Realizam-se entrevistas abertas com atores-chave e pesquisa documental, mas a principal fonte de dados foi a empírica. Considera-se que o fechamento do lixão do Aurá em 2014 é um problema da cidade de Belém e de sua população, pois se trata de encontrar a solução para o tratamento das toneladas de lixo que a sociedade local produz cada dia mais e de criar alternativas de trabalho e geração de renda para os catadores que sairão do Aurá. Avalia-se a reciclagem enquanto possibilidade de economia solidária capaz de unificar pelo país a circulação de bens, serviços e técnicas nas mãos das redes de catadores e de gerar renda e dignidade para milhões de trabalhadores que estão na base dessa indústria da reciclagem.
INSTITUIÇÃO	Universite Sorbonne Nouvelle – Paris 3/ed 122 – Europe Latine – Amérique Latine em cotutela com a Universidade Federal do Pará/Núcleo de Altos Estudos da Amazônia/Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento sustentável do trópico úmido
PALAVRAS CHAVE	Resíduo. Lixão. Recicláveis. Trabalho. Brasil.
REFERÊNCIA	ACIOLI, Edane de Jesus França. Catadores e a indústria da reciclagem em Belém, Amazônia/Catadores et l'industrie du recyclage a Belém, Amazonie. 424 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2014. Em cotutela com a Universite Sorbonne Nouvelle – Paris 3/ED 122 – Europe latine – Amérique latine.

AUTOR	Lindomar de Jesus de Sousa Silva
TÍTULO	Natureza capitalista versus natureza orgânica: o advento da Alcoa e a mobilização e organização das comunidades de Juruti no Baixo-Amazonas paraense
ORIENTADOR	Dr. Maurílio de Abreu Monteiro. Ufpa/NAEA
RESUMO	<p>A tese teve como objetivo apresentar a leitura e a análise dos processos que levaram conquistas inéditas às comunidades em Juruti, no baixo Amazonas, região localizada no Estado do Pará. Juruti foi palco de conflitos, negociações, acordos e conquistas frente ao grande empreendimento de extração mineral desenvolvido pela Alcoa. Essas conquistas são resultados de fatores externos e internos. O externo foi marcado por um conjunto favorável, relacionado ao governo de esquerda no âmbito federal, estadual e municipal; e por um arcabouço institucional jurídico que reconhece os direitos coletivos e territoriais, a emergência da questão ambiental e a presença da Igreja Católica, por meio do trabalho pastoral das Irmãs Franciscanas de Maristella, orientadas pela teologia da libertação e a pedagogia do oprimido. No âmbito interno, prevaleceu o caráter tradicional, a vivência comunitária e as práticas coletivas, como o puxirum, que possibilitaram a constituição de um território organizado e capaz de desencadear processos de mobilização e resistência com a mínima fragmentação e cooptação. O apoio de diferentes contribuições teóricas da sociologia, da antropologia entre outras facilitaram a nossa leitura do processo vivido no território de Juruti, assim como as abordagens do pós-desenvolvimento. A metodologia da pesquisa é de natureza exploratória, descritiva e explicativa, articulada com técnicas de campo como: a coleta de informações e entrevistas com pessoas-chave, documentos de empresa, comunidades, Igreja Católica e outros. Tal procedimento buscou compreender os discursos empreendidos pelos autores presentes em Juruti. Identificamos a estreita relação da Igreja com movimentos e grupos que encamparam a luta na região de Juruti junto a Alcoa, por meio da Congregação das Irmãs Franciscana de Maristella, em virtude da sua história de inserção no local, e de sua opção em defesa da tradicionalidade das comunidades. Também percebemos um governo favorável, aberto ao diálogo, à existência de uma conjuntura política favorável; a preocupação da sociedade global com o meio ambiente; a existência de um arcabouço jurídico com o reconhecimento de direitos institucionalizados, como os direitos territoriais. Com tal abordagem, conclui-se que diante das múltiplas ações dos grandes projetos é preciso articular oportunidades e potencialidades de forma a buscar os caminhos de superação da invisibilidade atribuída às comunidades pelo Estado e grandes empreendimentos econômicos. Os aspectos organizativos em Juruti, assim como sua articulação, levaram à superação dos mecanismos de dominação, padronização e invisibilidade das comunidades tradicionais na Amazônia.</p>
INSTITUIÇÃO	Universidade Federal do Pará (Ufpa). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA)
PALAVRAS CHAVE	Juruti. Desenvolvimento sustentável. Comunidades. Alcoa. Comunidades tradicionais.
REFERÊNCIA	SILVA, L. Natureza capitalista versus natureza orgânica: o advento da Alcoa e a mobilização e organização das comunidades de Juruti no Baixo-Amazonas/2014. 279 f. Tese (Doutorado em Ciência do Desenvolvimento Socioambiental) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Tropic Úmido, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

RESUMOS DE DISSERTAÇÕES

AUTOR	Natamias Lopes de Lima
TÍTULO	Saberes culturais e modos de vida de ribeirinhos e sua relação com o currículo escolar: um estudo no município de Breves/PA
ORIENTADOR	Salomão Antonio Muffarrej Hage
RESUMO	<p>Tem como tema central o currículo e os saberes culturais de ribeirinho. Investigou como o currículo de uma escola ribeirinha do município de Breves se relaciona com os saberes culturais do meio onde está inserida. Em âmbito geral, o estudo objetivou contribuir com o aprofundamento da reflexão crítica sobre currículo em ação, assumido nas escolas multisseriadas ribeirinhas da Amazônia. Especificamente, objetivou identificar aspectos significativos do universo cultural ribeirinho do município de Breves; investigar os saberes presentes no discurso e nas práticas cotidianas de ribeirinhos de uma comunidade e analisar, no currículo em ação, a relação entre o saber escolar e os saberes culturais ribeirinhos, onde a escola encontra-se inserida. Trata-se de uma pesquisa de campo de abordagem qualitativa, realizada em uma comunidade ribeirinha do município de Breves/Pará, ancorada em diferentes fontes e consubstanciada pela investigação bibliográfica, base da fundamentação teórica, a partir de dissertações, teses, livros, artigos e outros materiais impressos de diferentes teóricos que tratam do assunto: a partir de um contexto mais geral, como: Darcy Ribeiro (2006); regional, como: Samuel Benchimol (1999) e local, como: Cruz (2008), Pacheco (2009) e outros. A dissertação tem apenas dois capítulos. O capítulo I discute sobre populações ribeirinhas e “seus” saberes culturais, no qual evidenciamos como elas construíram uma profunda intimidade com a natureza, principalmente com o rio e as águas em geral, embora, apesar da importância, não exerçam poder absoluto em suas vidas, são espaços de mediação cultural. Traz um conceito de população ribeirinha e de saberes culturais de ribeirinhos, além de considerações reflexivas sobre diferentes grupos humanos que ocuparam o Marajó e, por fim, faz um panorama do município de Breves que faz parte desse arquipélago. O capítulo II trata dos saberes culturais e modos de vida de uma comunidade ribeirinha e analisa como o currículo em ação na escola se relaciona com esse universo cultural. Discute o envolvimento da educação com o currículo, a necessidade de diálogo com os saberes decorrentes da diversidade cultural do mundo atual. Trata dos elementos do universo cultural da comunidade, delimitados nas categorias: Saberes das águas, Saberes da Terra e Saberes da Mata. Os resultados indicam que, embora tenham características particulares, tanto as populações ribeirinhas quanto a cultura não são algo puro, isolado, imutável ou que apenas produz, tal e qual seus ancestrais, modos de vida, manifestações culturais, ao contrário, estão em constante processo de mudança. Os assuntos explorados em sala de aula têm servido muito mais como subterfúgio para se ensinar letras do alfabeto e sílabas soltas do que propriamente como ponto de referência para um diálogo com os educandos. Contudo, o currículo desenvolvido na escola Santa Maria estabelece uma relação de aproximação com os saberes culturais de ribeirinhos da comunidade estudada.</p>
INSTITUIÇÃO	Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará – PPGED/Ufpa, em abril de 2011.
PALAVRAS CHAVE	Currículo. Educação do campo. Saberes culturais. Populações ribeirinhas
REFERÊNCIA	LIMA, Natamias Lopes de. Saberes culturais e modos de vida de ribeirinhos e sua relação com o currículo escolar: um estudo no município de Breves/PA – Orientador Prof. Dr. Salomão Antônio Muffarrej Hage. Belém, 2011. 158f.

AUTOR	Rosinda da Silva Miranda
TÍTULO	“Ela é ungida”. Estudo acerca do pastorado feminino na Igreja do Evangelho Quadrangular em Belém do Pará.
ORIENTADOR	Professora Doutora Maria Marize Duarte
RESUMO	<p>Este trabalho tem como objetivo compreender como se dão as relações de gênero, religião e poder no ambiente institucional da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), em Belém do Pará, a partir do pastorado feminino dessa denominação. Para tanto, se realizou pesquisa teórica e de campo, com observação direta, e utilizou-se, para tratamento dos dados, a análise do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC). O tema tem sua relevância no sentido de proporcionar maior visibilidade aos trabalhos desenvolvidos por mulheres no âmbito religioso, principalmente os sacerdotais, que há muito tempo eram executados somente por homens. Durante a pesquisa, analisou-se a gênese das desigualdades entre homens e mulheres na tradição judaico-cristã, a qual proporcionou o afastamento feminino dos espaços de poder maior das instituições religiosas cristãs. O trabalho faz uma abordagem de gênero estabelecendo um diálogo com os conceitos de feminismo e patriarcado, este último como sendo o responsável pelas principais transformações sociais que proporcionaram a mudança do papel da mulher na sociedade. Apresentou-se a historiografia do movimento pentecostal na sua origem, no Brasil e em solo amazônico, contextualizando a IEQ neste processo, mostrando as peculiaridades dessa denominação cristã na atualidade, dando ênfase ao pastorado feminino e às relações de gênero que permeiam esse universo, pois na sua origem a IEQ foi protagonizada por uma mulher que venceu o paradigma patriarcal da tradição judaico-cristã. E este fato favorece a participação das mulheres no pastorado. Elas têm autonomia nas realizações dos rituais e atuam como pastoras titulares e também como pastoras auxiliares. Contudo, as pastoras ainda se apresentam em menor número do que os pastores nas principais instâncias de poder e decisão, concluindo que as relações de gênero na IEQ se dão de forma hierarquizada e que em determinados momentos a cultura patriarcal da tradição judaica ainda prevalece.</p>
INSTITUIÇÃO	Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões/Uepa
PALAVRAS-CHAVE	Gênero. Poder. Pentecostalismo. Feminismo. Igreja do Evangelho Quadrangular – IEQ
REFERÊNCIA	MIRANDA, Rosinda Silva. “Ela é ungida”. Estudo acerca do pastorado feminino na Igreja do Evangelho Quadrangular em Belém do Pará. 2014.121 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará Belém, 2014.

AUTOR	Ronaldo Martins Gomes
TÍTULO	A fé materializada em direitos humanos: A presença da Igreja Evangélica de Confissão Luterana nos movimentos populares do Pará (1975-2012)
ORIENTADOR	Prof. Dr. Saulo de Tarso Cerqueira Baptista
RESUMO	A pesquisa analisa os caminhos percorridos pela comunidade da Paróquia Evangélica de Confissão Luterana em Belém. Traz, no primeiro capítulo, breve olhar sobre os luteranos vindos da região sul e sudeste para o norte brasileiro. Em seguida, averigua a chegada dos luteranos em solo paraense e, ainda nesse capítulo, são observadas as opções teológicas dessa comunidade, com ênfase para a Teologia da Libertação e do ecumenismo e que consequências essas opções trouxeram. No segundo capítulo, analisa a crise institucional mais grave e aguda vivida pela comunidade e como o protagonismo feminino da comunidade está em constante risco, bem como averigua o caminhar na defesa dos direitos humanos, além do caminhar ecumênico. No último capítulo, verifica que na comunidade de confissão luterana em Belém ecoa arte e traz outro importante protagonista da comunidade: a juventude.
INSTITUIÇÃO	Universidade do Estado do Pará /Uepa
PALAVRAS-CHAVE	Paróquia Evangélica de Confissão Luterana em Belém. Direitos humanos. Teologia da Libertação. Ecumenismo. Protagonismo feminino. Juventude.
REFERÊNCIA	GOMES, Martins Ronaldo. A fé materializada em direitos humanos: A presença da Igreja Evangélica de Confissão Luterana nos movimentos populares do Pará (1975-2012). 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará Belém, 2014.

PRÁXIS

ENTREVISTA: RAYMUNDO HERALDO MAUÉS

“Não é possível entender as populações amazônicas sem considerar suas práticas religiosas populares”

Por Revista Terceira Margem Amazônia:

Tânia N. O. Miranda

Roberto Araújo Martins

Raymundo Heraldo Maués é bacharel e licenciado em História (1962) pela Universidade Federal do Pará, mestre em Antropologia (1977) pela Universidade de Brasília e doutor em Antropologia Social (1987) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. É Professor Emérito da Universidade Federal do Pará, Bolsista 1B do Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP), da Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência (SBPC), da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e da Associação dos Cientistas Sociais da Religião no Mercosul/ACSRM. Foi agraciado pela ABA com a Medalha Roquette Pinto de Contribuição à Antropologia Brasileira durante a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, em agosto de 2010. Trabalha como professor voluntário na Universidade Federal do Pará, sendo professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da mesma Universidade. É também professor permanente do Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará e colaborador do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem da Universidade Federal do Pará. Foi membro do Conselho Diretivo da Associação dos Cientistas Sociais da Religião/ACSRM, durante o biênio 2011-2013, tendo sido eleito em novembro de 2011 em Punta del Este, Uruguai, como um dos dois representantes do Brasil. Publicou 54 artigos em periódicos especializados e 45 trabalhos em anais de eventos. Possui 34 capítulos de livros, quatro coletâneas e cinco livros publicados, entre eles: *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores; Padres, pajés, santos e festas;*

e *Uma outra invenção da Amazônia*. Participou de 75 eventos científicos no Brasil e cinco no exterior. Orientou sete teses de doutorado, 26 dissertações de mestrado e coorientou cinco, além de ter orientado 10 trabalhos de iniciação científica, 15 de conclusão de curso de graduação e nove de aperfeiçoamento/especialização nas áreas de antropologia, história e sociologia. Atua na área de antropologia, com ênfase em antropologia da religião e antropologia da saúde. Em suas atividades profissionais interagiu com 48 colaboradores em coautorias de trabalhos científicos.

TRAJETÓRIA DE VIDA

Raymundo Heraldo Maués nasceu em Abaetetuba/PA, no distrito do Tucumanduba. Nessa época, o município chamava-se Abaeté. Veio muito jovem para Belém com seus pais adotivos Geraldo Maués e Olga Miranda Maués. Nunca perdeu os vínculos com sua genitora, Feliciano Maués, nem com seus parentes mais próximos em Abaetetuba. Estudou inicialmente no Colégio Progresso Paraense (um colégio católico) e também no Colégio Salesiano Nossa Senhora do Carmo, tendo depois completado seu curso ginásial e científico no Colégio Estadual Paes de Carvalho. Fez graduação em História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Federal do Pará, tendo se graduado como bacharel e licenciado no ano de 1962. Desde o curso de graduação já exercia o magistério no mesmo Colégio Paes de Carvalho. Essa atividade foi interrompida em 1963 por ter participado das atividades do Movimento de Educação de Base/MEB, pertencente à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/CNBB, na cidade de Bragança, atuando na alfabetização de adultos através da Rádio Educadora de Bragança e no processo de sindicalização rural. Foi nesse ano que, juntamente com sua mulher, Maria Angélica Motta Maués, também professora de história, passou a viver nessa muito aprazível cidade. O golpe militar de 1964 inviabilizou sua permanência nessa atividade. Voltaram, então, os dois para Belém, retomando suas atividades no magistério de segundo grau. Além de trabalharem no mesmo Colégio Paes de Carvalho, os dois ensinaram história também em vários outros colégios, entre os quais: Colégio Santo Antônio (Heraldo), Colégio Moderno (Heraldo e Angélica), Colégio Herbart (Heraldo e Angélica) e Escola Técnica Federal (Heraldo). Heraldo Maués ensinou também no Curso Vestibular Rui Barbosa, que preparava candidatos ao vestibular na área de ciências humanas.

Revista Terceira Margem – Trajetória Acadêmica

Em primeiro lugar, devo dizer que não estou aqui falando como adepto ou membro de qualquer forma de Igreja ou religião, mas, sim, como cientista da religião (antropólogo) e, por isso mesmo, minhas palavras não são as de um crente, porque aqui isto não cabe. Também não significa que rejeito qualquer forma de religião. Como antropólogo, trato aqui de todas as formas religiosas com respeito, mas também como fenômenos sociais (sem, é claro, reduzi-las apenas a isto). O estudo socioantropológico da religião tem por principal finalidade entender a cultura e a sociedade humana.

Antes de entrar na Universidade, fui convidado pelo então professor e grande amigo Walcyr Monteiro para substituí-lo na função de professor de antropologia na tradicional Escola de Enfermagem Magalhães Barata, agora integrada à Universidade do Estado do Pará (hoje quase ninguém conhece mais Walcyr como professor, sendo famoso como escritor de “Visagens e Assombrações”, lido por um grande público, inclusive jovens e crianças). Foi assim que me iniciei no ensino da antropologia da saúde.

Quando fui fazer o Mestrado na Universidade de Brasília, juntamente com Angélica, resolvi estudar a mesma temática, produzindo uma dissertação sobre os conceitos de doença e saúde em uma povoação de pescadores na região do Salgado, pertencente ao município de Vigia, chamada Itapuá. Angélica estudou o *status* das mulheres nesta comunidade e posso dizer que ela é uma das pioneiras do estudo sobre gênero no Brasil ao produzir e defender uma dissertação, em 1977, sobre “trabalhadeiras e *camarados*” (mulheres donas de casa, mas que também trabalhavam nas plantações e coletavam mariscos, enquanto os homens se dedicavam à aventura da pesca) e começou este tipo de pesquisa a partir daí, mas ninguém falava em gênero nessa época. Ela tratava sobre o *status* das mulheres em uma comunidade de pescadores. Eu fui estudar os conceitos de doenças e como isso tinha a ver com religião, fui estudar os pajés, os xamãs. Curiosamente para mim esses pajés se consideravam bons católicos e isso me fez estudar o catolicismo também, e a partir daí são duas as áreas de pesquisa em que trabalho até hoje: Antropologia da Saúde e da Doença e Antropologia da Religião. Então, eu concluí em minha análise que o xamanismo caboclo e a atuação dos pajés dentro do catolicismo era uma prática comum, porque todos eles se diziam católicos, frequentavam a igreja como qualquer católico popular, uma vez ou outra alguns mais, outros menos. Então, para mim, estavam incorporados no catolicismo e até hoje é assim. Claro que as autoridades religiosas rejeitam para eles (os pajés) a condição de verdadeiros católicos. Um desses pajés (o mais sábio deles) me dizia, porém,

que Jesus Cristo fazia o que “nós fazemos aqui”, pois curava os doentes (nesse sentido Jesus Cristo era também um xamã). Se você interpreta do ponto de vista da sociologia e da antropologia da religião, Jesus era de fato um xamã, o líder de uma seita religiosa que depois se implantou sem considerar somente a questão estritamente religiosa, mas do ponto de vista socioantropológico ele era um xamã e líder religioso, cujo prestígio se fortaleceu mais ainda com o crescimento do cristianismo.

RTMA – Religião e movimentos sociais – confunde-se muito com a sua vida.

RHM – Isso aconteceu no caso da Igreja Católica. Em grande parte, pelas mudanças antes do Concílio Vaticano II e com o movimento chamado Teologia da Libertação, essas questões se tornaram mais importantes com as mudanças: as questões políticas se tornaram bem mais importantes. O Concílio Vaticano II produziu dois importantes documentos: *Lumen Gentium* (Luz do Mundo), um documento que enfatiza o papel do Espírito Santo na igreja, e *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança), que enfatiza as questões sociais. Trata-se, a meu ver, dos documentos mais importantes do Concílio Vaticano II e alguns movimentos, algumas formas de teologia, estão ligados a estes documentos. Claro que a Teologia da Libertação é anterior ao Vaticano II, mas se fortaleceu com esse importante Concílio. Havia entre os católicos muita gente trabalhando neste sentido, antes do documento. Por isso o documento *Gaudium et Spes* – que enfatiza as questões sociais – em grande parte favorece a Teologia da Libertação. *Lumen Gentium* tem o papel de enfatizar a importância do Espírito Santo na Igreja: ele exerceu grande importância para a criação da Renovação Carismática Católica, mas também influenciou bastante os teólogos da libertação. A RCC de certo modo “arrombou as portas da Igreja Católica”, apesar de toda a oposição de bispos, padres e mesmo leigos engajados no social. Entretanto, algumas pessoas criaram uma espécie de teoria conspiratória que, para mim, não tem sentido nenhum: que a Igreja Católica resolveu “inventar” a RCC para evitar a saída de fiéis. Isso não é verdade e, na minha opinião, foi a força do pentecostalismo que arrombou as portas da Igreja Católica, como disse antes.

Sou de opinião que o pentecostalismo é um dos movimentos mais importantes do Cristianismo como um todo, o mais importante nos últimos 100 anos ou um pouco mais. Ele continua forte nas igrejas pentecostais e penetra também nas igrejas do protestantismo histórico e no catolicismo, tendo criado muitas igrejas pentecostais a partir dos Estados Unidos da América e tendo

sido também influenciado pelas religiões de matriz africana, embora se oponha a elas, às vezes, radicalmente.

É uma coisa muito curiosa, entre os primeiros líderes do pentecostalismo nos Estados Unidos – onde ele especialmente se fortaleceu – estava Charles Fox Parham, figura controversa, branco, acusado de racista e membro da Klu Klux Klan que não permitia seu aluno negro William Seymour entrar na sala de aula: ele ficava o tempo todo sentado numa cadeira junto à porta. Seymour, depois de receber o dom da glossolalia, criou uma igreja em Los Angeles, na rua Azusa, onde o movimento pentecostal acolheu muitos negros e passou a ser noticiado pela imprensa americana, a partir de 1906.

Criaram-se, então, dois “movimentos”: o pentecostalismo negro e o pentecostalismo branco. Em outros países, inclusive na Europa, o movimento pentecostal se manifestou de diferentes maneiras. Mas para nós é muito importante considerar o papel de um missionário italiano chamado Luigi Francesconi, que vindo dos EUA fundou em São Paulo a Igreja chamada Congregação Cristã do Brasil (1910). Ele chegou ao Brasil no mesmo ano em que chegaram os dois famosos missionários suecos (Daniel Berg e Gunnar Vingren) que, também vindos dos EUA, aportaram em Belém, onde fundaram em 1911 uma casa de culto que depois recebeu o nome de Assembleia de Deus (seu crescimento foi muito rápido, a partir de Belém, tornando-se logo a mais importante igreja pentecostal do Brasil e do mundo, superando em tamanho a própria AD americana).

Enquanto isto, Parham acabou tendo de se afastar do ministério, por várias controvérsias, e novos pregadores brancos assumiram a liderança deste ramo do pentecostalismo. O que veio para o Brasil foi o lado branco do pentecostalismo. Nós não conhecemos o lado negro diretamente, que não só forneceu e criou novos movimentos sociais, mas também contribuiu para a música popular americana, como o jazz, porque músicos, cantores e compositores americanos foram muito influenciados pela frequência a igrejas negras pentecostais nos EUA.

E mais, o pentecostalismo a meu ver é o movimento religioso cristão mais importante no Brasil e no mundo nos últimos anos. Ele está avançando cada vez mais. A Renovação Carismática Católica/RCC nos EUA surgiu de um grupo de estudantes e professores jovens das Universidades de Duquesne e Notre Dame, que foram influenciados pelos pentecostais protestantes, mas disseram que não queriam deixar a Igreja Católica, queriam ser pentecostais católicos. No início, eles até criaram uma comunidade que incluía protestantes e católicos. Depois houve muita pressão dos bispos americanos e rapidamente

a RCC se espalhou pelo o mundo e veio para o Brasil, para a África e várias outras partes do mundo. Então eles conseguiram a aprovação da Igreja Católica através de uma estratégia interessante. Resolveram fazer uma reunião internacional na Itália. O papa da época era Paulo VI, que deu grande apoio à RCC e a reconheceu. Em importante documento da época há as seguintes palavras de Paulo VI:

Caros filhos e filhas: com a ajuda do Senhor, contando com a intercessão de Maria, Mãe da Igreja, e na comunhão de fé, de caridade e de apostolado com vossos pastores, estareis certos de não equivocar-vos. E dessa forma contribuireis por vossa parte para a renovação da Igreja, que é a renovação do mundo. Jesus é o Senhor! Aleluia!¹

Este final da citação é interessante, pois lembra uma frase que a gente reconhece no Brasil por constar das fachadas dos templos da Igreja Universal do Reino de Deus/IURD. As palavras do papa neste ponto são muito semelhantes: “*Jesus Cristo é o Senhor*”.

Outro fato importante é que a RCC não foi criada para deter a saída de fiéis católicos, foi o contrário, foi o Pentecostalismo que se impôs à Igreja Católica Apostólica Romana. Por outro lado, ficando apenas no Brasil, se formos à internet e procurarmos o documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/CNBB, que aprova a RCC em nosso país, veremos que ele é quase todo na negativa, pois os bispos aprovaram oficialmente, mas o documento é cheio de negativas: não pode fazer isso, não pode fazer aquilo, um monte de proibições. No entanto, a RCC foi influenciada pelo documento do Vaticano II *Gaudium et Spes*, como disse antes. Por outro lado, se considerarmos o importante livro de André Corten “Os Pobres e o Espírito Santo” veremos que ele enfatiza a importância desse documento não só para a RCC, mas também para os teólogos da libertação. Por outro lado a RCC inova adotando o pentecostalismo ao retornar a tradições muito antigas do cristianismo que remontam à origem dessa religião tão importante no mundo de hoje. E, mais ainda: retomando parte do que disse antes, apesar de não terem cessado certos conflitos, hoje há pelo menos um artigo relativamente recente na Revista *Religião e Sociedade* (Ivo Lesbaupin e colaboradores) que mostra como já existem CEBs onde seus participantes convivem também com a Teologia da Libertação e a RCC, quando antes era uma briga terrível, era um conflito

¹ Disponível na internet através do *link*: <http://cleofas.com.br/os-papas-falam-sobre-a-renovacao-carismatica/>

muito sério, e hoje esta convivência já parece ser possível. Na verdade, não há nenhuma justificativa de oposição a uma coisa ou outra, mas no início, havia um acirramento muito grande de conflitos. A questão não é tão simples, mas tudo indica a possibilidade de um diálogo entre duas propostas soteriológicas diferentes – mas não incompatíveis – dentro da mesma Igreja.

RTMA – Qual a relação dos estudos sobre religiões e movimentos sociais na Amazônia? Sabemos que historicamente há uma ligação forte da TL e CEBs com a criação dos MS e Partidos de Esquerda, a RCC conseguiu se aproximar dos MS?

RHM – Não sei responder efetivamente de forma mais detalhada, mas pelo que ouço e leio posso dizer que tem havido uma aproximação da RCC com os MS, como disse antes. Há um artigo publicado em *Religião e Sociedade*, escrito por um importante sociólogo católico, Ivo Lesbaupin (e seus colaboradores), mostrando que em algumas CEBs existe convivência entre RCC e Teologia da Libertação. O artigo se intitula “Revisitando as CEBs: um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais”. Trabalhei essa questão também em artigo publicado na mesma revista *Religião e Sociedade*, examinando mais particularmente a Amazônia Oriental, no artigo intitulado “Comunidades ‘no sentido social da evangelização’: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira”. Esse artigo, em parte trabalhando dados de dois trabalhos acadêmicos – uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado – de alunas nossas (Rita de Cássia Pereira da Costa e Ivonete Coutinho da Silva) mostra a vitalidade das CEBs nessa parte da Amazônia, mas não mostra a relação entre CEBs e RCC, como aparece no artigo de Lesbaupin e colaboradores.

RTMA – Qual a importância hoje na Ufpa/Uepa sobre as pesquisas em religião? Que diferenças e semelhanças existem entre a antropologia da religião e as ciências da religião?

RHM – Evidentemente o trabalho da Uepa é mais importante que da Ufpa porque há uma história anterior da Uepa que começa, em certo sentido, na Ufpa e depois ganha força muito grande na Uepa. Há alguns anos atrás, a Ufpa teve um convênio com a Arquidiocese de Belém em um Curso de Teologia. Eu já era professor da Ufpa e cheguei a dar aulas no curso de Teologia, uma das minhas alunas foi Marga Rothe, pastora luterana, que teve e tem uma atuação muito importante não só na área da religião, como também nos movimentos sociais. O Curso de Teologia era coordenado pelo padre Savino Monbelli; ele implantou o curso e, como se tratava de uma universidade pública, tinha de

ser aberto a todas as pessoas, católicas, protestantes, budistas, pessoas oriundas de outras religiões ou até mesmo sem religião. Mas a Arquidiocese de Belém, na época, estava incomodada com isso, pois queria uma formação para sacerdotes católicos e, como isso não era possível, houve um impasse, não sei todos os detalhes, sei que o curso foi extinto. A Uepa mais tarde aproveitou a ideia – não sei quem teve essa ideia na Uepa –, mas como nessa época havia o Curso de Ciências da Religião em outros lugares do país, criou-se o curso Ciências da Religião que, evidentemente, não é um curso de teologia: ele pode trabalhar todas as outras ciências da religião. Não forma teólogos, mas, sim, cientistas da religião. Em cada igreja cristã (não sei se digo corretamente) se ensina uma teologia que é compatível com aquela igreja, uma teologia católica, uma teologia batista, presbiteriana, assembleiana e assim por diante. A Escola Batista forma teólogos, mas esses teólogos, dentro das normas da Igreja Batista; a mesma coisa nos seminários católicos... Então a Uepa foi mais sábia em criar o curso de Ciências da Religião, que existe em quase todo o Brasil e talvez no mundo inteiro.

RTMA – O que você pensa sobre o ensino religioso nas escolas de ensino médio? Ensino religioso principalmente na rede estadual. O que pensa do Ensino hoje? Tem alguma crítica a fazer?

RHM – Deixarei a resposta mais completa para mais adiante. Vou inicialmente tratar de questões relacionadas. Recentemente foi publicado por editora católica um Compêndio de Ciências da Religião, livro volumoso e importante e muito interessante para quem pratica e deseja saber mais sobre religião: os autores colocam ali todas as áreas que estudam a religião, você tem psicologia da religião, história da religião, sociologia da religião, antropologia da religião, enfim é uma quantidade grande de abordagens. Então, entre nós, bem antes disso, a Ciência da Religião da Uepa inclui isso tudo, inclusive a teologia, que não é uma ciência propriamente. Como também acontece com a filosofia, que não é uma ciência, no sentido pleno, o que de forma alguma retira o papel tão relevante da filosofia. A teologia é uma forma de entender a religião a partir de determinada perspectiva, diferente daquela da religião como prática, mas não pode ser considerada propriamente como ciência, pois a ciência da religião é diferente da teologia, mas claro que na Uepa há também teólogos e que há na teologia essa relação bem próxima da ciência propriamente dita.

Os grandes sociólogos da religião fazem referências à Ciência da Religião juntamente com os teólogos. Hoje, ela tem mais importância no estudo sobre esse tema (a religião), estudo que a Uepa mantém: possui, como universidade

pública, um curso de graduação em Ciências da Religião e, ao mesmo tempo, mantém um mestrado na área das Ciências da Religião no Brasil, o que antes não existia nas universidades públicas. Ela juntou ao ensino de graduação à pós-graduação (que agora caminha para o doutorado). Isto é uma coisa inédita, pois várias outras universidades particulares e públicas têm cursos de graduação em Ciência da Religião, mas não possuem uma pós-graduação completa dentro dessa temática. Daqui a pouco a Uepa como universidade pública passará a ter um Programa completo de graduação e pós-graduação nessa área no Brasil.

Tenho bastante críticas ao ensino religioso nas escolas de ensino fundamental e médio: o ensino nessas escolas foi criado a partir de uma questão que é muito importante à qual os antropólogos e os juristas chamam de laicidade (para ficar só neles). O Brasil é um país laico a partir da Proclamação da República. O decreto de separação entre a Igreja (qualquer que seja ela) e o Estado veio logo após a queda do Império (1889). Rui Barbosa, um dos juristas mais influentes no Brasil, redigiu esse decreto (mantendo um diálogo com o então bispo do Pará, o também baiano Dom Macedo Costa). Esse decreto foi incorporado à constituição republicana de 1891 e transformou o Brasil num país laico, onde todas as religiões devem ser respeitadas e reconhecidas, ao contrário do regime então vigente do padroado, que só reconhecia como religião o catolicismo. A Igreja Católica tinha receio da influência do positivismo que pudesse prejudicá-la, então houve uma negociação e claro que o decreto saiu e depois seu conteúdo foi incorporado na primeira constituição republicana. A partir daí, todas as constituições no Brasil incluem, repetem a mesma norma, e por isso, legalmente, nós somos um país laico. É interessante que somos um país laico antes mesmo da França. Na América Latina, onde se desenvolveu muito esse debate, o Chile é talvez o mais antigo país laico, e eu diria também que o país mais antigo como laico nas Américas é os EUA.

Em países muçulmanos, até o ponto que eu sei, há um único país muçulmano laico que é a Turquia. Há um governo teocrático no Irã que se estabeleceu com a Revolução dos Aiatolás. No caso da Turquia, foi um presidente da república, Mustafá Kemal Atatürk (palavra que significa “Pai dos Turcos”) que transformou esse país muçulmano no único que mantém a laicidade (embora com riscos de perdê-la). Mustafá Kemal Atatürk era uma pessoa muito esclarecida, lutou muito na primeira metade do século passado contra a postura das autoridades religiosas muçulmanas e conseguiu criar um país moderno e o único país laico entre os muçulmanos. Hoje há uma tentativa no sentido inverso, mas a laicidade nunca consegue ser totalmente efetiva nos próprios países

laicos. Oficialmente, nas Américas, o único país que não é laico é a Argentina, que até hoje possui um ministério da religião que sempre é ocupado por um católico: a Igreja Católica recebe subsídios do governo. Não há sérios conflitos religiosos na Argentina, mas as chamadas “seitas” são combatidas e todas as religiões não católicas têm de se registrar no Ministério dos Cultos. Também na França – um país laico do ponto de vista jurídico –, as chamadas “seitas” são combatidas, não propriamente pelo governo. Mas as chamadas seitas são algumas formas de religião que, vistas como seitas, são muitas vezes vítimas de processos judiciais, entre as quais a brasileira Igreja Universal do Reino de Deus/IURD, por exemplo, que aqui no Brasil é igreja, mas na França é seita. A laicidade nunca é prática plenamente. Em minha opinião, a laicidade é, no entanto a única garantia importante para a liberdade religiosa. Por que se o governo não deve patrocinar nenhuma religião, todas as religiões são iguais, podem se desenvolver livremente, mas isso, infelizmente, não acontece mesmo nos países laicos, como o Brasil.

Outras coisas aparentemente inusitadas acontecem. Por exemplo, no Irã, depois da Revolução dos Aiatolás, o país é dominado pelo islamismo, o que não significa que em todas as situações se cometam absurdos no Irã. Mais recentemente, houve uma abertura considerável nesse país e o governo do Irã condenou o atentado ocorrido na França, contra os jornalistas assassinados por radicais islâmicos, classificando-o como “alheio ao Islã”.

RTMA – O ensino na rede escolar tem em sua grade uma disciplina voltada para o Ensino Religioso, isso mais ajuda ou prejudica a laicidade do Estado?

RHM – Ele ajuda, sem dúvida nenhuma, mas com restrições. Fizemos, há algum tempo, uma pesquisa que teve quase um caráter nacional sobre o Ensino Religioso no Brasil, coordenada pelo antropólogo Emerson Giumbelli, que hoje trabalha no Rio Grande do Sul e tem uma forte ligação com o Instituto de Estudos da Religião (Iser), no Rio de Janeiro. O Emerson me convidou e convidou também o professor Carlos Steil, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, para participar da pesquisa. Eu fiquei com a Amazônia e parte do Nordeste. O Emerson, além de coordenar a pesquisa, ficou com o Sudeste e uma parte do Nordeste. E o Carlos Steil se encarregou do Sul do Brasil. Não foi feita a pesquisa nos Estados centrais e nem no Distrito Federal. Cada um de nós trabalhou com alunos de pós-graduação (doutorado) que pela sua experiência podiam fazer o trabalho de campo para coletar dados. Quem trabalhou comigo foi a professora Vanda Pantoja (hoje professora da Universidade Federal do Maranhão, na cidade de Imperatriz), que foi minha

aluna desde a graduação em ciências sociais, com bolsa de iniciação científica, mestrado e doutorado. Os dados coletados por ela permitem ter uma visão bem interessante do ensino dessa disciplina na Amazônia e em parte do Nordeste. De um modo geral, a indicação aqui das regras do ensino religioso que preconiza o ensino da religião como conhecimento e não como prática é desrespeitada, as igrejas querem ensinar as suas crenças e práticas, geralmente querem ensinar sobre a sua religião, fazer proselitismo. Aqui em Belém, a Arquidiocese tem interferido muito, quer ensinar só o catolicismo, há também reuniões de debates, mas não se consegue trabalhar o ensino religioso como está prescrito na legislação.

No Rio de Janeiro encontramos coisa pior, quando estava no governo a senhora Rosinha Garotinho que propôs uma lei para abolir o ensino sobre a teoria da evolução e que o estudo fosse fundamentado só na Bíblia (o chamado “criacionismo”). É uma coisa que se contesta, mas ocorre até nos EUA, pátria do fundamentalismo cristão (embora esse país tenha sido forjado como laico, desde seus primórdios): é uma coisa que se contesta por ser ele o primeiro país laico no mundo. Lembro também que essa postura está presente mesmo entre estudantes de antropologia na graduação da Ufpa. Há vários anos, lecionando antropologia para um grupo de estudantes de ciências sociais, perguntei para os alunos se eles aceitavam a teoria biológica da evolução – nenhum aceitava, eles seguiam as normas da religião cristã, reproduziam o criacionismo como verdade religiosa – mas alguns deles disseram que reproduziam nas provas a teoria darwiniana para não serem reprovados.

RTMA – Qual a importância da pesquisa sobre “religiões” na Amazônia?

RHM – Recentemente fui participar de uma banca de tese de doutorado de uma estudante francesa que fez seu curso em cotutela na França (École des Autes Etudes, doutorado em Antropologia) e na Ufpa (Curso de Ciências Ambientais/Geologia). Ela desenvolveu estudo muito importante sobre a religião de populações rurais da Amazônia (área do Tapajós), mas também sobre questões ambientais e conflitos entre moradores: estudou três tipos de comunidades – ribeirinhos quilombolas, ribeirinhos indígenas e ribeirinhos que não são quilombolas e nem indígenas – e identificou uma série de rivalidades entre esses grupos, sendo que essas rivalidades são também referentes a crenças religiosas. Ela mostra em sua tese como a religião tem muitos aspectos em comum, relacionando-se com as questões políticas e econômicas, para não me alongar. Mas também aspectos de rivalidade que podem ocorrer: então, se a pesquisa não considera essas práticas mais populares na religião, não tem

sentido estudar religião na Amazônia. Essas práticas religiosas populares que são comuns na religião da Amazônia, se não se considera a religião, não é possível entender essas populações e suas formas de associação. É muito bem formulado no trabalho dela, mostrando a relevância do estudo das formas religiosas relacionadas às influências muito fortes dos indígenas (a chamada pajelança), mas também é necessário incluir o candomblé e a umbanda, além do próprio cristianismo (nas suas diversas versões).

A temática talvez não seja pensada adequadamente, sob o ponto de vista socioantropológico, a partir de uma questão muito interessante, ou seja, a consideração adequada dos três “pais fundadores” das Ciências Sociais: Marx, mas também Engels; Durkheim, mas principalmente Marcel Mauss; e Weber, com seu círculo onde havia teólogos e sociólogos (para ficar só nestes), que participavam assiduamente, com diferentes posturas, como a importante contribuição de Simmel (lembrando certa aproximação deste sociólogo às formulações de Mauss nos estudos sobre a dádiva e a reciprocidade, especialmente no caso da categoria gratidão). Engels, discípulo e colaborador de Marx, interessava-se pela religião que, afinal, contribuiu para orientar partes importantes das doutrinas marxistas ou marxianas. Marx, e sobretudo Engels, demonstraram e formularam muitas questões sobre a importância da religião numa possível mudança revolucionária no mundo camponês, mostrando que a rebelião dos camponeses contra os senhores feudais estava fundamentada na religião. Engels criticava severamente a postura de Lutero que apoiava fortemente os senhores, chegando a usar palavras terríveis contra esses camponeses, incentivando seu massacre. A perspectiva de Engels sobre a religião mostra o caráter revolucionário dos camponeses na Alemanha na época de Lutero. Marx fala um pouco sobre religião, mas alguns aspectos de suas formulações teóricas são influenciadas pela religião – quando menos como analogias –, como quando ele fala de mercadoria no primeiro livro de *O capital*, utilizando a metáfora que inclui a religião e sua “parceira”, a magia: o famoso fetichismo da mercadoria tem a ver com magia, mas a magia tem a ver ainda mais com a religião (embora não se confunda com ela). Religião e magia são muito próximas, e embora Durkheim tenha pensado em separar magia e religião, isso é impossível.

A formulação de Weber é mais correta: ele inclui a magia dentro da religião e mostra que a magia pode ser afastada o máximo possível da religião no caso do Calvinismo. O que desejo chamar atenção corresponde aos tipos ideais weberianos. Os tipos ideais não são modelos, mas são construções intelectuais bastante exageradas. Quanto se refere às religiões, ele constrói dois tipos: seita e igreja, que depois é complementada pela mística. Seita não tem qualquer

sentido pejorativo: é uma forma como a religião se apresenta, é o momento em que se torna mais veemente, mais pura, mais exaltada e mais sagrada. Depois, aos poucos, as seitas vão crescendo, se desenvolvendo e se organizando pelo carisma e sua banalização: é o caso do Cristianismo que surge como uma seita liderada por Jesus entre as diferentes seitas judaicas, como a seita dos fariseus. Uma coisa curiosa é por que Jesus criticava tanto a seita dos fariseus. Estou falando de um ponto de vista sociológico e antropológico e não propriamente religioso. A seita dos fariseus (à qual pertencia Paulo, antes de ser tocado pela graça divina) era a mais importante seita do judaísmo. Se ele queria que a sua seita fosse aceita, notada, mais importante, ele tinha que se colocar contra a seita mais importante dos fariseus, ele tinha que criticá-la, enfim, isso é muito comum nas diversas sociedades, até os nossos dias. A seita não é pensada por Weber como algo pejorativo, mas é uma forma de religião que dá importância muito grande ao aspecto carismático: ela faz cura, encanta os fiéis com seu carisma, mas aos poucos vai se institucionalizando, se burocratizando e se transforma mais tarde em uma Igreja, em uma grande estrutura, perdendo parte de seu carisma e tornando cada vez mais tradicional (precisa, muitas vezes, recuperar parte de seu carisma para poder sobreviver). Mas não se trata apenas desses dois tipos ideais, de seitas e igrejas: há outro tipo ideal que Weber criou sob a influência de um teólogo alemão de seu círculo, Ernest Troeltsch. Trata-se aqui da mística, um tipo ideal que também se contrapõe à ascese, que pode existir tanto na seita como na religião. A mística implica numa proximidade muito grande com a divindade e nem sempre é bem visto pelas autoridades religiosas, pois se há mística talvez não haja necessidade de sacerdotes, que constituem a mediação entre o leigo e a divindade.

Por outro lado e, para concluir, a importância da ascese. Esta é uma questão muito importante, pois a ascese, de alguma forma se opondo à mística, mas que impele o crente a propagar e lutar por sua crença. Embora de certo modo oposta à ascese, no entanto, pode conviver com a mística. Um dos exemplos mais importantes é o de Tereza d'Ávila, no catolicismo. Era uma mulher frágil e repleta de visões místicas, pela sua aproximação radical da divindade. Mas, ao mesmo tempo, era uma mulher muito ativa no processo de moralização da vida monástica feminina na Espanha, onde também fundou uma importante congregação religiosa: as carmelitas descalças.

DEBATE

A IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA

Mons. Raimundo Possidônio Carrera da Mata¹

O FATO

A Igreja Católica celebrou, em julho de 2012, os 40 anos do “Documento de Santarém”. O documento é resultado da assembleia realizada pelos Regionais Norte I e Norte II da CNBB, em Santarém, no período de 24 a 30 de maio de 1972. Desde 1952 – lá se vão 60 anos! – os bispos da Região mantêm a “tradição” de encontrar-se para analisar e tomar posição em relação à realidade amazônica, manifestando espírito de unidade e colegialidade, além da responsabilidade comum diante graves problemas da região. Questões sociais discutidas em encontros e debates a partir dos encontros resumidos a seguir:

O *I Encontro Inter-regional dos Bispos* aconteceu entre 2 e 6 de julho de 1952, em Manaus, por ocasião do II Congresso Eucarístico de Manaus, convocado pelo então núncio Apostólico, D. Carlo Chiarlo, com a motivação dada pela Ação Católica Brasileira. A fundação da CNBB só aconteceria meses depois (em 14 de outubro). Nessa oportunidade, os bispos tinham diante de si o plano de integração e valorização da Amazônia promovido pelo governo brasileiro, que levaria, em 1953, à criação da SPVEA (Superintendência para o Plano de Valorização Econômica da Amazônia) e ampliaria a área de execução desse plano para a chamada *Amazônia Legal*, criada em 6 de janeiro de 1953 (mais de 5 mil km,² 59% do território nacional).

O *II Encontro dos Prelados da Amazônia* aconteceu entre 25 e 29 de janeiro de 1954, em Belém, e contou com a presença de D. Helder Câmara, secretário da CNBB. Os temas discutidos foram:

¹ Monsenhor Doutor em História da Igreja (Gregoriana Roma). Mestre em História da Igreja (Gregoriana Roma). Especialista em História da Igreja na América Latina e Brasil pela PUC São Paulo. Filosofia e Teologia no Instituto Regional de Pastoral (Ipar) e Universidade Federal do Pará (Ufpa). Professor de História da Igreja, Religiosidade Popular, Ecumenismo e Cultura Religiosa. Pároco do Santuário de Fátima.

1. A situação jurídica e territorial das prelazias: o que significa *Prelazia nullius*? A resposta encontrada foi: “São dioceses em formação, com características missionárias”; quanto à territorialidade: tratou-se da motorização das Prelazias devido às distâncias para se chegar a determinado ponto do território.

2. Outro assunto foi o apostolado entre os índios: discutiu-se a proposta de aproximação entre a atividade missionária da Igreja junto aos índios e a colaboração com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), mas os bispos não aceitaram o cerceamento de suas atividades diante da autoridade do órgão governamental que trazia os índios sob seu controle.

3. O apostolado entre os civilizados: os bispos fizeram um apelo ao apostolado exercido pelos leigos, tendo em vista a escassez do clero, embora ainda não se tivesse claro o papel do leigo na missão. Só mais tarde é que o Concílio definirá esse papel.

4. A questão do avanço do protestantismo na região: para isso os bispos recomendam a leitura da Bíblia e a realização das Semanas Bíblicas, antecipando em alguns anos o Vaticano II que decidirá por colocar a Bíblia nas mãos do povo (*Dei Verbum*);

5. Formulação de pedido à Santa Sé para a concessão de algumas faculdades ou privilégios concedidos para as terras de missão: a faculdade de celebrar missas vespertinas, e a abreviação do ritual do Batismo nas desobrigas.

6. Outra questão grave tratada foi o problema financeiro: declaram os bispos a insustentabilidade financeira das prelazias.

7. A criação de um Centro Missionário para a formação dos futuros missionários na Amazônia.

8. O relacionamento da Igreja com o governo, especialmente com a SPVEA. Este tema não foi muito aprofundado porque o órgão governamental era ainda muito recente. Por isso, ficou agendado um novo encontro.

O *III Encontro dos Prelados da Amazônia* deu-se entre 5 e 8 de novembro de 1957, em Belém, com o objetivo de concretizar a colaboração entre as prelazias e a SPVEA. Com a presença do nuncio apostólico D. Armando Lombardi e do então presidente da República Juscelino Kubitschek, foram assinados decretos e convênios entre essas instituições. Temas intereclesiais também foram tratados, pois entrou em debate a imensidão das tarefas para tão poucos recursos humanos e materiais:

Pedir à Santa Sé o desdobramento das prelazias, a motorização das prelazias, a criação da radiodifusão para cobrir toda a Amazônia, a fim de proporcionar a

educação de base e a formação cristã, a formação do clero indígena para que, o quanto antes, os filhos da Amazônia respondam pelos destinos espirituais da Amazônia.

O encontro foi marcado por mais um título dado a Nossa Senhora: o de Nossa Senhora da Amazônia!

O *IV Encontro dos Prelados da Amazônia* foi realizado em Belém, em fins de agosto de 1964. Os bispos, a caminho para a terceira sessão do concílio Vaticano II, reuniram-se para discutir o *Plano de Emergência* da CNBB, de 1962, que havia criado o Secretariado Regional para toda a Região Norte, com sede em Belém. Abordando a situação das prelazias, concluíram os bispos pela necessidade urgente de uma ação pastoral vinculada à CNBB, porém com características amazônicas. Por isso decidiram propor à Assembleia da CNBB que se reuniria em Roma, o pedido de criação de um Secretariado Nacional para as Prelazias (SNAP) e o desmembramento do Regional Norte em dois secretariados, o Norte I, com sede em Manaus, e Norte II, com sede em Belém. A VI Assembleia da CNBB (Roma, 1964) aceitou e aprovou a criação do SNAP e o desmembramento. Mas a efetivação dos Secretariados do Regional Norte I e Norte II só aconteceria em 6 de maio de 1966.

Em 1968, num “Memorial dos Bispos e Prelados da Amazônia ao Governo Federal e ao povo amazônico”, os Bispos descrevem a realidade amazônica e seus problemas, de um modo especial o subdesenvolvimento, e revelam suas preocupações baseados nas novas diretrizes do Vaticano II e da encíclica *Populorum Progressio*. Proclamando que “(...)se a Amazônia é um desafio, nós o aceitamos”, os bispos declaram “(...) adotar uma nova maneira de compreender a realidade amazônica, de reformular a nossa estratégia de ação para enfrentar a realidade e desenvolver uma nova atitude para enfrentar os problemas da região”.

Em 1971 (julho) foi realizado o *primeiro seminário sobre a pastoral da Amazônia*, promovido pela CNBB, na casa Nossa Senhora da Paz, no Rio de Janeiro. Os temas tratados foram: 1) O visível crescimento dos problemas na Amazônia devido à realização do Plano de Integração Nacional, com a construção das estradas e suas consequências; 2) a coordenação dos organismos de pastoral que atuam na região; 3) a carência dos agentes de Pastoral; 4) a elaboração de um plano de pastoral articulado, chamando a atenção para a corresponsabilidade de toda a Igreja; 5) a urgente necessidade de formação para os leigos. O seminário preparou o caminho para a realização da Assembleia de Santarém.

Embora seja comum a Igreja no Brasil reunir-se frequentemente em encontros ou assembleias, é altamente significativo que os bispos de uma Região tão

grande como a nossa mantenham, por seguidos anos, o costume de reunir-se várias vezes para em comum tratar dos problemas da região e assumir posturas pastorais comuns.

O documento está sendo lembrado e celebrado com ênfase porque representa um marco importante na caminhada da Igreja amazônica no seu processo evangelizador-pastoral. A Igreja respondia assim aos grandes desafios impostos pela realidade amazônica e se programava para dar sentido a uma nova fase de sua trajetória histórica, fase essa impulsionada por acontecimentos eclesiais também significativos, como o Concílio Vaticano II (1962-1965), a publicação da encíclica *Populorum Progresio* do papa Paulo VI (1967) e a Assembleia dos bispos do continente latino-americano em Medellín, Colômbia (1968). Cruzavam-se assim dois grandes processos históricos que receberam da Igreja profunda atenção. De um lado, as exigências de renovação e atualização do Concílio e as orientações de Medellín que apontavam para um envolvimento maior com a dolorosa situação de subdesenvolvimento e suas sequelas (injustiças, violências de toda ordem, fome, abandono ...) em nível continental; do outro, os apelos advindos da realidade amazônica que tentava deslanchar um processo de desenvolvimento, quase todo elaborado e programado a partir de fora com a anuência das autoridades e elites locais, abrindo ao capital internacional, e também nacional, as riquezas da grande região adormecida do Norte do país, trazendo consequências desastrosas e sofridas para a maior parte de nossa gente. “Progresso” que só trouxe empobrecimento, marginalização, violência, desenraizamento cultural, expulsão do campo, inchaço urbano, e também morte, muitas mortes. Aliás, este quadro sombrio do nosso “desenvolvimento” continua o mesmo, a testemunhar para a história um projeto falido.

Diante desse quadro, os bispos assumiram pastoralmente quatro prioridades e quatro séries de serviços pastorais, fundamentados em duas *diretrizes*:

1. Encarnação na realidade;
2. Evangelização libertadora.

As *prioridades*:

1. Formação de agentes de pastoral
2. Comunidade cristã de base
3. Pastoral indígena
4. Estradas e outras frentes pioneiras.

Os *serviços*:

1. Organização;
2. Institutos de Pastoral;
3. Assessoria técnica e jurídica;

4. Meios de comunicação social.

Na conclusão do documento, os bispos ressaltam o apoio recebido do Papa Paulo VI (carinhosamente chamado de amigo) que lhes enviou uma mensagem, fazendo alusão ao preceito de Caná, “Fazei tudo o que ele vos disser”. “O que ele vos diz agora? Ele aponta para a Amazônia”, afirmava o papa.² *Surge uma Igreja com rosto Amazônico com o apoio de toda a Igreja.*

Em 1974, num outro encontro realizado em Manaus para avaliar a caminhada realizada, os bispos ratificaram as quatro prioridades já existentes e acrescentaram mais uma: *Juventude.*

OS EFEITOS

Durante todos esses anos, a Igreja amazônica seguiu as orientações do documento de Santarém. Não se pode negar seu efeito. As mudanças foram notórias. Em termos concretos, a fundação do Cenesch (Centro de Estudos e do Comportamento Humano) em Manaus e o Ipar (Instituto de Pastoral Regional) em Belém, e todo o processo formativo dos novos agentes de pastoral para atender aos novos desafios, tarefa essa que proporcionou, sobretudo, a formação, aqui mesmo na região, do clero autóctone e uma melhor qualificação de leigos e leigas que assumiram a animação das comunidades e setores pastorais. Além da criação de instâncias de ação pastoral que traziam a marca desta nova impostação eclesiológica: Cimie CPT, o projeto Igrejas-Irmãs, a pastoral das estradas, as Cebs que se espalharam por toda a região configurando uma Igreja comunidade de comunidades, marca registrada de uma vivência da fé de modo autêntico até hoje insuperável; o Congresso Eucarístico Nacional de Manaus (1975) e outros eventos, foram sinais marcantes deste novo rosto da Igreja. Uma Igreja mais solidária – samaritana –, caminhando com o povo mais sofrido, especialmente índios, agricultores, ribeirinhos... abandonados ao próprio azar. A demonstração disso está nos fatos: bispos, padres, agentes pastorais, religiosas e religiosos fizeram de seu trabalho pastoral-evangelizador anúncio da Boa Nova aos pobres de verdade e denúncia das más condições de vida destes.

Essa nova forma de atuar inevitavelmente levou à ruptura das alianças históricas da Igreja, antigas e novas. Com o regime militar instaurado a

² Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia. IV Encontro da Pastoral da Amazônia, Santarém, maio de 1972.

partir do golpe de 1964, fundamentado na Doutrina de Segurança Nacional, inicia-se por parte das elites dominantes, sustentadas e acobertadas pela estrutura estatal e alardeadas pelos meios de comunicação, organizada rede de perseguição à Igreja, que ia desde a difamação e descrédito, prisões, inquéritos e até mesmo a morte de pessoas envolvidas com os pobres e oprimidos. Alguns casos mais conhecidos: a expulsão do Pe. James Murray (Santarém), dos padres Aloisio Neno, Diomar Lopes e Moisés Lindoso (Belém), caso Perdidos, que envolveram Pe. Florentino Maboni, D. Estêvão Avelar (Conceição do Araguaia) e D. Alano Pena (Marabá), o caso dos 13 posseiros e os padres Camiou e Goriou (1981). A luta pela terra e a preservação da Amazônia também conheceram seus mártires: o sindicalista Gringo, Sebastião Mearim, Avelino, Zé Piau, João Eduardo, Chico Mendes... padres Josimo e Ezequiel Ramin, Ir. Adelaide e Ir. Creuza, que se juntam a fatos recentes para demonstrar que o sistema político-econômico para a Amazônia continua o mesmo: Corumbiara, Eldorado de Carajás, Ir. Doroty, o trabalho escravo, a favelização das cidades (as maiores favelas do Brasil estão no Norte: Belém, Ananindeua, Marituba).

Muitos destes acontecimentos revelam que a Igreja mudou e essas mudanças atingiram também diversas expressões, como por exemplo: a vida consagrada, evidenciando uma mudança de mentalidade que muito contribuiu para a renovação da própria Igreja: a perda dos privilégios, o compromisso profético, a inserção nos meios populares, o processo formativo especialmente bíblico, a espiritualidade encarnada... o que levou os religiosos e religiosas a pensar mais na missão como parte da natureza de sua vocação do que propriamente a servir um carisma particular. Isso ajudou a Igreja a crescer e a se comprometer mais com a causa do Reino. Embora, em outros aspectos, como a inserção ou evangelização dos âmbitos culturais e sociais deixassem de ter o mesmo ímpeto e dedicação, o que poderia ter sido feito pelos colégios católicos existentes que permaneceram com sua tarefa específica, mas infelizmente isto não foi alcançado. Até mesmo a tentativa da formação dos padres no âmbito da universidade também foi deixada de lado. Hoje lamentamos a ausência da Igreja nos meios acadêmicos!

Os encontros de Santarém e Manaus provocaram uma mudança na Igreja regional: de uma Igreja acentuadamente clerical, pouco a pouco foi abrindo a possibilidade de se tornar uma Igreja mais ministerial, favorecendo o protagonismo de leigos e leigas e a investir mais na formação dos agentes de pastoral locais; ao mesmo tempo representou aos poucos uma ruptura com os tradicionais parceiros, ou seja, os organismos públicos e as classes dominantes,

que utilizavam a Igreja nos seus projetos assistencialistas. Passa-se a ter uma visão mais analítica e crítica dos problemas humanos amazônicos.

Os passos seguintes, dados pela Igreja, de certa forma revelam que ela alcançava o que tanto perseguira no passado: assumir na corresponsabilidade os problemas comuns. Isso fica muito claro nos acontecimentos que sucederam o Encontro de Santarém:³

– O Congresso Eucarístico Nacional de Manaus, em 1975, tendo como tema “O amor exige presença” e como lema: “Repartir o pão”, marcou profundamente a vida pastoral de toda a Igreja da Amazônia.⁴

– Em fevereiro de 1990, houve um novo Encontro de Bispos e Coordenadores de Pastoral dos Regionais Norte I e Norte II em Icoaraci, Belém – *VII encontro inter-regional* – para refletir sobre a caminhada dos dois Regionais a partir dos encontros inter-regionais de Santarém e Manaus. Ele também serviu para definir critérios eclesiais para pensar a ação da Igreja diante do atual modelo de ocupação da Amazônia a partir de dois temas eixos: a *ecologia* e a *Igreja com rosto amazônico*, temas que revelaram a preocupação do Regional com o impacto causado pelos grandes projetos, mineradoras, madeireiras, garimpos etc., no meio ambiente e no ser humano (extinção dos povos indígenas, migrações forçadas, formação de megalópoles, violência urbana e rural, perda de identidade, desintegração da família, narcotráfico, desequilíbrio ecológico etc.); e a preocupação com a inculturação que conduziu a outras preocupações: pastoral urbana e das massas, as seitas, formação do clero autóctone, formação dos agentes de pastoral autóctones, nomeação de

³ Dois acontecimentos foram quase contemporâneos ao encontro de Santarém e expressam uma grande sintonia ou afinidade da Igreja como um todo na sua preocupação pela Amazônia: em 1972 surgiu o projeto “Igrejas-Irmãs”, que visava sensibilizar as dioceses do Brasil sobre as carências da Igreja no norte do Brasil, sobretudo na falta de sacerdotes para cobrir todas as necessidades e demandas pastorais. O projeto visava, por conseguinte, despertar a solidariedade e ajuda através de recursos humanos e materiais. No início, o projeto obteve certa repercussão, o que significou a vinda de muitos missionários e missionárias de outras regiões do Brasil, sobretudo, para as áreas das novas fronteiras agrícolas e populacionais. Com o passar dos anos o projeto foi arrefecendo, mas ultimamente tomou fôlego novamente a partir da preocupação das assembleias anuais da CNBB. O outro evento significativo foi a fundação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 23 de abril de 1972. Tem como tarefa coordenar as atividades dos missionários entre os índios, oferecendo assistência jurídica e a formação teológica e antropológica dos missionários, preparando-os para tratar junto aos órgãos competentes sobre a causa indígena.

⁴ O Congresso Eucarístico de Manaus foi tão expressivo que até hoje é lembrado, por causa da Oração Eucarística V, proposta pela CNBB, aceita pela Santa Sé e incorporado no Missal Romano utilizado no Brasil. Fato inédito!

bispos, meios intelectuais, reflexão e perspectiva pastoral, Doutrina Social da Igreja, cultura adveniente, dependência econômica, desencontro entre linhas pastorais, poder e ministérios.

– Desse Encontro resultou um documento: “Em defesa da Vida na Amazônia” e também a proposta de um Manifesto ecológico, que foi realizado em Assis, nos dias 23 e 24 de maio de 1990, chamado o “Grito da Igreja em defesa da vida na Amazônia”:

Adorar o Pai ‘em espírito e verdade’ (Jo 4, 23) também é engajar-se para que a obra do Criador seja respeitada em sua grandeza, beleza e harmonia. ‘Praticar a verdadeira religião’ (Tg 1, 27) é solidarizar-se com os últimos, é hoje assumir a defesa do meio ambiente e comprometer-se com a defesa da vida e viver o Plano do Pai.⁵

– 1997: novo encontro Inter-regional em Manaus para celebrar os 25 anos do Documento de Santarém. Confirmação de uma linha evangelizadora-pastoral, de uma mística amazônica diante de um quadro que não mudou muito em 25 anos. Em certos aspectos, produziu mais exclusão e violência. Do encontro saiu um belo documento: *“a Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia”*. Eis a síntese:

- Memória: de Santarém a Manaus; uma Igreja que busca comunhão, uma Igreja que pede perdão, uma Igreja que louva e agradece a Deus;
- O rosto da nossa Igreja (atitudes fundamentais inspiradoras da evangelização): Igreja: discípula da Palavra;
- Igreja: testemunha do diálogo, Igreja: servidora e defensora da vida, Igreja: irmã da criação;
- Perspectivas evangelizadoras: inculturação, cidadania, formação, anúncio central da Boa Nova.⁶

A IGREJA DO BRASIL E A QUESTÃO AMAZÔNICA

A partir de um apelo dramático de D. Erwin Kräutler, Bispo Prelado do Xingu, durante a 37ª Assembleia Nacional da CNBB, de 1999, os bispos lançaram uma mensagem ao Povo de Deus e ao Brasil assumindo a problemática

⁵ Extraído do manifesto do Regional: “Em defesa da vida na Amazônia”, fevereiro de 1990.

⁶ A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia. Documento da Assembleia dos Regionais Norte I e II da CNBB. Manaus, 1977.

amazônica. Neste documento aparece pela primeira vez a questão da água, como fonte de vida e riqueza que está sendo ameaçada. “A Igreja e a questão da Amazônia”: a Amazônia não pode ser esquecida, marginalizada e excluída dos planos, dos projetos e do coração de todos. A Amazônia é Brasil.

A declaração destaca, entre outras questões:

1. A Amazônia sempre foi olhada, pensada e explorada a partir de interesses externos à região contra a vida dos amazônidas; 2. A exploração realizada ignora a existência dos povos da Amazônia, polui os rios, destrói a mata, (seringais e castanheiras), afugentam e subjagam os povos da região; 3. Denunciam a ilegalidade da exploração da madeira, ao crescimento do latifúndio, a erradicação de espécies como a seringueira, a castanheira e o açaí; 4. Alertam para a privatização das águas e a dilapidação da riqueza mineral, chamando a atenção para a biopirataria; 5. Destacam o papel quase de omissão do governo federal; 6. Apenam para a construção de um governo justo com a participação da população através de suas organizações; 7. Pedem apoio às iniciativas dos próprios povos da floresta em vista de sua sustentabilidade.

CRIAÇÃO DA COMISSÃO EPISCOPAL ESPECIAL PARA A AMAZÔNIA

Os apelos dos bispos da região sensibilizaram a presidência da CNBB nacional que, depois de visitar a região, criou uma Comissão Episcopal para a Amazônia. Entre as suas realizações concretas cabe destacar:

- Celebração do Mutirão pela Amazônia, realizado em Brasília, em 2005, com a presença de representantes de todos os regionais do Brasil;
- Revitalização do Projeto Igrejas-Irmãs, envolvendo os regionais e a CRB;
- Escolha do tema da Campanha da Fraternidade de 2007 sobre a Amazônia: “Vida e Missão neste chão”

Em 2002 foi criado um novo Regional: Noroeste (Acre, Rondônia e parte do Amazonas) No ano de 2007 (setembro), tendo como referência a Assembleia de Aparecida, celebrou-se em Manaus mais um encontro inter-regional que gerou um documento intitulado: discípulos missionários na Amazônia. Eis um resumo:

Em nossa missão anunciamos Jesus Cristo, Aquele que veio para ‘proclamar a Boa Nova aos pobres’ (Lc 4, 18), e o seguimos como discípulos-missionários até os confins de nossos rios e igarapés, estradas e vicinais, cidades e vilas, malocas e tapiris desta vasta Amazônia: Jesus Cristo, nossa esperança e única salvação.

Do Vaticano II (1962-1965) herdamos a visão de uma Igreja que afirma a sua natureza missionária (cf. AG 2). A V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (13-31/5/2007) deu continuidade aos ensinamentos do Concílio e do magistério latino-americano, aprofundou essa caminhada e apresentou em seu texto conclusivo, chamado Documento de Aparecida (DA), um novo capítulo contextualizando a missão (DA 9). Neste IX Encontro Inter-Regional de Bispos da Amazônia, de acordo com nossos encontros anteriores, dentre os quais destacamos os de Santarém (1972), e Manaus (1997), assumimos, com Aparecida, a missão como paradigma pastoral, síntese de nossa caminhada e chave de leitura da nossa realidade (Cf. DA 347).

O Deus da vida é a razão de ser de todas as coisas criadas. A criação da mulher e do homem à semelhança de Deus e a encarnação do amor redentor de Jesus até a cruz fundamentam nosso compromisso com a realidade do mundo e com o sofrimento dos pobres e dos outros (DA 491). Jesus de Nazaré nos revelou o mistério da comunhão trinitária de Deus como origem da missão (109) que assumimos em comunidade: 'No povo de Deus, a comunhão e a missão estão profundamente unidas entre si (...). A comunhão é missionária e a missão é para a comunhão' (ChL 32; DA 163).

Para poder responder às grandes transformações e desafios da Amazônia, nossa Igreja precisa de muitos braços. Impelidos pelo Espírito, assumimos o compromisso de nos empenhar para que os batizados tornem-se discípulos e missionários de Jesus Cristo (DA 144, 278), e os que não o conheçam o acolham e cheguem ao conhecimento da verdade (cf. 1Tm 2,4). Segundo Aparecida, a Igreja local missionária, não é algo extraordinário, mas o novo padrão pastoral. Somos uma Igreja 'em estado de missão' (DA 213). Essa missão tem dois movimentos: o envio até as mais distantes aldeias e povoados e a convocação dos que estão nos últimos lugares para formar comunidades, para que não haja mais excluídos, nem primeiros e privilegiados (Discípulos Missionários na Amazônia. Documento do IX Encontro dos Bispos da Amazônia. Manaus, 2007).

DESAFIOS SEMPRE PRESENTES

Não restam dúvidas de que assistimos a um grande movimento de mudança em escala mundial que atinge todas as realidades do mundo em que vivemos. A América Latina foi afetada por estas mudanças. Esse processo histórico atinge a Igreja também. Desde Puebla (1979) sentimos uma reorientação nos rumos da caminhada eclesial. A saudade do passado que se revela na formação sacerdotal, nas celebrações... é a tônica dos últimos tempos. Há um enfraquecimento da postura profética – com raríssimas exceções... ainda vivas! – e um fortalecimento do aspecto da organização/administração. Nossas melhores forças estão sendo gastas na pesada armadura da administração e da infraestrutura de nossas igrejas e instituições.

Para falar de desafios, creio que precisamos retomar algumas questões que sempre aparecem num momento como este e que precisamos aprofundar para podermos encontrar os melhores caminhos para a realização da missão da Igreja no contexto atual da região (esses desafios são resultado de análises feitas por alguns pastoralistas e pessoas preocupadas com a situação atual da Igreja na região).

Desafio do clero local e brasileiro

Os missionários do passado e do presente plantaram na Amazônia, com grandes sacrifícios, com muitos fracassos, e inclusive com martírio, a semente do Evangelho. Herdeiras do heroico trabalho pioneiro, muitas Igrejas locais amazônicas ainda continuam a ser prelazias e igrejas em formação, sem clero próprio e suficiente. Enquanto as religiosas da Amazônia já são brasileiras na maioria, ainda não acontece com os religiosos e padres diocesanos. Está na hora dos filhos do Brasil ficarem ao lado de tantos missionários, chegados do exterior, que aqui ainda continuam a ser maioria. Daí pensar: como formar de verdade os padres autóctones que surgem, como vão trabalhar, com quem, como sustentá-los, quais estruturas de apoio, de espiritualidade, de lazer, de reciclagem?

Desafio das igrejas evangélicas

Por que surgem tantas “seitas” ou expressões religiosas que arrebataam nossas lideranças comunitárias e as transformam em líderes religiosos seus? Ao longo de nossos rios e estradas, nos becos e vielas das cidades (grandes e pequenas), vilas e povoados, há dezenas de comunidades evangélicas com seus templos abertos todos os dias/noites para cultos da Palavra, enquanto nossas capelas estão fechadas e quando muito só são usadas aos finais de semana?

Com toda nossa boa vontade de inserção na cultura e na língua do lugar, estrangeiro sempre é estrangeiro. E este é mais um motivo da incompreensão e do distanciamento com o povo, que nem sempre entende por que os padres brasileiros não vêm atendê-lo aqui. Por outro lado, os migrantes deixaram para trás a região de origem, trocaram de casa, de terra, de cidade... E muitos também trocam de religião! (às vezes porque vem um pastor acompanhando ou porque não encontram a presença da Igreja nos lugares aonde chegam). Os Estados amazônicos mais afetados pela migração contam-se também entre aqueles onde o pentecostalismo mostrou faces mais agressivas e proselitistas,

avançando nas zonas de nova ocupação, onde os católicos demoraram a dar atendimento religioso.

Desafio da migração

A migração que a Amazônia recebeu com maior intensidade nas décadas de 1970 e 1980 foi um imenso desafio que ainda continua: a população de Rondônia teve anos que cresceu num pavoroso 16% anual. De dois municípios, passou para os 58 atuais. Cidades nasceram e se formaram onde vinte anos atrás não existia nada. O povo migrou para a Amazônia, porém, a Igreja do Brasil acompanhou com dificuldade esta mudança. Quem iria atender às centenas de novas comunidades e às cidades que estavam se formando? Hoje, a um ritmo mais lento, a migração continua: cidades continuam a aparecer, e novos bairros a engrossar as cidades existentes, pois as cidades da região Norte foram as que mais cresceram no Brasil na última década.

Há cidades novas, com 25 a 30 mil habitantes, sem um padre sequer. Em algumas, trabalham irmãs intercongregacionais. Em tais cidades há pouca juventude, pois os jovens invadem as grandes e médias cidades em busca de escolas e trabalho. Muitos jovens, por falta de perspectivas, caem no problema crônico da embriaguez ou de outras drogas. São as maiores vítimas da onda de violência das nossas cidades.

Desafio do meio ambiente

Temos consciência para perceber a tragédia que representa a devastação ambiental? Enquanto o desmatamento avança, consola-nos ver famílias de colonos felizes por terem conseguido finalmente o seu pedaço de chão. O ambiente ainda fica irrespirável na época das queimadas, porém, a tristeza das derrubadas se compensa pela fartura da produção dos primeiros anos. O tráfico de caminhões cheios de imensas toras de madeira se contrabalança quando a madeira é a principal fonte de emprego nas cidades. Porém, logo chega a hora do êxodo, da crise, de ter de ir embora e começar tudo de novo. A natureza não perdoa.

Desafio da estabilidade

Mais do que em agricultores, muitos colonos se convertem em desbravadores da mata: depois da época mais difícil, quando as coisas começam a ficar bem, eles vendem o terreno e vão-se embora! A maioria dos migrantes

não consegue ficar muito tempo no mesmo lugar. Isto afeta profundamente a estrutura das comunidades e das paróquias, que têm investido prioritariamente na formação de lideranças leigas, nas Comunidades Eclesiais de Base e nas pastorais. O movimento de lideranças é contínuo. E a instabilidade afeta também as comunidades religiosas: quantos padres e irmãs já “passaram” por aqui! A igreja local vive de padres, de irmãs e de missionários “emprestados”: quando são reclamados, eles têm que voltar a suas igrejas de origem.

Desafio da sustentabilidade econômica

Enquanto os missionários vinham do exterior, ficava mais fácil buscar nas igrejas de origem recursos generosos para atender as necessidades mais peremptórias. Com o esforço do povo e a ajuda estrangeira, construíram-se muitas igrejas e estruturaram-se paróquias. Porém, depois, torna-se difícil continuar a manter e sustentar com recursos próprios.

Grande parte da ação pastoral/evangelização regional passa pelos leigos e leigas. Que condições, de fato, damos aos leigos e leigas para que se formem adequadamente e assumam papéis de verdadeira liderança dentro das comunidades, sobretudo as mais distantes dos centros paroquiais?

Desafio das comunidades tradicionais (povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, comunidades rurais, seringueiros)

No interior, às margens dos rios e afluentes, continua vivendo grande parte das populações tradicionais, pressionada pela frente colonizadora. Esses povos, em muitos lugares, têm se convertido em minorias. Pressionados por colonos e por fazendeiros, os grileiros invadem suas terras e madeireiros sem escrúpulos penetram em suas reservas. Ribeirinhos e indígenas muitas vezes ficam abandonados até pela Igreja, que apenas dá conta de chegar até onde eles se encontram. Dessa maneira, deixa de ser aliada deles contra as calamidades da degradação ambiental e social do entorno; de responder aos desafios da inculturação, do respeito e do diálogo religioso; e, ao mesmo tempo, de dar resposta adequadamente às suas necessidades religiosas e anseios de evangelização.

Desafio da violência

A Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) divulgaram recentemente levantamentos sobre a violência e a instabi-

lidade em áreas amazônicas. Os crimes de pistolagem na região apresentaram avanço considerável no último ano. A violência é generalizada principalmente nos Estados do Pará, Amazonas, Rondônia e Mato Grosso. As localidades apresentaram maiores índices de crimes praticados por “jagunços”, contratados por grandes proprietários de terra e madeireiros, para ameaçar trabalhadores rurais e ribeirinhos em áreas de conflitos, proteção ambiental e terras dos povos indígenas. Em 2011, os nove Estados da Amazônia acumularam um total de 39.865 vítimas de crimes.

Desafio da inculturação

Há um variado leque de culturas na Amazônia. Não basta ter nascido aqui ou ser brasileiro para entender o povo. Nossas atitudes, nossa organização, nossa linguagem e simbologias passam ao largo destes dados culturais. O mais importante neste aspecto é ser capaz de inculturar-se. Conseguiremos realizar este processo, levando-se em conta que nosso povo teve e tem sua maneira própria de assimilar os dados da fé, formando um catolicismo quase que autônomo, independente da autoridade clerical (“religião sem padres”), religião de interesse e refúgio, capaz de acomodar-se – temporariamente – a certas propostas pastorais ou de grupos evangelizadores?

Para nossa gente há aspectos da sua vida que são mais importantes e que não percebemos.

Este problema se avoluma na medida em que outras questões aparecem, velhas e novas, e que nos ajudam a entender que estamos diante de *temporalidades históricas diferentes*.⁷ Apesar de sermos uma região que tem aspectos

⁷ Sobre o *tempo*, há uma interessante análise que diz: houve um momento da história em que o tempo era condicionado pelos ciclos da natureza (estações do ano, fases da lua, solstícios), como também pela geografia... que condicionavam o comportamento humano, estabeleciam normas, festas, o calendário, controlavam a agricultura...). As coisas aconteciam envolvidas por um “*de ja vu*”, um retorno cíclico... Dava-se um valor muito grande ao passado, pois ele pode retornar. O futuro... Ah! Quando Deus quiser. Depois, na época moderna, o tempo era linear, matemático, a característica principal é a mecanicidade: o controlador das nossas vidas em sociedade era (ainda é) o relógio. Temos um passado e um presente; o futuro... está sendo construído. Hoje o tempo mudou: o tempo é fugaz, é virtual: as coisas são movidas pela rapidez da formação (e da formação que também está mudando), relógio é coisa do passado... não há mais um dia, uma tarde, uma noite. As novas tecnologias controlam e condicionam a vida pessoal e social (isto ainda existe?). Ou trocam-se os tempos, o dia pela noite. Passado, presente, futuro? Só existe o futuro, que é agora, o hoje. As religiões foram condicionadas por esse processo histórico do tempo desde a proposta de um Deus

originais que lhe dão unidade e comunhão, a *diversidade*– religiosa e cultural – hoje em dia é notória. Hoje, o fenômeno acelerado da urbanização/ metropolização – e a expansão do agronegócio e das fronteiras econômicas, os grandes projetos e a construção das hidrelétricas com suas sequelas constituem os grandes desafios para a Igreja regional. A sociodiversidade decorrente dos processos migratórios, também provocou mudanças na vivência religiosa e cultural na Amazônia.

Mas ainda permanece um ritmo próprio do mundo amazônico, uma forma de se relacionar com o tempo, incompreensível pela maioria dos agentes de pastoral (os de ontem e os de hoje também). Os processos rápidos de mudança provocam conflitos e não consideram mais a Igreja e sua doutrina referência básica para se tomar decisões ou enveredar por um caminho de justiça e solidariedade. A situação da violência do contexto urbano e do domínio de um sistema único de mercado, o individualismo típico da cultura/ sociedade pós-moderna destroem os laços e as relações tradicionais: a *família* e a *natureza* são as mais visíveis, o que inclui o mundo dos povos indígenas, dos caboclos, seringueiros, agricultores, ribeirinhos... Tudo é desagregado e desestruturado inapelavelmente; provocam também uma *crise da esperança*, pois rouba os *sonhos*, as aspirações, desorganizando as lutas, abrindo espaços

onipresente, criador de tudo... controlador de tudo. A modernidade abstraiu a ideia de Deus, chegando não só a querer tirá-lo das nossas consciências, mas até mesmo “matá-lo”. A pós-modernidade para abalar de vez certos domínios, criou a divindade a gosto do freguês: uma divindade (e uma religião) ao gosto do indivíduo a partir de suas necessidades, anseios, sonhos. É a cultura/religião do EGO: Deus à disposição do ser humano, à sua imagem e semelhança: o MEU Deus – que ME ouve, que ME ama (ninguém te ama como EU), que ME perdoa... O individualismo faz com que a pessoa, centrada sobre si mesma, perca o contato com a realidade. Torna-se egocêntrica e narcisista. Isso causa doenças mentais, neuróticas e psicóticas. Os tempos mudaram também a relação entre as pessoas e sua vida em sociedade (o mundo urbano): antes buscava-se soluções na sociedade, com a luta de todos, com as organizações sociais para os problemas sociais, coletivos (o conceito de Direitos Humanos, a luta pela transformação da sociedade, a Igreja elaborou uma Doutrina Social...). Hoje, buscam-se soluções individuais para problemas sociais, coletivos. O individualismo ceifa a vida de milhões de pessoas a cada dia, porque o que não combinar com essa estratégia de alcance puramente pessoal, o que atrapalha, deve ser descartado... está ‘marcado para morrer’: crianças, idosos, os pobres, a natureza, populações inteiras! As religiões estão oferecendo novas espiritualidades, milagres, novos ministérios (bispos, apóstolos, missionários), novas comunidades... em nome de Deus! Que Deus? O *marketing* se torna uma estratégia empresarial que sacraliza a autonomia do indivíduo até no seu relacionamento com Deus (“*marketing* religioso”: vende pra caramba!). Como superar essa “tirania do ego”?

para os messianismos político e religioso ou para os milenarismos alienantes e vazios de sentido.

Esta realidade expressa o desafio a ser enfrentado pela Igreja Católica na região, seja no que se refere à identificação das principais necessidades subjetivas dos fiéis, sua busca do sagrado e sua noção de vínculo com as igrejas tradicionais, como também coloca-se para o catolicismo a necessidade cada vez maior de valorização da religiosidade do povo e da ampliação do ecumenismo e do diálogo inter-religioso.

CAMINHANDO...

Creio ser o momento ideal para levantarmos certas questões em relação a tudo isso. A Igreja parece um tanto desorientada pela rapidez dos acontecimentos; pode até parecer desnecessário diante do grandioso papel que a Igreja tem a desempenhar e desempenhou secularmente diante do mundo, mas daqui deste pequeno pedaço do mundo surgem proposições interessantes:

1. Não seria hora de “escutar a voz do povo” sobre alguns desses desafios? Embora a gente saiba que a Igreja não é de perguntar muito; ela é mais de levar (ao povo) do que trazer/receber/aprender (do povo). Como o próprio povo vê esta questão da inculturação?

2. Qual é a cultura dos que evangelizam? Não só dos agentes missionários, não só regional e racial, mas a cultura da congregação, a cultura da Igreja? (cultura do livro, da norma, da lei, dos dogmas, da mística do serviço/sacrifício, do valor da organização/administração, da luta por um mundo melhor baseado na fraternidade que provém de um lugar, de uma determinada cultura, de um determinado modelo de sociedade...). Como o povo vê isso? O nosso significado é o mesmo que o povo dá? Os nossos signos serão os mesmos? Então, por que muita gente procura outros *caminhos* “*espirituais*” para desaguar suas angústias, aspirações, sonhos, anelos de uma alma – ou de um corpo – sedenta/ou de paz, de justiça, de um lugar ao sol?

3. A história da evangelização: missões, desobrigas, dioceses e paróquias enormes que revelam uma fraca presença institucional, levaram a uma autonomia popular.⁸ O povo assumiu papéis relevantes (líderes leigos, leigas) na

⁸ Devido à intervenção do Marques de Pombal na Amazônia foi determinado aos religiosos que aqui missionavam entregar a administração temporal das aldeias ao Estado (executada em 1757/58 com o novo Diretório das Missões). Como os Jesuítas reagissem a essa norma eles foram expulsos da Amazônia e de todo o Brasil. Também vão ser afastados das missões os Franciscanos da Piedade e da Conceição. Os Mercedários vão

organização da vivência religiosa.⁹ Uma mentalidade foi (e está) formada aqui. Isto pode gerar reações a esquemas institucionalizados, a projetos de evangelização totalitários, que se estabeleceram desde o período colonial e ainda hoje realizamos, sob o pretexto de “fazer” missão na Amazônia.

4. Talvez devemos pensar mais além das fortes estruturas e pesada carga administrativa que os agentes têm que carregar. Numa região que se move, antes pelos rios e hoje também pelas estradas, pelas velhas e novas cidades, não seria hora de pensar numa organização que tivesse a *natureza missionária* como caráter, uma marca assumida de verdade, não de tempos em tempos, (como santas missões ou outro modelo), mas como algo que se torna complementaridade, apoio, acompanhamento, familiaridade, que tenha leveza e mobilidade, sem fronteiras... (Igreja peregrina não é isto?)

5. A estrutura orgânica e administrativa atual da Igreja ainda revela a hegemonia (desde a colonização) do mais forte (clero) ou das elites formadas por nós gerando manutenção e continuidade da dominação através dos leigos e leigas, mesmo que algumas práticas tenham mudado, como o estudo da Bíblia, por exemplo. Mas é sempre linguagem de especialistas, necessitada de livro, papel e caneta. Poucos têm acesso a isto, mesmo nos meios urbanos! Contentamo-nos em lidar com minorias privilegiadas ou uma freguesia transitória, sazonal (festas patronais, tempos litúrgicos, meses temáticos, desobrigas). Isso pode ser aplicado às chamadas novas mídias e as redes sociais: tem gente

sair em 1794, quando não mais concordaram com a política estabelecida. A partir de 1760 acontece uma aceleração da decadência das missões com a imposição de uma educação e catolicismo iluminista: dessacralização do ensino (laicização). Os aldeamentos/missões foram transformados em vilas/paróquias (ou freguesias), deixaram os índios entregues ao próprio azar e sujeitos à exploração de civis e militares. Muitos espaços foram ocupados pelos leigos/as, especialmente as capelas e lugares distantes das áreas urbanas, originando um catolicismo com características tipicamente caboclas. Apropriaram-se do lugar do padre (*catolicismo sem sacerdote*), tomaram conta das capelas, dos santos, das festas dos padroeiros, tornando-se, algumas vezes, grupos fechados, autônomos e controladores do aparato religioso local (que passa de pai ou mãe, para filho ou filha).

⁹ O povo assimilou um jeito próprio de viver sua fé, que se expressou no meio dos pobres através da solidariedade, partilha, hospitalidade. Alguns desses elementos são frutos da participação dos africanos, que se “acomodaram” à imposição cultural, ou então deixaram bem marcadas seus modos de viver e se expressar diante dos valores cristãos: seus Deuses e Orixás, suas rezas, cantos, danças, batuques e gingados estão bem presentes na “alma amazônica” (misticismo). Foi muito difícil ou mesmo impossível que os elementos culturais afro-ameríndios penetrassem a doutrina e a estrutura litúrgica do catolicismo, mas entraram na parte mais popular, menos vigiada ou controlada pelo clero: nas capelas, nas rezas, nas festas, procissões.

apostando, investindo nisso. Mas, qual é o alcance? Até onde chegamos? A quem alcançamos?... E as pessoas que não têm os instrumentais para isso, como ficam? De novo vão sobrar? Serão as ovelhas perdidas da casa de Israel por não terem acesso às novas mídias, massa sobrando também de nossos novos “esquemas” pastorais?

6. Enfim, creio que precisamos resgatar – dentro de tudo isso – o *sentido da vida em comunidade*. Reconhecendo que nossas comunidades (Cebs ou outros modelos) ainda estão vivas, não mortas ou inadequadas como querem alguns, precisamos reatar a relação destas com as massas abandonadas e sem rumo, manipuladas pelos interesses de alguns. Precisamos estar atentos aos *sinais* que as pessoas emitem, que o povão nos revela, sinais verbais, simbólicos, plenos de significados e prenes de anseios de algo novo.

Diante do individualismo, da primazia do EU, que dá sentido à vida de muita gente, sobretudo no ambiente (ou cultura urbano), – *lugar* de disputa (nas famílias, nos ambientes de trabalho, no trânsito), de estranhamento (“pessoas sem rosto”), de solidão, de perda da identidade (as pessoas passam do rural para o urbano num piscar de olhos), que leva a perdas ou déficits consideráveis como a desorientação, a fragmentação, desilusão, insegurança, do sentido do que é ético, do sentido da vida com o outro, do senso de comunidade – é também *lugar* da solidariedade, da cooperação, da humanização (“eles ainda plantam jardins”): *eis as ovelhas sem pastor*, das quais precisamos ter profunda compaixão (Mc 6, 34).

Precisamos recriar o conceito de missão. Em cada lugar onde haja um déficit de humanidade deverá estar presente a Igreja com todo o seu aparato. Cada agente de pastoral, missionário, evangelizador deverá ser também um “agente de humanização”, antes de tudo para compreender o que está ao nosso redor, sem hostilizar ou condenar, mas ajudar a redescobrir o valor da vida em comunidade: comunidade de fé, de vida, de serviço, de partilha, para acolher, restaurar, preservar a vida do outro. Dar sentido à vida. Ser comunidade de pregação onde o pão seja um direito tanto quanto a Palavra de Deus.

A pergunta que não pode calar: temos condições de realizar tantas belas coisas mantendo as mesmas estruturas atuais, nossas programações anuais, com os mesmos grupos ou movimentos com organização centrada em alguns aspectos da vida sem integração uns com os outros, sem consciência e vivência missionária?

Somente uma evangelização – BOA NOTÍCIA – dialógica e integradora da vida do povo no projeto de Jesus Cristo – e vice-versa – será resposta de esperança e de alegria para a Igreja para nossa gente amazônica.

UMA IGREJA DE ROSTO AMAZÔNICO

Com todos estes desafios, a Igreja amazônica vive e cresce com características próprias, enraizada na sabedoria tradicional e na religiosidade popular, que durante muito tempo alimentou e continua a manter viva a espiritualidade dos povos das florestas e das águas. Enfrenta com alegria as dificuldades das distâncias e da falta de comunicações, a falta de recursos, a falta de quadros bem preparados, para encontrar-se e oferecer sua participação, para que este lugar seja efetivamente “Chão da partilha fraterna, pátria solidária de povos e culturas, casa de muitos irmãos e irmãs. Anúncio de esperança e de paz para os povos da Amazônia e de todo o Brasil”.

INSTRUÇÕES PARA COLABORAÇÃO

A revista Terceira Margem Amazônia divulga trabalhos interdisciplinares resultantes de estudos, pesquisas e experiências sociais que versem sobre questões relacionadas direta ou indiretamente à Amazônia, que estimulem o intercâmbio e o debate entre comunidade acadêmico-científica e atores sociais que colaboram na produção de conhecimentos sobre a Amazônia.

A revista aceita contribuições para as seguintes seções:

CORPUS

ARTIGOS – científicos: textos analíticos, resultantes de estudos e pesquisas com contribuição efetiva para o avanço do conhecimento; e/ou de revisão: textos analíticos e/ou ensaísticos com revisão bibliográfica ou teórica de determinado assunto ou tema, com até 25 laudas de texto.

NOTAS DE PESQUISA – relato preliminar sobre observações de campo, dificuldades e progresso de pesquisa em andamento, ou em fase final, enfatizando hipóteses, comentando fontes, resultados parciais, métodos e técnicas utilizados, em até 12 laudas de texto.

RESENHAS – texto descritivo e/ou crítico de obras publicadas nos últimos cinco anos na forma impressa ou eletrônica, relevantes para a Amazônia ou obras que viraram referência e que há muito tempo não foram reeditadas. Até cinco laudas de texto.

TESES E DISSERTAÇÕES – descrição sucinta de dissertações de Mestrado e teses de Doutorado. Até uma lauda de texto.

PRÁXIS

ENTREVISTAS – seção que se dedica à apresentação de personalidades da comunidade acadêmico-científica e de atores sociais, que contribuem com conhecimentos sobre a realidade amazônica de forma direta ou indireta. Esses documentos serão transcritos parcial ou integralmente. Até dez laudas de texto.

DEBATES – seção dedicada à divulgação de debates entre comunidade acadêmico-científica e os diversos atores sociais, que contribuam com co-

nhecimentos sobre a realidade da Amazônia. Assim como debates, comentários e réplicas a trabalhos publicados na revista. Até 12 laudas de texto.

NORMAS GERAIS

A revista será publicada semestralmente a partir de um processo de seleção de trabalhos. Como norma geral, os artigos devem ser apresentados para avaliação prévia do conselho editorial científico, em seguida, submetidos a especialistas externos (avaliação por pares), podendo ter, em caráter excepcional, autores convidados de notório conhecimento em determinado domínio de interesse da revista.

Sobre os direitos autorais: os materiais recebidos para publicação serão cedidos gratuitamente para a revista sem ônus para a mesma.

Serão aceitas colaborações em quatro idiomas (português, espanhol, francês e inglês). Os textos devem apresentar título, resumo e palavras-chave em português, quando o texto original não for neste idioma. Todos os textos devem apresentar título, resumo e palavras-chave em um dos demais idiomas acima citados, quando o texto original estiver em português.

São de responsabilidade do(s) autor(es): o conteúdo do trabalho e traduções para outros idiomas.

Os artigos deverão seguir as recomendações da ABNT para uso e apresentação dos elementos bibliográficos: resumos NBR 6028; citações em documentos NBR 10520; referências bibliográficas NBR 6023; apresentação de artigos em publicação científica impressa NBR 6022.

A Revista publicará apenas em preto e branco.

Imagens digitalizadas (fotos, mapas, gráficos e outros) devem ter resolução mínima de 300 dpi em formato JPEG.

Quadros e Tabelas devem ser em formato de texto, sequencialmente numeradas, com claro enunciado e referência no texto. O texto deve, obrigatoriamente, fazer referência a todas as tabelas, gráficos e ilustrações utilizadas.