

Coletânea do III Seminário de “Fronteiras em Movimento”: Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia e I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia”

Geórgia Pereira Lima
Armstrong da Silva Santos
(Organizadores)



Direitos exclusivos para esta edição:
Editora da Universidade Federal do Acre (Edufac),
Campus Rio Branco, BR 364, Km 4,
Distrito Industrial – Rio Branco-AC, CEP 69920-900
E-mail: edufac.Ufac@gmail.com / edufac@ufac.br
Feito Depósito Legal
Editora Afiliada:



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Organizadores:
Geórgia Pereira Lima
Armstrong da Silva Santos

Coletânea do III Seminário de “Fronteiras em Movimento”: Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia e I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia”

Coletânea do III Seminário de “Fronteiras em Movimento”: Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia e I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia”

ISBN: 978-65-88975-05-3

Copyright © Edufac 2020

Geórgia Pereira Lima e Armstrong da Silva Santos (organizadores.)

Editora da Universidade Federal do Acre - Edufac

Rod. BR364, Km 04 • Distrito Industrial

69920-900 • Rio Branco • Acre

Coordenador Geral da Edufac

Rafael Marques Gonçalves

CONSELHO EDITORIAL

Rafael Marques Gonçalves (Pres.), Carromberth Carioca Fernandes, Délcio Dias Marques, Esperidião Fecury Pinheiro de Lima, Humberto Sanches Chocair, José Porfiro da Silva (Vice-Pres.), José Sávio da Costa Maia, Leandra Bordignon, Lucas Araújo Carvalho, Manoel Limeira de Lima Júnior Almeida, Maria Aldecy Rodrigues de Lima, Rodrigo Medeiros de Souza, Rozilaine Redi Lago, Selmo Azevedo Apontes, Sérgio Roberto Gomes de Souza, Silvane da Cruz Chaves, Simone de Souza Lima

Coordenadora Comercial

Ormifran Pessoa Cavalcante

Capa, Diagramação e Revisão Técnica

Os organizadores

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFAC

C694c Coletânea do III Seminário de “Fronteiras em Movimento”: Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia e I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia” [2020] / Geórgia Pereira Lima, Armstrong da Silva Santos (organizadores); Realização Fronteiras / UFAC; Apoio Proex / UFAC; Edufac / UFAC. -- Rio Branco: EDUFAC, 2020.
126 p.: il. [e-book].

Vários autores.

Vários colaboradores.

ISBN: 978-65-88975-05-3

1. Fronteiras - Amazônia 2. Pesquisa científica - Eventos - Seminários 3. Pandemia de COVID-19 - Amazônia 4. Religião - Amazônia. I. Lima, Geórgia Pereira (org.) II. Santos, Armstrong da Silva (org.) III. Universidade Federal do Acre IV. Título

CDD: 320.120981

Bibliotecária Kezia Santos CRB-11/508

Coletânea do III Seminário de “Fronteiras em Movimento”: Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia e I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia”

Realização

Coordenadora Fronteiras / Ufac
Geórgia Pereira Lima (História/CFCH)

Colaboradores Fronteiras / Ufac
Armstrong da Silva Santos (História/CFCH)
Danilo Rodrigues do Nascimento (PPGLI)
Emilly Nayra Soares Albuquerque (PPGLI)
Francisco Pinheiro de Assis (História/CFCH)
Vanessa Generoso Paes (História/CFCH)
Thays Lima Cavalcante (ProfHistória)
Email: seminariofronteira@gmail.com

Apoio

Proex / Ufac
Edufac/Ufac

Sumário

Apresentação	3
HISTÓRIAS, FRONTEIRAS E SABERES	7
OS TRÂNSITOS DE RELIGIOSIDADES AMAZÔNICAS NO CURRÍCULO DE HISTÓRIA PARA EDUCAÇÃO BÁSICA ACREANA	8
RELIGIÕES DE MATRIZES AFRO E AMERÍNDIAS NO ENSINO RELIGIOSO	23
MIGRAR, REZAR E VIVER FÉ	41
VIVENDO A FÉ NA AMAZÔNIA EM TEMPOS DE PANDEMIA	42
MEMÓRIAS E NARRATIVAS SOBRE EXPEDITO JUVENAL: REFLEXÕES SOBRE UM ENCANTAMENTO NA AMAZÔNIA	56
FRONTEIRAS E RELIGIÕES	67
POR QUE EXISTE MALDADE NO MUNDO? A JUSTIFICATIVA DOS FIÉIS DA IGREJA BATISTA NACIONAL DE SANTA MARIA/RS E SUA RELAÇÃO COM AS TIPOLOGIAS DE TEODICEIAS WEBERIANAS	68
A COOPERAÇÃO INTERNACIONAL: CASO RELAÇÕES EXTERIORES NA GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DA PARAÍBA	75
SABERES E AS FRONTEIRAS SIMBÓLICAS INTERAMAZÔNICAS	98
O CARNAVAL DO POVO INDÍGENA CHIQUITANO NA FRONTEIRA BRASIL E BOLÍVIA	99
A FORMAÇÃO DO SUJEITO NO ESPAÇO ENTRE - FRONTEIRAS: AS TRADIÇÕES CULTURAIS NO 'MEIO' BRASIL, BOLÍVIA E PERU	107
Considerações Finais	120

Apresentação

No âmbito da educação superior, o seminário de “Fronteiras”, ao consolidar um espaço de discussão das pesquisas realizadas no contexto das Amazônias sem perder de vista os impactos da pandemia no contexto das fronteiras nacionais e, nesse prisma, evidenciar as questões no Estado do Acre. A Universidade Federal do Acre a partir das questões elencadas por seus pesquisadores, em grupos de pesquisa, trabalhos acadêmicos de mestrado e doutorado, bem como, na produção dos cursos de pós-graduação constituem um vasto campo da pesquisa sobre os espaços amazônicos, tornando pouco eficiente a circulação de ideias resultante das ações de pesquisa e ensino.

Nesse sentido, o “III Seminário de “Fronteiras em Movimento”: Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia. E o I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia” pretende-se que seja um espaço de compartilhamento de saberes e trocas de ideias, uma vez que âmbito do Ensino Superior (CFCH/UFAC) essa prática ainda é um desafio a ser vencido, particularmente, para as diferentes áreas das Ciências Humanas.

Assim, pensar um processo de aperfeiçoamentos através da pesquisa-extensão se constitui como um espaço mediador para uma socialização das pesquisas e do debate sobre as fronteiras Amazônicas e seus desafios contemporâneos, em evento online, pesquisadores/as da comunidade interna e externa dessa academia, por meio da Extensão universitária, apresentaram discussões pertinente num compartilhamento de saberes.

Desta forma, professores/as e pesquisadores/as se reuniram para discutir a região das Amazônias e suas múltiplas fronteiras no contexto das Américas. O Estado do Acre dentro do complexo contexto do chamado “Arco Norte” constitui, entre as fronteiras brasileiras, um espaço onde as experiências sociais de entre lugares (BHABHA, 2005) fronteiriços de homens, mulheres, crianças expõem a fronteira tripartite: Brasil–Peru–Bolívia, como um campo de probabilidades de encontros/desencontros, de sobreposições de

desigualdades e construções de diferenças políticos, econômicos e socioculturais em múltiplas perspectivas.

O espaço de fronteiras bi/tri–nacionais, atualmente, ante a conjuntura da pandemia precisam ser repensada tendo como consequência das ações de Estado e de normativas de segurança, o fechamento das fronteiras e tais intervenções no espaço e na dinâmica social, tais como: (i)emigrações, refúgio, trânsitos, fluxos, legalismos/ilegalismos, acesso à saúde aos direitos, direito ao trabalho e outros condicionantes da dinâmica social estão sendo violados e precisam serem problematizados pelos pesquisadores do campo, para que a sociedade civil construa as críticas as ser feitas nos atravessamentos das ausências/presenças de políticas públicas nos espaços das fronteiras do Arco Norte e das questões regionais, nacionais e internacionais que tais dinâmicas promovem ao debate.

Deste modo, as fronteiras, nacionais e simbólicas das Amazônias, são compreendidas como campo articulado de territorialidades disputadas pelos agentes que atravessam este espaço – pessoas, capital, empresas, Estado – que permitem que sejam analisadas as temporalidades em conflito contínuo que permeiam as múltiplas fronteiras e seus universos. Para tanto, é necessário interpretar esses espaços em razão das complexidades do vivido e das perspectivas dos sujeitos nos contextos contemporâneos.

Diante do exposto a **Coletânea Fronteiras/Ufac** é um dos resultados do “*III Seminário de “Fronteiras em Movimento”: Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia. E o I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia*” e, consta textos de palestras e comunicações apresentados por pesquisadores/as de diversas áreas de conhecimento e universidades brasileiras que estiveram envolvidos/as nos debates de temáticas distribuídas em eixos que resultaram em uma ampla discussão sob diversos temas.

Iniciamos nossas reflexões com conferência de abertura sob o tema Religião e Migração: fronteiras de significado, proferida pela Prof.^a Dr.^a Suzana Ramos Coutinho (PUC/SP), expondo o cerne da proposta do evento uma vez em que dialogou internamente como as discussões das demais mesas temáticas: Histórias, Fronteiras e Saberes; Migrar, Rezar e viver fé em tempo

de pandemia; Plantas sagradas e suas relações com o Catolicismo Popular; Fronteiras, migrações e refúgio, bem como, as circularidades culturais nas discussões acerca da tema: Entre mundos e narrativas: Oralidade e Literatura na América Profunda.

Por fim, as discussões entorno dos “Desafios decoloniais e culturais amazônicos dos/nos entre lugares Latinos” coroou a proposta de encerramento do evento de Fronteiras/Ufac nos colocando diante de processos diferenciados de análise acerca “decolonizar” conhecimento, modo de pensar e de vida que ao invés de encerrar ampliou as percepções realizadas nos diferentes debates ao longo de três dias e, apontando os desafios de pensar dos contextos dos enfrentamentos dos “Diálogos Sul-Sul” numa proposta do pensamento de Boaventura de Souza Santos.¹

Neste sentido a **Coletânea Fronteiras/Ufac** como resultado das discussões realizadas do III Seminário de “*Fronteiras em Movimento*”: *Amazônia e os desafios na conjuntura da Pandemia. E o I Seminário Internacional de Fronteiras, religião e religiosidades Pan Amazônia*” esta constituída de quatro eixos visando uma melhor distribuição temática ao leitor. O primeiro eixo sob a perspectiva das **Histórias, Fronteiras E Saberes**, as professoras Geórgia Pereira Lima e Adriana Rocha Ribeiro Araújo trazem para o centro do debate as questões que envolvem a educação e as suas múltiplas fronteiras do conhecimento e as perspectivas dos saberes culturalmente constituídos nos fazeres de religiosidades de matrizes africanas e indígenas na Amazônia.

Sob a ideia de “**Migrar, rezar e viver fé**” pesquisador Enock da Silva Pessoa e, as pesquisadoras Daniele Silva da Cunha Almeida, Jeissyane Furtado da Silva e Emilly Nayra Soares Albuquerque, expõem no segundo eixo temático expõem as diversidades que o ato da fé envolve o construto da sociedade acreana nos diálogos das legitimidades constituídas para as bases sociais da religião e religiosidades, bem como, a mesma ideia de “fé” é retomada para reconhecer nas narrativas do encantamento os contextos das

¹ As discussões da noite de encerramento do Fronteiras/Ufac nos trouxeram as abordagens temáticas de pensar da obra “Epistemologia do Sul” (2009). Assim, nas “bordas” do fazer contínuo está a oportunidade dos “Diálogos Sul-Sul e os saberes dos povos originários.

amazônias entrelaçada por uma cultura constituída nos aprendizados de viver os enredos floresta.

O terceiro eixo: “**Fronteiras e Religiões**” os autores Eduardo Rosa Guedes, Iran de Brito Costa e Marcos Vinicius de Freitas Reis centram uma discussão acerca de instituições religiosas que expressão contextos históricos e formas de viver a constituição do pensar religioso global significativo de uma “cooperação internacional” entre seus adeptos e a perspectivas de descortinar aos fiéis o “mal no mundo” num complexo composto de nuances do enfrentamento religioso coletivo.

E, ainda o quarto eixo: “**Saberes simbólicos e as fronteiras interamazônicas**” as autoras Verone Cristina da Silva e Rosa Thaís Neves Hydall que compõe temáticas que mostraram a importância da dimensão dos saberes construídos em áreas de fronteiras das Amazônias latinas numa perspectiva etnográfica a descrever “olhares” de saberes indígena, bem como, os sujeitos fronteiriços constituindo uma dialógica de culturas e representações dos espaços interamazonicos.

Por fim, acreditamos que todo esse processo de socialização do conhecimento realizado a partir do evento Fronteiras/Ufac, alcança sua força maior na permanente interação Universidade – comunidade e se articula ao fazer dos grupos de pesquisa sob a perspectiva do “saber” “fazer” e “reconhecer” a indissociabilidade necessária entre ensino, pesquisa e extensão.

Rio Branco-Acre, 28 de novembro 2020.

Geórgia Pereira Lima – Coordenadora do Fronteiras/Ufac

Armstrong da Silva Santos: Colaborador/a do Fronteiras/Ufac

Emilly Nayra Soares Albuquerque e Danilo Rodrigues do Nascimento

(PPGLI): Equipe Técnica Fronteiras/Ufac

HISTÓRIAS, FRONTEIRAS E SABERES

OS TRÂNSITOS DE RELIGIOSIDADES AMAZÔNICAS NO CURRÍCULO DE HISTÓRIA PARA EDUCAÇÃO BÁSICA ACREANA

Geórgia Pereira Lima²

Introdução

Refletir os trânsitos de religiosidades nas amazônias³, particularmente afroindígenas⁴, na perspectiva de analisar o Currículo de História do Ensino Fundamental destinado as escolas acreanas é, no mínimo, desafiador uma vez que intenciona apresentar um diálogo de saberes que integram circularidades culturais distintas. O primeiro, o saber religioso socialmente constituído por homens e mulheres: crianças, adolescentes, jovens, adultos, velhos e velhas, “livres”, em suas vivências e experiências de credos e fé e, o segundo, o saber sistematizado pensado sob estruturas sociais para atender os vínculos com a colonidade histórica e ainda expressa as marcas do pensamento colonizador.

Sobressaindo daí um intrigante problema: que trânsitos de religiosidades afroindígenas estão presentes no currículo de história para educação básica? Registros que marcam as culturas indígenas e africanas nas amazônias, entre outros, encontram-se as ideias de espiritualidade, vida e imortalidade da alma numa relação intrinsecamente ligada “homem e natureza” e divindades ancestrais. Contudo, o currículo de história silencia estes círculos culturais,

² Doutora em História Social, pela Universidade de São Paulo - USP (2014). Graduação em Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Acre (1997). Especialista em Educação - Metodologia do Ensino Superior (Ufac, 1999). Mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Professora da Universidade Federal do Acre, atuando nas áreas de Pesquisa em História e Ensino de História. Coordenadora do Curso de Bacharelado em História (2018/2021). Coordenadora Institucional Pibid/Ufac, bolsista da CAPES (2018/2020). Constitui a equipe do LIFE/Ufac/CAPES.

³ Estamos partindo da perspectiva de entender o espaço que representa a Amazônia (regional, Amazônia Legal, a floresta, Bioma Amazônia, etc) expõem uma diversidade sociocultural e essa pluralidade se evidenciam nas experiências sociais de homens e mulheres no contexto das amazônias.

⁴ Importante refletir acerca da ideia “afroindígena” uma vez que o interesse é apresentar elementos presentes nas amazônias tanto na história e cultura africana quanto indígena. Assim, esse termo não precisa necessariamente ser entendido como algo “da ordem da identidade, nem do pertencimento, mas do devir” — “do que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi” (Mello 2003: 95). Contudo, estamos partindo das reflexões de Agenor S. Pacheco (2016) por apresenta a cunhagem desse termo num “denso passado colonial quanto o passado recente brasileiro e amazônico foram bordados pelos mundos cruzados afroindígenas”.

assim, divorciado do contexto cultural amazônico opta pela continuidade colonial sob controle de um sistema de ensino que, contrariando a Lei 11.645/2008, oficializa a colonização dos saberes afroindígenas.

Entrever essa postura do currículo de história acreano, este assume um mosaico de interdiscursos conceituais de “história”, “sujeito” e “tempo” considerados nesta análise como conteúdos estruturais que permitem diálogos com as noções de “acontecimentos” e “temporalidades”, aqui pensados, como conteúdos transversais. Estes conteúdos foram organizados de forma distinta quando comparados as evidências entre “Orientações de aplicabilidade do componente de História” (CRUA, 2018, p.1627/1637) e, o “Quadro organizador Curricular” (CRUA, 2018, p.1640/1723). Entre esses dois marcos do conteúdo consta as “Competências gerais da Educação Básica” atendendo os dispositivos do CRUA – Currículo de Referência Único do Acre⁵ (CRUA, 2018, p. 1637/39).

As implicações das formas distintas de organização do conteúdo curricular esta intrinsecamente ligada ao fazer pedagógico da história ensinada em sala de aula uma vez que as bases teórica-metodológicas da estrutura do currículo permite constatar interações e formatos ideológicos de diversas correntes do pensamento histórico gerando uma aparente liberdade ao docente à deriva num campo de possibilidades, mas, mascara o silêncio e silenciamentos do controle que o sistema de ensino impõem ao construto social acreano com a continua invisibilidade sociocultural afroindígena das amazônias.

Vale destacar a importante contribuição das reflexões de Emília Violtti⁶, década de 1990, acerca das tendências e a dialética da historiografia contemporânea que podem servir para a docência da Área de História comprometida com a pedagogia da autonomia (FREIRE, 2011) na perspectiva do “aprender-aprender” dos postulados de Vygotsky (2001).

⁵ Também chamado BNCC/Ac. destinada ao Ensino Fundamental do (I) e (II) segmento e, aqui iremos adotar a sigla CRUA para designar o Currículo de Referência Único do Acre/2018.

⁶ COSTA, E. V. da. Estrutura versus experiência. Novas tendências da historiografia do movimento operário e das classes trabalhadoras na América Latina: o que se perde e o que se ganha. Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB). Rio de Janeiro, n.29, p.3-16, 1º sem. 1990; A dialética invertida: 1960-1990. Revista Brasileira de História. Brasil: 1954-1964. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, v.14, n.27, p.9-26, 1994.

Portanto, ao expor os silêncios e silenciamentos das religiosidades culturais amazônicas no Currículo de História acreano é encontrar os entre lugares das representações (CARTIENR, 1990) religiosas evidenciando nas singularidades das histórias das religiões presentes nos conteúdos estruturais as transversalidades gestando trânsitos de circularidades culturais amazônicas como enfrentamento a invisibilidade oficializada das religiosidades afroindígenas para a história ensinada no Estados do Acre.

1. Trânsitos de religiosidades e o Currículo de Referencias Único do Acre

Há várias Amazônia, e isso cria uma dificuldade e até uma sobreposição de conceitos e temas, Reinaldo Correa Costa, geógrafo do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa)/2014.

Esta constatação do geógrafo Reinaldo Costa nos conduziu as implicações das Amazônia e os desafios do ensino de história no trânsito de religiosidades amazônicas. Antes de continuar nossas reflexões, uma inquietação sobressaí: Que espaço/s da/s Amazônia/s expõe o currículo acreano ao ensino? A Amazônia, enquanto, lugar socioculturalmente constituído a partir do qual o currículo pensa e articula os conteúdos propostos com os outros espaços, considerou a diversidade cultural da Amazônia Sul-ocidental?

Prosseguir esta análise sugere, antes, destacar a ideia de espaço e a diversidade sociocultural amazônica presentes no “Currículo de Referência Único do Acre/2018” para entender as formas de silêncios e silenciamentos oficializados exigindo uma tomada de decisão política (FREIRES, 2011) da comunidade escolar ou da docência sob a responsabilidade de trilhar, entre outras, as aplicabilidades da Lei 11.645/2008. Assim, nos labirintos da legalidade e da legitimidade rompem e promovem através dos temas transversais o enfrentamento ao preconceito, racismo e a intolerância religiosa comuns em razão dos estereótipos e desconhecimento as culturas afroindígenas.

Contudo, é importante refletir acerca dos conceitos de “Currículo” e de “Amazônia”, uma vez que são básicos para ampliar e pensar o lugar social que emerge a proposta curricular de História. Nesse sentido, é inegável que configuram como termos polissêmicos, aqui serviu para pontuar alguns aspectos acerca dos silêncios oficializados pelo esquema curricular. Nesta perspectiva, observa-se que:

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica. (Brasil, 2017)

Na história da educação, a década de 1930 marca as ideias de “organização” e “desenvolvimento” nos estudos sobre currículo se consolidando por volta de 1936, através de Harold Rugg, ao atribuir a dimensão técnica ao currículo, este documento, responde como “programa integral da escola” tendo na docência e decência do centro do protagonismo da ação do ensino-aprendizagem. Nesta perspectiva, a estrutura curricular em análise apresenta similaridades com “[...] ações: determinação dos objetivos, seleção das atividades e materiais de ensino e, organização dessas atividades e materiais, para o bom ensino” (apud TRALDI, 1984, p.34).

Desta forma, é importante algumas considerações acerca do termo currículo. Para William H. Kilpatrick, “currículo é uma sucessão de experiências escolares adequadas a produzir, de forma satisfatória, a contínua reconstrução da experiência” (1956, p.84) e, quase quatro décadas depois, este passou a representar uma “lista de matérias a estudar sob orientação do professor, experiências de aprendizagem para desenvolver habilidades que preparem para a vida; seriação de estudos realizados na escola” (SOARES, 1993, p.68). Um avanço aparente as ideias de currículo como matérias ou disciplinas “feitas e acabadas”.

John Franklin Bobbit (2004), defendeu currículo como um “conjunto de série ou de coisas que crianças e jovens devem experimentar para desenvolver habilidades que os capacitem a decidir assuntos da vida adulta”. Nessa afirmação de Bobbit, está presente relação articuladora entre a estrutura do

currículo, o controle e o poder da comunidade destacando como uma função social do currículo. O que deve ser estudado?

Os estudos acerca do currículo continuaram a moldar o fazer escolar, entre outros, elegemos três aspectos considerados significativos nesta análise: 1) no campo da dinâmica do planejamento pedagógico se admitiu que “conteúdo e método não podem ser encarados como entidades separadas” (TRALDI, 1984); 2) “o currículo inclui não apenas as experiências da sala de aula, mas também as atividades extraclases” (ANDERSON 1956, p.10) somando ao processo de aprendizado outros espaços, a exemplo, bibliotecas e visitas a comunidade; 3) discente, ambiente sociocultural e o ambiente escolar.

Entre estes descritores do currículo, o “ambiente sociocultural” serve de base para identificar a representação do espaço socialmente constituído e como este, é pensado no CRUA/2018. Assim, ao quantificar o termo “Amazônia” no documento, em análise, composto de 1.878 páginas, encontramos 75 descrições e 21 variações do referido termo em diferentes contextos.

A primeira vez que o termo Amazônia é expresso no “Quadro organizador curricular – 4º Ano – Música” (SEE, 2018, p. 183) como parte do conteúdo subalternizado. A partir daí, está presente em diversos campos do conhecimento das áreas como parte do processo de ensino-aprendizado tendo maior destaque nas “atividades propostas” com cerca de 31 (trinta e uma) ações pedagógicas propostas.

Isso implica dizer que a contextualização da Amazônia, se efetivamente estudado, apresenta nas indicações de “Situações de ensino e aprendizagem para trabalhar com os conteúdos” (CRUA/2018), com destaque as questões econômicas e do meio ambiente. Neste sentido, o ambiente sociocultural amazônico está intrinsecamente ligado aos conceitos econômicos e ambientais que assumem maior enfoque para o ensino e aprendizagem no conjunto da proposta do currículo acreano em detrimento das questões culturais que evidenciariam os saberes de homens e mulheres amazônicas.

Assim, inquietações da pesquisa em andamento sobressaem para análise, particularmente, do Currículo de História marcam a dinâmica pedagógica em seus diversos contextos sociais da Educação Básica acreana, sobressaindo

daí esse problema: Que histórias das Amazônias são expressas no currículo oficial? A partir do qual procuramos atender as especificidades da temática do Ensino de História e os trânsitos de religião e religiosidades amazônicas.

Entre outras, questões de estudo, sobressaíram: 1) como está descrita a cultura dos povos tradicionais das amazônias?; 2) no currículo de história há espaço para discutir a ideia de espiritualidade, vida e imortalidade numa relação intrinsecamente ligada “homem e natureza”? Sob outro ângulo 3) que expõem a diversidade de experiências sociais de homens e mulheres no interior das florestas e nos espaços urbanos no currículo de história? 4) como são expressas as manifestações religiosas e de religiosidades presentes nos contextos das Amazônias no currículo de História?

Estas questões, estamos conscientes da impossibilidade de abordar todas neste artigo, nortearam o princípio da pesquisa documental para entender o tanto o padrão único de avaliação como os silêncios acerca das manifestações de religiosidades afroindígenas.

Assim, as vertentes culturais africanas e indígenas, embora evidenciadas no currículo de História do Acre (SEE/2018) configuram e, reafirmam, a negligência da política educacional brasileira e encobrem no termo “*obrigatoriedade*” as formas de silenciamentos oficiais provocados pelo sistema de ensino em desrespeito à Constituição Federal de 1988, os PCNs/1990 e LDB/1996. Como descreve nas diretrizes gerais:

Em março de 2008 a Lei 11.645 atualizou a Lei 10.639/2003, que obrigava o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira na Educação Básica, incluindo agora a *obrigatoriedade* do ensino de história e cultura indígena em nossas escolas, tanto pública quanto privada e em todo o currículo escolar. Estas leis alteraram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Básica de 1996 e foram a ela incorporadas. É fato que ***história e cultura africana, afro-brasileira e indígena já eram determinadas para serem ensinadas em sala de aula desde a Constituição de 1988, que já prevê uma educação para todos e construída por todos; assim como pelos Parâmetros Curriculares Nacionais da década de 1990, sobretudo em seus temas transversais; e até mesmo pela própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação Básica de 1996; porém essa previsão era feita ainda de forma muito implícita e não necessariamente obrigatória***, como atualmente o é, por força de Lei. Tanto a Lei 10.639/2003 como a Lei 11.645/2008, que agora compõem o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Básica, são resultados de um longo processo de luta dos movimentos sociais, principalmente dos movimentos negro e indígena. (CRUA/2018, p. 30)

Contudo, mesmo após a chamada “obrigatoriedade” legal, constatamos no próprio documento a continuidade dos silêncios que traduzem as marcas e, representam registros diversos de silenciamentos de experiências sociais e temporalidades tradicionais próprias das Amazônias latinas, entre outros, destacamos a ideia de espiritualidade, vida e imortalidade numa relação intrinsecamente ligada “homem e natureza” presentes no cotidiano das cidades acreanas e expõem uma diversidade de experiências sociais de homens e mulheres no interior das florestas e nos espaços urbanos acreanos, negadas no âmbito dos saberes apresentados pelo Currículo de História do Ensino Fundamental (SEE/2018).

Isso fica visível quando entre as manifestações religiosas e de religiosidades que estão presentes nos referenciais curriculares de história, particularmente, II segmento (CRUA/2018), em sua dimensão do currículo formal⁷, os conteúdos são constituídos pelas doutrinas consideradas cristãs. Como segue:

Utilização de informações sobre a *cultura* e o cotidiano de *sociedades antigas* e medievais, analisando o *papel da religião cristã na cultura e nos modos de organização social no período medieval*. □ Fim do império romano do ocidente. □ Cristianismo medieval e suas influências na cultura e na sociedade.

A secularização do cristianismo pelo Império Romano e se apresentam como parte dos estudos eurocêntricos estruturais: o Catolicismo e cultos populares católicos e o protestantismo e suas ramificações como construto sociais dos contextos da antiguidade clássica, medieval e moderna. Este último, intrinsecamente ligado ao processo histórico da concepção do cristianismo romano e sua ruptura interna da “reforma” baseada nas “famosas 95 Teses” de Martin Luther, em 1517.

Em contrapartida, no plano social acreano a Doutrina Espirita, as religiosidades de matrizes de cultos africanos (Candomblé e a Umbanda) e, ainda, no campo de manifestações religiosas amazônicas ligadas aos troncos culturais indígenas que sobressaem o Daime, a ayahuasca e recentemente a expressão “rapé”, bem como, os mitos do imaginário da floresta de caboclos e

⁷Estamos compreendendo como CURRÍCULO FORMAL, OFICIAL, PRESCRITO, EXPLÍCITO: É tudo aquilo que é imposto pelo sistema de ensino, como as LDB, PCN, Proposta pedagógicas.

seringueiros, representam religiosidades silenciadas nos mesmos referenciais de História organizado pelo sistema para a educação do Estado do Acre. Quais as implicações desse silêncio? Ainda não se tem respostas para muitas inquietações, mas, é importante destacar considerando a Constituição Federal do Brasil, artigo 19, (I) estabelece:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou suas representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público. (CFB, 1988)

Assim, as outras formas de vivenciar a relação “homem” e a “religião”, embora excluídas, podem ser reapresentadas nos chamados temas transversais, mas, expõem no campo pedagógico uma decisão política docente⁸ ao inserir e propor estudos acerca das religiosidades não oficializadas, passando a configurar o chamado “currículo real⁹” em razão da seleção de conteúdos que passam a ser discutidos no âmbito da sala de aula. Seguindo ainda o protocolo do documento da Base Nacional Comum Curricular, BNCC (2017) ao evidenciar que:

O ensino de História nos anos iniciais contempla, antes de mais nada, a construção do sujeito. O processo tem início quando a **criança toma consciência da existência de um “Eu” e de um “Outro”**. Portanto, com estes indicativos estabelecidos, espera-se garantir os direitos de aprendizagens dos alunos. (CRUA/ 2017, p. 1627) e [...] Anos Finais a **dimensão espacial e temporal vincula-se à mobilidade das populações e suas diferentes formas de inserção ou marginalização nas sociedades estudadas**. Partindo dessa compreensão, foram pensados capacidades e conteúdos de diferentes naturezas para os alunos dos anos finais com maior número de variáveis, tais como: contextualização, comparação, interpretação e proposição de soluções. (CRUA/ 2017, p. 1632).

Desta forma, o currículo real, praticado por uma docência consciente das implicações sociais dos silenciamentos da oficialidade do currículo formal, expõem práxis pedagógicas embasadas sob a lógica do Estado Laico de

⁸ Como afirma Paulo Freire: *O que me interessa agora, repito, é alinhar e discutir alguns saberes fundamentais à prática educativo-crítica ou progressista [...]. É preciso, sobretudo, [...] desde o princípio mesmo de sua experiência formadora, assumindo-se como sujeito também da produção do saber, se convença definitivamente de que ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção* (p. 22) e acrescenta: *Quando vivemos a autenticidade exigida pela prática de ensinar-aprender participamos de uma experiência total, diretiva, política, ideológica, gnosiológica, pedagógica, estética e ética, em que a boniteza deve achar-se de mãos dadas com a decência e com a seriedade* (p. 24). Pedagogia da Autonomia (2011).

⁹ Compreendo o CURRÍCULO REAL, EM AÇÃO: O que será realizado em sala, ou seja, é o planejamento de aula que o professor faz e vai praticar em sala de aula. Muitas modificações nesse processo podem ocorrer. É o planejamento e ação.

acordo com a Constituição Brasileira de 1998 e outros instrumentos legais, a exemplo das Leis Federais de números: 10.639/2003, 9.456/2007 e 11.645/2008, transformando o currículo real de História numa proposta educativa visando romper o preconceito, o racismo estrutural e intolerância religiosa como preceitua o “saber fazer bem” (RIOS, 1988) da ética pedagógica como uma forma de enfrentamento a continuidade dos silêncios oficializados pelo Estado através do referencial curricular de História (SEE 2008/2018).

Portanto, pensar os trânsitos de religiosidades no Currículo de História do Estado do Acre expõem as contradições históricas e estruturais das continuidades do controle colonial promovido por conhecimento estereótipo das culturas amazônicas. E, os enfrentamentos políticos educacionais de docentes frente as formas silenciadoras dos saberes dos povos originários e tradicionais amazônicos, bem como, as implicações que esses silêncios produzem no construto social acreano.

2. Religiosidades Afroindígenas no Currículo de História

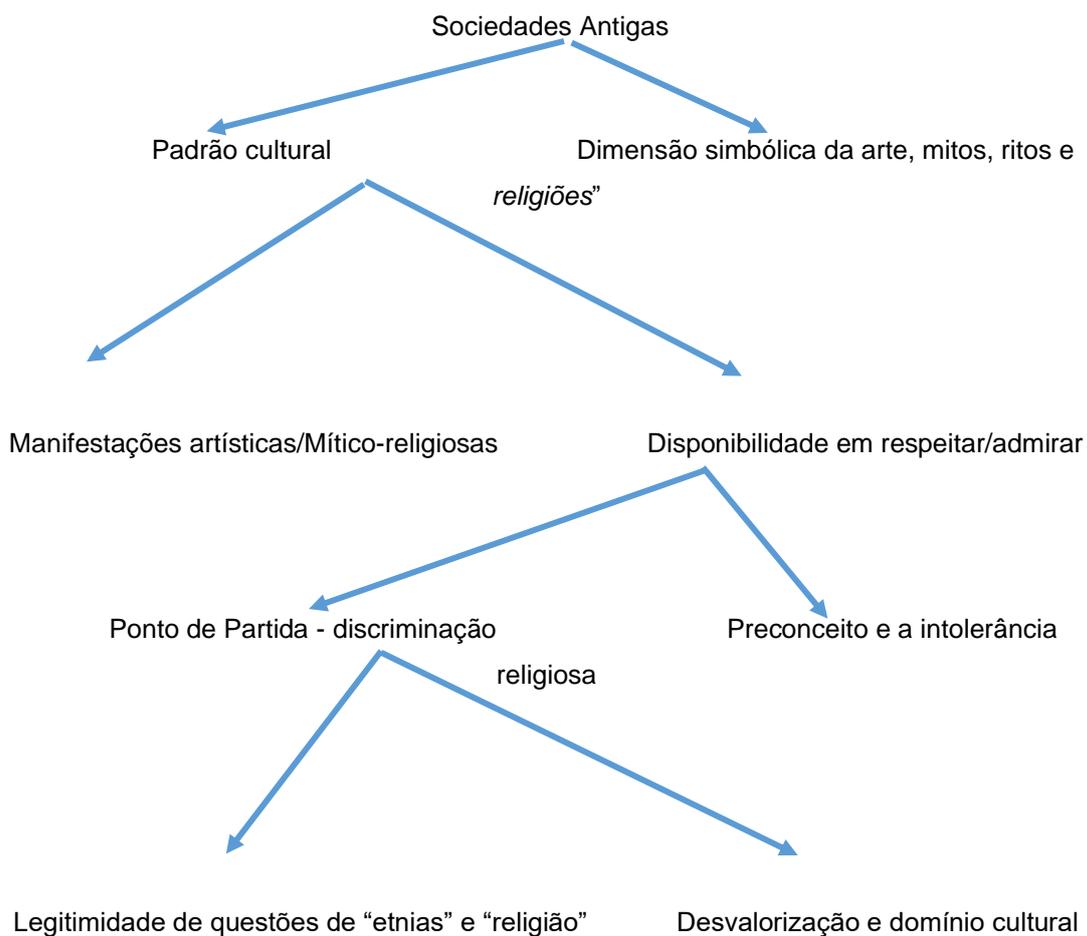
Uma das contribuições mais importantes do estudo da História para a formação dos alunos diz respeito à questão da identidade social. (CRUA/2018, p. 1632)

A emblemática pergunta de Marc Bloch (2005), para que serve a história? ressona nesta citação ao apontar a perspectiva acerca do Ensino de História em contribuir para a *formação da identidade social* do educando. Neste sentido, é importante refletir as contradições internas do documento entre a afirmação que “*Cada aluno tem traços peculiares que o definem como indivíduo, mas também características por meio das quais se reconhece como pertencente a diferentes categorias sociais, como a nacionalidade, **etnia, religião***” e os conteúdos, uma vez em que nos quadros organizadores curriculares de história as abordagens destas temáticas expõem a visão eurocêntrica do conhecimento.

Ao analisar o conteúdo do 6º Ano, sob recomendação “o que é preciso ensinar explicitamente[...]” é, no mínimo, intrigante a ideia proposta nos descritores de ensino:

[1] Compreensão da dimensão simbólica da arte, dos mitos, ritos e religiões das sociedades antigas na África, no Oriente Médio e nas América. □ Dimensão simbólica da arte, dos mitos, ritos e **religiões** (Suméria, egípcia, fenícia, hebraica, Maia, Incas e Asteca, etc.) [...].
 [2] **Disponibilidade** em respeitar e/ou admirar formas diferenciadas de manifestações artísticas e/ou mítico-religiosas. □ Diferentes formas de **manifestações artísticas e/ou mítico-religiosas**. (CRUA/2018, p 1685).

Que expõem as sugestões destes descritores? Como deverá ser analisada? As implicações que surgem da primeira indagação, conduziu a análise do discurso proposto por Van Dijk (1978) em razão da elaboração de processos pedagógicos subjacentes aos enunciados implícitos na recomendação para o Ensino de História. Segue o gráfico do teorema de V. Dijk para expor a ideia do currículo.



Fonte: Van Dijk (1978, p 160)

Assim, o discurso implícito na abordagem acerca das dimensões simbólicas da “arte”, dos “mitos”, “ritos” e “**religiões**” ao envolver sociedades antigas¹⁰ de diferentes espaços e temporalidades e, agrupadas expõem uma visão geocultural de subalternidades articulada a ideia de dominação colonizadora do conhecimento europeu, a exemplo, da antropologia clássica, século XIX e a classificação das sociedades e culturas.

Assim, ao aceitar a classificação antropológica assume um processo de subestimação do fazer pedagógico docente e a potencialidade do aprender-aprender discente ao propor a sugestão ao ensino “*disponibilidade em respeitar e/ou admirar*” que estamos considerando extremamente nevrálgico por se constituir numa perspectiva de conteúdo atitudinal acerca das *manifestações artísticas e/ou mítico-religiosas*, reafirmando a discriminação e desvalorização cultural conduzindo a continuidade de ações preconceituosas e a intolerância religiosa.

Isso implica pensar os diálogos internos do currículo de história acerca da “construção do conhecimento histórico: sujeito histórico, tempo histórico e fato histórico” (CRUA/2018, 1625).

É importante lembrar que a opção *de ir e vir no tempo*, externos a todos os estudos realizados e relacionada à *valorização das vivências atuais dos educandos*, não significa abandonar as medidas cronológicas, como datas, séculos, linhas e extensões de duração, muito menos, ensinar apenas e especificamente os marcadores de tempo para que apreendam abstratamente noções temporais. [...] a premissa é possibilitar a apreensão da temporalidade e da historicidade do presente e, portanto, das *durações dos acontecimentos e contextos* que se estendem em suas relações no tempo, cabe ao professor recorrer sempre à linha cronológica, demarcando os fatos estudados e suas durações. (CRUA/2018, 1624)

É significativo as interposições discursivas presentes no currículo de história acreano que marcam os conflitos internos nas diretrizes entre ao pensamento norteador de História e do Ensino de História que predizem aspectos como “*valorização das vivências atuais dos educandos*” e “*durações dos acontecimentos e contextos*” ao serem confrontados os quadros organizadores (objetivo/conteúdo/procedimento/avaliação) explicitam suas

¹⁰ O que há de diferença acerca da expressão de **religião** entre as sociedades antigas europeias e as africanas, asiáticas e ameríndia? Por que o currículo expõe um tratamento diferenciado ao conteúdo no campo religioso?

contradições. Observa-se a mudança entre elementos descritores, 6º Ano anteriormente abordado e do 8º Ano, como segue:

Identificação e explicação de situações de *preconceitos étnicos, religiosos, de gênero, culturais* e de outras naturezas em contextos históricos específicos, como por exemplo, as pautas dos povos *indígenas*, no contexto republicano (até 1964), e das populações *afrodescendentes*. Preconceitos étnicos, religiosos, de gênero, culturais e de outras naturezas. (CRUA/2018, p. 1712)

Nesse sentido, o entrelugar das representações (CARTIENR, 1990) religiosas encontramos o controle imposto as singularidades em acepções de ancestralidades identificadas como “*manifestações artísticas e/ou mítico-religiosas*” gestando trânsitos de circularidades culturais envolvendo o contexto ameríndio, africano e asiático. Enquanto, exprime resistência ao domínio do conhecimento amazônico ao assumir as pautas afroindígenas quanto as “*relações na vida cotidiana que são permeadas por preconceitos étnicos*”, particularmente, no campo *religiosos e culturais*. A que se deve essa ambiguidade?

Neste cenário os conteúdos expõem a continuidade e descontinuidade dos padrões de dominação eurocêntrica para o Ensino de História do Acre, este caráter dual é possível ser observados no conjunto do documento em análise e, também sob outro enfoque, refletem nas diferentes propostas pedagógicas de docentes de história, permitindo entrever, entre um e outra práxis, as discussões decoloniais das legitimidades da diversidade dos saberes garantidos na Constituição Federal Brasileira de 1988 como um processo de enfrentamentos ao preconceito e racismo estrutural, bem como a intolerância religiosa.

Assim, no campo educacional a sala de aula se constitui como lócus onde os encontros de saberes devem ser constituídos como base de legitimidades sociais e ancoradas nos marcos legais para um ensino democrático. Implicando para tanto, pensar em propostas de ensino com objetivo de reconhecer a história das/nas diversidades religiosas amazônicas, rompendo com a dominação e qualificando a importância de uma educação plural numa dinâmica entre (in)tolerância religiosa e romper com o preconceito cultural religioso ainda presente na sociedade amazônica.

Portanto, a análise ao abranger uma diversidade histórica dos trânsitos de religiosidades amazônicas que tornou possível pensar a História e o Ensino de História a partir do CRUA/2018 e, compreender as representações de religiosidades nas circularidades entre (des)níveis de culturas, bem como, amazônicas expostas no currículo e expressa na História ensinada na educação básica em escolas públicas dos Estados do Acre.

Considerações Finais

A diversidade histórica dos trânsitos de religiões é estruturada para atender uma vertente explicativa do conhecimento sob os alicerces europeus. Os silêncios de religiosidades amazônicas expõem ao ensino de História uma resistência sociocultural, em razão do processo histórico de compreender as representações das circularidades culturais.

Assim, o objeto de estudo deste expresso na relação entre religião/religiosidades e o currículo de história para Educação básica, ao ser analisado comparando as implicações sociais e principais documentos de orientações legais do ensino brasileiro é, possível estabelecer uma compreensão acerca dos trânsitos de circularidades de dominação e controle culturais no currículo.

Desta forma, embora as experiências sociais de homens e mulheres no interior das florestas e nos espaços urbanos estejam presentes no currículo de história e conduzem a diversas interpretações socioculturais, econômicas e políticas da região. Conquanto, os conteúdos, procedimentos pedagógicos e, porque não, os avaliativos analisados do currículo demonstraram as diversidades culturais afroindígenas das Amazônias podem ser estudados contanto que as acepções de espiritualidade básicas para entender o modo de vida deixam se ser analisados como elementos de singularidades das religiões presentes numa relação homem e natureza.

Nesse sentido, as manifestações religiosas e de religiosidades das amazônias do catolicismo e cultos populares católicos; o protestantismo e as influências modernas evangélicas exercem e representam domínio religiosa e, deve

também, por conta do formato pensado para o ensino, em detrimento da Doutrina Espírita, as matrizes dos cultos africanos e afro-brasileiros sob representação do candomblé e a Umbanda e, sob o signo de religiosidades amazônicas tem-se aquelas ligadas aos troncos culturais indígenas que sobressaem o Daime e a ayahuasca, bem como, os mitos do imaginário da floresta de caboclos e seringueiros quando apresentadas no currículo de história, fazem parte do campo de “*manifestações artísticas e/ou mítico-religiosas*” e, em algumas práxis docentes são parte de um processo de resistência e enfrentamento social.

Portanto, a ambiguidade em relação a religião no conhecimento exposta no currículo do estado permite entrever os entre-lugares das representações de circularidade culturais religiosas, mas, são silenciadas aquelas singularizadas nos cultos das acepções de ancestralidades historicamente constituídas nas matrizes africanas e indígenas.

Referências

1. BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003
2. BITENCOURTT, Circe, **Ensino de História: fundamentos e métodos**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2008;
3. CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990
4. DELORS, Jacques. UNESCO, **relatório da comissão internacional sobre educação para o século XXI**. Unesco no Brasil, 2010.
5. DUARTE, N. **Vygotsky e o “aprender a aprender”**: crítica às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigotskiana. Campinas: Autores Associados, 2001.
6. FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários a prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
7. _____ . **Pedagogia do Oprimido** 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987;
8. GOLDMAN, Marcio. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e mestiçagem Estudos Etnográficos. Revista de Antropologia – UFSCar, 2017.
9. PACHECO, Agenor S; CORRADI, Analaura. **CARTOGRAFIA DA ARTE AFROINDÍGENA: História Oral e Etnobiografia em Intersecção na Pesquisa Histórica**. XIII Encontro Nacional de História Oral. História Oral, Práticas Educacionais e Interdisciplinaridade, UFRS, 2016.

10. PERRENAOUT, P. **A prática reflexiva no ofício do professor: profissionalização e razão pedagógica.** Porto Alegre: Artmed: 2002.
11. SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JR., Benjamin (org.). **Margens da cultura: mestiçagem hibridismo e outras misturas.** São Paulo: Boitempo, 2004.
12. SPLITTER, L. J., CHARP, A. M. **Uma nova educação: a comunidade de investigação na sala de aula.** São Paulo: Nova Alexandria, 2001.
13. TRALDI, L. L. **Currículo: teoria e prática.** São Paulo: Atlas Ribeirão, 1984.
14. Veyne, Paul Marie, **Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história.** Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4ª ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, 1992, 1995, 1998.
15. VIGOTSKI, L. S. **Psicologia da pedagogia.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Documentos:

Base Nacional Comum Curricular - BNCC (2017); LDB/1996

Currículo de Referências Único do Acre - BNCC/Acre (2018).

Referências internet

<https://blogamazonasverde.blogspot.com/2014/06/quantas-amazonias-existem.html?m=0> (acessada em agosto, 2019)

<https://blogamazonasverde.blogspot.com/2014/06/o-caboclo-da-amazonia-e-sua.html?m=0> (acessada em agosto, 2019)

RELIGIÕES DE MATRIZES AFRO E AMERÍNDIAS NO ENSINO RELIGIOSO

Adriana Rocha Ribeiro Araújo¹¹

Introdução

O presente artigo trata-se de uma análise reflexiva sobre os contextos que transitaram a partir de uma prática de experiência pedagógica desafiadora frente ao antes e o pós minha especialização em Ciências da Religião pela Universidade Federal do Acre diante de silenciamentos dados aos sistemas de crenças e valores das minorias no Ensino Religioso e às particularidades regionais. Provocada para discussão no III Seminário de Fronteiras em Movimento Amazônia e os Desafios na Conjuntura da Pandemia e I Seminário de Fronteiras, religião e religiosidades PanAmazônias promovido pela Universidade Federal do Acre no ano de 2020, inicialmente ressalto a importância do termo fronteiras em questionamentos envolventes sobre quais limites existiam e existem que impediam e impedem o ensino das religiões de matrizes afro e ameríndias na disciplina de Ensino Religioso. Será que esses limites ainda existem mesmo diante de Leis que abrigam seu ensino? Quais as fronteiras que um professor vai ter que transitar para cumprir a Lei, para promover o ensino plural e de diversidade de tradições religiosas e filosofias de vida, principalmente as religiões de matrizes afro e ameríndias?

No prefácio do livro *O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o ensino fundamental*, Gilberto Garcia apresenta o fenômeno religioso já definido como objeto e diretriz para o Ensino Religioso e que a “Ciências da Religião surge do pensar a religião a partir de conceitos racionais-reflexivos-críticos, afastando-se do interesse doutrinário e da apologia religiosa”, por isso a Ciências da Religião é única formação acadêmica indicada para o professor que for assumir a disciplina.

¹¹ Professora da Escola Estadual Serafim da Silva Salgado – SEE. Graduação em Letras pela Universidade Estadual do Ceará (1997), especialista em Ciências da Religião pela Universidade Federal do Acre (2019). Atualmente é professora de Ensino Religioso na escola estadual Serafim da Silva Salgado lotada pela Secretaria de Estado de Educação e Esporte do Estado do Acre e Secretaria de Educação Municipal de Rio Branco.

A religião está integrada à identidade cultural de um povo que por vez engloba as experiências vividas em valores e normas. Ao se pensar em identidade cultural brasileira ou identidade religiosa, vem-nos a ideia de padronização homogênea de comportamentos e credos. Fantástica ideia essa que favorece apenas a territorialidade e dominação de uma classe com o silenciamento das pluralidades provindas de minorias de representações. Não se pode tratar de estudo científico das diversas religiões sem compreender que há características específicas entre as variações de contextos históricos, geográficos, de classe econômica e de etnia, por exemplo. A escola deverá refletir sobre seu papel e sobre a escolha de um currículo que enxergue os silenciamentos existentes e se ponha nos desafios plurais. (BNCC)

Os contextos em que o currículo escolar está inserido são bem variados. Vai desde a construção significativa de curso a ser seguido pelo estudante ou um conjunto ordenado e sequencial que a escola segue ou a um conjunto do que se ensina e do que se aprende no meio escolar de forma ordenada progressivamente, podendo incluir o que se conhece como currículo oculto (o que está além do que está escrito oficialmente). Conforme Junior e Galvão (2005), o currículo pode ser manipulado de acordo com os interesses que constrói objetos de estudo. Sacristán (1998) afirma o currículo como um documento escolar vivo formal, real e oculto e assumidor de flexibilidade ao longo do processo de construção ensino e aprendizagem que possibilitará o professor fazer adaptações ou substituições ou acréscimos ou subtrações de conteúdos diante das necessidades dos contextos que lhe são apresentados, compreendendo a legalidade e legitimidade do ensino.

A escola nos diversos contextos históricos brasileiros sempre esteve a valorizar a elitização do saber criada por uma classe dominante que a constrói ideologicamente e a mantém. Há um mito de democratização racial de uma escola para todos com homogeneidade de igualdade de oportunidades (Freire, 1981) que também se revela no trato da disciplina Ensino Religioso com a exclusão de conteúdos no currículo e abordagens plurais não confessionais cristãs e silenciadoras da identidade cultural religiosa a começar pelas indígenas e de matrizes africanas.

A relação entre saber, libertação e poder faz parte do sistema de dominação ideológico-político analisado por Freire (1987). Dentre esse sistema de dominação que cria uma educação “bancária”, sem humanização, há a transformação do oprimido controlado em “coisa”.

Freire (1987) nos alerta para muitas tessituras que envolvem o sistema de ensino: sistema de controle, as intenções de uma classe dominante, o acesso aos diversos saberes, as tensões sociais e realidades que regem o fazer pedagógico em diversos espaços (em sala de aula, em bairros, em cidades) que na maioria das vezes são frutos da escassez e negação de oportunidades de direitos iguais e de equidade, a dialogicidade sendo prática de libertação. Espera-se que o professor reconheça as fronteiras e os fios que traçam o sistema educacional para assumir a ação política, de libertação e de autonomia que a educação possa promover para aquele que domina os discursos e saberes (Freire, 1996). Não me proponho aqui a abordar sobre o papel do professor na educação, mas ressalto a extrema necessidade da apropriação reflexiva sobre o ato de ensinar que se espera que tenha em quatro pilares descritos por Celso Antunes (2014) em aprender a aprender, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser com o que Freire (1996) defende que ensinar exige pesquisa, rigor metódico, saberes dos educandos, criticidade, estética e ética, corporeificação das palavras, exige risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação, uma prática reflexiva, bem como exige reconhecimento e a assunção da identidade cultural. Para Freire (2001, p.10), “Estudar é, realmente, um trabalho difícil. Exige de quem o faz uma postura crítica, sistemática. Exige uma disciplina intelectual que não se ganha a não ser praticando-a”.

Boaventura nos alerta para a transição paradigmática que vivenciamos, para a auto-reflexividade como um processo excluído na prática de muitos; bem como nos alerta à urgência de se fazer rupturas e reconstruir o pensar. Isso nos remete também ao fazer pedagógico, ao pensar sobre a diversidade cultural religiosa, a função da escola e a importância da justiça curricular de Connell somada à Pedagogia da Autonomia de Freire.

eu penso que nós não estamos numa época da auto-reflexividade, penso sim que estamos numa época em que a auto-reflexividade é própria daqueles que têm o privilégio de atribuir aos outros. Ela

não é, de modo nenhum, generalizada, e não é generalizada exatamente porque estamos num processo de transição, um processo de grande criação e de grande destruição. (Santos, 2001)

Sabedores da existência da complexidade da sociedade moderna, de particularidades regionais, de variáveis projetos de vida invólucros de conceitos de religiosidades e secularizações, torna necessário não apenas a escola em seu Projeto Político Pedagógico, mas também o professor conhecedor de sua comunidade escolar e das particularidades de sua região aliar as propostas pedagógicas à justiça curricular. O currículo escolar sempre foi e é território de disputa, de domínios e controle, de interesses socioeconômicos e políticos para a identificação e formação do cidadão. Não me aprofundarei na questão da história da educação brasileira nem do currículo escolar nem as teorias didático-pedagógicas, pois não é alvo de análise neste artigo, mas destaquei a compreensão da qual compartilho sobre os entrelaces dialogais de um currículo escolar que se propõe a ser democrático e garantir as aprendizagens essenciais, por propor ouvir todas as vozes que ressoam no ambiente escolar a incluir o currículo do Ensino Religioso. A partir daqui reacendo o refletir sobre o Ensino Religioso e as propostas do ouvir as vozes plurais e diversas das religiões, espiritualidades e filosofias de vida que há na comunidade local e global que circulam e determinam acontecimentos fenomenológicos na sociedade.

O Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular - BNCC de 2017 possui proposta de desenvolvimento de competências gerais e específicas, unidades temáticas, objetos de conhecimento, além das habilidades que deverão ser desenvolvidas ao longo dos anos escolares e se propõe a promover diálogos. Segundo a BNCC (2017, p18 apud Itoz; Junqueira, 2020, p.77),

Isso significa dizer que o currículo precisa assegurar competências específicas com base nos princípios da coletividade, reciprocidade, integralidade, espiritualidade e alteridade. Significa, em uma perspectiva intercultural, considerar projetos educativos, cosmologias, lógicas, valores e princípios pedagógicos próprios.(...) O currículo na Base Nacional Comum é intercultural e precisa ser a expressão de toda a experiência que pode contribuir para o aprender, com acertos e erros, e desenvolver habilidades que propiciaram avanços em novos aprendizados.

Dessa forma, é possível perceber a perspectiva que a BNCC no Ensino Religioso propõe quando afirma que:

a interculturalidade e a ética da alteridade constituem fundamentos teóricos e pedagógicos do Ensino Religioso porque favorecem o reconhecimento e respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. O Ensino Religioso busca construir, por meio do estudo dos conhecimentos religiosos e das filosofias de vida, atitudes de reconhecimento e respeito às alteridades. (BRASIL, 2018)

Para alcançar tais perspectivas de desenvolvimento de competências e habilidades próprias do Ensino Religioso, o professor deverá compreender todos os limites que possui seja pela falta de formação acadêmica em Ciências da Religião, seja por filtros religiosos pessoais que venha a intervir nas escolhas fenomenológicas a serem estudadas para atingir as propostas da BNCC.

1. A influência colonial sobre as espiritualidades ameríndias refletidas no Ensino Religioso

O estudo fenomenológico da religiosidade e religiões afro e ameríndias brasileiras foi comprometido por uma série de intervenções coloniais: domínio de território, catequizações, projeto sócio-político-econômico de hegemonia eurocêntrica, projetos de embranquecimento populacional e endemonizações.

A construção da concepção de homogeneidade indígena se deu desde a colonização brasileira quanto ao trato de selvagem e ao esforço educativo dos jesuítas. Esse tratamento só começou a se romper por volta de 1970 e 1980. Foram esquecidos no processo histórico como povos indígenas distintos durante cinco séculos formadores da identidade brasileira, caricaturalizados como aculturados e silenciados em lutas, fugas e refúgios e escravidão.

Eram centenas de povos diferentes, com múltiplas culturas, línguas, organizações e também religiões. Esses povos foram denominados – erroneamente – de índios. Suas religiões – seguindo a mesma lógica – foram chamadas simplesmente de “religiões indígenas”. E assim continuam a ser chamadas até hoje. (BERKENBROCK, 2019, P.36)

A catequização e patriarcado violentamente atentaram contra organização de cada aldeia com projeto de colonização desde o século XVI aos tempos atuais com novos sujeitos evangelizadores: sai igreja católica e entra igrejas neopentecostais. A educação jesuítica não tinha apenas o objetivo religioso, mas adentrava transformar socialmente a cultura indígena, torná-lo civilizado aos padrões eurocêntricos nas aldeias de catequização para formação de uma nação. Dessas aldeias, surgiram colégios como Colégio Jesus da Bahia e o Colégio dos Meninos de Jesus de São Vicente. Esse breve retratar das missões nos reporta ao imaginário preconceituoso que ainda permeia a sociedade brasileira sobre a cultura dos povos indígenas verbalizando-a como primitiva e imutável para que ser reconhecida pelo não-indígenas a identidade indígena (FÁVERO; IRELAND, 2005). As pesquisas científicas sobre a história, cultura, relações socioambientais, os saberes e religiosidades dos vários povos indígenas brasileiros seguem em construção nas academias na graduação e pós-graduação em História, Antropologia, Ciências da Religião.

A concepção colonial da não existência de particularidades de cada povo com suas características próprias relações culturais e sociais de espiritualidades coletivas e ancestrais reforçam o silenciamento do professor de Ensino Religioso que não possui uma formação em Ciências da Religião. É possível que dentre muitos ainda exista o conceito caricatural do indígena existente apenas na Amazônia com seu Deus Tupã, ou o conceito de acultramento sofrido pelos povos indígenas devido às catequizações e evangelização. A percepção de dinamismo cultural e a resistência adaptativa de apropriação e ressignificação dos cristianismos ensinados é uma compreensão de uma ruptura epistemológica que acadêmica proporciona.

Mesmo após a existência de movimentos indígenas em prol da terra apoiado pelo CIMI – Conselho Indígena Missionário desde a década de 70 – e outras questões culturais culminado no Estatuto do Índio e em outras lutas para nacionalizar e os tornarem sujeitos de voz, o silenciamento ainda é evidenciado na sociedade e na academia – salvo nos cursos das ciências humanas com a disciplina de antropologia ou de história dos povos indígenas, por exemplo; ou durante alguma formação continuada para professor de história ou geografia.

Não há abordagem indígena antropológica para professores que lecionam o Ensino Religioso no Acre, assim a compreensão do fenômeno religioso se generaliza neste imaginário do contexto mágico de Tupã para todos os indígenas, nas lendas folclóricas dos seres que habitam a floresta ou na presença de um pajé com as feitiçarias. E toda uma discussão sobre saberes e trânsitos culturais e religiosos que ocorreram ou ocorrem nas comunidades indígenas ficam silenciadas para o professor que precisa apreender sobre essas espiritualidades.

É inexpressível o número de professores de Ensino Religioso do Acre que possui uma graduação ou pós-graduação em Ciências da Religião que esteja atuando nas escolas públicas. Esses dados e outros de pesquisas foram analisados e podem ser obtidos no livro *O Ensino Religioso e seus Fundamentos Pedagógicos* da doutoranda pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) Elaine Costa Honorato.

Observemos o quadro I abaixo que compõe parte do Plano de Curso Comum da Rede Estadual de Educação do Acre para o Ensino Religioso do 6º ano para o 1º bimestre, tendo na primeira coluna os objetivos (capacidades/competências amplas da disciplina); na segunda e terceira colunas descrições respectivas de habilidades e objetos de conhecimento; na quarta propostas de atividades e a última coluna formas de avaliação.

Quadro I -

<p>Competência 1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.</p>	<p>1. Identificação, reconhecimento e análise do papel das tradições escrita e oral na preservação de memórias, acontecimentos e ensinamentos religiosos.</p>	<p>Tradições oral e escrita e seu papel na preservação de memórias, acontecimentos e ensinamentos religiosos.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Levantamento dos conhecimentos prévios dos alunos sobre o papel das tradições escrita e oral na preservação de memórias, acontecimentos e ensinamentos religiosos, incluindo as religiões indígenas e afro-brasileiras, através de questionamentos orais escritos. • Pesquisas em diversas fontes sobre a temática, entendendo a importância dos documentos escritos e das tradições orais nas religiões. • Realização de debates e ou seminários com análise do papel das tradições escrita e oral na preservação dos ensinamentos religiosos, com posterior sistematização pelo professor. • Produção de textos realizados pelos alunos a partir das pesquisas e debates. • Entrevistas e/ou palestras com líderes das confissões religiosas a respeito de escritos, cancionários e tradições orais. 	<ul style="list-style-type: none"> • Propostas que permitam verificar como o aluno: • Percebe as diversas religiões e filosofias de vida existentes no país. • Relaciona as informações obtidas em sites de busca com a vivência das tradições religiosas que fazem parte do seu convívio diário. • Percebe os aspectos estruturantes das tradições religiosas e estabelece comparações entre elas no que se refere aos princípios, valores éticos e líderes de destaque. • Participação dos alunos durante as atividades realizadas, tais como: leitura e interpretação de textos, confecção de murais, pesquisas, entrevistas, reflexões e debates. <p>Algumas propostas: Observação, registro e análise: • Dos conhecimentos que o aluno já</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fonte: Governo do Estado do Acre – Secretaria de Estado, Cultura e Esportes

O professor que não tem uma formação em Ciências da Religião ou em um curso na área de Ciências Humanas que tenha sido ofertado o conhecimento sobre os povos indígenas do Acre será tendencioso a apenas abordar que a cultura indígena é uma cultura oral passada de geração em geração dos mais velhos para os mais novos.

Onde pode ser aplicado o estudo fenomenológico da tradição oral de um povo indígena específico para identificar, reconhecer e analisar que a tradição oral é preservação da memória, acontecimento e ensinamento de identidade desse povo se o conhecimento do professor de Ensino Religioso do Acre é nulo ou precário sobre essa questão. Mesmo estando como proposta de atividade para levantamento de conhecimento prévio do aluno, suponhamos que o aluno diga o conhecimento de senso comum que traz desde o fundamental I, o que o professor irá expor para romper com o senso comum para transitar o conhecimento para o campo científico.

Antes de vir para o Acre, eu já possuía o conhecimento que aqui fora fundada a religião do Daime e da União do Vegetal. Esse conhecimento também parece ser de senso comum da maioria dos acreanos, pois faz parte da história ainda viva dos seringais já que muitos que aqui habitam são filhos ou netos de nordestinos que para cá vieram ser soldados da borracha e assim possuem a memória viva de construção das cidades e Estado.

Mas a espiritualidade, os princípios doutrinários, rituais, símbolos, narrativas, hinários, bailados, festas religiosas, crenças, mitologia, práticas de princípios éticos e morais do trabalho da caridade, os ensinamentos da ayahuasca como planta sagrada são restritos apenas aos praticantes das religiões de matrizes ayahuasqueiras do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha e aos cientistas da área das Ciências Humanas que procuram conhecer essa fenomenologia religiosa em movimento presente em várias regiões do Brasil e até no mundo. Observemos o quadro II abaixo, parte do Plano de Curso Comum da Rede Estadual de Educação do Acre para o Ensino Religioso do 7º ano para o 4º bimestre.

Quadro II

ANO/SÉRIE: 7º ANO ETAPA: ANOS FINAIS		COMPONENTE CURRICULAR: ENSINO RELIGIOSO			
CARGA HORÁRIA BIMESTRAL: 8h/AULA		CARGA HORÁRIA ANUAL: 40h/AULA			
4º BIMESTRE					
Objetivos Capacidades/competências amplas da disciplina	Conteúdos (O que é preciso ensinar explicitamente ou criar condições para que os alunos aprendam e desenvolvam as capacidades que são objetivos)		Propostas de atividades (Situações de ensino e aprendizagem para trabalhar com os conteúdos)	Recursos (Correspondem aos materiais diversos na aula)	Formas de avaliação (Situações mais adequadas para avaliar)
Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e	Habilidades Exemplificação de líderes religiosos que se destacaram por suas contribuições à sociedade.	Objetos de conhecimento Líderes religiosos de destaque em suas contribuições à sociedade.	<ul style="list-style-type: none"> • Pesquisas em jornais, revistas e sites, dos principais líderes religiosos que contribuíram com a sociedade. • Elaboração de perguntas realizadas pelo professor, com a participação dos alunos, para posteriores entrevistas. • Entrevistas com lideranças locais (padres, pastores, pajés, pais-de-santo, dentre outros), a partir do roteiro elaborado. • Elaboração de painéis, a partir da indicação de filmes, documentários, biografias escritas sobre os principais líderes que, por suas contribuições, 	Notebook/Data Show. Computador/Internet - Caixa de Som. - Papel A4. - Pincel. - Lápis de cor. - Textos diversos.	<ul style="list-style-type: none"> • Observação, registro e análise dos conhecimentos prévios sobre os líderes religiosos de destaque na comunidade local, regional e mundial. • Elaboração de roteiros de entrevistas. • Participação e

Fonte: Governo do Estado do Acre – Secretaria de Estado, Cultura e Esportes

Proponho-me novamente a analisar outro objeto de conhecimento agora do plano curricular do 7º ano: líderes religiosos de destaque em suas contribuições à sociedade. Na proposta de atividades voltadas para esse objeto de conhecimento não há sugestões de nomes de lideranças religiosas que contribuíram para a construção das cidades acreanas e para a formação da sociedade. Assim nomes como o padrinho Sebastião – discípulo do mestre Irineu e responsável por expandir o culto do Daime pelo país – que tem o centenário natalício celebrado neste ano de 2020, é silenciado por aqueles professores que desconhecem o dinamismo religioso plural que há nas diversas tradições religiosas, neste caso sincrético de influência indígena, kardecista, católica e umbandista.

2. A influência colonial sobre as religiões de matrizes afrobrasileiras refletidas no Ensino Religioso

Não me afastando da reflexão anterior, acrescento a seguinte indagação sobre silenciamento que o professor de Ensino Religioso sem uma formação em Ciências da Religião pode fazer com o reconhecimento de liderança de um pai de santo como é sugerido na descrição ainda de análise do quadro II. Ainda me proponho a questionar não apenas de falta de formação acadêmica, mas também acrescento a reflexão sobre a decisão política desse professor seja ele já tendo uma formação acadêmica em Ciências da Religião para se fazer

uma abordagem metodológica científica sobre um líder religioso que envolva a questão de gênero dentro das contribuições que faz à sociedade LGBTI⁺¹⁷. Talvez essa liderança religiosa que contribui na luta pelos direitos LGBTI⁺¹⁷, como o Babalorixá Germano Marino D’Osun, possa ser silenciada também por tensões que possam vir a acontecer dentro da comunidade escolar do ensino fundamental II que em sua grande maioria professa o cristianismo. Nem estou considerando aqui a influência religiosa cristã sobre o posicionamento de conservadorismo do governo federal atual e propagação de fake news que envolvem discussões sobre a questão de gênero.

Só para instigar para próximas investidas de pesquisas, não objeto de fala aqui, mas apenas posto para provocar a fenomenologia envolvendo a questão de gênero em movimento sobre a declaração do Papa Francisco, em 21 de outubro deste ano num documentário, “Os homossexuais têm direito de estar em uma família. O que temos de fazer é criar uma lei de uniões civis. Assim eles estão legalmente cobertos. Eu apoiei isso”. Talvez algum professor de Ensino Religioso cristão possa apresentar essa contribuição do Papa à sociedade LGBTI⁺¹⁷ de forma rápida e camuflada dentre as outras contribuições que vem estremecendo a base conservadora da igreja católica. Segundo Musskopf (2020, p.76),

a diversidade sexual e religião nada mais são do que representações das formas de organização social construídas a partir de poder. Formas compulsórias de repetição e citação que, ao fazê-lo, abrem espaço (intervalo, hiato) para a construção de atos performáticos de resistência (linguística e política). Capitalismo, heteronormatividade e fundamentalismo religioso são a tradução dessas autoridades aparentemente inquestionáveis.

Essa possibilidade de reconhecimento do Papa e do silenciamento/não reconhecimento do babalorixá como liderança religiosa que traga contribuição à sociedade talvez se deva por questões raciais e de fundamentalismo religioso que se refletem num racismo religioso que foi construído ao longo dos mais de trezentos anos de período escravocrata brasileiro.

Outro problema do silenciamento curricular está na questão afro-brasileira que marginaliza a cultura de povos constituintes da nação. Desde a vinda de etnias africanas ao Brasil, no período de escravidão e diáspora africana, a tentativa de embranquecimento cultural foi pensada por questão de domínio. No

contexto das senzalas, o sofrimento e concessão a cultos religiosos; na casa grande, a educação de domínio para elevação moral com visão cristã de mundo de caráter repressivo. Os africanos escravizados reagiram sincreticamente ao que lhes era imposto como forma de sobrevivência e resistência. Em cada região do Brasil diante da estrutura social estabelecida, uma dinamização cultural típica estava sendo vivenciada com catimbós; a presença daomoneana maranhense; os xangôs pernambucanos; os candomblés baianos; a macumba da linhagem banto; o batuque do sul; a umbanda; o babassuê. (BASTIDE, 1971)

Após a Lei do Ventre Livre e com a proximidade da Lei Áurea, a população brasileira já era quase 14 milhões, sendo 248.396 crianças na escola. O tutelamento dos senhores de engenho envolvia a responsabilidade de promoção a uma educação de domínio branca e católica. Houve a criação de orfanatos para educar crianças negras controladas pelo Ministério da Agricultura. Muitos negros já compravam a carta de alforria, fora os que fugiam para os quilombos.

Muitas irmandades e confrarias religiosas foram criadas numa tentativa de sobrevivência do negro que se aliava à detentora do poder, igreja católica, para se integrar e coparticipar de um controle social. Havia assistência médica e jurídica a disposição daqueles que eram membros dessas irmandades; bem como, eram feitos empréstimos, auxílio funeral, compras de alforrias. Mas mesmo com as irmandades, cada uma ligada a um santo de devoção, os negros continuavam com seus “calundus”. Em 1878, havia registro no Rio de Janeiro de curso noturno para negros livres e libertos voltados para afastá-los do crime e do vício aliando trabalho e instrução.

A Irmandade Nossa Senhora do Rosário e O Clube 13 de Maio dos Homens Pretos, por exemplo, mantinham escolas com professores negros. Os jornais negros do século XIX como O Alfinete, o Carim d’Alvorada, O Kosmo e A Voz da Raça incentivavam os negros a irem à escola para ascenderem socialmente. A proposta educacional envolvia serviços de assistência social, educação e cultura eram quase sinônimos.

A proposta era promover uma educação que não se afastaria da tradição africana, sem aprisionamento a ideologias de classes dominantes da sociedade. Um currículo voltado para aulas de história do negro para combater a história oficial, uma educação moral e cívica com conhecimentos gerais. Pensava-se que a luta iria ter êxito, mas entraves foram sendo evidenciados para o silenciamento e embranquecimento curricular.

O primeiro era a pouca abrangência dessa imprensa negra, pois a circulação dela ficou restrita a localidade e a população negra era pouco letrada. Outra questão foi a opção pela não escolarização e a opção pelo trabalho para sobrevivência. Havia negligência de apoio material e de instalações precárias às entidades educativas por parte do governo, muitas escolas mantidas pelas irmandades não sobreviveram.

Governos e anos foram passando e o acesso à educação foram sendo elitizados com um currículo esbranquiçado. A escolarização básica para todos presente desde a Constituição de 1824 não era garantida. A Constituição de 1891 deixou o ensino a cargo das províncias e municípios com a precariedade financeira de investimento e sob interesses de oligarquias regionais. Com o início da industrialização e aceleração de urbanização no Brasil, a Constituição de 34 estabeleceu receita para manutenção e desenvolvimento do ensino sob a guarda da União, estados e municípios. Após a II Guerra Mundial, as pressões internacionais impulsionaram o ensino de jovens e adultos para promover qualificação à força de trabalho. Mas havia a necessidade de uma maior participação na vida pública e de uma educação com o homem e não para o ser homem. Já se pensava na democratização escolar.

Transformações externas e internas políticas e econômicas impulsionavam transformações sociais e educacionais, mesmo que lentamente. Vozes como Paulo Freire já se faziam escutar. Porém, o anseio por um estudo de identidade nacional popular foi silenciado novamente com o advir do período militar. Novamente a evangelização nas escolas veio auxiliar e promover a educação de domínio e repressão à diversidade popular. Agora não apenas a igreja católica estava envolvida com a educação, mas também as igrejas evangélicas conquistavam seu espaço educacional. Todo pensar educacional

era voltado para manutenção da ordem nacional por meio da repressão de pensamentos e ações subversivas e populistas.

O indivíduo não era reconhecido como ser humano. Freire alertava sobre o resultado dessa negligência no livro *Pedagogia do Oprimido*.

A desumanização, que não se verifica, apenas, nos que tem sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do ser mais. É distorção possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como 'seres para si', não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, destino dado, mas resultado de uma 'ordem' injusta que gera a violência dos opressores e esta, o ser menos". (FREIRE, 1981, p. 19)

Com a abertura política e a proposta constitucional de 88 juntamente com a aprovação da LDB nº 9.394 de 1996, a esperança de modernização e respeito a identidade plural renasciam. Somada a essa abertura, a sanção da Lei nº 10.639/2003 e na da Lei nº 11.645/2008.

O art. 26 estabelece que os currículos da Educação Básica devem abranger o estudo da língua portuguesa e da matemática, o conhecimento do mundo físico e natural e da realidade social e política, especialmente do Brasil, o ensino da arte, a educação física, o ensino da História do Brasil levando em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia. A este conjunto de conhecimentos a LDB chamou de base nacional comum. No entanto, o art. 27 indica que no processo de ensino destes conteúdos curriculares deverá ser considerada "a difusão de valores fundamentais ao interesse social, aos direitos e deveres dos cidadãos, de respeito ao bem comum e à ordem democrática". (BRASIL, 2017)

Isso significaria o fim do silenciamento de conteúdos e uma retomada de atitudes políticas curriculares nas práticas educativas dos professores que seriam assumidas. Foram revistas estratégias pedagógicas para atentar para diversidade cultural e o currículo e para combater à discriminação e ao racismo. Muitas Resoluções do Conselho Nacional de Educação vieram em seguida disponibilizando o refletir diretrizes e a necessidade de uma base nacional curricular.

A homologação da Lei 9.475/97 formalizou a regulamentação do Ensino Religioso no currículo brasileiro. O olhar para um Parâmetro Curricular de

Ensino Religioso na educação básica foi discutido e planejado pelo Fonaper (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso) em 1997 propondo o respeito à diversidade cultural, religiosa e de direitos humanos. Essa proposta fez jus à possibilidade de se trabalhar a multiplicidade de direitos humanos, a pluralidade cultural e a construção de currículo pensados praticados de Boaventura em consonância freiriana de formação de um professor de ensino religioso reflexivo que assuma práticas educativas inovadoras por meio da pesquisa-ensino-pesquisa de diversos fenômenos religiosos.

Mas muitos entraves ainda estavam por vir para organizar a disciplina, desde a formação acadêmica específica, a diversidade sócio-cultural da sociedade local em diferentes regiões e o conhecimento a ser produzido que deverá partir do contexto que o estudante está inserido, material didático, por exemplo.

Embora esse caráter emancipatório de um PCN de Ensino Religioso proposto pelo Fonaper tenha sido revolucionário, ele foi silenciado pelo MEC por não o reconhecer. O PCN de Ensino Religioso na BNCC (Base Nacional Comum Curricular) só apareceu em 2017 e contemplou o respeito as diversas crenças e filosofias de vida. Mas outro entrave e silenciamento do estudo das diversas tradições religiosas se fez presente com a possibilidade do ensino religioso ser confessional ficando a cargo de cada de cada estado determinar diretrizes curriculares. Essa determinação foi estabelecida pelo STF, por encaminhamento da então ministra Carmem Lúcia em setembro do mesmo ano.

O refletir sobre a alteridade e a promoção de justiça curricular no Ensino Religioso corre risco de ser mais uma vez silenciado com a manutenção marginalizada das religiões de matrizes africanas e indígenas na sociedade muitas vezes promotora de intolerância. O currículo que deveria ser um documento dinâmico de percepção de realidades sociais poderá ficar ainda mais sob a tutela de evangelizações e cristanização de mundo.

A problemática do silenciamento multicultural religioso é tendencioso para o silenciar uma identidade nacional plural, o não reconhecimento identitário das diversidades e o negar um pensar sobre conflitos, tensões e soluções. Isso não provoca reflexões sobre as condições contextuais históricas, políticas,

sociais, econômicas e culturais nem emancipações libertadoras. Segundo Boaventura, é necessária uma ruptura epistemológica para haver relevância de conhecimentos/sentidos cotidianos para a construção de conhecimentos socialmente significativos.

Para exemplificar a interferência de qualificação profissional na área de Ciências da Religião, uma pedagogia-política e pesquisa de fenomenologias, seguem abaixo imagem I e II de prova e atividade aplicadas aos alunos durante o período de estudo na pós-graduação e ao término dela.

Imagem I

ESCOLA SERAFIM DA SILVA SALGADO

Aluno: _____, nº _____, turma _____, data _____/_____/2018

Professora: Adriana Rocha Ribeiro Araújo Valor da prova: 6,0 pontos

PROVA DE ENSINO RELIGIOSO DO 8º ANO – 2º BIMESTRE –

TEXTO I -

PRECONCEITO DIFÍCIL A VIDA DE PRATICANTES DO CANDOMBLÉ

Por César Augusto Alves Paulo

Preconceito e a discriminação acompanham a vida de quem escolheu o Candomblé como religião. Marginalizados pela sociedade e por outras religiões, os fiéis candomblecistas, muitas vezes, veem-se obrigados a esconder sua religião das pessoas para não sofrerem com o preconceito.

O preconceito não consegue demorar o orgulho que os fiéis têm por serem candomblecistas, mas esse orgulho fica cercado pelos muros dos terreiros. Apesar de ser uma religião já consolidada, presente no Brasil desde a colonização, o Candomblé não é amplamente divulgado, e a sociedade brasileira desconfia do que daí foi representado a religião. A falta de conhecimento, aliada a fatores históricos, torna a luta contra o preconceito cada vez mais difícil.

O Candomblé é uma religião afro-brasileira, com maioria de fiéis negra, o que aumenta o preconceito. "O preconceito com o Candomblé se confunde, de forma muito forte, com o preconceito racial", afirma Eliague Miguel, professora da rede pública e graduada em História pelo Centro Universitário UNA. Eliague conhece o Candomblé desde criança, quando sua mãe frequentava terreiros, mesmo sem ser adepta da religião. Hoje, após ter feito um curso sobre religiões de matrizes africanas, ela desenvolve um trabalho para combater o preconceito nas escolas.

A vida que as pessoas têm do Candomblé vem acompanhada de sincretismos negativos, associados às práticas religiosas que ocorrem nas cerimônias, a cultos demônios. Despacho e macumba são, hoje, palavras que integram o vocabulário do brasileiro e que carregam uma conotação pejorativa.

No entanto, há quem não seja Candomblecista e que compreenda a importância de se combater esse preconceito. As estudantes Simone dos Santos e Juliana de Brito cursam o último período do curso de Turismo na faculdade Newton Paiva, e escolheram as manifestações da cultura afro-brasileira como tema para a monografia. "O Candomblé é uma religião muito rica, complexa. Tem muitos ritos, muitas manifestações, muitos elementos inseridos", diz Simone. Para Juliana, que também conhece a religião desde criança, o Candomblé é importante para a sociedade, pois resgata valores históricos e culturais.

Fonte: <https://diariadopovo.org.br/wp-content/uploads/2018/02/discriminacao-no-candomble/>

VOCABULÁRIO DO TEXTO	
Sincretismo – mistura de cultos ou práticas religiosas diferentes, com reinterpretção.	
Pejorativo – que exprime sentido desagradável, depreciativo.	
Monografia – trabalho acadêmico-científico de universidade.	

1) (1,0) No primeiro parágrafo do texto, o autor usa a palavra "Marginalizados" (linha 2). Em todo o texto, o autor aborda sobre essa questão, explicando a relação do preconceito existente em relação à religião afro-brasileira. **Marque (X) a alternativa correta** que o Candomblé é uma religião marginalizada e por que os candomblecistas sofrem preconceito. (A COPIA DO TEXTO NÃO SERÁ

2) (0,5) Releia na última frase do texto I, o seguinte dizer

"...o Candomblé é importante para a sociedade, pois resgata valores históricos e culturais."

Podemos afirmar que o autor quis dizer que

a) Os valores históricos são mais importantes que os valores culturais de uma sociedade.

b) Os valores históricos e culturais de uma sociedade devem ser desprezados, pois não têm importância social.

c) A sociedade brasileira não possui valores históricos e culturais que envolve o Candomblé, pois não há nada que nos relacione com os antigos negros escravizados.

d) Ao conhecer os próprios valores históricos e culturais, o brasileiro reconhece a importância do Candomblé.

TEXTO II – (TRECÃO)

"O Iorubá precisa ser reconhecido como parte da nossa cultura", diz Marcio de Jággu

Rio – A ligação entre o Brasil e o continente africano abrange muitos aspectos. As religiões de matrizes africanas são parte importante desta riqueza. Devido a essa influência, muitas palavras presentes no cotidiano do brasileiro são de língua iorubá, falada no sudoeste da África, principalmente, na Nigéria. A necessidade de aprender mais sobre esse rito de formação da nossa sociedade foi o grande motivador para o desenvolvimento de um vocabulário iorubá para o português. – A gente busca trazer para o livro um descortinar do idioma. Não simplesmente um significado gramatical, mas filosófico. Não apenas dizer que água significa "água", mas o que a água é dentro da filosofia iorubá, qual a percepção acerca desse elemento da natureza – conta, em entrevista exclusiva ao Por dentro da África, o professor de cultura iorubá Marcio de Jággu, autor do livro "Iorubá: Vocabulário temático do Candomblé", lançado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

No Brasil, o iorubá é muito usado como ferramenta da liturgia nos cultos de candomblé. A raiz é única, mas as particularidades que ele recebeu em território brasileiro, com a chegada dos africanos escravizados (durante o tráfico transatlântico – XVIII-XIX), faz com que seja diferente daquele falado na Nigéria, no Benin, na Costa do Marfim, por exemplo. – O candomblé nagô é baseado na cultura iorubá, os nossos deuses são invocados e chamados para dançar através dos "ogbôs" (drôcos para os orixás), em nosso "gê" (dança utilizada para louvar aos orixás). Os nossos orixás são cultuados sempre a partir desse idioma – explica Marcio, que também é autor de "Ogô: a cangaça como divindade".

(...)

A palavra é sagrada – Para o povo iorubá, a palavra é sagrada. Em nossa mitologia, Olofin (Deus Supremo) criou vida nos corpos, então, todas as vezes que falamos, evocamos muito, hábito sagrado – uma partícula do Criador! Por isso, a palavra tem "aje" (vida, força vital). Quando a gente entende o valor filosófico dessa cultura, a gente amplia os horizontes e se aproxima dessas divindades – conta Marcio. Compreender alguns aspectos da riqueza das religiões de matrizes africanas é o ponto de partida para combater o preconceito, que é fonte da intolerância religiosa. Nesse caminho, cabe

Fonte: Arquivo pessoal da autora disponível também nos arquivos da Escola Serafim da Silva Salgado

Imagem II

ESCOLA DE ENSINO FUNDAMENTAL SERAFIM DA SILVA SALGADO

8ª ATIVIDADE DO 2º CICLO DE AULAS REMOTAS data: 16/09/2020

DISCIPLINA: Ensino Religioso PROFESSOR (A): Adriana Rocha Ribeiro Araújo ANO: 8º

ALUNO (A): _____

CONTEÚDO: Relatos orais, registros primitivos e resquícios míticos de povos indígenas sul-americanos e acreanos.

Xamanismo

Os Kaxinawá afirmam que os verdadeiros xamãs, os mukaya, aqueles que tinham dentro de si a substância amarga e xamânica chamada muka, morram, mas este fato não os impede de praticar outras formas de xamanismo, consideradas menos poderosas que parecem igualmente eficazes. Somente a retrada do duri, equivalente do muka, entre os Kulina, parece ter sido o privilégio do mukaya. Outras capacidades, como a de saber se comunicar com os yuxin, são do domínio de muitos adultos, especialmente os mais velhos.

Dessa maneira poderíamos tanto dizer que não existem xamãs quanto dizer que existem muitos. Uma característica saliente do xamanismo kaxinawá é a importância da descrição com relação à possível capacidade de curar ou causar doença. A invisibilidade e ambigüidade deste poder é ligada à sua transcendência. Sugiro portanto que a afirmação de que não se tem mais xamãs são poderosos quanto entingimento seja interpretada à luz da uma desenfaturação da figura do xamã. Xamanismo é mais um evento do que um papel ou uma instituição cristalizada. Esse fato se deve também às severas regras de abstinência que incidem sobre a prática do xamã na sua forma de mukaya, que não podia comer carne nem ter contato com mulheres.

O uso da ayahuasca, considerado privilégio do xamã em muitos grupos amazônicos, é uma prática coletiva entre os kaxinawá, praticada por todos os homens adultos e adolescentes que desejam ver "o mundo do juá". O mukaya seria aquele que não precisa de nenhuma substância, nenhuma ajuda exterior para se comunicar com o lado invisível da realidade. Mas todos os homens adultos são um pouco xamãs na medida que aprendem a controlar suas visões e interações com o mundo dos yuxin.

Dois fatos facilmente observáveis que apontam nessa direção são o uso frequente e público da ayahuasca (aproximadamente duas ou três vezes por mês) e as longas caminhadas solitárias de alguns velhos sem o objetivo de caçar ou de buscar ervas medicinais (espigação geralmente dada). Estas duas atividades mostram uma procura ativa de estabelecer um contato íntimo com a yuxindade.

Yuxindade é uma categoria que sintetiza bem a cosmovisão xamânica dos Kaxinawá, uma visão que não considera o espiritual (yuxin) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano. O espiritual ou a força vital (yuxin) permeia todo o fenômeno vivo na terra, nas águas e nos céus.

Na vida diária vemos um lado da realidade onde este parentesco universal das coisas vivas não se revela: vemos corpos e sua utilidade imediata. Em estados alterados de consciência, porém, o homem se diferencia com o outro lado da realidade, em que a espiritualidade que habita certos plantas ou animais se revela como yuxin, huni kuin, "gente noosa". Por se manifestar tanto como força vital quanto como alma ou espírito com vontade e personalidade próprias, meritum termo capta bem este caráter efêmero e polivalente do yuxin.

Na região do Paruá, os próprios Kaxinawá traduzem yuxin por alma quando se referem aos yuxin que aparecem de noite ou no crepúsculo da mata em forma humana. O uso desta palavra vem da convivência com os soringuários, que também voam e falam de almas. Quando se fala do yuda baká yuxin ou do bado yuxin das pessoas, usa-se mais espírito. "É o espírito da gente que vê, né?, e que fala". Outra tradução usada pelos Kaxinawá é "encantado".

A atividade do xamã que procura conhecer e relacionar-se com os yuxin é indispensável para o bem estar da comunidade. A causa última de todo mal-estar, doença ou crise tem suas raízes neste lado yuxin da realidade, em que o xamã, como mediador entre os dois lados, tem um papel forte e pungente, o outro com yuxin de poder resignificável. A qualidade do yuxin do animal influencia o regime e os tabus alimentícios dos seres humanos. Os yuxin das plantas, geralmente não são nocivos ou perigosos. Em muitos jejuns banana e amendoim, por exemplo, são permitidos, apesar dos yuxin destas plantas serem mencionados regularmente como fazendo parte das almas que aparecem na aldeia a pedido do xamã para curar. Dentro de toda essa ambigüidade, os yuxin podem aparecer "como gente mesmo", huni kuin, assim como na forma de certos animais.

1) Você vai reler o texto acima e dele buscar compreender o significado das seguintes palavras escrevendo ao lado desse sentido

a) Xamã: _____

b) Mukaya: _____

c) Muku: _____

d) Yuxin: _____

2) Segundo o texto, de que forma os homens adultos e adolescentes Kaxinawá têm contato com o mundo do espírito, ou seja, o mundo invisível da realidade?

3) Há dois fatos ditos no texto que mostram que há a possibilidade de homens adultos serem um pouco xamãs. Que fatos são esses? Faça um breve comentário sobre cada um desses fatos. _____

4) Yuxindade faz parte do cosmovisão Kaxinawá. Explique essa cosmovisão sobre o yuxin. _____

5) No último parágrafo, temos "A qualidade do yuxin do animal influencia o regime e os tabus alimentícios dos seres humanos. Os yuxin das plantas geralmente não são nocivos ou perigosos." Explique o que isso quer dizer. _____

Considerações finais

Ressalto a importância de se ter a formação acadêmica específica indicada na BNCC, graduação e/ ou pós-graduação em Ciências da Religião, para assumir a disciplina de Ensino Religioso para possibilitar melhor o trânsito pelas fronteiras que se apresentam ao professor e assim viabilizar os objetos e habilidades propostas pela BNCC para

favorecer uma perspectiva altruísta de ética da alteridade e de interculturalidade social, tendo em vista que a escola deve promover educação voltada para a coexistência de pessoas de diferentes atitudes religiosas e espirituais, primando pela convivência democrática no espaço público. (ARAGÃO, 2020, P. 181)

Há muitos brasis plurais e diversos em cultura e religiosidade, caberá ao professor de Ensino Religioso com formação em Ciências da Religião assumir o compromisso não confessional de suas práticas pedagógicas; bem como aprender a ensinar a aprender sobre religião, ter um posicionamento reflexivo sobre seu fazer numa relação dialógica-dialética de Paulo Freire, visualizando fenomenologias dinâmicas que surgem nas notícias e na comunidade. (RODRIGUES, 2020)

Assumir uma pedagogia-política-reflexiva-libertadora no Ensino Religioso é reconhecer os vários fenômenos religiosos que existem e se manifestam na sociedade, é dar voz as religiões afro e ameríndias, é promover o respeito aos diversos saberes das diversas crenças, culturas e filosofias de vida, é promover um desenvolvimento de cidadania para todos, é promover releituras de mundo com alteridade e ética, é desenvolver as seis competências específicas de Ensino Religioso para alcançar os quatro objetivos (BNCC).

Humanizar pessoas é acolhê-las, é libertá-las para anunciar sua fé perante os colegas da escola sem que sofra violências e assim propiciar um construir comunitário-social propício aos direitos humanos. O professor de Ensino Religioso desnudado de sua confessionalidade e com formação acadêmica adequada abraça o desafio de uma educação básica de qualidade com equidade e assim compreende que ao tratar das religiões de matrizes afro e

ameríndias, contribui para uma saudável relação étnico-racial promovendo uma linguagem antirracista e de combate a intolerância religiosa.

Referências Bibliográficas

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. Identidade e alteridade na BNCC: importância para o Ensino Religioso na perspectiva das Ciências da Religião. . In: SILVEIRA, Emerson Sena da; JUNQUEIRA, Sérgio (org). **O Ensino Religioso na BNCC – teoria e prática para o ensino fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2020. p.174 - 185

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora – USP, 1971.

BERKENBROCK, Volney J. **O mundo religioso**. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 36-37.

BRASIL. PARECER HOMOLOGADO Portaria nº 1.570, publicada no D.O.U. de 21/12/2017, Seção 1, Pág. 146. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&aliases=78631-pcp015-17-pdf&category_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192> Acessado em 15 de novembro de 2018

FÁVERO, Osmar & IRELAND, Timothy Denis (org). **Educação como Exercício de Diversidade**. Brasília: UNESCO/MEC. 2005. Disponível em: <<file:///C:/Users/marci/Documents/PÓS/2%20educação%20para%20o%20exercício%20da%20diversidade.pdf>> Acessado em: 10 de outubro de 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1981.

_____. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 25ª ed. São Paulo: Paz e Terra. 1996

_____. **Política e Educação**. 5ª ed. São Paulo: Cortez. 2001

ITÓZ, Sonia JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo. O ensino religioso segundo a BNCC. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; JUNQUEIRA, Sérgio (org). **O Ensino Religioso na BNCC – teoria e prática para o ensino fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2020. p.74 – 92

JUNIOR, Marcílio Souza; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. História das disciplinas escolares e história da educação: algumas reflexões. IN: **Educação e Pesquisa**. [online]. 2005, vol.31, n.3, pp.391-408. ISSN 1517-9702. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022005000300005>>. Acessado em: 05 de janeiro de 2018

LARCHERT, Jeanes Martins e OLIVEIRA, Maria Waldenez de. **As (não) relações curriculares entre a epistemologia quilombola e a educação escolar**. Disponível em: <<http://periodicos.uesb.br/index.php/praxis/article/viewFile/5513/5290>>. Acessado em 15 de novembro de 2018.

MEC. **BNCC** – Base Nacional Comum Curricular, 2017 [Disponível em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>] Acesso: 10 de novembro de 2020

MUSSKOPF, André S. **“Viado não nasce, estreia! Não morre, vira purpurina” – diversidade sexual, performatividade e religião.** Belo Horizonte: Senso, 2020.

RODRIGUES, Elisa. Diretrizes do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular: aportes teóricos e ideias para a prática docente no Ensino Fundamental. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; JUNQUEIRA, Sérgio (org). **O Ensino Religioso na BNCC – teoria e prática para o ensino fundamental.** Petrópolis: Vozes, 2020. p.93-113

SACRISTAN, J. Gimeno; GOMEZ, A.I. Pérez. **Compreender e transformar o ensino.** Artmed. 1998. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4415400/mod_resource/content/1/Cap%C3%ADtulo%206%20-%20Sacrist%C3%A1n.pdf> Acessado em novembro de 2020

SANTOS. Boaventura de Sousa. Seis Razões para Pensar. In: RODRIGUES. Leôncio Martins (org). **Por que Pensar?** Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Porque%20pensar_Lua%20Nova_2001.pdf> Acessado em outubro de 2018

MIGRAR, REZAR E VIVER FÉ

VIVENDO A FÉ NA AMAZÔNIA EM TEMPOS DE PANDEMIA

Enock da Silva Pessoa¹²

Introdução

A liberdade de crença, de escolha e de expressão religiosa é garantida na Constituição Federal do Brasil, aprovada em 1988 (Art. 5, VI). Ela garante que: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Essa é uma das características de um país que se diz democrático. O Estado não se intromete na religião, porque ele é laico. Mas, embora as pessoas vivam num Estado laico, elas podem crer e praticar o culto que quiserem, sem serem molestadas.

Os comportamentos culturais, políticos, sociais e religiosos de um povo se vinculam às suas origens, em busca de liberdade e de luta pela sua autodeterminação. O conceito teórico de autonomia dependente, desenvolvido por Morin (2000; 1999), leva-nos a pensar que: buscar a liberdade é o desejo de cada ser humano, com a convicção consciente de que ela se constitui num processo dialógico entre pessoas de diferentes grupos com pensamentos distintos e também entre pessoas de um mesmo grupo. No debate das ideias e práticas socioculturais contraditórias, próprias da democracia, as pessoas têm oportunidades de desenvolver suas potencialidades e criar novas possibilidades de vivência social. A ética da solidariedade humana é um dos mais importantes sustentáculos da procura da liberdade de um povo, porque nivela todos como doadores e concomitantemente receptores de direitos humanos (PESSOA, 2016).

A democracia permite a construção de trocas de experiências e de participação comum entre os diferentes. Penso que a religião representa muito bem essa diversidade. A presente construção parece ser a forma mais adequada para a falar desse assunto. Nada mais interfronteiriço que a religião ou a religiosidade.

¹² Prof. Titular do CFCH – Universidade Federal do Acre. E-mail: enock.pessoa@ufac.br

Através delas é possível serem criadas *bolhas* de liberdades individuais, manifestas no desenvolvimento do pluralismo das ideias, do econômico, das comunicações e dos antagonismos. As ideias desconhecidas, vindas de outro lugar ou dos subsolos da própria sociedade, têm a oportunidade de se propagar. (MORIN, 1999). Através da democracia e da laicidade o cidadão pode emitir opiniões ou fazer escolhas mais ou menos livres para que a vida se torne relativamente autônoma. A liberdade propugnada pela democracia permite o desenvolvimento da cultural intelectual e política com caráter dialógico, fundamentada nos conflitos de ideias, nas trocas de argumentos, com a proibição das agressões físicas. “Quando as regras dialógicas são inscritas na cultura e na política (democracia), quando o imprinting muda de natureza, ele prescreve a liberdade” (MORIN, 1999: 19). Uma alternativa para os diversos segmentos sociais vencerem os autoritarismos e os preconceitos está na disposição de todos os atores se empenharem em dialogar sobre suas diferenças (MORIN, 1999). Acho importante lembrar que o diálogo somente acontece entre iguais. Surge assim, a possibilidade de criação, em todos os níveis, de um desenvolvimento social, antropológico e cultural saudável. Crer e praticar a religião sem menosprezar as crenças dos outros. As igrejas têm grandes possibilidades e oportunidades de viverem essa experiência (PESSOA, 2007; 2003).

Diante de tantas descobertas científicas e da aplicação de novas tecnologias em pleno século XXI, contrariando os vaticínios filosóficos sobre a morte de Deus, percebe-se o aumento do número de pessoas que manifestam fé em algo ou alguém sobrenatural. Com ou sem pandemia, as pessoas em todo o mundo continuam a manifestar algum interesse em cultivar formas de crenças religiosas nos dias atuais. Na Amazônia, desde os seus primórdios, tanto os nativos quanto os colonizadores manifestavam comportamentos de devoção por alguma forma de divindade.

Este assunto é debatido aqui, com base nos posicionamentos teóricos de Beit-Hallahmi (2015) e Beit-Hallahmi & Argyle (1997) através de seu modelo hipotético de origem, manutenção e consequência da religião.

O conceito de religião está ligando tanto aos comportamentos individuais quanto coletivos. Para entender esse assunto tão complexo, é necessário

questionar: O que as diversas religiões têm em comum? Qual a unidade que elas apresentam por traz dos seus comportamentos e tradições? Por que eventos de uma cultura religiosa são repetidos por outra de outro lugar bastante distante? O conceito de religião pode ser uma abstração de casos de comportamentos, atitudes e vivências de uma realidade concreta. Ela lida com questões concretas, como vida-morte, e diz fazer uma ponte entre terra e céu, mundo natural e sobrenatural, espírito, alma, vida eterna etc (BEIT-HALAHMI, 2015).

Dentre as possíveis explicações para as razões do comportamento religioso, são citadas aqui as consideradas mais significativas:

1) A religião, no ser humano, pode ser explicada por fatores neurais, manifestas nas diferenças individuais de personalidade. A religiosidade poderia ser vista como um traço de personalidade. A base de raciocínio para tal afirmação está nas diferentes respostas neurológicas automáticas das pessoas para determinados estímulos. Assim como a música causa um efeito significativo no ser humano, do mesmo modo pode-se explicar a religião com base na estrutura e no funcionamento do sistema nervoso: ele parece dar substrato à necessidade religiosa, ou de espiritualidade. A ideia sugere que uma parte das experiências não racionais do ser humano aparece em forma de *tijolos* usados na construção do *edifício* da religião em cada pessoa. Este argumento suscita uma questão: Pode haver uma característica de personalidade em algumas pessoas que as tornam mais envolvidas em religião que outras? Há um estilo religioso de ver o mundo que torna os seus praticantes diferentes dos outros? (PESSOA, 2003).

2) Outra explicação para a origem e manutenção de crenças religiosas nas pessoas é através da internalização dessas crenças e práticas, manifestas nos processos de identificação social. Eles aparecem em forma de categorização, de membresia e de aprendizagem social. As pessoas aprendem na infância a se identificarem de maneira geral e mais específica com os diversos elementos culturais dentro de uma determinada comunidade. O fenômeno da identidade religiosa se assemelha ao aprendizado da língua materna. Na maioria das culturas, a religião não é escolhida pelos indivíduos, mas dada como um rótulo de identidade ou uma marca social, muito difícil de ser removida ao longo da

vida. Os indivíduos que possuem uma crença específica se identificam com outros que possuam crenças semelhantes, formando a coesão comunitária, nas normas aceitas, nas crenças e nas ações conjuntas. As crianças aprendem primeiramente a identidade e os papéis e em seguida, as crenças e os rituais. Como qualquer outra crença adquirida, a religião vai sendo aprendida socialmente, de um modo incipiente na infância, com um pouco mais de coerência lógica na adolescência e na juventude e se mantém de forma mais madura nas fases posteriores da vida. Ela passa, normalmente, dos pais para os filhos, por causa da dependência e da proximidade intensiva destes com seus progenitores. É notório que ao passar de uma geração para a outra as formas religiosas também mudam e se adaptam ao espírito do tempo.

3) A origem e manutenção das crenças religiosas pode ser um substrato explicativo da visão de mundo das pessoas de uma determinada comunidade. Todos os sistemas de crenças, inclusive os religiosos, de algum modo, servem de veículo, ou de uma espécie de óculos para as pessoas verem e compreenderem o mundo. Por exemplo, a cultura, as leis e a ciência no ocidente, formadoras da visão de mundo das pessoas, refletem em suas raízes o pensamento judaico-cristão. Elas dão o substrato explicativo para a vida, em termos positivos e negativos, certo e errado, bonito e feio, desejável e indesejável.

4) A religião como alívio contra as tensões e medos da vida. As crenças religiosas podem ajudar as pessoas a conseguirem o poder de adaptação diante da tomada de consciência do medo, dos riscos e das tensões que a vida lhes oferece. Não importa se esses medos forem imaginários ou reais. Nessa busca de adaptação positiva as pessoas podem ser bem sucedidas. Todas as crenças, até mesmo as tidas como ilusórias, podem ser importantes para promover a estabilidade emocional e aliviar as tensões e os temores criados em algum momento pela mente humana (FREUD, 1953; 1963; 1978). As doenças são sempre um forte motivo real de temor das pessoas.

5) Religião como uma forma de arte que alivia a ansiedade e satisfação do desejo. Assim como a arte oferece alívio emocional e um tipo de sentido cognitivo, a religião se apresenta como um produto simbólico para aliviar a ansiedade, satisfazer o desejo (FREUD, 1953; 1978), e dar asas à imaginação

humana, através de suas manifestações e expressões sociais. Como uma forma de arte, a religião aparece como tensão entre o indivíduo e a massa, entre necessidade de satisfação e vida. Ela permite o reconhecimento da inevitabilidade do sofrimento e da morte. O processo de criação artística é semelhante ao da criação religiosa.

6) A religião é vista como resposta à apreensão humana diante do medo da morte. A busca da vida parece ser o principal desafio da religião como um sistema significativo ou que produza sentido. “*Quando a morte se torna o centro começa a religião*” (BLOOM, citado por BEIT-HALLAHMI & ARGYLE, 1997: 16). A morte induz terror em nossas mentes e a religião oferece a possibilidade de sua transcendência. Segundo a Teoria do Manejo do Terror de Greenberg (HOGG & VAUGHAN, 2010) há uma ameaça que afeta as pessoas no âmago de suas mentes, isto é, a inevitabilidade da morte, fomentando nelas um constante terror. Esse fator leva as pessoas a buscarem nas associações de grupos (entre elas as igrejas) formas de reduzir seu medo da morte. Considera-se que as crenças religiosas contribuem para o aumento da autoestima, inclusive a crença na vida após a morte. Todas as religiões têm tendência a afirmar que a morte é somente uma passagem ou uma transição. Embora tal afirmação possa reduzir, acrescentar ou negar o impacto da vida humana aqui na terra, não há ideologia tão poderosa quanto esta que diz ter a chave da morte (PESSOA, 2007; 2003).

7) As crenças religiosas podem ser influenciadas por projeções dentro dos indivíduos. Esta explicação projetiva da religião pode ser: isomórficas ou compensatórias de um lado, e pessoal ou social do outro lado. *A explicação isomórfica* implica em que as idéias religiosas refletem uma similaridade entre as práticas culturais, a estrutura social, a dinâmica familiar ou as dinâmicas da personalidade. Alguns sociólogos interpretam crenças religiosas como projeção dos sistemas sociais. Durkheim (1968) vê a divindade como uma projeção do grupo, onde a força religiosa corresponde ao sentimento que a coletividade inspira a seus membros, em forma de projeção para fora de suas consciências. Sua objetivação se dá pela fixação em um objeto que se torna sagrado. A efervescência coletiva advinda do nascimento e crescimento emocional que surge nos grupos fortalece os laços e as crenças entre seus

membros, além de propiciar a produção de novas ideias. Este sistema de valores unificado e unificante contribui para que a religião a ser um fator integrador do sistema social geral. *A tese da compensação* sugere que qualquer fantasia compensatória é autoexplicativa, ou seja, as pessoas procuram formas de reagirem para tentarem se equilibrar diante da dura realidade da vida (PESSOA, 2007; 2016).

Pelo lado compensatório, as crenças religiosas podem funcionar como mecanismos de regressão, designados em forma de resposta aos problemas deste mundo terreno. São muitas as possíveis projeções religiosas: a do pai, onde a divindade é a projeção do pai terreno; a da mãe, onde a divindade assume a forma feminina. O indivíduo também pode projetar seu próprio eu em forma religiosa. “O primeiro ser do qual estamos conscientes é a nós mesmos (...) ao amarmos a Deus é a nós mesmos que amamos, e ao amarmos a nós mesmos (...) rendemos tributo apropriado a Deus” (LACAN, citado por BEIT-HALLAHMI & ARGYLE, 1997: 22).

A teoria psicanalítica aborda a projeção do superego na vida das pessoas como forma de aliviar sua culpa. Por ele a criança é punida por seus pais com castigos físicos ou com a retirada de amor, com o objetivo de conduzi-la a determinados comportamentos e experiências posteriores de ansiedade, de modo que quando ela se comporte assim cause uma antecipação da punição. A criança se identifica com os pais e deseja ser igual a eles. As vontades e as ordens dos pais se tornam internalizadas e ela aprende a se sentir culpada quando faz algo errado, mesmo quando seus pais estão ausentes. A internalização do superego (consciência moral) na criança traz consigo a criação de uma imagem de Deus, que é transmitida pelos pais e por outras autoridades para a criança, por volta de três a cinco anos. Ao substituir os pais, Deus representa um cruel castigador, diante de quem ninguém pode escapar, porque está em todos os cantos e tudo vê o que a criança faça de proibido (FREUD, 1978).

Alguns teóricos propõem serem as atividades religiosas *sublimações dos impulsos sexuais*. Leuba, citado por Beit-Hallahmi e Argyle (1997) destaca a proeminência da aplicação quase universal do simbolismo erótico, sexual e

delirante na religião. Deste modo, a religião estaria ligada à motivação sexual em forma de sublimação, como uma resposta às frustrações.

8) A religião é teorizada como uma forma de compensação diante das privações materiais. Um dos principais defensores dessa forma de explicar a religião é Karl Marx, que na sua Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, escrita em 1843 e publicada em 1844, assim se expressou:

O sofrimento religioso é ao mesmo tempo uma expressão de sofrimento real e um protesto contra o sofrimento real. A religião é o suspiro das criaturas oprimidas, o coração de um mundo sem coração e a alma dos que estão sem condições de alma. É o ópio do povo (MARX, citado por BEIT-HALLAHMI & ARGYLE, 1997: 27).

Para Marx, a religião pertence à esfera da superestrutura, ou seja, ao campo das necessidades artificialmente criadas pela própria estrutura social. Ele percebe essa estrutura social como alienada e alienante em todos os setores culturais, até mesmo nos mais tradicionais e sagrados, como a arte, a filosofia e a religião (MARX & ENGELS, 1993).

A psicanálise freudiana também usa o conceito de privação e compensação para explicar o fenômeno religioso. Freud (1978) afirma que toda civilização se baseia na coerção e na renúncia dos instintos, e que todos os seres humanos integram tendências destruidoras, antissociais e anti-culturais. Por isso a sociedade precisa da influência de indivíduos exemplares, educadores prudentes e desinteressados a fim de conduzir as massas a se submeterem aos esforços e privações para que aconteça a preservação da cultura. Quando crianças, as pessoas dependem da proteção dos pais. Quando crescem, elas transferem essa proteção para uma divindade, que têm uma tríplice função: a) espantar os temores da natureza; b) conciliar o ser humano com a crueldade do destino, sendo a morte o mais cruel de todos; c) compensar essas pessoas pelas dores e privações da vida civilizada (PESSOA, 2007).

A crença em uma divindade, segundo Freud (1978) serve, entre outros fins, para: a) Compensar os danos e defeitos que os outros aspectos da civilização possam trazer para os humanos; b) Precaver as pessoas do sofrimento que a natureza lhes causa e que os seres humanos causam uns aos outros; c) Cuidar para que os preceitos culturais sejam cumpridos. Assim, as explicações de

privação predizem o aparecimento de compensações e a necessidade de algum tipo de projeção, seja ela isomórfica ou compensatória. Os sistemas religiosos oferecem compensação psicológica para a insegurança e as incertezas da vida (PESSOA, 2007, 2016; 2003).

Resumimos aqui, para facilitar a compreensão do leitor, as categorizações de religião feitas por Beit-Halahmi e Argyle (1997), a partir do seu modelo hipotético de origem, manutenção e consequência da religião, dentro do arcabouço das Ciências Humanas e Sociais. Assim, a religião pode ser explicada por:

- 1) Fatores neurais, manifestos nas diferenças individuais ou nos traços de personalidade;
- 2) Através da internalização das crenças sociais e culturais; como um substrato explicativo da visão de mundo das pessoas;
- 3) como modo de adaptação das pessoas diante do medo e tensões da vida;
- 4) como produto simbólico de alívio emocional e sentido cognitivo, diante da ansiedade, para satisfazer desejos e dar asas à imaginação humana;
- 5) como resposta à apreensão humana diante do medo da morte;
- 6) como forma de projeção interna e externa;
- 7) como um modo de compensação diante das privações materiais ou emocionais. Ela ajuda a suprir as necessidades de segurança e proporcionar estabilidade emocional e social ao indivíduo diante dos infortúnios e incertezas da vida.

1. Epidemias e endemias na Amazônia desde seus primórdios

O corona vírus é mais uma praga que aflige a humanidade. Por ser ainda desconhecido da ciência, se torna ainda muito mais perigoso. A pandemia do Covid-19 veio tumultuar grande parte das nossas liberdades. O vírus é o

inimigo que não dá trégua nem negocia facilidades com ninguém. Ou você cumpre as regras de distanciamento social junto com outros cuidados para evitar a contaminação, ou se expõe mais fortemente ao vírus e sofre as consequências.

A Amazônia é um mundo exuberante de vida em permanente exposição das belezas da fauna e flora, sendo habitada desde tempos imemoriais por povos nativos. A partir do final do século XIX e início do século XX houve uma mudança bastante significativa no mapa humano dessa região: os colonos civilizados ocuparam boa parte de seus rios e florestas. Junto com o sonho de construir muita riqueza eles traziam sem perceberem uma arma mortal para os silvícolas: As doenças infectocontagiosas. Elas se tornaram um fator de insegurança da vida das pessoas que vivem na Amazônia. Esta região passou a ser bastante vulnerável às epidemias e endemias, como a malária e mais recentemente, a dengue. O local de trabalho do seringueiro e do ribeirinho geralmente era ermo, longe das cidades e de auxílio médico. Além disso, o próprio ambiente de seu convívio na floresta era extremamente hostil, com doenças transmitidas por mosquitos, e outras formas de enfermidades endêmicas: malária, febre amarela, leishmaniose, hepatites virais, doença de Chagas, esquistossomose, hanseníase, tuberculose etc (PESSOA, 2020 a; 2020 b; 2015; 2014 a, 2014 b; 2006; 2005).

Armentia (s.d.) nos ajuda a entender que os “brancos” chegados à Amazônia, ocuparam não apenas o território com suas carabinas e rifles, mas traziam inconscientemente em seus corpos os vírus e bactérias que contaminaram os indígenas, completamente sem anticorpos. Assim, a principal razão das mortes dos silvícolas da América do Sul foram as epidemias trazidas pelos colonizadores.

Armentia foi o fundador da Mision Nuestra Señora del Carmen de Tahuamanu, nas margens do rio Manuripi, em 1885, onde hoje se situa a Província de Tahuamanu, Regional de Madre de Dios na República do Peru, próximo da fronteira brasileira de Assis Brasil (Acre). Ele menciona a contaminação dos indígenas por uma doença bacteriana chamada escarlatina em torno de da missão religiosa dirigida por ele, que ele afirma ter reduzido as povoações da aldeias de modo avassalador. Ele cita algumas tribos que sofreram os efeitos

devastadores dessas pragas trazidas pelos civilizados: Os Hamapu, que eram 22 famílias foram reduzidos a 8 famílias; Os Chumi, de 33 famílias restaram 8, os Yuma foram totalmente destruídos.

Com base nessas informações pode-se concluir que, embora as armas de fogo tenham sido usadas pelos “brancos” para dominar os indígenas, a maioria das mortes dos nativos amazônicos foram causadas por vírus e bactérias que os brancos traziam sem saber e terminaram por contaminar, adoecer e matar os indígenas com os quais mantiveram contatos amistosos. A maioria deles foram mortos, até que alguns sobreviventes adquirissem os anticorpos. Vírus e bactérias foram os maiores responsáveis pela erradicação quase total de tribos inteiras de nativos da Amazônia brasileira e dos países vizinhos.

2. Fé como estratégia para enfrentar a pandemia

Que relação pode haver entre religião, religiosidade e doenças? As igrejas ou grupos religiosos são, em sua essência, comunidades de fé. Elas existem para que seus membros em conjunto ou em particular, pratiquem os rituais de adoração à sua divindade, desenvolvam os conhecimentos doutrinários específicos de cada agremiação e se assim o quiserem, compartilhem-nos com outras pessoas, além de ajudar outras pessoas com mais necessidades através de diferentes formas de serviço social, característico de cada igreja/agremiação. As igrejas também aproximam as pessoas umas das outras através de pequenos grupos de comunhão e relacionamento social que permitem o alívio e a catarse de problemas do dia a dia das pessoas. Os grupos religiosos funcionam como uma família ampliada. Elas são formadas de grupos identitários que se alimentam de conhecimentos, afetos e tomadas de decisão (HOGG, & ABRAMS, 1992).

Com o advento da pandemia a partir de março do ano de 2020, os templos das agremiações religiosas foram fechados, assim como outros locais públicos que as pessoas costumavam frequentar. As possibilidades de adoecimento psicológico aumentaram enormemente com o avanço da pandemia e o isolamento das pessoas. Nesse contexto, as igrejas nas casas, tão faladas nas Epístolas do Novo Testamento, voltam a ser uma alternativa viável, com o

estabelecimento do culto familiar, com a participação exclusiva dos membros da família.

Com o fim dos encontros face a face nos templos, restou a única possibilidade de culto: os encontros virtuais. Praticamente em todas as igrejas evangélicas, os líderes baixaram algum aplicativo da internet para efetivar a comunicação entre os seus membros. Os cultos religiosos passaram a ter um novo dimensionamento, saindo do âmbito puramente local para o global ou mundial. Essa mudança de lócus da comunicação implicou em novas adaptações. Algumas puramente técnicas. Descobriu-se, por exemplo, que a internet que se tinha não era suficientemente adequada para uma comunicação efetiva e de qualidade, optando-se por procurar uma melhor.

Outras mudanças aconteceram nos aspectos sociais e culturais. Com a reabertura dos templos, novas regras foram estabelecidas. As pessoas, que antes da pandemia, durante as cerimônias religiosas na igreja, se saudavam umas às outras com beijos, abraços e apertos de mão, agora têm que manter o distanciamento umas das outras. Esse afastamento social pode afetar a saúde psicológica de muitas pessoas de uma comunidade. As crianças pequenas não entendem as proibições e grande parte das pessoas adultas não se acostumam com as mudanças das regras proibitivas de contato.

Considerações finais

As crises, embora afetem as pessoas de uma comunidade, elas sempre podem ser traduzidas em oportunidades para os participantes de religiões realizarem a revisão de suas crenças, atitudes, comportamentos e rituais de culto. Algumas pessoas, geralmente são mais resistentes às mudanças que outras. Ainda não se sabe quais as mudanças reais e mais duradouras que a pandemia trará para os diferentes grupos religiosos ou não religiosos. Mas penso que esta é uma boa ocasião para se ficar atento e observar os diferentes movimentos que porventura venham a acontecer e aprender com eles.

Por mais incrível que pareça, mas dentre os aspectos positivos dessa pandemia, pode-se destacar que estamos aprendendo a viver melhor e a fazer mais coisas com menos recursos. Em outras palavras, estamos sendo

obrigados pela crise a ser mais humildes diante do medo da doença e da morte. Nossas vaidades tendem a diminuir em tempos de crises.

Outra mudança trazida pela crise do Covid-19 é que temos tido mais tempo para refletir sobre o quanto somos frágeis e dependentes da natureza, de outros humanos e de Deus.

Embora, nesses novos tempos, a gente perceba muito choque de opinião e de versões opostas sobre os assuntos mais variados, próprios ou naturais nas democracias, podemos aproveitar essa época de dúvidas e conflitos para aprendermos a refletir melhor sobre a vida. Talvez, falar menos e ouvir mais seja um caminho de sabedoria a se seguir; respeitar as crenças e opiniões dos outros e amar mais as pessoas como elas são e não como queremos que elas sejam, também penso que pode ser uma alternativa bastante produtiva e compensatória. É uma grande oportunidade que não podemos perder de viver a fé em tempos de pandemia, é o que penso e proponho.

Referências

ARMENTIA, Nicolás. Tribus de la Amazonia. In: GUMUCIO, M. B. (Org.), **Pando y la Amazonia Boliviana: una história de novela**. La Paz, Centro de Estudios Sociales, s.d.

BEIT-HALLAHMI, Benjamin. **Psychological Perspectives on Religion and Religiosity**. London/New York: Routledge, 2015.

BEIT-HALLAHMI, Benjamin. & ARGYLE, Michael. **The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience**. London: Routledge, 1997.

Constituição Federal do Brasil.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso: 31.10.2020

MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeane Sawaya. Rev. Técnica de Edgard Assis de Carvalho. 2a. Edição. São Paulo: Cortez. Brasília: Unesco, 2000.

MOSCOVICI, Serge. A Representação Social da Psicanálise. Trad. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

DURKHEIM, Emile. As Formas Elementares da Vida Religiosa. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1968.

FREUD, Sigmund. **Splitting of the Ego in The Defensive Process, Sexuality and the Psychology of Love**. New York: Collier Books, 1963.

- FREUD, Sigmund. A Psicanálise aplicada à literatura e à religião. In: Welder, R. **O Pensamento Vivo de Freud**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1953.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. **Os Pensadores**, seleção de textos de Jayme Salomão; Tradução de Durval Marcondes... São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Hogg, M. & Abrams, G. (1992). *Social Identifications: a social psychology of intergroup relations and group processes*. London: Routledge
- HOGG, M & VAUGHAN, **Psicologia Social** 5ª. Edición, Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2010
- MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeane Sawaya. Rev. Técnica de Edgard Assis de Carvalho. 2a. Edição. São Paulo: Cortez. Brasília: Unesco, 2000.
- MORIN, Edgar. Antropologia da liberdade. **Margem N. 9**, p. 13-25. São Paulo: Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP, 1999.
- MOSCOVICI, Serge. A Representação Social da Psicanálise. Trad. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978
- MARX, Karl. & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MORIN, Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro. Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeane Sawaya. Rev. Técnica de Edgard Assis de Carvalho. 2a. Edição. São Paulo: Cortez. Brasília: Unesco, 2000.
- MOSCOVICI, Serge. A Representação Social da Psicanálise. Trad. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978
- PESSOA, Enock da Silva. Migrações e Fronteiras: O caso da Amazônia Sul-Occidental (p. 134-148). In: **Interfaces da Mobilidade Humana na Fronteira Amazônica**. Marcia Maria de Oliveira; Maria das Graças Santos Dias (Organizadoras). Boa Vista: Editora da UFRR, 2020a.
- PESSOA, Enock da Silva. Psicologia Política e Memória dos Trabalhadores na Amazônia Sul-Occidental. (p.159-176) In: **Psicologia Política e Memória**. Aline Reis Calvo Hernandez- [et al.] (Orgs.) 1ª. Ed. Curitiba: Appris, 2020b
- PESSOA, Enock da Silva. Religiosidades na Tríplice Fronteira da Amazônia Sul Occidental. In: Calegare, M.G.A e Higuchi, M.I.G. **Nos Interiores da Amazônia: leituras psicossociais**. Curitiba, PR:CRV,2016
- PESSOA, Enock da Silva. Preconceito nas relações socioculturais na Tríplice Fronteira da Amazônia Sul-Occidental (Madre de Dios-Peru, Acre-Brasil y Pando-Bolívia). In: *Territórios, Fronteras, Transformación Social. Retos y desafios para la Psicología Política Iberoamericana*. Mexico, DF:UNAM, 2015, p 495-505.
[Http://www.journals.unam.mx/index.php/mecedupaz/issue/archive](http://www.journals.unam.mx/index.php/mecedupaz/issue/archive)
- PESSOA, Enock da Silva. Identidade Étnica e Consciência Socioambiental de Povos da Floresta da Amazônia Sul-Occidental. In: Sandoval. S.A.M.; Hur, D.U; Dantas, B.S.A (Orgs.) **Psicologia Política: temas atuais de investigação**.Campinas, SP: Editora Alínea, 2014a.

PESSOA, Enock da Silva. O Programa Conexão Local Interuniversitário na Amazônia Sul Ocidental. In: Bresler, R; Sandim, T.L; Burgos, F. Paulics, V. (Orgs.) **Conexão Local Interuniversitária: Diálogo de Saberes**. São Paulo: Programa de Gestão Pública e Cidadania FGV, 2014b. <http://ceapg.fgv.br/sites/ceapg.fgv.br/files/cliu>

PESSOA, Enock da Silva. **Trabalhadores da Floresta do Alto Juruá: cultura e cidadania na Amazônia**. 2ª. Edição Rio Branco: EDUFAC, 2007.

PESSOA, Enock da Silva. Atitude Ética versus Etnocentrismo/Estereótipo/Preconceito na fronteira: Madre de Dios (Peru), Acre (Brasil) e Pando (Bolívia). Belo Horizonte: **Simpósio Brasileiro de Psicologia Política**, 2006.

PESSOA, Enock da Silva. Povos Indígenas e o Sistema Colonizador na Amazônia Sul-ocidental. **Revista Psicologia Política**. 5 (10) 211-237, 2005.

PESSOA, Enock da Silva. **O Discurso Evangélico como Expressão de Cidadania**. São Paulo: PUC, 2003 (Tese de Doutorado).

MEMÓRIAS E NARRATIVAS SOBRE EXPEDITO JUVENAL: REFLEXÕES SOBRE UM ENCANTAMENTO NA AMAZÔNIA

Daniele Silva da Cunha Almeida¹³
Jeissyane Furtado da Silva¹⁴
Emilly Nayra Soares Albuquerque¹⁵

Introdução

Este trabalho tem o objetivo de analisar seis narrativas orais que versam sobre a vivência de Expedito com um ser encantado nas águas do rio Campinas, no município de Cruzeiro do Sul, no estado do Acre. Esse sujeito amazônico e trabalhador da floresta aparece narrado através de entrevistas realizadas com seis de seus familiares que, por sua vez, apresentaram suas experiências particulares mediante o que viveram com Expedito, assim como produziram suas narrativas mediante as histórias que foram contadas por membros da família que estavam no momento em que ele estabeleceu relações com esse ser indeterminado.

Nessa perspectiva, o estudo buscou dialogar com as memórias dos narradores que tinham parentesco com Expedito. Assim, as entrevistas foram realizadas com Antônio Oliveira da Silva, filho, Maria Lúcia Oliveira da Silva, nora, Francisco Oliveira da Silva, filho, Francisca Lopes, irmã, Áurea Lopes, sobrinha e José Lopes, sobrinho. A partir das experiências desses sujeitos, no qual as entrevistas foram construídas como fontes orais, se proporcionou o desenvolvimento da pesquisa. Para a condução das entrevistas, utilizamos as perspectivas teóricas e metodológicas de Portelli (2010), a partir do entendimento que as fontes orais sustentam um processo de luta e resistência, na medida em que através das memórias é possível traçar caminhos de investigações que se sobressaem às fontes escritas, bem como as postulações de Benjamin (1987), para entender a constituição das falas em que aprendemos enquanto narrativas, versões que são elaboradas a partir da

¹³ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre, Universidade Federal do Acre, daniele.almeida@ifac.edu.br

¹⁴ Universidade Federal do Acre, jeissyfurtados@gmail.com

¹⁵ Universidade Federal do Acre, emillynayras@gmail.com

subjetividade daquele que narra, que insere suas apreensões particulares sobre a trajetória de vida daquele que está sendo narrado.

As narrativas apresentam um acontecimento que Expedito vivenciou quando navegava pelo rio Campinas. O referido rio faz parte da bacia hidrográfica do Juruá e tem sua nascente localizada no rio Liberdade, em Cruzeiro do Sul. Durante a viagem, Expedito se deparou com o animal se movimentando na superfície do rio e, por acreditar tratar-se de um animal próprio para o consumo, atirou. Após o tiro, Expedito mergulhou algumas vezes para resgatar o animal, porém não conseguiu localizá-lo. Depois do último mergulho, alguns sintomas estranhos surgiram no corpo e na mente daquele homem. Em virtude do acontecido, ele foi acometido por uma grave doença, que lhe acompanhou por todos os anos seguintes de sua vida. A enfermidade foi diagnosticada como um mal relativo a um processo de “encantamento”.

A partir de Certeau (1998), utilizamos algumas concepções teóricas que nortearam a condução das categorias de análise, na busca de entender as narrativas elaboradas sobre uma vivência de Expedito Juvenal a partir das narrativas de terceiros, no qual as falas dos entrevistados são compreendidas a partir das relações estabelecidas com esse sujeito. Com base nesse entendimento compreendemos as versões das narrativas enquanto únicas, inerentes aos percursos daqueles que narraram a partir das suas vivências, intrinsecamente relacionadas à condição em que se encontravam no período em que foi narrado.

Assim, as análises estão concentradas nas fontes orais que foram transcritas e constituídas em narrativas tecidas por sujeitos que se dispuseram a falar sobre a trajetória de vida de um sujeito que estabeleceu contato com um ser que aparece nas narrativas enquanto um ser de natureza desconhecida, mas sua nomenclatura varia a partir daquele que narra. Os entrevistados apontam que falam com base no que foi contado por aqueles que estavam no barco no momento em que presenciaram essa vivência de Expedito. Predominantemente em todas as narrativas, Expedito é apontado como um homem que foi atraído por um animal, que aparentemente poderia ser um alvo de caça, o que revela uma prática corriqueira pela sua condição de trabalhador da floresta.

No entanto, ao longo das falas identificamos que os entrevistados apresentam mais do que a vivência de Expedito em um determinado dia e local, ou seja, a sua fala está baseada na trajetória de vida, das vivências desses sujeitos no espaço em que viviam e trabalhavam. Em outras partes da entrevista, eles narram as atividades desenvolvidas por Expedito com a seringa, na condição de seringueiro, no entanto, outras passagens e outras falas nos levam a entender que a sua articulação naquele espaço não se limitava a desenvolver apenas um ofício.

1. Diálogos entre as narrativas sobre Expedito Juvenal

As entrevistas foram conduzidas de maneira livre para que os entrevistados pudessem nortear suas falas de acordo com suas respectivas escolhas, proporcionando diálogos outros para além do foco principal que constituíram suas narrativas, ou seja, permitindo que as entrevistas apresentassem as relações em torno do que foi vivido pelo sujeito que narrou uma vivência de Expedito. Além disso, antes mesmo de apresentar e refletir sobre as narrativas que expõe essa vivência de Expedito Juvenal com esse ser que estava sob as águas do rio Campinas, buscamos entender o relacionamento dos familiares com ele, das atribuições diárias que envolviam seus filhos assim como sua esposa e as demais integrantes da família que presenciaram suas práticas cotidianas e desenvolveram outros ofícios com ajuda dos ensinamentos passados por esse sujeito.

Assim, essas narrativas expõem muito mais que um “encantamento” ou uma “doença” passada a Expedito, mas são conduzidas por memórias que permeiam entre a subjetividade daqueles que narraram a partir de sua memória a trajetória de outro sujeito. Portanto, ao observar as diferentes falas dos entrevistados, a explicação para o que ocorreu com Expedito varia entre “encantamento”, “doença”, ou apenas a manifestação de um “mal” que tomou conta desse homem, de forma que afetou a sua produtividade, seu relacionamento com sua esposa, filhos, sobrinhos, irmãos e todos os outros

que sentiram os efeitos desse Expedito Juvenal após o contato com um ser “encantado”.

Para além de buscar uma causa que o levou a passar o resto de sua vida sentindo dores que não tinham explicações através da ciência, com atitudes que causavam profunda estranheza aos traços de sua personalidade antes do acontecimento, os narradores evidenciam que, apesar não terem visto o momento em que Expedito estabeleceu contato com esse ser, eles atestam que presenciaram aquele homem fragilizado, que afirmava sentir dores e desconfortos em seu interior.

É importante ressaltar que nenhum dos entrevistados estava no momento em que Expedito estabeleceu contato com esse ser indeterminado, que dependendo do sujeito que narra ele aparecerá como encantado, mãe d’água e outras definições que eles utilizaram para tentar explicar o ocorrido. Dessa maneira, os narradores apresentaram a partir de sua subjetividade o que foi contado pela esposa e irmão de Expedito, ambos já falecidos, que contaram as suas respectivas histórias para os familiares mediante o que vivenciaram quando estavam no barco e por serem os primeiros a evidenciar as transformações que esse contato ocasionou na trajetória de Expedito Juvenal.

Antônio Oliveira da Silva, filho de Expedito, foi o entrevistado que conduziu a entrevista mais longa, expondo mais do que a sua leitura sobre o que ouviu de sua mãe e seu tio sobre aquele dia, mas apresentando como ele vivenciou a mudança comportamental de seu pai e como ele também foi afetado pelo ocorrido. Assim, ele inicia a entrevista contando à sua maneira o momento em que Expedito estabeleceu contato com esse ser que estava nas águas do rio campinas:

[...] Ele ia subindo, chegou lá, numa certa mediação lá, um bicho veio e ele levava a arma dele, ele andava com uma espingarda na canoa. Aí um bicho veio pulou lá do barranco, lá vem, aí pulou dentro do paranã, pulou na água e afundou. Ficou só a espuma, aí ele imediatamente disse: - Luís, uma capivara! Pegou a espingarda imediatamente e aí o bicho saiu escumando assim no rumo do outro lado do paranã, do rio. O rio era estreito lá, mas ele ficou ali olhando, olhando aí quando deu fé a cabeça boiou, boiou lá do outro lado, numa prainha lá. O Campinas tava meio seco o bicho boiou lá e ele deu fé, na mente dele veio que era uma capivara. A capivara é um bicho que, pra quem não conhece, ela anda flutuada, nadando, assim que nem qualquer outro bicho, mas também ela querendo, ela afunda e boia onde ela quer, onde o fôlego dá. E ela tem o fôlego

grande e essa boiou rápido, boiou logo, ela boiou quase do outro lado, mas ele pensava que era uma capivara, aí ele vai, pega a espingarda imediatamente que já tava preparada e atirou. Quando ele atirou, ele viu só, ela deu aquele cangapé (salto) e deu aquele mortal e aí ele olhou em cima da água tava cheio de sangue em cima, aquele sangue subindo em cima que nem quando a gente atira num bicho o sangue fica subindo em cima, gente vê a água assim meio vermelha misturada com sangue. Ele botou a canoa pra lá e aí o meu tio disse: - Será que matou? Ele disse: - acredito mesmo que matou que tá aqui sangue. Aí ele caiu na água e não achou. Aí ele vai e disse: eu vou mergulhar, porque ele tinha fôlego. Ele mergulhou lá, caçou (procurou), não achou. Aí ele disse: - eu vou dar outro mergulho. Eu não tô bem certo se foi nos dois ou foi nos três mergulhos, eu sei que mais de um ele deu. Vamos dizer que foi no segundo. Aí ele deu um mergulho mais profundo e ele, na prática ele não me falou, a minha mãe que falava isso e o meu tio. Que quando ele chegou embaixo, antes dele faltar o fôlego pra subir, veio aquele negócio na cabeça dele de repente, aquele negócio na cabeça dele e aí ele perturbou-se imediatamente e já deu aquele negócio. Aí ele subiu, subiu imediatamente, quando subiu que chegou em cima, ele já subiu já problemado bastante e ele já com febre, já se queimando em febre e aí a minha mãe foi imediatamente ajudou ele a embarcar na canoa. Se eu não me engano ele não aguentou mais nem remar, a minha mãe remou mais o meu tio e aí foram. Não sei se foram até o local que eles iam buscar as coisas ou se pararam em outra casa e lá ele não conseguiu mais continuar nada, nada, nada. Enlouqueceu, enlouqueceu, enlouqueceu, enlouqueceu. E ficou louco, louco, amarrado, amarrado, amarrado, ele ficou amarrado. Depois disso ele ganhava a mata, era preciso o pessoal correr atrás dele pra ver se pegava, eu sei que pra ser sincero, vivia amarrado [...] (Entrevista com Antônio Oliveira da Silva em 01 de dezembro de 2018).

Antônio apresenta uma narrativa sobre as histórias que ouviu de seu pai no momento em que ocorreu uma vivência que transformou sua vida completamente, visto que desde o ocorrido ele mudou seus comportamentos, suas ações cotidianas e até mesmo suas relações afetivas. Desse modo, o entrevistado evidencia uma leitura própria sobre o que marcou a sua memória sobre uma história de Expedito contada por terceiros, mas elaborada por ele, enquanto sujeito que não experienciou o momento em que seu pai obteve contato com o ser, mas que vivenciou todo o processo posterior ao ocorrido referente a forma como a vida daquele homem foi alterada.

Eu sou testemunha disso. Enfim, num trabalhava, nada ele fazia. Comer ele só comia aquelas coisinhas, nunca ele comeu fora do horário, mas quando tava ruim que a minha mãe fazia comida e chamava nós pra comer na hora certa, nunca ele ia. Só dizia que num ia, depois ele pegava, saía e levantava. O caso dele era chorar, lamentar da vida, dizer que num era ele, dizer que ele tinha um fogo dentro dele que nunca se apagava. (Entrevista com Antônio Oliveira da Silva em 01 de dezembro de 2018).

O “problema” ou o “mal”, assim com cita os entrevistados, não foi nada perceptível fisicamente no corpo de Expedito, mas foi notável na sua mente, nas suas ações, no modo de agir diante as atividades que desenvolvia, mas que agora não eram mais realizadas por ele, a sua astúcia, utilizando a perspectiva de Certeau (1998), enquanto articulações do homem que se reinventa a partir do meio que habita, estava abalada, Expedito passou a desenvolver fragilidades que afetaram seu estado mental.

[...] Era assim ele tava bom, tava normalmente, passava uns dia quando pensava que não ele começava com uma tristeza. Amanhecia o dia que ele num levantava logo, podia saber. A gente percebia logo quando na dormida ele começava a reclamar, na dormida a gente escutava. Aí quando ele começava a reclamar podia dizer: - o pai já tá ruim. Isso pra mim era uma tristeza muito grande, muito grande, muito grande. Eu acho que eu peguei um sistema de um nervoso, primeiro de tudo acho que foi por causa do meu pai, eu me sentia muito debatido com ele, muito, muito. Só eu e Deus sabia como era que eu ficava, mas era o jeito superar que num tinha outro jeito a fazer, né [...] ((Entrevista com Antônio Oliveira da Silva em 01 de dezembro de 2018).

Antônio conduziu uma exposição sobre como o estado de saúde de seu pai o afetava, de como ele sofria ao vê-lo debilitado, distante das suas atividades cotidianas e das relações afetivas que não eram as mesmas. Todos em sua volta também ficavam abalados, mesmo sem entender qual seria esse “mal”, o que nos leva a refletir que mesmo que não tenham presenciado esse contato com esse ser encantado ou desconhecido, todos os entrevistados atestam que tiveram experiências individuais com Expedito após esse processo e puderam conduzir narrativas que mostram como todos foram afetados diretamente.

Dessa maneira, os entrevistados indicam que a mudança comportamental de Expedito era notável por todos que o cercavam, todas essas transformações foram atribuídas enquanto consequência de um dia específico, data em que aquele homem foi afetado por um ser que mudou sua vida, a sua forma de se relacionar com os seus próximos, bem como a própria renda familiar ficou abalada, pois ele não tinha disposição para trabalhar como antes, havia dias em que a família precisava imobilizá-lo com cordas para que ele não fugisse para a mata ou não entrasse em um estado de agressividade, chegando a agredir a sua esposa, Maria.

É. Aí então a sua avó sofreu muito com esse negócio porque nessa época ele era seringueiro, aí ele quem trabalhava né pra sustentar a família. Ela, depois daí ela que foi sofrer, ela mesmo cortava a

seringa pra sobreviver. Aí então, daí começou, aí começou. Dia bem, dia não bem e eu sei que. Aí ele tinha um patrão e esse patrão dele resolveu levar ele pra Manaus. Aí pra levar estavam achando que era coisa, aí ele levou pra Manaus. Aí diz que lá em Manaus tem um Centro Espírita que chama Casa da Mãe Joana. Aí levaram o seu avô lá, aí dizem, sua avó falava pra mim que eles falaram, o patrão dele lá, quem foi com ele lá, falou que ele não ia ficar bom. É que ele tinha atirado num Boto, num encantado lá, aí diz que o tiro tinha pegado na perna dele. Aí disse que ia ficar assim: quando ele melhorava, teu avô melhorava, quando ele piorava, teu avô também piorava. Eu sei que eu acredito, assim tipo era pra gente acreditar que era verdade mesmo. Porque eu acho, tu se lembra, minha filha, como é que ele era. Aí então diz que ela disse que ele ia ficar desse jeito que era pra quando ele visse as coisas, tudo que ele visse ele não ir atirar naquilo que ele não sabia. Essa a história que a sua avó contava pra mim. [...] (Entrevista com Maria Lúcia Ferreira de Oliveira em 05 de fevereiro de 2019)

Antônia Lúcia, nora de Expedito, narra esse processo vivido por ele a partir dos efeitos que ela vivenciou após esse contato com esse ser, que varia de nomenclatura e espécie a partir de cada narrativa, todavia, os impactos afetaram a vida material tanto do sujeito como dos demais que convivam com ele. A sua esposa sofria com um marido que passou a ter comportamentos violentos, sobretudo com as atividades que garantiam o sustento da casa, visto que, havia dias que ele não tinha condições de trabalhar ou desenvolver qualquer ação que contribuísse para a renda familiar, fazendo com que a mulher fosse a responsável integralmente pela manutenção da casa.

Desse modo, as narrativas sobre o contato de um homem com um ser indeterminado atravessam experiências e vivências na vida material tanto de Expedito como de seus familiares e pessoas mais próximas. É possível identificar como os entrevistados indicam que apesar de não terem presenciado o acontecimento, eles foram testemunhas de como aquele homem ficou transtornado, vivendo em função de algo que não tinha explicação científica, mas que abalou saúde mental e influenciou suas condições enquanto sujeito trabalhador da floresta, pai de família que se reinventava no espaço que habitava, desenvolvendo várias atividades para garantir o sustento da casa, mas que desde o ocorrido todo o seu cotidiano foi desmontado.

Francisco Teodoro de Oliveira, filho de Expedito, expõe que seu pai vivia “dominado” por algo que o impedia de voltar a ser como era antes do contato com esse ser desconhecido:

Eu sou o Nilo (apelido de Francisco) e estou acompanhando aqui a fala da Maria Lúcia. É, minha filha, sobre a história do seu avô eu não conto tudo de vista porque também eu era criança na época, mas lembro do que ele passou, dos anos que ele passou com essa enfermidade que vivia atingindo ele, que vivia dominando ele. Ele era praticamente dominado pela doença. Aliás, ele não trabalhava normal. Ele praticamente só vivia deitado. Passou muitos anos, minha filha, muitos anos, depois que aconteceu esse problema com ele. Enquanto não, antes quando ele era jovem, a minha mãe contava pra nós que ele era uma pessoa muito esperta pra trabalhar. Trabalhava, era animado, tinha coragem, era zeloso com as coisas dele e era mesmo, ele era muito zeloso com as coisas dele. E praticamente ele ficou desorientado. Eu ainda me lembro que eu vi ele amarrado. Eu vi ele amarrado dentro de uma canoa. (Entrevista com Francisco Teodoro de Oliveira em 05 de fevereiro de 2019)

De maneira distinta, todas as narrativas manifestam como interpretavam o comportamento incomum de Expedito que somente poderia ser atribuído ao contato com esse ser, ao considerar que desde então suas relações sociais e de trabalho foram afetadas. Independente da afirmativa que foi um boto, mãe d'água ou outro ente que permeia entre as vivências na floresta, evidenciamos como esse ser sobrenatural gerou consequências na vida material de todos que estavam envolvidos com Expedito Juvenal, ou seja, os narradores justificam que a história desse homem em contato com um ser nas águas aconteceu por perceptível os efeitos dessa relação ao longo da vivência de todos.

Os entrevistados apresentam vivências diferentes e particulares, o que revela uma experiência singular com as manifestações de Expedito, por estarem relacionadas ao modo como buscavam entender e produzir simbologias ao que era vivido por aquele homem que vivia períodos que o tornavam um completo desconhecido por suas atitudes não condizerem com o que conheciam dele antes de obter contato com o ser nas águas do rio Campinas.

A entrevista com Francisca Lopes, irmã de Expedito, aconteceu com seus dois filhos, Áurea Lopes e José Lopes, sobrinhos de Expedito Juvenal. Os três narradores interligam narrativas, apresentando vivências que tiveram com Expedito, de modo a conduzirem suas respectivas simbologias que deram para narrar a trajetória desse homem. As perspectivas de Portelli (2010) nortearam todas as reflexões em torno de entender como essas narrativas foram construídas por seus respectivos narradores, partindo do pressuposto que elas foram constituídas em outra temporalidade, outra estrutura que difere

daquela em que viviam com Expedito, assim, é preciso ressaltar que suas construções de narrativas partem do período da entrevista, mediante um olhar do presente que conduziu a retomada dessas histórias que se encontram em estruturas do passado.

Áurea: - Quando ele tava assim, ele só procurava mais a água, mais a água. Por isso que eu acho que é verdade mesmo, que com certeza era a tal de mãe d'água que ele atirou.

Francisca Lopes: - Era. Era a mãe d'água, diz que era a mãe d'água.

José: - Um dia, um dia nós tava aqui, rapaz e ele meteu dos pés e correu estrada a fora, disse que ia virar a besta fera. Correu aí vamos correr, vamos pegar. Aí eu fui mais o Nilo. Menino, força, ele tinha um negócio mesmo com ele. De verdade oh.

Áurea: - Ele se transformava mesmo que.

José: - Ele se transformava mesmo. A fala dele ficava diferente.

Áurea: - Ele ficava diferente. (Entrevista realizada com Francisca Lopes, Áurea Lopes e José Lopes em 14 de dezembro de 2018).

A partir de Benjamin (1987) entendemos que cada narrativa apresenta seus traços que são inerentes às vivências individuais de cada narrador, uma vez que a cada vez que conta, o autor daquela determinada história busca inserir aspectos que condizem com a sua subjetividade, do modo como ele realiza uma leitura própria sobre o que foi repassado a ele e da maneira como experiência determinadas vivências, como é o caso do convívio individual que tinham com Expedito.

Desse modo, entendemos como cada narrador buscou criar “sentidos” à história que ouviram sobre uma certa vivência de Expedito, história que atravessou a todos, pois cada um foi tocado de uma maneira distinta, desde sua esposa até os familiares mais distantes que interviam quando ele apresentava comportamentos violentos ou que estranharam suas atitudes cotidianas. Nessa perspectiva, as narrativas de Expedito são analisadas para além de buscar uma veracidade dos fatos, dado que nos induziram a refletor em torno da astúcia de um sujeito, trabalhador e morador da floresta, assim como entre os efeitos desse acontecimento na vida material de todos que tinham relações com ele.

Considerações finais

As narrativas orais puderam sustentar reflexões que expõem leituras de sujeitos que conduziram apresentações a partir de suas memórias, ou seja,

apesar de estarem voltadas para Expedito, as falas de cada entrevistado estão submetidas as suas subjetividades, partindo das relações que estabeleciam com o sujeito e com o meio em que viviam. Assim, entendemos as narrativas como únicas, por compreendê-las enquanto parte da trajetória de vida de cada um, a partir do que revelam sobre Expedito suas manifestações também são mostradas, assim como em passagens das entrevistas em que eles apresentam experiências particulares que somente poderiam ser narradas por aquele que vivenciou.

As várias versões desse acontecimento vivido por Expedito indicam que aqueles que contaram manifestaram a história de maneira diferenciada, mediante as suas concepções de modo e a partir das relações sociais e com o meio que habitavam. Mesmo sem ter uma explicação definitiva para definir qual ser afetou a vida de Expedito, todos apontam severas consequências, de modo como aquele homem foi modificado, da maneira como ele apresentava comportamentos que divergiam da sua personalidade anterior ao momento em que ocorreu o processo, indicado por um dos narradores como “encantamento”.

Os efeitos dessa vivência de Expedito afetaram todos os narradores deste estudo, as relações familiares foram modificadas, o sofrimento e dor que esse homem dizia sentir eram manifestados na vivência de todos que conviviam com ele, pois o cotidiano de todos foi alterado, uma vez que ele passou a depender dos cuidados de seus familiares. Assim, nos momentos em que estava acometido da doença quem garantia o sustento da família eram sua esposa e filhos. Eles tiveram que se reinventar realizando as atividades que antes eram desenvolvidas por Expedito para assim suprir a necessidade alimentícia da família. Portanto, os efeitos de um “encantamento” foram evidenciados na vida material tanto de Expedito como de todos que conviviam com esse sujeito.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar:** as fronteiras da discórdia. São Paulo: Cortez, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer.** 5. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.

Entrevista realizada com Antônio Oliveira da Silva, na residência da entrevistadora, no município de Cruzeiro do Sul – AC, em 01 de dezembro de 2018, e concedida à Daniele Silva da Cunha Almeida.

Entrevista realizada com Maria Lúcia Oliveira da Silva, em sua residência, no município de Tarauacá – AC, em 05 de fevereiro de 2019, e concedida à Daniele Silva da Cunha Almeida.

Entrevista realizada com Francisco Oliveira da Silva, em sua residência, no município de Tarauacá – AC, em 05 de fevereiro de 2019, e concedida à Daniele Silva da Cunha Almeida.

Entrevista realizada com Francisca Lopes, em sua residência, no Projeto Santa Luzia, BR 364, município de Cruzeiro do Sul – AC, em 14 de dezembro de 2018, e concedida à Daniele Silva da Cunha Almeida.

Entrevista realizada com Áurea Lopes, em sua residência, no Projeto Santa Luzia, BR 364, município de Cruzeiro do Sul – AC, em 14 de dezembro de 2018, e concedida à Daniele Silva da Cunha Almeida.

Entrevista realizada com José Lopes, na residência de sua mãe, Francisca Lopes, no Projeto Santa Luzia, BR 364, município de Cruzeiro do Sul – AC, em 14 de dezembro de 2018, e concedida à Daniele Silva da Cunha Almeida.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral.** São Paulo: Letras e Voz, 2010.

FRONTEIRAS E RELIGIÕES

POR QUE EXISTE MALDADE NO MUNDO? A JUSTIFICATIVA DOS FIÉIS DA IGREJA BATISTA NACIONAL DE SANTA MARIA/RS E SUA RELAÇÃO COM AS TIPOLOGIAS DE TEODICEIAS WEBERIANAS

Eduardo Rosa Guedes¹⁶

Introdução

O presente artigo tem como tema um dos principais e mais antigos problemas na história da religião: o problema da teodiceia. Tal problema, diz respeito à racionalização do argumento religioso que visa dotar de sentido a incompatibilidade entre as características positivas de Deus com as negativas existentes na realidade social (do Grego, théos = Deus; diké ou dikaios = justiça). Nesse sentido, sob a perspectiva da sociologia compreensiva de Max Weber (2014), bem como da sua sociologia da religião, iremos apresentar, sucintamente, os resultados obtidos em nossa dissertação de mestrado. Nossa dissertação, defendida em abril de 2018, sob o título “O problema do mal no mundo: a relação da justificativa dos fiéis da Igreja Batista de Santa Maria/RS com as tipologias de teodiceia weberianas”, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/PPGCS), versou sobre a maneira que os fiéis da Igreja Batista Nacional de Santa Maria/RS constroem as suas justificativas acerca da maldade no mundo.

Iniciaremos apresentando nosso percurso teórico, tanto a discussão filosófica sobre o problema da teodiceia quanto a discussão sociológica, notadamente aquela realizada por Max Weber (2008, 2014) sobre a ideia de salvação — que tem como conteúdo uma teodiceia específica — nos mais variados sistemas religiosos (Calvinismo, Zoroastrismo, Judaísmo, Hinduísmo e Budismo). Depois, apresentaremos as principais características históricas e

¹⁶ Graduado em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Membro do Grupo de Estudos sobre Sociologia da Religião, promovido pelo LABIS (Laboratório de Investigação Sociológica - LABIS/UFSM). Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma Universidade. Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL/PPGS). Endereço: Rua 17 de maio, 745, apt 203. Camobi, Santa Maria/RS. E-mail: edu.rguedes@gmail.com.

teológicas dos Batistas Nacionais, elementos importantes para a compreensão da pesquisa realizada e dos Batistas Nacionais de Santa Maria/RS. Por fim, detalharemos os resultados obtidos e quais categorias de teodiceia, dentre todas cotejadas, fundamentaram a justificativa dos fiéis da Igreja Batista Nacional de Santa Maria/RS.

1. O problema da Teodiceia: das suas origens até a sociologia da religião de Max Weber

O primeiro indício do problema da teodiceia aparece na tradição judaica e remete à figura de Jó. Assim, como bem lembrou Pondé (2017), o problema pode ser encontrado após o Qohélet (O Eclesiastes), antes do Cântico dos Cânticos. Por fazer parte do que os rabinos chamam de “Literatura Sapiencial Israelita”, o problema descreve a condição que Jó experimentou por idolatrar sua própria virtude, isto é, por se achar justo e merecedor de uma vida feliz. O Seu pecado, conseqüentemente, foi a adoração de si mesmo.

Todavia, foi com o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (2013) que o problema da teodiceia tomou uma dimensão mais ampla e sistemática. Mais do que a dimensão emotiva do argumento, o filósofo buscou fundamentar a dimensão racional (lógica) do problema. Leibniz estava debatendo com os agnósticos de sua época, particularmente, Pierre Bayle (1647-1706) que defendia a imperfeição do mundo enquanto resultado da incapacidade da sabedoria divina. Por oposição, Leibniz defendeu que o mundo em que a humanidade vivia era o melhor dos mundos possíveis analisados por Deus numa infinidade de opções. Em outras palavras, a imperfeição do mundo e o sofrimento do homem possuíam conotações negativas aos olhos deles, sendo na verdade, o resultado da excelência da criação.

Por sua vez, Max Weber (2008, 2014) não estava interessado especificamente no conteúdo teológico que a teodiceia possuía nos mais diferentes sistemas religiosos, mas nas suas conseqüências práticas para a obtenção da salvação. Segundo Weber, a salvação religiosa era ensejada ora pela via ascética, ora pela via mística. Essa última tipologia, define-se por um hábito emocional e contemplativo que busca um saber na qualidade de um “receptáculo” que deseja ser preenchido pela divindade. Por oposição, a primeira tipologia

define-se por uma sistematização da conduta ou, como diria Weber, por uma “racionalização da vida”, cujo objeto está na ação na qualidade de um instrumento divino, totalmente ativo e que rejeita tudo aquilo que é considerado irracional aos olhos de Deus.

A via ascética estava presente nas teodiceias propostas pelo Calvinismo, Zoroastrismo e Judaísmo. O Calvinismo tinha como fundamento da salvação a teodiceia da predestinação, a qual afirmava que o Deus calvinista (Deus Absconditus = Deus Oculto) já teria escolhido a priori apenas alguns seletos para viver ao seu lado durante toda a eternidade, enquanto o restante da humanidade estaria condenado à danação. As pessoas dessa religião não tinham nada a fazer sobre a sua salvação, pois tudo estaria definido de antemão, somente a busca pelo sinal — através do trabalho — da sua possível eleição.

O Zoroastrismo tinha como base da sua salvação a teodiceia dualista. Tal teodiceia era construída a partir da ideia que o mundo é uma arena de combate entre as forças do bem contra as forças do mal. O mundo (ou a realidade social), enquanto arena de combate entre essas duas forças, demandaria que os puros ou seletos — aqueles a favor do bem e das forças puras — deveriam lutar contra as forças do mal para reestabelecer o equilíbrio e a harmonia social. Além disso, segundo essa teodiceia, a maldade no mundo não era culpa de Deus, mas do contato dos bondosos com as forças maléficas (trevas ou matérias impuras), que deveriam combatê-las fazendo o bem e nunca desistir de “purificar” o mundo.

O Judaísmo, enquanto sistema religioso, tinha como base da salvação a teodiceia escatológica-messiânica. Essa teodiceia, segundo Weber (2014), julgava que era necessário reestabelecer o equilíbrio social ou o status quo da sociedade. Esperava-se, de acordo com essa teodiceia, a transformação político-social do mundo em nome dos judeus. Um herói poderoso ou um Deus virá mais tarde — algum dia — e colocará seus adeptos na posição que merecem no mundo. O povo judeu, nesse sentido, não desfruta de uma vida plena de felicidades e conquistas por consequência dos pecados de seus antepassados que desencadearam a cólera de Yahweh. Porém, pode acontecer que somente os descendentes dos justos e piedosos — aqueles

que não desagradaram Yahweh — chegarão a desfrutar do Reino Messiânico. Cabe, portanto, aos vivos o cumprimento rigoroso e exemplar de todos os mandamentos divinos na tentativa de reestabelecer a benevolência de Deus.

Por seu turno, a via mística estava presente nas teodiceias construídas pelo Hinduísmo e pelo Budismo. O Hinduísmo tinha como base a teodiceia do Karma-Samsara (ou a crença na transmigração de almas). Ela, para Weber, é considerada a teodiceia com o maior grau de racionalidade, em virtude de evidenciar — a todo instante — a capacidade decisória e comportamental dos homens (livre-arbítrio). Nada depende de um Deus todo poderoso e qualquer ação de injustiça proferida pelo homem é de sua responsabilidade. A transmigração de almas seria a única possibilidade para o indivíduo evoluir na escala social, exigindo do mesmo o cumprimento dos deveres e normas éticas (dharma) ligadas à sua casta. Ademais, por ter uma camada social privilegiada sem poder político e com um racionalismo profundamente especulativo de tipo místico, era defendido que os preceitos éticos de cada casta refletiam no cosmo (Brahman). O cosmo era um mecanismo universal que não deixava passar despercebido qualquer ação, sejam aquelas eticamente relevantes, sejam aquelas boas ou más.

Menos radical que o Hinduísmo, o Budismo (antigo) afirmava a inexistência de uma supra divindade personificada (Brahman), no que tange às ordens do mundo, assim como, ela eliminou a concepção de alma. Somente existia, segundo esse sistema religioso, ações (boas ou más) e a vontade humana. Era por essas concepções que o indivíduo deveria guiar-se para ser salvo e encontrar a felicidade plena — mesmo que essa última seja um ideal.

2. Breve histórico dos Batistas no Brasil: suas origens até a cisão na Congregação Batista Brasileira (CBB)

Agora, a história dos batistas no Brasil não é algo tão antigo assim. Ela começa, segundo alguns especialistas (CRABTREE, 1962; PEREIRA, 1979), quando colonos norte-americanos, após a Guerra Civil (1861-1865), se direcionam ao Brasil, estritamente em Santa Bárbara (SP), onde foi fundada a

primeira congregação Batista — ministrada apenas para aqueles que falavam em inglês. Tal acontecimento está ligado à figura do missionário William Bagby (1855-1939), posteriormente ajudado pelo padre Antônio Teixeira de Albuquerque (1840-1887). Contudo, somente anos mais tarde, em 15 de outubro de 1882, que foi fundada a primeira Igreja Batista Brasileira, acessível aos habitantes locais e ministrada totalmente em língua portuguesa. A primeira foi fundada na Bahia; a segunda, por motivos do aumento quantitativo da membresia, no Rio de Janeiro. Por considerar que os missionários estariam aptos a continuar o seu processo de evangelização, Antônio Teixeira logo voltou para Maceió (AL), onde fundou sozinho a primeira Igreja Batista de Maceió, em 17 de maio de 1885.

Os Batistas, em geral, têm como característica teológica fundamental a liberdade de consciência religiosa, quer dizer, a voluntariedade em religião, dando à alma a responsabilidade diante de Deus, tanto para ler quanto para interpretar a Bíblia. Além disso, outras duas características teológicas sustentam aquela primeira, a saber: o batismo nas águas e a celebração da ceia. O Batismo é somente realizado nas águas, não sendo aceito o tradicional batismo por aspersão. Já a ceia, tria apenas um aspecto memorial, diferindo da ideia de sacramento cristã, justamente por ser considerado incapaz de (re)transmitir a graça divina.

Necessário nesse momento é dar um salto histórico e adentrar na década de 1965 para sublinhar o nascimento da Igreja Batista Nacional. Naquela década, a Convenção Batista Brasileira (CBB) expulsou 32 igrejas que faziam parte do seu rol, devido um ponto teológico que estava sendo prática pelas mesmas: o Batismo no Espírito Santo. A escolha pelo Batismo no Espírito Santo — por influência da experiência emotiva do pentecostalismo de segunda onda — se deu por alguns membros considerarem a Congregação Batista Brasileira muito engessada, muito apegada à Palavra Bíblica e pouca ao Espírito Santo. Em vista disso, o fundamento da escolha pela nova modalidade de batismo é um “avivamento espiritual”, através do qual é reivindicado uma mensagem bíblica para “sacudir” as igrejas consideradas imersas num estado de comodismo e, por conseguinte, reviver a experiência dos apóstolos de Pentecostes (Igreja do Primeiro Século), como bem lembrou Enéas Tognini (1993).

Percurso analítico

Doze entrevistas foram realizadas, sendo que algumas delas se enquadram em mais de uma tipologia de teodiceia. É o caso das entrevistas 01, 03, 09 e 10. Nelas pode ser observado que: (01) “as pessoas estão subjugadas ao poder satânico” (dualismo) ou “desobedecem a Deus e rompem com a sua confiança” (escatologia messiânica); (03) “o mundo jaz o maligno” (dualismo) ou “a salvação se encontra em outro plano — remete a uma era vindoura” (escatologia messiânica); (09) “a salvação é algo individual” (karma-samsara), mas também “deve-se obedecer os princípios bíblicos para alcançar a salvação” (escatologia messiânica); (10) “responsabilidade nas escolhas” (karma-samsara) ou a salvação é alcançada pela ortopraxia, isto é, a prática dos mandamentos, além da crença de que Deus “virá novamente e implantará um reino, um mundo diferente” (escatologia messiânica).

Por um lado, nas entrevistas 02, 05, 07 e 08 apareceram características da teodiceia do Karma-Samsara, visto que o teor das justificativas pendeu para o lado da “responsabilidade nas escolhas” (02 e 05) ou que as “pessoas fazem aquilo por merecer” (02, 07 e 08). Por outro lado, nas entrevistas 04, 06, 11 e 12 apareceram características da teodiceia escatológica-messiânica. O sofrimento no mundo é uma questão de “saber lidar” e crer “num futuro vindouro, uma era vindoura, viver naquele plano original de Deus. O homem vivendo num mundo de paz” (04); “a salvação está atrelada a esse pós-morte” e depende de um “relacionamento com Deus” (06); “a vida na Terra seria uma passagem” (11); “se eu aceito ser um cristão e seguir Cristo, eu preciso trilhar um caminho. Se eu sair desse caminho, eu já estou ferindo, vamos dizer assim, esse princípio” (12).

Considerações Finais

Finalmente, podemos ressaltar que o resultado obtido em nossa dissertação de mestrado — através das entrevistas realizadas e das categorias construídas — foi a percepção da grande influência que o judaísmo exerce sobre a visão de mundo da Igreja Batista Nacional de Santa Maria/RS. De modo singular, portanto, não absoluta, tal influência aparece sempre quando há a busca em se referenciar pela Igreja do Primeiro Século. Além da crença na “era vindoura”, a “ideia de que o pecado é um rompimento para com a confiança de Deus” e a “desobediência é a causa de todo mal no mundo”, todos os cultos assistidos foram conduzidos por aquilo que chamamos de “pedagogia judaica”, isto é, um ensinamento de conceitos e elementos teológicos oriundos do judaísmo e, sobretudo, da Igreja do Primeiro Século.

Referências

CRABTREE, A. R. História dos Batistas no Brasil: até o ano de 1906. 2a Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

GUEDES, Eduardo Rosa. O problema do mal no mundo: a relação da justificativa dos fiéis da Igreja Batista Nacional de Santa Maria/RS com as tipologias de teodiceia weberianas. 2018. 269 f. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) — Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, 2018.

LEIBNIZ, G. W. Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. São Paulo: Editora Loyola, 2013.

PEREIRA, J. Reis. Breve história dos Batistas. 2a Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979.

PONDÉ, Luiz Felipe. Introdução. In: HADJADJ, Fabrice. Jó ou a tortura pelos amigos. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 05-08.

TOGNINI, Enéas. Batismo no Espírito Santo. São Paulo: Editora Bom Pastor, 2000.

WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. 5ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008; _____ . Economia e sociedade. Brasília: Editora UnB, 2014. V. 1.

A COOPERAÇÃO INTERNACIONAL: CASO RELAÇÕES EXTERIORES NA GRANDE LOJA MAÇÔNICA DO ESTADO DA PARAÍBA

Iran de Brito Costa¹⁷
Marcos Vinicius de Freitas Reis¹⁸

INTRODUÇÃO

O artigo científico intitulado a Cooperação Internacional: caso Relações Exteriores na Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba foi inspirado a partir do programa radiofônico da Diário FM, rádio local de Macapá, com a denominação Som da Diário localizado em Macapá em frente ao Templo maçônico, Duque de Caxias, no qual o locutor convidou o irmão Francisco Carlos Miranda Leão, Grão-Mestre em exercício da GLOMAP (Grande Loja Maçônica do Amapá), para relatar a importância do dia internacional do Maçom comemorado no Amapá em 22 de fevereiro de 2019. Além disso, a fundação da GLOMAP é datada em 20 de agosto de 1988 cuja jurisdição há doze no Estado do Amapá.

Com este ponto de partida buscou-se uma possibilidade de aprofundar, por meio da Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba (GLEPB), fundada em 24 de agosto de 1927 e, regularizada em 14 de maio de 1928. Esta, por ser a mais antiga e com acesso às informações conforme sua estrutura simbólica de instituição religiosa foi a base para compreender a contribuição da Maçonaria por meio da Grande Secretaria de Relações Exteriores (GSRE).

Sendo assim, a proposta para compreender a contribuição dessa sociedade discreta nas relações internacionais. Utilizou-se o Regulamento Geral e a

¹⁷Formando do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e pesquisador do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade na Amazônia (CEPRES). E-mail: iranbrito@aol.com

¹⁸ Professor da Universidade Federal do Amapá. Professor Permanente do Curso de Mestrado Profissional em Ensino de História e Mestrado Acadêmico em História Social Pela UNIFAP. Líder do Centro de estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES).E-mail:marcosvinicius5@yahoo.com.br.

Constituição Maçônica, ambos obtidos através de coletas bibliográficas importantes para embasar e auxiliar na pesquisa acadêmica.

Diante do exposto, a relevância pela temática vem engrandecer e enriquecer as informações relacionadas à Maçonaria junto ao grupo de pesquisa Cepres (Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade na Amazônia) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Deste modo, fez-se necessário a utilização de métodos e técnicas imprescindíveis para alcançar o objetivo proposto. A primeira etapa constituiu-se de dois tipos de pesquisas prévias e necessárias sobre a temática em evidência: bibliográfica e documental, com isso o objeto de pesquisa utilizado ficou evidenciado nas relações internacionais.

Nesta perspectiva, a pesquisa teve o objetivo de compreender o funcionamento administrativo junto à Maçonaria envolvendo a Cooperação Internacional (CI) como teoria para saber o porquê não só da criação de uma secretaria de assuntos exteriores como também, se a sua relação fora feita no contexto internacional consoante a política da GSRE segundo seu Estatuto, Constituição e Regulamento de normatização norteadas pela gênese internacional para direcionar sua internacionalização no Brasil e em particular no estado da Paraíba conforme sua hierarquia na Maçonaria.

É evidenciado o termo Maçonaria neste artigo já que para toda e qualquer Loja Regular são reconhecidos pelos seus membros como maçons, e diante de tal denominação o trabalho de pesquisa voltou-se apenas para loja Maçônica intitulada pelo autor. Portanto, a denominação Maçonaria servirá para o GOB (Grande Oriente do Brasil), GLOMAP (Grande Loja Maçônica do Amapá) e GLEPB (Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba).

Nesse sentido, diante das influências internacionais maçônicas europeias foram introduzidas, por maçons brasileiros ou oriundos da Europa, não só sua filosofia religiosa, mas também sua hierarquia institucionalizada para formação no Brasil. E, com isso a expansão dos ideais Franco-maçônicos foram compartilhados com outros entes federados.

Assim, a formação maçônica tem vínculo internacional com sua base existencial introdutória ao Grande Oriente do Brasil, sendo a primeira potência

a desenvolver-se no Brasil com a jurisdição legal de fundação agregando valores para nortear a política interna da instituição religiosa oriunda de uma formação internacional e, conseqüentemente a estrutura da Maçonaria de um contexto global no Brasil.

E com isso, veio ampliar a estrutura institucional compartilhando sua ideologia de política internacional histórica, bem como o fortalecimento e a presença como ator internacional nas decisões internas e externas brasileiras vinculada a trilogia, fraternidade, liberdade e igualdade de cunho liberal compartilhada pela Revolução Francesa.

1 BREVE HISTÓRICO DA MAÇONARIA

A história da Maçonaria em sentido amplo pode ser estruturada em três períodos: o antigo ou lendário, o medieval ou operativo e o último denominado moderno ou especulativo. Embora as fases anteriores ao período operativo tenham resplandecido na Idade Média, com os artistas operários, também conhecidos como Trabalhadores de Pedra, é praticamente impossível aos pesquisadores chegarem a uma uniformidade de opiniões para definição da confirmação histórica maçônica:

“A história, o desenvolvimento e a evolução da Maçonaria como agremiação, deve ser iniciada com a história da fraternidade dos pedreiros e canteiros da Idade Média, por razões da relação existente entre a irmandade e a fraternidade dos Franco-Maçons, porque efetivamente, a história de uma é unicamente a introdução à história da outra” (CMSB, manual. 2000,p.05)

O período pré-histórico é repleto de lendas e suposições. Nesse sentido, a gênese mística da Maçonaria é direcionada por volta de quatro mil antes de Cristo, pois o mestre- construtor Hiram Abiff era o membro da mais antiga sociedade, Artífices de Dionísio, e foi responsável por erguer o Templo de Salomão cujo ideário maçom já havia entre os operários.

A Idade Média na Europa foi época na qual a maioria dos artesãos se organizavam em guildas. Os construtores de catedrais, por natureza da profissão, precisavam viajar de cidade em cidade (a palavra maçom tem origem francesa e significa construtor ou pedreiro). Eles se identificavam por

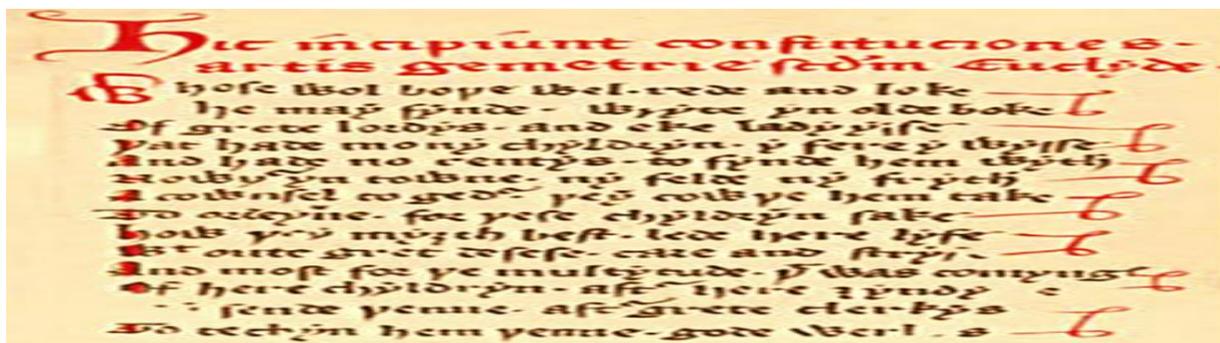
meio de sinais de seu ofício, como o esquadro e o compasso, que formam o símbolo icônico da Maçonaria:

“Em teoria, a Maçonaria é uma instituição essencialmente filosófica, filantrópica, educativa e progressista e filosófica porque trata da essência, das propriedades e dos efeitos das causas naturais, investigando as Leis da Natureza e relacionando as primeiras bases da moral e da ética pura, e também{..} religiosa, pois reconhece a existência de um único princípio Criador, regulador, absoluto, supremo e infinito ao qual dá nome de Grande Arquiteto do universo”. (PITOMBO, 2009.p.09).

Segundo, Carneiro e Ventura (2015.p.11), as guildas surgiram primeiramente na Itália e em seguida na França, no século VIII. Logo, o sistema se espalhou para o norte e, depois, pelo restante da Europa. Ele se mostrou tão eficiente que em meados do século XIII já se tornara uma das principais bases do sistema econômico e social europeu.

As sociedades de artifices eram formadas por profissionais livres e correspondentes ao *metiê* no período medieval oriundos do Império Romano. Desta forma, a relação de confiabilidade à segredos profissionais eram bem guardados na formação de um aprendiz intitulado de Guildas de operários que se reuniam em associações.

No entanto, têm-se mistérios, pois o conhecimento era repassado pela oralidade por meio dos ensinamentos aos aprendizes utilizando sinais e senhas secretas para identificar seus membros e resguardar os conhecimentos adquiridos. Vale destacar que a documentação maçônica mais antigo mencionada é datada em 1390 pelo Manuscrito Regius:



Fonte: Pitombo, 2009.

“O manuscrito, porém, hoje guardado na Biblioteca Britânica, em Londres, passou por diversas mãos até chegar às do rei Carlos II, que o mandou para a Biblioteca Real em meados do século XVIII. Naquele momento, já não se percebia nos versos sua origem

maçônica. Parecia apenas um texto sobre moral. Apenas em 1840, um antiquário, James Orchard Halliwell-Phillips, percebeu nele a sua essência: um manual de conduta ligado à maçonaria operativa". (CARNEIRO E VENTURA, 2015. p.15-17)

Para Carneiro e Ventura (2015), escrito em versos e num rebuscado inglês arcaico, foi posto a 64 páginas de pele de carneiro. Alguns historiadores dedicados à maçonaria indicam a cidade de Worcester como local de origem desse escrito que é o mais antigo documento da maçonaria.

O período especulativo surgiu durante o século XVII e refere-se ao declínio de construção das catedrais levando muitas Guildas de trabalhadores de pedra a aceitar membros eruditos em suas reuniões, e por não pertencerem a arte de construção foram denominados maçons aceitos.

A primeira história do ofício apareceu, com sanção oficial, como parte das primeiras Constituições, compiladas e publicadas em nome da primeira Grande Loja pelo Reverendo James Anderson, em 1723. A obra de Anderson consiste principalmente na história legendária do Ofício dos Construtores, desde Adão, no Jardim do Éden, até a formação da primeira Grande Loja inglesa, em 1717.

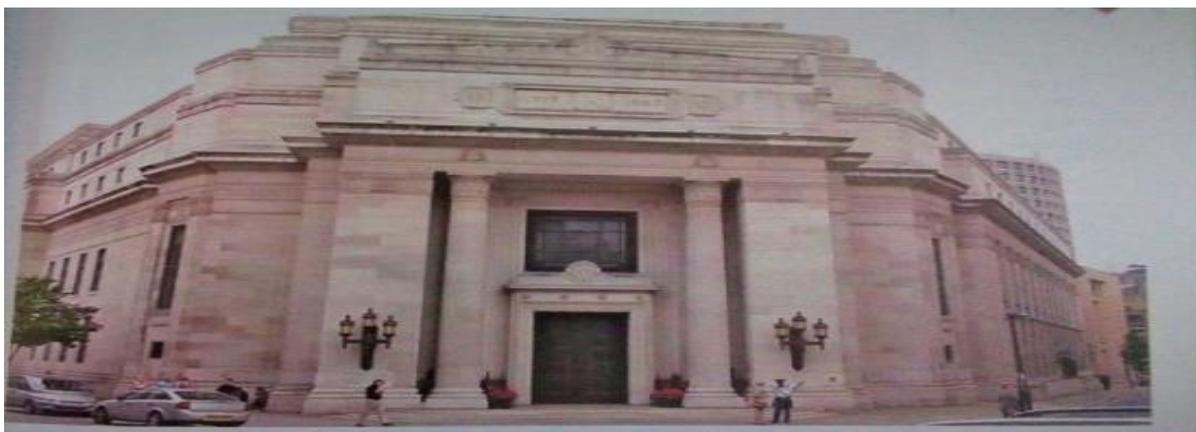
A Constituição de Anderson - como são mais conhecidas as Constituições dos Francos-Maçons de 1723 - é considerada o principal documento e a base legal da Maçonaria Especulativa que aos poucos foi substituindo os preceitos tradicionais que até então regulavam as atividades da Maçonaria Operativa. (Constituição de Anderson ou Constituições dos Francos-Maçons, 1723).

Nesta perspectiva, originou-se e com o passar do tempo espalhou-se a denominação freemason, que em tradução livre significa franco maçom no período moderno com o Teólogo e ministro da Igreja Presbiteriana de Londres, nascido em Edimburgo na Escócia em 1675:

A obra desse improvável maçom, no entanto, estabeleceu marcos – coligindo normas antigas e, adequando-as e sistematizando-as – que vêm sendo seguidas, com vários graus de conformidade, desde essa época. Uma das mais interessantes linhas de orientação apresentadas na publicação dizia respeito à religião. As palavras de Anderson deixaram claro que, embora os maçons fossem obrigados a crer em Deus, ou pelo menos num “Ser Supremo”, para integrar a irmandade, eles eram livres para seguir a religião que desejassem. Deus era designado durante os rituais maçônicos como o Grande

Arquiteto do Universo. Todas as espécies de denominações eram, portanto, bem-vindas para se juntar à maçonaria – e isso também incluía os seguidores do judaísmo. (CARNEIRO E VENTURA, 2015. p.19)

De acordo com o Castelli (1995, P.09), a constituição compilada por James Anderson, em Londres, e publicada em 1723, engloba antigos usos e costumes da fraternidade, acrescidas de normas administrativas necessárias após a fundação da primeira Grande loja – a Obediência Maçônica primordial-1717. Essa constituição de 1723 é o instrumento jurídico básico da moderna maçonaria.



Fonte: Pitombo, 2009

Após a Constituição de Anderson, celebrada no ano de 1717, foi criada a Grande Loja da Inglaterra (GLUI) com 20 Lojas, servindo de modelo para a formação de diversas outras Grandes Lojas no mundo com todas as leis e Landmarks da Maçonaria, assim ocorreu sua expansão. Com esta junção e formação em 1723, a Grande loja controlava mais de 100 lojas na Inglaterra e o país de GALES autorizou a abertura de lojas em vários países como Irlanda (1725), França (1728), América do Norte (1733), Escócia (1736), depois Austrália, África e América do sul (PITOMBO, 2009, p. 69).

Apesar de sua formação filosófica e teológica a Franco- Maçonaria se expandiu e agregou a unificação fraternal por meio de suas ideologias em diversos lugares do mundo. No entanto, houve uma preocupação pela Maçonaria no que diz respeito à fronteira ou limite de cada loja formada para evitar conflitos internacionais em cada jurisdição instalada.

Conforme a análise da Constituição de Anderson comentada, o termo Landmark significa marco de limite, figurando ponto de referência de origem

inglesa enquanto no idioma vernáculo, podem ser usados os termos limites ou lindeiro, do latim: lime, itis, designa a linha de demarcação entre terrenos ou territórios contíguos, o marco, a baliza, a raia, ou fronteira natural que separa um país do outro(CASTELLANI; RODRIGUES, 1995, p. 57).

As sociedades maçônicas são oriundas das corporações de construtores da Idade média, o termo maçonnerie de origem francesa e masonry de origem inglesa significam construção, ou seja, vinculadas a construção, mas mencionados à maçonaria significa a construção de um homem melhor.

Maçonaria especulativa. Maçonaria considerada como ciência e que especula sobre o caráter de Deus e do homem; está comprometida com as investigações filosóficas da alma acerca de uma existência futura - para cujo propósito usa os termos de uma arte operativa - e engajada simbolicamente na construção de um templo espiritual. Há nisso sempre um progresso - um avanço de uma esfera inferior a uma esfera superior. (MACKEY, 2008, p.160).

Todos estes mistérios destinavam-se a reservar às certas elites os segredos da religião, da astronomia, da filosofia, das artes e das ciências primitivas, como a alquimia. Só eram revelados pela iniciação dos escolhidos, através de uma linguagem figurada e simbólica, que deu origem a diversos rituais de que ainda há vestígios na Ordem Maçônica. Os sinais de reconhecimento e palavras de passe talvez sejam os únicos segredos da maçonaria:

Os ofícios francos, com o pleno apoio da Igreja, instalaram-se então nas quatro cidades francesas, Burges, Band, Audernade e Alost . A pátria Oficial dos ofícios francos era a França e sua língua o Francês. A maçonaria muda, portanto, de nome e passa a ser chamada de franco-maçonomia. (MANSUR,2009, P.23).

O uso dos lemas Liberdade, Igualdade e Fraternidade oriundos, da Revolução Francesa, foram incorporados a esta trilogia pela maçonaria francesa cujas influências iluministas auxiliaram na expansão pelo mundo do ideário de libertação contra o antigo regime já no século XVIII:

Entretanto um surpreendente consenso de ideias gerais entre um grupo social bastante coerente deu ao movimento revolucionário uma unidade efetiva. O grupo era a "burguesia": suas ideias eram as do liberalismo clássico, conforme formuladas pelos filósofos e economistas, e difundidas pela maçonaria e associações informais.(HOBSBAWM,1996 p,19)

De acordo com Castellani, (2001, p.21), A Revolução Francesa, a princípio, empregou o lema Liberdade, Igualdade, ou a Morte (Liberté, Egalité, ou la Mort). Em decorrência da segunda República, em 1848, é que ele se modificou

em Liberdade, Igualdade, Fraternidade (Liberté, Egalité, Fraternité). Maçons em todo o mundo, que trabalhavam sobre o domínio das autoridades francesas, acabaram popularizando a trilogia a ponto de ser considerada como lema exclusivamente maçônico.

2. A GENESE MAÇÔNICA NO BRASIL E SUAS INFLUÊNCIAS LIBERAIS

A forma maçônica moderna surgiu na Inglaterra no século XVIII e se propagou rapidamente por vários países. A Inglaterra merece uma atenção especial, porque lá que se agruparam os profissionais mais habilitados de toda a Europa. A maçonaria como conhecemos no Brasil foi introduzida pela maçonaria europeia (Inglesa e francesa), pois haveria indícios de maçons nascidos no Brasil e iniciados na Europa já no século XVIII.

A Loja documentada como a mais antiga do Brasil, é a Reunião, do Rio de Janeiro, fundada em 1801. De acordo com o manifesto de 1832, do Grão-Mestre José Bonifácio de Andrada e Silva, referente à Reinstalação do Grande Oriente do Brasil, essa Loja era filiada ao Oriente de Ille de France, representada pelo cavalheiro Laurent, que presidira à sua instalação. (CASTELLANI, 2001, P. 48)

Já havia uma relação comercial desde o colonização, a política interna foi influenciada na construção em torno de uma ideologia e que permanecem algo nebulosos e caóticos os primórdios da maçonaria no Brasil; todavia não resta dúvida que a introdução neste país deve ter ocorrido no século XVIII, em consonância com o despertar da consciência nacional brasileira e o seu crescente desejo de independência, avolumados depois das derrotas de que desde o começo desse século vinham os brasileiros infligindo aos seus colonizadores estrangeiros, mormente os holandeses, e não raro com ajuda mínima de seus colonizadores lusos (FIGUEIREDO, 1970 p.80)

De toda a forma, a história maçônica apresenta a instalação da loja Reunião como seu ato fundador no Brasil. No ano seguinte, 1802, criou-se na Bahia a

Virtude e Razão. As terras ou também podem ser denominadas, as águas da Bahia, já tinham, no entanto, presenciado o surgimento da Cavaleiros da Luz, a bordo de uma fragata francesa, loja instalada depois em Salvador, não conseguiu manter um funcionamento regular.

Um relato do início daquele século fala da atuação dos maçons baianos no auxílio a um inglês acusado de contrabando, preso em Porto Seguro e levado a Salvador. Em Narrativa de uma viagem ao Brasil, o inglês Thomas Lindley descreveu que a Maçonaria sempre foi categoricamente proibida pelas leis de Portugal e, por isso, muitas vítimas caíram nas garras da Inquisição e do poder civil. Apesar disso, ela criou raízes nos últimos tempos, tendo se estabelecido diversas lojas em Lisboa, no Porto etc. (...) O governo tudo sabe e tolera tacitamente, o que não é o caso do Brasil, onde também existem diversos membros dessa sociedade, os quais se conduzem com a maior reserva, não dispondo ainda de lojas regulares

De acordo com Carneiro e Ventura (2015) em 1804, a maçonaria portuguesa constituiu duas lojas no país, depois de ter tentado colocar a Reunião sob seu controle, sem sucesso. A Constância e a Philantropia, ambas no Rio de Janeiro, funcionavam sob a égide do Grande Oriente da Lusitânia.

Ainda de acordo com autor supracitado, um dos maçons que lutava por melhores condições políticas, ainda que bem longe de Salvador, era um gigante da inteligência brasileira: Hipólito da Costa. Nascido na Colônia de Sacramento, no atual Uruguai, o brasileiro formou-se em Coimbra e iniciou-se na maçonaria na Filadélfia, nos Estados Unidos, onde estava em missão que envolvia até mesmo a pesquisa para o desenvolvimento da pesca da baleia no Brasil. De volta a Portugal, amargaria três anos no cárcere da Inquisição por suas atividades maçônicas antes de se exilar em Londres e, de lá, fundar o primeiro jornal brasileiro, O Correio Braziliense, em 1808, mesmo ano que aderiu à loja Antiquity. Seria depois cofundador da Royal Invernes e secretário de Assuntos do Exterior da Freemason's Hall:

A maçonaria está presente em nossa história desde o tempo do Brasil Colônia, tendo sido incorporado, a princípio, por alguns revolucionários da Inconfidência Mineira e da Conjuração baiana no final do século XVIII. Sua força política se fez sentir quando ela assumiu os ideais do liberalismo, anticolonialista, posição avançada

que sustentou os movimentos que levaram à independência do Brasil. (PITOMBO, 2009, p, 15,)

Naqueles dias de efervescência política, as casas maçônicas eram berço de discussões pautadas por um clima de liberdade inédito no mundo lusitano, especialmente fora da antiga metrópole. No interior das lojas, o pensamento racional era valorizado em detrimento do obscurantismo religioso, identificado com a noção de direito divino que fora a base do poder reais e que naquele momento era posta em xeque na Europa:

“No Brasil como em outras partes a maçonaria foi um dos grandes veículos da divulgação do liberalismo e conseqüentemente alvo de perseguições. Os maçons influenciados pelos ideais iluministas defendiam um Estado moderno e laico, contribuindo assim para o surgimento de um embate político envolvendo a igreja católica e a maçonaria. Na visão da maçonaria da época a igreja católica exercia uma influência negativa na educação”. (SILVA, S. V.; MARQUES, A. J. Revista Ciência e Maçonaria - Brasília, Vol. 4, n.1, p. 67-72, 2017).

No período Republicano, a cidade de cidade do Rio de Janeiro era a capital brasileira na qual a única potência maçônica existente oficialmente fora oriunda originada da Loja Comércio e Artes, sendo subdividindo-se em três, a destacar: Comércio e Artes, União e Tranquilidade e Esperança de Niterói. Dessa forma, o Grande Oriente do Brasil (GOB) tem-se sua gênese e seu reconhecimento de instituição religiosa com seus interesses norteados tanto pela Constituição bem como pelo Vade Mecum. Contudo, percebe-se que no GOB havia uma formação política e objetivos estabelecidos na sua estrutura maçônica:

“A proclamação da República no Brasil foi uma obra exclusiva dos militares, tendo o povo sido mero espectador. O líder do movimento, Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, era maçom. Deodoro foi o 13º Grão-Mestre da maçonaria brasileira. Foi iniciado em 20 de setembro de 1873 na tradicional loja maçônica Rocha Negra da localidade de São Gabriel, no Estado do Rio Grande do Sul. ”. (MANSUR, 2009, p.75)

A Constituição do Grande Oriente do Brasil, (GOB) constituído como Federação indissolúvel dos Grandes Orientes dos Estados e do Distrito Federal, das Lojas Maçônicas Simbólicas e dos Triângulos, fundado em 17 de junho de 1822, é uma Instituição Maçônica com personalidade jurídica de direito privado, simbólica, regular, legal e legítima, sem fins lucrativos, com sede própria e foro no Distrito Federal. (GOB,2018,p.10).

De acordo com Carneiro (2012) O Grande Oriente do Brasil se constitui na mais antiga potência maçônica brasileira, ou seja, a associação de Lojas Maçônicas, também chamada de Obediência Maçônica .

Consoante o manual maçônico (2001) a Grande Loja do Paraná menciona que a Maçonaria no Brasil é datada em 1822 e este é o marco que descreve a gênese no país do qual coincide com a instalação do GOB e também informa que não existem registros históricos confiáveis sobre as lojas Maçônicas, todas formadas com objetivos políticos, pelo qual, a rigor pode-se afirmar que não existem lojas Maçônicas no sentido amplo da palavra.

As maçonarias estruturam-se em lojas (unidades de base) que, reunidas, formavam um Grande Oriente, uma Grande Loja ou Supremo Conselho, a depender dos ritos escolhidos e do perfil de atuação (simbólico ou filosófico). Seus membros formam uma hierarquia fechada ao exterior e vertical internamente, que ascendia a partir de graus.

Os graus estabelecidos são: aprendiz, companheiro e mestre. Cada loja tem sua própria hierarquia, na qual o posto de venerável é o mais alto. Cada agrupamento maior, como um Grande Oriente, também tem seus postos hierarquizados, sendo superior ao de Grão-mestre:

“Potência maçônica, ou obediência maçônica, é a administração superior de um grupo de lojas. As potências, ou obediências, são caracterizadas pela sua soberania, dentre suas lojas, em relação ao território que abrangem. Essas instituições podem celebrar tratados com outras potências além de poderem se pronunciar em nome das lojas de sua jurisdição. As assim chamadas Obediências(sejam Grande Oriente, Grande Loja ou Ordem) são entidades autônomas, regulares e soberanas que congregam as Lojas Simbólicas ”.(PITOMBO,,2009 p,12)

A Maçonaria contemporânea expandiu-se rapidamente por vários países. Apesar dos indícios de que haveria maçons nascidos no Brasil e iniciados na Europa já no século XVIII, a existência de atividades maçônicas regulares só se comprovou no território brasileiro com a formação do GOB.

Vale destacar que no século XIX , consoante a Constituição da Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba(GLEPB) no capítulo das disposições preliminares seção I dos Princípios Fundamentais descreve que a Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba, é pessoa jurídica de direito privado sujeita às leis do país, fundada em 24 de agosto de 1927, é uma instituição de

caráter essencialmente iniciático, filosófico, educativo, filantrópico e progressista, constituída, em regime federativo, pela união de propósito indissolúvel das Lojas Maçônicas a ela filiadas e pelas que, de futuro, venham a ser criadas e admitidas nos limites de sua jurisdição e soberania . Observa-se que perante a sua Constituição o termo instituição religiosa não é descrita, mas é dever do maçom ter uma religião ou pertencer a uma instituição religiosa.

As primeiras Lojas da Província da Parahyba no tempo do Brasil Colônia, a capital da Província da Paraíba e seu principal centro cultural era a cidade de Mamanguape, que, como cidade portuária - uma vez serem os meios de comunicação por vias pluviais os únicos existentes à época - teve o privilégio de receber a visita de Sua Majestade o Imperador Dom Pedro II, cuja casa que o hospedou pertenceu ao Irmão Aníbal Cavalcante de Albuquerque, um dos fundadores da Grande Loja da Paraíba.

Conforme Carneiro (2012) as formações da Maçonaria da Paraíba tem-se evidências causadas na conjuntura econômica regional, no absolutismo monárquico português e na influência das ideias iluministas propagadas pelas sociedades secretas, como as lojas maçônicas e também aos ideais libertários chegaram ao Brasil através dos viajantes estrangeiros e por meio dos livros que incentivavam o sentimento de revolta da elite pernambucana, que já participava ativamente desde o fim do século XVIII de sociedades secretas como as lojas maçônicas.

Contudo, no Brasil a Maçonaria teve algumas participações relevantes conforme os princípios de liberdade, democracia e igualdade na data 22 de agosto de 1922, no Rio de Janeiro. Durante a realização organizou-se uma assembleia geral maçônica, que se votou em favor da independência do Brasil. A Franco-Maçonaria sempre se fez presente em todos os movimentos libertários existentes por meio de ações fraternais com inclusão do ideário liberal influenciado pela Constituição de Anderson. Assim, a Grande Loja da Paraíba se tornou uma potência de destaque no contexto nacional.

A partir de 1927 com a cisão do GOB as Grandes Lojas se fortaleceram no Brasil, e com isso a Grande Loja da Paraíba, teve a sua primeira Constituição

sido promulgada em 1930 com o título de Grande Loja Symbolica Escoceza. Já em 14 julho de 1956 com a Constituição Maçônica paraibana promulgada foi denominada Grande Loja da Paraíba e, posteriormene, Grande Loja do Estado da Paraíba. esta ultima foi promulgada em 21 de janeiro de 1967.

Nesta perspectiva, a Constituição Maçônica de maio de 2000 ratificou a denominação de Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba e mantendo-a na contemporaneidade . Ademais, O Regulamento Geral de 1990 publica no artigo 1º descreve que a Sereníssima Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba, daqui por diante designada, neste Regulamento, simplesmente Grande Loja, fundada em 24 de agosto de 1927, na cidade de João Pessoa, Capital do Estado da Paraíba, cujo foro e a sede é uma sociedade civil com personalidade jurídica de direito privado e caráter filantrópico, espiritualista, cívico e cultural, constituindo-se das Lojas de sua atual Obediência e das que futuramente venha a criar, filiar ou regularizar.

É a regra que vem sendo observada no Brasil desde 1927, quando o Supremo Conselho rompendo com o GOB fundou as Grandes Lojas do Brasil. O Supremo Conselho e as Grandes Lojas São órgãos político-administrativos independentes e soberanos, sem que nenhum deles possa interferir na vida e nas decisões de cada um. Todavia, nas suas esferas de atuação ambos dispõem sobre graus do mesmo rito. Desse modo, o Supremo Conselho não intervém no Simbolismo e as Grandes Lojas não intervêm no Filosofismo.

Conforme a Constituição Maçônica da Paraíba no artigo 13, o Grão-Mestre é a autoridade suprema da jurisdição e o representante nato da Grande Loja perante os poderes maçônicos nacionais e internacionais e perante os poderes civis legalmente constituídos, podendo, para tanto, delegar poderes.

O conceito de Loja é oriundo da constituição universal para situar o local em que as sessões são realizadas por meio de reuniões para fortalecer as discussões internas coletivas:

“{...} as definições do que seja uma LOJA e uma POTÊNCIA MAÇÔNICA. A primeira se trata de um Organismo encarregado de arregimentar, através de procedimentos iniciáticos, pessoas de reputação ilibada, livres de nascimento, com profissão lícita definida, e, que tenham a crença num Ser Superior. A Loja, além disso, deve se reunir de forma permanente, estando, também, sujeita à regulamentação própria. Mas, esta “célula maçônica”, muito embora

tenha a competência de iniciar profanos, não possui sustentáculos próprios para que por si só venha a ter o devido reconhecimento de toda a “família maçônica universal”, fato esse que a obriga a ser filiada a uma organização com maior amplitude, que congregue outras Oficinas com as mesmas características. É justamente este outro organismo, conhecido como potência) ”. (Edgard Bartolini Filho, revista de ciência maçônica, Campina Grande- PB, 2016, p. 11 – 16) ”.

De acordo com CÔRTE (2016) dependendo da autoria as definições podem ser apresentadas e conceitadas como Potência maçônica, ou a obediência maçônica, é a administração superior de um grupo de lojas. As potências, ou obediências, são caracterizadas pela sua soberania, dentre suas lojas, em relação ao território que abrangem. Essas entidades podem celebrar tratados com outras potências além de poderem se pronunciar em nome das lojas de sua jurisdição.

A Constituição Maçônica da Paraíba no capítulo V sobre as Lojas. Ela define no seu artigo 74 as Lojas Maçônicas, organizadas e regidas por seus respectivos Estatutos, são agremiações de Maçons Antigos, Livres e Aceitos que, admitidos em número ilimitado, se dedicam às tarefas especulativas necessárias à consecução dos objetivos da Maçonaria Simbólica, adotando, cada uma, o seu título distintivo próprio.

A luz de Pitombo (2009), o termo livre e aceito foi usado pela primeira vez na *The Old Constitutions*, publicada por J.Roberts em 1722 da Sociedade Antiga e Honorável de Maçons Livres e Aceitos. O aceito significa que a fraternidade interna de maçons especulativos dentro da Companhia de Veneráveis Pedreiros de Londres, aceitavam membros operativos por aprendizado ou patrimônio.

Contudo, observa-se que a Maçonaria tem uma Constituição Universal e uma Constituição com regulamentações dos quais mencionam os deveres e direitos aos maçons e respeitam a territorialidade de autonomia e jurisdição conforme seus regimentos internos em prol da fraternidade e do reconhecimento de amizade cujo documento é essencial para aceitação da soberania em seu território e com isto fortalecer as relações fraternas nacionais ou internacionais.

A Constituição Maçônica do Estado da Paraíba no seu artigo 23 descreve que ao Grande Secretário de Relações Exteriores compete a gerência dos

negócios exteriores da Grande Loja nas suas relações de mútuo reconhecimento, amizade e cooperação com Potências Maçônicas nacionais e estrangeiras:

Como resposta, podemos dizer sem medo de errar, que essa expressão contém um pouco de tudo, ou seja: - 1) Que a Ordem Maçônica é uma Instituição Universal, cujas Lojas se espalham por todos os recantos da terra, não tendo preconceito de raças. Disso não se tem nenhuma dúvida. Portanto, nesse desiderato, tal assertiva se trata de uma verdade absoluta; - 2) Já no que se refere ao fato de que a Maçonaria Universal não tem preocupação de fronteiras, verifica-se que tal expressão se constitui numa meia-verdade, pois deve ela, administrativamente, respeitar os indelévels princípios da territorialidade, da autonomia e da soberania inerentes a toda Potência Regular, dando cumprimento ao que dispõe o Direito Interpotencial Maçônico.). (Edgard Bartolini Filho, revista de ciência maçônica, Campina Grande- PB, 2016, p. 11 – 16)

3 A COOPERAÇÃO INTERNACIONAL E A MAÇONARIA

Está expresso no artigo 4º, inciso IX, da Constituição Federal que a República Federativa do Brasil de 1988 se rege nas suas relações internacionais, entre outros, pelo princípio da cooperação entre os povos para o progresso da humanidade. Este é o marco maior da cooperação internacional do Brasil. Assim, a Cooperação internacional (CI) é um instrumento utilizado por atores internacionais visando a busca de interesses para alcançar o interesse de todos dentro de uma instituição ou órgão representativo.

A CI tem como objetivo características fundamentais e estratégicas conjunturais envolvendo atores por meio de interesses comuns. Deste modo, surgiu entre as instituições os acordos no fluxo de interesses para fortalecer sua política estatal. Segundo Sarfati (2006, p.55) a cooperação acontece quando os atores ajustam seus comportamentos de preferências dos outros por meio desse processo de coordenação de políticas.

O dicionário de Relações Internacionais (2005, p.65) descreve que cooperar é agir conjuntamente com o outro, ou interagir em vista à realização de um fim comum. O sucesso na obtenção deste objetivo comum depende de determinadas condições que a cooperação implica, tais como um consenso em relação aos fins a atingir, a existência de interesses comuns, a confiança recíproca dos atores, a elaboração em comum de um conjunto de regras, um

acordo sobre o modo de coordenação das ações, a participação ativa de todos os elementos, etc.

A Constituição da GLEPB no seu artigo 8º descreve que estabelecerá e manterá, diretamente, com as potências maçônicas esparsas pela superfície da terra, relações de mútuo reconhecimento, amizade e cooperação, que possibilitem o estreitamento dos laços de sincera e leal fraternidade e a completa harmonia na cooperação em defesa da ordem maçônica, sem nenhuma dependência ou interdependência.

Em relações internacionais em se tratando de cooperação internacional os autores Zartman ; Touval(2010) descrevem que a¹⁹“Cooperation is defined here as a situation where parties agree to work together to produce new gains for each of the participants unavailable to them by unilateral action, at some cost”.

Na Maçonaria há diversas temáticas complexas nas discussões internas e externamente. Estas últimas, são dirimidas por meio da Cooperação Internacional em que as Lojas regulares por meio de um tratado de amizade mutuo entre as Secretarias de Relações Exteriores utilizam para manter um reconhecimento internacional fraternal:

“Contudo, nesse processo, a expressão “cooperação internacional” estendeu-se para todas as áreas desde o comércio e as finanças até as questões de segurança, meio-ambiente, educação e saúde. Cooperação internacional não significa apenas ajuda mútua entre governos e entre instituições pertencentes a diferentes países, muito embora ela possa existir até com frequência. Cooperação internacional tem um sentido mais amplo. Significa trabalhar junto)”. (SATO, Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde. Rio de Janeiro, v. 4, n.1, mar. 2010, p. 46-57)

As filiações das Potências Maçônicas Regulares são legitimadas pelas Lojas. A Secretaria de Relações Exteriores é órgão responsável pelo relacionamento da Potência para com as suas análogos nacionais e internacionais, isto é, prevalecendo de cooperações internacionais cujo Direito Interpotencial Maçônico normatizado e é regularizado por cada Potência. As Potências Regulares estão reconhecidas perante a List of Lodges Masonic, em inglês

¹⁹Ttadução nossa: Cooperação é definida como uma situação em que as partes concordam em trabalhar em conjunto para produzir novos ganhos para cada um dos participantes, e que não fiquem disponíveis para eles por meio de uma ação unilateral onerosa.

livre a lista das Grandes Lojas publicada nos Estados Unidos da América. Neste sentido, a Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba é reconhecida internacionalmente.

Para o manual de Relações Interpotencias Maçônicas de 1996 conforme o regimento interno aprovado pela CMSB descreve que a modalidade de potências maçônicas, regularização e utilização de documento internacional para unificar a universalidade fraternal respeitando e padronização e o Modelo oriundo da Grande Loja Unida da Inglaterra. E, além disso, conceitua sobre os tratados bilaterais e multilaterais.

O primeiro, é um acordo que celebram duas Potências Maçônicas Regulares, respeitada a Soberania e a independência de cada uma enquanto o multilateral é um acordo que entre si fazem várias potências Maçônicas Regulares, respeitada a soberania e independência de cada uma delas individualmente.

O Regulamento Geral da GLEPB no seu artigo 216 denomina o Maçom regular é aquele admitido no quadro de obreiros de uma ou mais Lojas da jurisdição, e que esteja em pleno gozo dos seus direitos e prerrogativas maçônicas já para o autor Edgard Bartolini Filho, a internacionalização é vinculada ao direito interpotencial para tornar a regular a potência ou Loja:

“Essas exigências, bem como a prática habitual desses relacionamentos, deu margem à criação do chamado direito interpotencial maçônico”, o qual surgiu com base na já referida constituição de Anderson, que vem a definir o conceito do que seja uma potência regular, sua origem, formação, composição e práticas utilizadas, igualmente classificando as diversas modalidades e estruturas administrativas por elas adotadas, além de fornecer os postulados básicos, com o objetivo de obtenção de aceitação para posterior reconhecimento de novas Potências)”. (Edgard Bartolini Filho, revista de ciência maçônica, Campina Grande- PB, 2016, p. 11 – 16)

De acordo com o autor supracitado a respeito da administração maçônica de relações exteriores é tão pouca conhecida. Assim, não é à toa que das 179 (cento e setenta e nove) Potências Regulares, constantes do List of Lodges de 2009, sendo a Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba uma delas, nossa Instituição possui, conforme dados disponíveis até o dia 31 de dezembro de 2004, um total de 150 (cento e cinquenta) reconhecimentos, dos quais 134 (cento e trinta e quatro) são internacionais, e, 26 (vinte e seis)

nacionais. Desta forma, a internacionalização por meio da Secretaria de Relações Exteriores é confirmada.

O setor administrativo da GSRE é responsável pela CI e compete pela harmonização e relações internacionais com outras potências internacionais que, e também pode ser enumerado nos incisos estabelecidos pelo regulamento geral. No que diz respeito ao Artigo 73 ao Grande Secretário de Relações Exteriores compete nos incisos subseqüentes para direcionar a sua atuação política por meio da regulamentação interna:

- I. superintender e dirigir os serviços da Grande Secretaria de Relações Exteriores;
- II. organizar o arquivo, a correspondência e todo o expediente da Secretaria;
- III. assinar, juntamente com o Grão-Mestre e o Grande Orador, os atos de nomeação de Grandes Representantes e os documentos oficiais da Secretaria;
- IV. por ordem, e em nome do Grão-Mestre, corresponder-se com as Potências Maçônicas;
- V. informar ao Grão-Mestre sobre os assuntos de sua Secretaria, bem como, sobre
as obrigações, direitos e deveres recíprocos entre a Grande Loja e as Potências Maçônicas com as quais mantém reconhecimento mútuo;
- VI. propor ao Grão-Mestre o reconhecimento ou rompimento de amizade com Potências Maçônicas, para posterior apreciação da Assembléia Deliberativa;

Justamente, com o objetivo de se efetuar boa coordenação eficaz desses assuntos externos, é que surgiram as Secretarias de Relações Exteriores, com atribuições quase que similares às das embaixadas e chancelarias das nações, cabendo a elas o gerenciamento das matérias que extrapolassem os limites territoriais da Potência, ficando, igualmente, responsável pelo relacionamento desta para com as suas congêneres nacionais e internacionais, o qual é efetuado não só pela permanente permuta de correspondência, mas também na elaboração de tratados de mútuo reconhecimento, com a conseqüente troca de representação, vindo, o maçom designado para atuar como Grande Representante, a exercer funções quase que análogas à de um diplomata, junto à Potência que passará a servir.

A Cooperação Internacional tem como um do seu primeiro pressuposto a ideia

da , alteridade, isto é: o respeito de um Estado pela existência de outros Estados, cujos objetivos podem e devem ser por eles próprios traçados. (AMORIM, Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde, Perspectivas da Cooperação Internacional, 1994, p.149-163) enquanto para os autores Zartman ; Touval (2010, p.25)²⁰. “Thus negotiations on cooperation relate not only to the specific stakes and measures of the encounter but also to the pact-building relationship and reiteration – that is, to shared decisionmaking) .

A Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil (CMSB). Foi instalada em 27 de julho de 1966, em São Paulo, por ocasião da XIV e última Mesa Redonda das Grandes Lojas. As primeiras Grandes Lojas do Brasil foram fundadas por Carta Constitutiva expedida pelo Supremo Conselho do Grau 33 do Rito Escocês Antigo e Aceito da Maçonaria para a República Federativa do Brasil a partir do ano de 1927, após o célebre manifesto de Mário Behring. E desta forma, tem-se um tratado de reconhecimento regular com as seis primeiras a serem fundadas sendo as lojas do Amazonas – 1904; Minas Gerais – 1927; Rio De Janeiro – 1927; Bahia – 1927; Pará – 1927 e Paraíba – 1927.

Ela se reúne em diferentes entes federados, por ocasião da realização de sua Assembleia Geral Ordinária Anual, quando são debatidos os mais diferentes temas, quer de interesse interno, quer de interesse da sociedade, sempre objetivando a unidade das Grandes Lojas e o bem-estar da pátria e da humanidade. Nas Assembleias da Confederação a reunião dos Grandes Secretários de Relações Exteriores tem o objetivo precípua de manter uniforme o relacionamento internacional, facilitando o reconhecimento interpotencial e zelando pela regularidade.

Compete a Secretaria Geral sendo o poder executivo da Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil, responsável pela gestão da entidade e também é composta pela Secretaria de Relações Exteriores.

De acordo com o estatuto de 11 de julho de 2017 aprovado pela CMSB e

²⁰Tradução nossa: Assim, as negociações sobre cooperação dizem respeito não apenas aos desafios e medidas específicas do encontro, mas também à relação de construção de um pacto e reiteração dela - isto é, à tomada de decisão compartilhada .

associados pelos seus representantes legais, os Grão- Mestres no que dizem respeito aos artigos 19-20 designam as competências e o setor administrativo vinculado às Relações Exteriores. Desta forma, a Secretaria de Relações Exteriores é o Órgão técnico da associação , cujo secretário será de livre indicação do Secretário Geral mencionado no artigo 19. Já no que compete ao Secretário de Relações Exteriores é destacado nos quatro incisos do artigo 20, sendo os seguintes :

- I- coordenar os seminários de Grande Secretarios de Relações Exteriores das associadas;
- II- tratar dos relacionamentos com outras organizações maçônicas internacionais ,sob supervisão do Secretário Geral ,que deverá, também subscrever as correspondências expedidas;
- III- encaminhar ao Secretário Geral solicitações de reconhecimento e decisões de rompimento de relações;
- IV- remeter aos Grandes Secretarios de Relações Exteriores das associadas exemplares dos temas apresentados para os seminários;

Na contemporaneidade a CMSB é composta por 27 Grandes Lojas Maçônicas Regulares do Brasil, que reúnem aproximadamente três mil lojas e 120.000 membros ativos. Uma entidade civil sem fins econômicos, com sede e foro na cidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil. A Secretaria Geral é um dos órgãos deliberativos cujo poder executivo da Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil é reconhecido perante ao GOB e também a GLEPB.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo intitulado a Cooperação Internacional: caso Relações Exteriores na Grande Loja maçônica do Estado da Paraíba visa contribuir para um setor fundamental em Relações Exteriores vinculado à Grande Loja do Estado da Paraíba (GLEPB) por meio de uma ferramenta importantíssimo sendo a Cooperação Internacional (CI) instrumento utilizado para estreitar instituições e fortalecer a colaboração em conjunto com atores maçônicos distintos.

A participação internacional da Maçonaria influenciou na política interna do Brasil principalmente dos ideários da Franco-Maçonaria. Além disso, a trilogia Liberdade, igualdade e Fraternidade, lemas oriundos da Revolução Francesa, foram incorporadas pela base filosófica utilizada durante este período histórico. Ademais, a Constituição de Anderson ou dos Francos-Maçons tem

sua origem na língua inglesa para nortear as atividades e comportamentos maçônicos ao redor do mundo.

O estudo enfatizou a GLEPB por ter um Regulamento e uma Constituição institucional religiosa e também sendo uma das primeiras composições de Lojas Maçônicas datada de 1927. Vale destacar que o setor administrativo vinculado à Grande Secretaria de Relações Exteriores (GSRE) é o responsável pela Cooperação Internacional e compete pela harmonização e relações internacionais com outras potências internacionais e nacionais.

E finalmente, coube a Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil (CMSB) instalada em 27 de julho de 1966, anos posteriores a Grande Loja da Paraíba o reconhecimento maçônico para fortalecer nas Relações exteriores o fortalecendo de unidade fraternal Universal por meio de Tratado de Conhecimento vinculado à Secretaria Geral bem como a união fraternal com as 27 lojas filiadas à Confederação e também junto às potências regulares internacionais.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Celso. **Perspectivas da Cooperação Internacional**. In: MARCOVITCH, Jacques (org.). *Cooperação Internacional: Estratégia e Gestão*. São Paulo: Editora EDUSP, 1994, p.149-163.

BARTOLINI .Edgard . Filho, **RELAÇÕES MAÇÔNICAS EXTERIORES: O que todo maçom deveria saber a respeito dessa importante e tão pouca conhecida área da administração maçônica**.Edgard Bartolini Filho, - Campina Grande- PB Brasil Ano I N° 2 pag.11-16 abr/jun . Disponível

em:<<https://www.gvaa.com.br/revista/index.php/OBuscador/article/view/5084/0?source=/revista/index.php/OBuscador/article/view/5084/0>>. Acesso em 10 abril 2019.

BRASIL. **Constituição, 1988. Constituição da República Federativa do Brasil** de 05 de outubro de 1988. 3. ed. São Paulo: Saraiva. 2016.p496.

BRASIL.**Constituição do Grande Oriente do Brasil**. Castellani, José; Rodrigues Raimundo.ed.Maçônica A trolha. 1º.1995. p.104.

BRASIL.**Constituição da Grande loja Maçônica do Estado da Paraíba**.2000.p,65.

Caderno de Endereços Maçônicos. Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil (CMSB). 43P, ANO 2019.

CÂMARA DOS DEPUTADOS.Transcurso do Dia Nacional do Maçom. Artigo História da Fundação da Grande Loja da Paraíba. Disponível em:<

<https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=3&nuSessao=219.3.53.O&nuQuarto=47&nuOrador=1&nuInsercao=30&dtHorarioQuarto=15:32&sgFaseSessao=PE%20%20%20%20%20%20%20%20%20&Data=26/08/2009&txApelido=R%C3%94MULO%20GOUVEIA&txFaseSessao=Pequeno%20Expediente%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20&dtHoraQuarto=15:32&txEtapa=Com%20reda%C3%A7%C3%A3o%20final>. Acesso em 10 abril.

CARNEIRO, Jorge. VENTURA, Rogério. **A Maçonaria na História**, 2015.ed. Ediouro, Rio de Janeiro.p.166.

CARNEIRO, Joaquim Osterne. **revista do instituto histórico e geográfico paraibano. noc** – João Pessoa – fevereiro – 2012 – nº. 42. 208 p. Disponível em: < <https://docplayer.com.br/23642444-Revista-do-instituto-historico-e-geografico-paraibano.html> > Acesso em abril de 2019.

CASTELLANI, José. **A Ação Secreta da Maçonaria na Política Mundial**. São Paulo: Landmark, 2001.p.214.

CASTELLANI & RODRIGUES; José; Raimundo. **Análise da Constituição de Anderson (Maçônica e Filosoficamente)**.ed.A Trolha.Londrina-PR, Julho de 1995. P.152

CERONI, Marcello Francisco. **Manual Maçônico. Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil (CMSB). surgimento da maçonaria**. Serie Coríntia .vol. Tiragem 4000 . ano 2000.

CÔRTE. Felipe Real de Camargo. REHMLAC+, ISSN 1659-4223, Vol. 8, no. 1, Mayo-Noviembre 2016/130-150, REHMLAC. Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña. Disponível em: < <https://www.redalyc.org/revista.oa?id=3695>>. Acesso em abril de 2019.

Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil. Disponível em:< <https://cmsb.org.br/>>. Acesso em 10 abril 2019.

Estatuto do Regimento Interno. CMSB, 11 de junho de 2017.RJ

FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio **dicionário de maçonaria. Seus mistérios, seus ritos, sua filosofia e sua história**. ed. Pensamento.São Paulo. 1970.550 p.

Grande Loja Maçônica do Amapá. Disponível em:> www.glomap.org.br>. Acesso em abril de 2018.

Grande Oriente do Brasil. Disponível em: <<http://www.gob.br>>. Acesso em 10 abril 2019.

JAMES, Anderson A.M.; Franklin, Benjamin; and Royster, Paul (editor & depositor), **The Constitutions of the Freemasons** 1734.p.51 . Disponível em:><https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1028&context=libraryscience>>. Acesso em abril de 2019.

JAMES, Anderson A.M.; Franklin, Benjamin; constituição de ANDERSON ou Constituições dos Francos-Maçons de 1723 em português.p,20. Disponível em:>http://www.novoscaminhos.org.br/Loja/1328/Conteudo/CONSTITUICAO_DE_ANDERSON_DE_1723_-_EM_PORTUGUES.pdf>. Acesso em abril de 2019.

HOBBSAWM. Eric J. **A revolução francesa .A era das Revoluções 1789 – 1848.** ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro.1996.p.819

Manual Maçonico. **Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil (CMSB). um informativo para quem não é maçom.** Serie Coríntia vol.2.Tiragem 3000 , 2001.

MACKEY, Albert, G. **o simbolismo da maçonaria . ed. universo dos livros.** são Paulo. 2008.160 p.

Mansur; Neto, Elias. **O que você precisa saber sobre maçonaria.** ed. 2º.são Paulo: ed. Universo dos livros.2009. 128 p.

PITOMBO, Heitor. **Maçonaria no Brasil.**são Paulo: editora Escala .2009,129p

Regulamento Geral. sereníssima grande loja maçônica do estado da paraíba. Aprovado pela Assembleia Legislativa da Grande Loja em 31/março/1990. Lei nº 001/88-91. Sancionada pelo Grão-Mestre, entrando em vigor a 21/abril/1990 P,36

SARFATI , Gilberto. **Teoria das Relações Internacionais .** são Paulo, sariva-2006

SATO, Eiiti. **Cooperação Internacional: uma componente essencial das relações internacionais.** RECIIS – Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde. Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 46-57, mar. 2010.

Silva, Guilherme A. **Dicionário de relações internacionais /** Guilherme A. Silva, Williams Gonçalves. 2. ed. rev. e Ampl. - Barueri, SP : Manole 2010.

SILVA, S. V.; MARQUES, A. J. **A participação da maçonaria brasileira na defesa do ensino laico,** Rev. Ciência e Maçonaria. Brasília, Vol. 4, n.1, p. 67-72 .2017

SOUZA, Fernando. **Dicionário de relações internacionais. CESEPE e** Autores. Ed.

Afrontamento, nº 954, junho de 2005.p.304

VADE MECUM MAÇÔNICO. Grande Oriente do Brasil .Disponível em: <<https://docplayer.com.br/14951177-Vade-mecum-maconico-grande-orientado-brasil.html>>. Acesso em: 10 abril. 2019

ZARTMAN& TOUVAL,.I.William;. Saadia. **International Cooperation:The Extents and Limits of Multilateralism.**Cambridge University.UK. Press 2010.Edited by The Nitze

chool of Advanced International Studies,The Johns Hopkins University p.292.

**SABERES E AS FRONTEIRAS SIMBÓLICAS
INTERAMAZÔNICAS**

O CARNAVAL DO POVO INDÍGENA CHIQUITANO NA FRONTEIRA BRASIL E BOLÍVIA

Verone Cristina da Silva²¹

Introdução

Meu objetivo neste artigo é apresentar uma breve descrição etnográfica sobre a importância da cerimônia Carnaval na sociocosmologia do povo indígena chiquitano que vive na fronteira Brasil e Bolívia. A pesquisa foi realizada na aldeia Vila Nova Barbecho, município de Porto Esperidião, Mato Grosso. Concluímos que, por meio do Carnaval os Chiquitano explicam seus mitos, domesticam os seres patogênicos que provocam doenças nas famílias e transformam as relações para a produção política de uma nova ordem social.

1. O povo indígena Chiquitano

Os Chiquitano são falantes da língua chiquitano, nomeada pelos próprios indígenas no Brasil de *linguará*. No cotidiano, falam o português, porém, em eventos cerimoniais e rituais, fazem uso do espanhol, a *castilha* em termos nativos, que parece uma associação do português regional com o espanhol tradicionalⁱ

As famílias ocupam os dois lados da fronteira Brasil e Bolívia, sendo identificados na literatura histórica como ameríndios reunidos na Missão Jesuítica de Chiquitos, que teve seu período de atuação entre 1691 e 1767. No Mato Grosso vivem ao longo da fronteira Brasil e Bolívia, na região sudoeste do Estado, nos municípios de Cáceres, Porto Esperidião, Pontes e Lacerda e Vila Bela da Santíssima Trindade, podendo chegar a uma população de 473 indivíduos (SIASI-FUNASA, 2012)ⁱⁱ

Os dados oficiais não representam o número de população chiquitana, considerando que há uma recusa de muitas famílias em se autoidentificarem pelo etnônimo chiquitano. Segundo Joana Silva (2008, p. 14) essa escolha decorreria dos preconceitos relacionados com a uma dinâmica da vida na fronteira, que os teria classificado de “estrangeiros”, “traficantes de drogas”, “ladrões de caminhões”, “ignorantes” e, por essa razão fariam opção pelo

²¹ Professora da Universidade Estadual de Mato Grosso (UEMT) Mestre em História, UFMT. Doutora em Antropologia, Universidade de São Paulo – Usp. veronecristinadasilva@gmail.com

silêncio, calando sua língua, buscando proteção através de sua invisibilidade. Segundo Aloir Pacini (2012, p. 72) os Chiquitanos seriam pressionados por fazendeiros locais para a tomada de autorrepresentação não indígena, porque que sua identidade indígena lhes garantiria o direito ao território tradicional.

A identidade do povo chiquitano indígena que vive na fronteira é negada e desrespeitada, mas resiste em razão de suas práticas insubmissas que os mantêm em um espaço multi-étnico e, sociologicamente dinâmico, na luta pelo seu território originário. As aldeias e as comunidades chiquitano, situadas ao longo dessa fronteira, têm como característica se formarem e se desfazerem, reorganizando-se em novos assentamentos dentro de um mesmo espaço territorial. Em alguns casos, o coletivo se subdivide em dois ou mais, seguindo para locais distintos, acompanhando seus “chefes”, geralmente o mais velho, um ancião (SILVA, 2015).

A fluidez no modo dos Chiquitano se organizarem no território decorre de processos relacionados com expulsões violentas da terra, com presença de espíritos maléficos, ou ainda, inimizades entre chefes, práticas de feitiçaria, orientações oníricas e, portanto, privilegiar alguns em detrimento de outros, só reforça a dicotomia dessas dimensões, divergindo daquilo que propomos.

Nesse espaço entre Brasil e Bolívia o povo Chiquitano realiza o Carnaval, uma de suas principais festas, tanto pela importância sociocosmológica, quanto pelas relações inter-comunitárias na fronteira. A festa é chamada de “Alegria” ou de “Páscoa Carnaval” sendo uma das quatro Páscoas Chiquitanas: *Pascua Carnaval, Pascua de Resurrección, Pascua Espíritu Santo y Pascua Natividad*.

2. A Cerimônia Carnavalⁱⁱⁱ

O mito Carnaval explica que no tempo primordial ocorreu o incesto dos demiurgos Sol e Lua, desobedecendo a uma regra que resultou no dilúvio de água, quando muitos morreram transformando-se em animais, plantas e outros seres que povoaram a terra, mas um casal teria sobrevivido para narrar a história.

O Carnaval é, portanto, o nome da cerimônia chiquitano e da entidade sobrenatural chamada de “Santo Carnaval” que teria surgido naquele tempo. Na aldeia Vila Nova Barbecho as famílias compreendem que o carnaval se originou no dilúvio universal das águas, antecedido pelo dilúvio de fogo e pelo dilúvio de vento. As narrativas afirmam que as intensas chuvas provocadas no ciclo da lua nova atingiram as proximidades do céu e destruíram a terra, que submergiu nas águas. Durante três dias e três noites só havia escuridão, a terra e muitos de seus habitantes foram destruídos, porém o planeta se formou novamente e, com ele, novos homens e novas mulheres.

A teoria chiquitano do cataclismo afirma que após o dilúvio de água a terra teria se estabilizado, apesar disso, acreditam que outro fim estaria próximo, embora não saibam precisar quando nem como; por isso afirmam: *Disso não se pode duvidar*, pois compreendem que ao final de cada ciclo anual a Terra está suja e prestes a adoecer, tornar-se má, assim como os seres que nela habitam, com potencial para alterar sua condição humana; sendo necessário, que juntos se renovem, permitindo o reinício da vida, da saúde e das regras de respeito (RIESTER, 1980). Os Chiquitano não se excluem dessa alternância cíclica do tempo e compreendem que, para renascer, é preciso ritualizar, por meio do Carnaval, a morte e o renascimento – sendo esta cerimônia expressão de ambiguidade.

O Carnaval está associado ao ciclo das chuvas, entre os meses de dezembro e fevereiro é possível ouvir sonoridades como as dos trovões, concebidos como os mais fortes do período, ou ainda, o canto dos grilos, anunciando maus presságios cujos sons são orientadores para o início das rezas. A festa possui um calendário ritual próprio que marca o fim e o início de um novo tempo, após o Carnaval, inicia o Ano Novo Chiquitano.

A sequência ritual é ordenada e os conteúdos míticos enfatizados; as práticas relacionadas com as regras do respeito, à autoridade, ao compadrio e ao parentesco dão lugar às brincadeiras (*matchupekakarch*); as posições entre homens e mulheres invertem-se; as rivalidades e divergências entre membros desse coletivo são suspensas para beberem, dançarem e comerem juntos; o medo dos espíritos maléficos que provocam doenças dá lugar ao riso cômico com o objetivo de produzir alegria (*pokununkurch*); ação ritual que conteria

forças capazes de afetar os participantes do carnaval e alterar o modo de relação cotidiano, ao mesmo tempo, expulsar doença (*nóchkórch*), espíritos dos parentes falecidos (*nausupürch*), e por fim reordenar a vida.

A festa ocorre no mesmo período do festejo carnavalesco do calendário cristão, iniciando no domingo, chamado “primeiro dia” com a sequência no “segundo dia”, no “terceiro dia”, o “quarto dia”, e encerraria no “oitavo dia” – o domingo seguinte, o último dia, quando a cerimônia será chamada de Carnavalito.

No primeiro dia da festa, o Carnaval é chamado de Velho e levanta de seu túmulo com o som do pífano, instrumento musical cujo sopro acorda os seres humanos e não humanos para participarem da festa, dançarem juntos e, de mãos dadas, formarem um círculo no sentido horário e anti-horário nos pontos da aldeia e das habitações que apresentarem a imagem de uma cruz. Nos dias em que antecedem a festa do carnaval, as mulheres preparam a chicha, bebida fermentada à base de milho e de mandioca, que é servida durante todo o ritual.

No segundo dia, os Chiquitano dançam o dia todo e, quando adentram a moradia de cada família, os músicos cumprimentam os donos da casa: *Chapier!* (grato). E ainda expressam: *Boa felicidade para nós!* E o dono da casa responde: *Feliz segunda-feira de Carnaval! Para o ano que vem vamos fazer de novo alegria.*

A alegria no carnaval chiquitano produz “força”, obtida por meio do consumo de chicha (*tavarsch*)^{iv}, do riso, da dança em círculo (*meakarsch*) e da reza aos santos auxiliares ^v. Os seres não humanos participam da festa, mas também são despachados, das aldeias para que os Chiquitano restaurem seu coletivo, renovem a vida e as regras de autoridade, de evitação, do parentesco e do compadrio.

O terceiro dia é o dia mais forte do carnaval, pois nesse dia teria ocorrido o dilúvio de água, e, portanto, intensificam a alegria. O sentido de fabricar a alegria na aldeia é realizar ações rituais, cujo princípio é afastar os “bichos” (*nichichi*), as almas dos mortos (*nausupürch*), os “encantados” (*ometuso*), alegrá-los e despachá-los, pois são portadores de substâncias patogênicas

que deixam os Chiquitano bravos, tristes, esquecidos de sua condição de humano, das regras de autoridade, de parentesco e do compadrio.

Pela manhã realizam a adoração às bandeiras coloridas no pátio central. O cacique convida cinco homens, que serão identificados como bandeireiros. Cada um carregará uma bandeira nas cores verde, amarela, branca, vermelha e azul, que serão abençoadas e o chefe cerimonial e ancião explicará a importância do carnaval. As bandeiras dançam sempre juntas e, quando os músicos pausam para tomar chicha, elas ficam em pé, geralmente sustentadas pela mesa disposta na varanda central das moradias. Em cada moradia percorrida é formada uma roda e, ritmados pelo som da música gritam: *Viva o Carnaval!; Que tenhamos saúde!* Em seguida saúdam os santos de cada habitação.

Quem não participa do carnaval poderá atrair para si doenças e a morte. Na perspectiva chiquitano, doença (*nochokorch*) resulta de entidades sobrenaturais que possuem subjetividades e perambulam pelo ar, tendo força de raptar a alma (*nausupürch*) de uma pessoa e de outros seres que possuem vida. No carnaval, a doença (*nochokorch*) é como gente que participa da festa, à espera de uma oportunidade para perturbar as pessoas.

As brincadeiras (*matchupekakarch*) acontecem somente no carnaval; são constituídas por gestos corporais, palavras e mudanças da posição de homens e mulheres que travestidos protagonizam oposições, deslocam-se do lugar que define suas identidades.

Os Chiquitano dizem: *Quem não quer brincar, não venha ao nosso Carnaval.* Os visitantes que frequentam a aldeia não são expectadores, mas atores importantes, embora muitos tentem permanecer à distância observando os anfitriões brincarem e bailarem não são poupados das relações jocosas, mas capturados e embarrados, molhados ou submetidos a jogos de caráter cômico; substâncias fétidas são lançadas em seus corpos e a eles dirigidas expressões e termos que provocam risos. É somente no dia do Carnaval que esses acontecimentos são vividos, porque a relação entre um visitante e os donos da casa ou membros de uma família, no dia a dia da aldeia, é estabelecida através da evitação.

Há um modo de brincar entre homens e mulheres que encenam uma “luta simulada” ou uma “guerra” são pares opostos que têm divergências cotidianas entre si e representam famílias de sobrenomes distintos; o ataque inicia quando um joga água em alguém, ou uma substância com odor fétido, algo que seria descartado ou lançado aos porcos, e o outro reage, agarra-o, derruba-o e ambos permanecem por um tempo no chão, cada um tentando dominar o outro, simulando uma luta. Em alguns casos, logo são separados, mas isto pode variar e os participantes deixarem que o casal fique ali por um tempo brincando diante dos participantes. Quando alguém intervém, a brincadeira cessa ou, quando um cede, o outro reduz a dinâmica.

Mesmo que as ações sejam improvisadas, a regra é sempre a mesma: mulheres brincam com homens e homens com mulheres, predominantemente através das substâncias água, tinta e barro. Quando os participantes riem, é sinal de que as ações foram compreendidas e bem-sucedidas. Os gestos eróticos se caracterizam por bater nas nádegas um do outro, colocar barro dentro das calças dos homens ou nos seios das mulheres, baixarem as calças dos homens ou ainda puxar as roupas das mulheres.

Nesse terceiro dia as famílias preparam os alimentos, realizam o seu benzimento e os distribuem para os participantes. Nesse dia, há um número maior de visitantes (*possokas*) oriundos de comunidades chiquitanas do entorno e não indígenas, que se reúnem para comerem juntos.

No final da tarde os Chiquitanos seguem dançando até o pátio central para a cerimônia dos açoites, uma prática positiva para a restauração moral das regras do respeito, quando, pais, padrinhos e anciãos, usam do chicote sobre seus filhos, afilhados e os mais jovens.

No quarto dia do Carnaval ocorre a adoração (*sha-nauka*) da bandeira preta. O cacique explica o sentido desta bandeira e o procedimento do bandeireiro de mantê-la sempre erguida, com o movimento para a direita e para a esquerda, não deixando que se suje durante as brincadeiras. Ouvi de mulheres da aldeia Fazendinha a explicação de que a bandeira preta é o luto, sendo poderosa e capaz de levantar os mortos de suas tumbas. Por isso, há

restrições alimentares durante esse período: não comem nada que contenha sangue.

No quinto dia, no sexto dia e no sábado a aldeia permanecem em silêncio.

O Domingo é dia do Carnavalito – o carnaval pequeno, ou ainda, o neto do carnaval; tem mãe e pai; no último dia será batizado, receberá um nome, um padrinho e uma madrinha, em seguida será enterrado em uma cova e receberá choros cerimoniais. Esta cova será aberta no ano seguinte, quando o Carnaval velho se levantará do túmulo para percorrer a terra.

O Carnaval é portador de subjetividades, usa vestido branco feito de tecidos ou retalhos, e calça longa por baixo, é associado a um santo com o poder da alegria. Sua aparência, embora não seja visível por todos os participantes é descrita através do seu grande tamanho, *Carnaval Grande*, e assemelha-se a um velho, de características masculinas. No último dia da cerimônia, é chamado *Carnavalito*, por ser pequeno, na forma de uma criança de colo. Seus trajes são masculino e feminino, representado por um boneco confeccionado com folhas de bananeiras. A ambiguidade lhe é inerente. Possui elementos que o qualificam através da narrativa da morte e do renascimento; do passado ancestral e do futuro renovado.

Considerações Finais

Consideramos que a festa Carnaval é constituída por diferentes ações rituais, reúne famílias da aldeia e parentes de outras localidades vizinhas para dançar, beber chicha, fazer o viva, comer junto e brincar. Através do carnaval, os Chiquitano explicam seus mitos, domesticam os seres patogênicos que provocam doenças nas famílias, transformam as relações entre os humanos para a produção política de uma nova ordem social chiquitano pautada nas regras de respeito e de evitação, propõem a existência de uma conjunção corporal entre os pares opostos. O homem recupera sua parte feminina, e a mulher sua parte masculina. Os mesmos objetos, imagens, alimentos e roupas usados na vida ordinária são manipulados na vida cerimonial e alterados de seu lugar. Essa transformação é necessária para que se renove a condição humana de cada pessoa.

Se na vida ordinária as regras do respeito têm como princípio a evitação, produzindo interdições no controle do incesto e das manifestações de raiva e braveza, oriundas das rivalidades e divergências entre os grupos familiares de sobrenomes distintos, que resultam em brigas, fissões e feitiçarias; a ação ritual inverte e desestabiliza essa ordem com o objetivo de recompô-la novamente, e reordená-la.

Referências Bibliográficas

PACINI, Aloir. Identidade étnica e território na fronteira (Brasil-Bolívia). Porto Alegre, 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RIESTER. Jürgen. El habla popular del oriente boliviano: el chiquito. *Revista de Antropología*, São Paulo: Egon Schaden, v. 15-16, p. 172-195, 1967-1968.

_____. *Contribución al conocimiento de la cultura de la nación indígena chiquitana*. v. 2. Santa Cruz de la Sierra-Bolívia: [s.n.], 2008. (manuscrito.)

SILVA, Verone Cristina. Carnaval Alegria dos Importais: Ritual, Pessoa e Cosmologia entre os Chiquitanos no Brasil Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social. Área de Concentração: Etnologia Indígena. Orientadora: Dra Marta Rosa Amoroso. São Paulo, 2015.

SILVA, Joana Fernandes SILVA, Joana Fernandes. Relatório da viagem de campo realizada para a identificação de Chiquitanos na área de influência do gasoduto Brasil-Bolívia (ramal Mato Grosso), no trecho Cáceres-San Matias. Cuiabá, 3 de dezembro, 1998.

SANTANA, Áurea Cavalcante. *Línguas cruzadas, histórias que se mesclam: ações de documentação, valorização e fortalecimento da língua chiquitana no Brasil*. Goiânia, Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, UFG, 2012.

SIASI-FUNASA. *Quantitativo de pessoas*. Disponível em: <[http://sis.funasa.gov.br/transparenciapublica/siasweb/Layout/quantitativo de pessoas](http://sis.funasa.gov.br/transparenciapublica/siasweb/Layout/quantitativo%20de%20pessoas), 2010.

asp> Acesso em: 10 ago. 2013.

A FORMAÇÃO DO SUJEITO NO ESPAÇO ENTRE - FRONTEIRAS: AS TRADIÇÕES CULTURAIS NO ‘MEIO’ BRASIL, BOLÍVIA E PERU

Rosa Thaís Neves Hydall²²

Introdução

Ao analisar as relações existentes entre brasileiros, bolivianos e peruanos, é possível perceber o impacto existente entre essas três culturas e o quanto estas manifestações presentes, tanto nas relações trabalhistas, quanto em vínculos mais abrangentes como a televisão e o rádio promovem no cotidiano das famílias residentes no espaço da tríplice fronteira, Brasil, Bolívia e Peru. Partindo pelo pressuposto do sujeito como objeto principal de estudo, este cidadão que participa e/ou sente este processo de hibridização cultural que varia tanto na fala, o idioma de quem reside no país vizinho, como no caso da tríplice fronteira que se destina este estudo, que quando hibridizados forma uma nova identidade linguística o “portunhol” onde em um processo de trocas obtidas através das relações culturais têm – se a formação de uma nova identidade, a linguística, o mesmo ocorre com a cultura de massa que se mostra ainda mais abrangente, pois abarca os lares das famílias “brasivianas” criando um leque de opções que na ótica positiva aproxima as culturas. A análise parte do sujeito “Entre os três domínios – do saber, do poder e da ética -, estabelecem-se relações do sujeito sobre as coisas, sobre as coisas, sobre a ação dos outros e sobre si. ”²³

*O que podemos fazer com nossas origens? A época eufórica da modernidade tinha subestimado a pergunta. Para muitas vanguardas só valia o futuro e o único trabalho possível com o passado era desfazer-se dele. De qualquer modo, a expansão mercantil e política continuou utilizando a história. São provas disso os grandes museus, os circuitos de antiguidades e *souvenirs*, as modas *retro* na mídia, no desenho industrial e gráfico. O passado não deixou de corroer as pretensões de ruptura absoluta da modernidade. (CANCLINI, 1997, p.114)²⁴*

O cotidiano das famílias que se localizam no espaço entre fronteiras traz uma discussão pertinente acerca do fazer cultural nestas áreas de intenso contato,

²² Formada em Artes Dramáticas desde 2012 pela Usina de Artes João Donato. Graduando em História Bacharelado na Universidade Federal do Acre – UFAC, 8º período.

²³ **FOUCAULT**, Michel. Foucault e a crítica do sujeito. 2ª edição, Curitiba, UFPR, 2008.

²⁴ **GARCÍA CANCLINI**, Néstor. Culturas híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. 04 edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.p.114

o processo de modernização a qual a sociedade contemporânea passa põe em xeque a cultura de massa que toma um abrangente espaço nestas relações socioculturais, a formação de uma nova identidade que é construída em um processo histórico “atemporal”.

É perceptível nas zonas de contato entre Brasil e Bolívia, nas áreas de comércio e também nos lares a prática de assistir programas brasileiros e bolivianos e isto se dá tanto de um lado da fronteira, quanto de outro, denotando uma participação decisiva da cultura de massa tendo como ferramenta principal o veículo televisivo, o mesmo é notado em relação ao rádio onde os gostos e preferências musicais passeiam entre o idioma espanhol e português.

Em Culturas Híbridas, Garcia Canclini traz aspectos inerentes a que mostram diversos aspectos da cultura que vai se massificando de acordo com o mercado consumidor que visando uma abrangência maior de público mudam seus costumes e se adaptam a públicos de várias partes do mundo, tornando-se acessível a outras culturas, observa-se que

Os museus se encheram de cartazes instrutivos, sinais de trânsito, visitas monitoradas em vários idiomas. Baseados na muito considerável tese de que todo produto artístico está condicionado por um tecido de relações sociais, a museografia, os catálogos, a crítica e os audiovisuais que acompanham as exposições devem situar os quadros e as esculturas em meio a referências contextuais que ajudariam a entendê-los. (Canclini, 2008, p. 136)²⁵

O que Canclini põe em discussão é uma crítica ao mercado massificador que traz consigo maneiras didáticas para melhor se entender a arte, como no caso dos museus e exposições de pinturas que se acham necessários por uma legenda ou um manual de instruções para se possa assim entender o se expõe, tirando o caráter a qual o artista propõe o “sentir” o ato individual de cada expectador ao visualizar uma obra ou quaisquer que seja uma manifestação cultural.

O que se torna presente nas lojas e lares dos programas de televisão e rádio na tríplice fronteira é exemplo de uma tendência massificadora (Canclini, 2008, p.137) que se dá pelo fato, neste caso, do contato frequente destas três

²⁵ Idem. p. 136

culturas, e ainda, a formação familiar que tem papel decisivo na formação de uma nova identidade.

Mas a hibridização nem sempre foi vista com bons olhos, em os *sertões*, de Euclides da Cunha, o mestiço era visto como um fraco, o fato de haver uma mistura entre as raças era sinônimo de atraso e sendo o mestiço um ser “híbrido” era por si só um ser também inferior onde Cunha diz que

A mestiçagem estremada é um retrocesso. [...]. De sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado, [...]. Não há terapêutica para este embater de tendências antagonistas, de raças repentinamente aproximadas, fundidas num organismo isolado. [...] E o mestiço [...] menos que um intermediário, é um decaído, sem energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual de seus superiores. Contrastando com a fecundidade que acaso possua, ele revela casos de hibridez moral extraordinários: espíritos fulgurantes, às vezes, mais frágeis, inquietos, inconstantes [...], feridos pela fatalidade das leis biológicas, chumbados ao plano inferior das raças menos favorecidas. (CUNHA, 1996, p. 91)²⁶

Esse conceito de raça, e a interpretação sobre o processo de hibridização hoje ganham novos rumos, sendo visto como algo benéfico e ainda como elemento percussor para a formação de uma nova identidade e união entre culturas. O conceito de híbrido no dicionário Aurélio está em definição das ciências biológicas como originário do cruzamento de espécies diferentes (Aurélio, 2001, p. 391)²⁷ que para tanto se resulta em uma nova espécie, uma junção de dois corpos de espécies diferentes, que para tanto unem e deste surge uma nova, e assim ocorre nas relações socioculturais entre as sociedades na tríplice fronteira Brasil, Bolívia e Peru.

E dessa junção com Michel Foucault põe - se em análise o “sujeito” como tema central em seus estudos na arqueogenealogia do sujeito, partindo dos três domínios: do saber, do poder e da ética (Foucault, 2008,p.94)²⁸, ao analisar uma fala do senhor Nazário é possível perceber a relação entre dominador e dominado e a questão hierárquica implantada pelo governo em relação as famílias brasileiras nos assentamentos das terras bolivianas em litígio quando

²⁶ **CUNHA**, Euclides da. Um parêntese irritante. In _____. *Os sertões*: campanha de canudos. São Paulo: Círculo do livro, 1996.p.91

²⁷ **AURELIO**, Buarque de Holanda Ferreira. Mini Aurélio século XXI, 5ª edição, Rio de Janeiro, 2001. p. 391.

²⁸ **FOUCAULT**, Michel. Foucault e a crítica do sujeito. 2ª edição, Curitiba, UFPR, 2008, p.94.

lhe é perguntado pela historiadora Geórgia Lima acerca da retirada do povo brasileiro das terras bolivianas.

G: tirou o povo, você diz os brasileiros? N: colocou uns, uns que não queriam sair da Bolívia, colocou mais lá pra dentro uns 50 km e aqueles que quiseram voltar para o país, o país deles que é o Brasil, foram levados pra lá e ai tão no Brasil e ai ficou um espaço aqui vazio até hoje, e ai nos não temos pessoas assim, apesar que um projeto seria de povoar essa fronteira aqui todinha de pessoas nacional, brasileiro, boliviano, mas como vamos povoar se não temos estrada. Muitas pessoas vieram aqui centraram, mas vão viver de que? Iam viver de quê? Tem município aqui, mas como a pessoa vai trabalhar, sobreviver... (Nazário, local, 03.07.2016)²⁹

Para Foucault o sujeito que é objeto de análise é aquele que vive, trabalha e fala. Quem é este sujeito? Quando as ciências surgem para falar quem é este homem e acaba por enquadrá-lo em uma determinada classe, seja ela de dominador ou de dominado, de trabalhador ou de patrão e ainda de explorador ou explorado, “a figura de conhecimento “homem” só apareceu para o saber quando ciência sobre lês se constituíram” (Foucault, 2008, p. 95)³⁰, neste momento o sujeito de análise passa a ser normalizado, é como se todos os homens fossem iguais, e isto independe sua história de vida, suas lutas cotidianas, o seu individual.

Através da ética e da moral em Foucault temos por meio de um sistema de valores a doutrinação do sujeito, através de uma “responsabilidade moral” e um “certo tipo de dominação cuja pretensão é conduzir os indivíduos a modificarem seu comportamento” (Foucault, 2008, p. 95)³¹. A questão da dominação para Foucault modifica o discurso do indivíduo, a exemplo disto temos o contexto histórico da ditadura militar onde era restrito o diálogo entre professor e aluno, onde o discurso tinha que ser limitado aos padrões impostos neste período.

[...] os filósofos que de uma forma ou de outra põem o inconsciente como cercando, inelutavelmente, o consciente: o em - si de Hegel, o desconhecido do Schopenhauer, o homem alienado de Marx, e o próprio inatual de Husserl. Aparecem, todos, como o terreno lodoso do qual o homem deve emergir para chegar o mais próximo possível de sua verdade, desalienando-se, todo pensamento movendo-se na

²⁹ Entrevista concedida por Nazário à historiadora Geórgia Pereira Lima, Santa Rosa-Bolívia no dia 03.07.2016.

³⁰ **FOUCAULT**, Michel. Foucault e a crítica do sujeito. 2ª edição, Curitiba, UFPR, 2008, p.95.

³¹ Idem.p.95.

direção de seu rompimento com o que escraviza. (Foucault, 2008, p. 113)³²

O homem é em seu ambiente de trabalho o que talvez ele não seja em seu ambiente familiar, por isso cabe ao historiador a análise minuciosa dos fatos e de onde está inserido o sujeito a ser interrogado, por isso Foucault afirma que a filosofia de nossa época é já o ato de filosofar, política e ética (Foucault, 2008, p. 113)³³.

O sujeito normalizado, aquele que se enquadra em um padrão de normas, sendo ele disciplinado pela sociedade, como por exemplo, o sistema militar, cria-se para este uma característica padrão para o indivíduo e “assim funciona o poder da norma: diante do poder jurídico, é culpado ou inocente; diante do poder da norma: é normal e anormal (Foucault, 2008, p. 124)³⁴.

Além das tecnologias abrangentes como a televisão aqui analisada nos espaços entre fronteiras, o aumento populacional nestas áreas e o trânsito comercial é responsável pelo entrecruzamento que intensifica a hibridação cultural que no uso da história oral a historiadora Geórgia Lima diz que

O método de entrevista da história oral permitiu entrever as questões étnicas presentes neste estudo que se traduziram em novas e possíveis construções sociais nessa área de fronteiras porosas, até a década de 1970, entre o Departamento de Pando (Bolívia) e o estado do Acre (Brasil). Desta forma, as narrativas se tornaram essenciais para compreender as identidades constituídas pelas múltiplas relações estabelecidas por aqueles homens e mulheres ao longo do tempo de ocupação do território boliviano, especificamente, a partir de 1980. (Lima, 2014, p. 24)³⁵

O estudo do sujeito com o uso da história oral permitiu uma aproximação do cotidiano dos trabalhadores em trânsito e as identidades dos mesmos através dos contatos socioculturais trazidos pela mobilidade da fronteira, tornando-a esta mesma fronteira imaginária, é como se não houvesse separação entre um país e outro, essa interação reflete na formação de uma nova identidade que Lima defende como os “brasivianos”, e diz ainda que tal identidade fora algo construído ao longo dos anos, com a ocupação dos territórios bolivianos por brasileiros, principal entre as décadas de 70, com a implantação de uma nova economia, a pecuária, e a retirada de outra, o extrativismo gomífero,

³² Idem.p.113

³³ Idem.p.113

³⁴ **FOUCAULT**, Michel. Foucault e a crítica do sujeito. 2ª edição, Curitiba, UFPR, 2008. p. 124

³⁵ **LIMA**, Geórgia Pereira; “BRASIVIANOS”: culturas, fronteiras e identidades. Tese apresentada na USP. São Paulo, 2014.

trazendo consigo os conflitos da luta pela permanência na terra que se estende até o final da década de 80.

O conflito agrário afetou o cotidiano de pessoas que viviam tanto no estado do Acre, quanto nos interstícios fronteiraços do Brasil e Bolívia, trazendo mudanças socioeconômicas, além de grandes consequências na estrutura alimentar como destaca Lima ao ressaltar a crise do seringal Monte Caseiro, localizado na Bolívia no depoimento de Aldevino Correia “passei a comer Maxixe...tinha dia que o negócio apertava” (Lima, 2014, p.60). As dificuldades que marcam a década de 70 trazem um cenário de importante para a economia dos seringais acreanos e bolivianos, seu processo de declínio, analisado através da entrevista de Lima onde coloca

A contextualização dos conflitos agrários acreanos foi manifestada além-fronteiras, particularmente, nos seringais bolivianos na região do Rio Abunã e, na narrativa em questão, o sujeito, ao descrever acerca da mudança alimentar, identifica como a conjuntura socioeconômica acreana afetou o cotidiano das famílias seringueiras que habitavam o seringal boliviano Monte Caseiro. (Lima, 2014, p.60)³⁶

O ano de 1970 é marcado pela falência dos seringais em decorrência de diversos fatores que vai desde a implantação de uma nova economia no Acre que é a pecuária, até outros fatores que surgiram para que ocorresse este declínio, o fim da segunda guerra mundial, não havia mais necessidade de grande investimento na Amazônia para exportação de borracha, e a plantação de seringueiras na Malásia que acaba por conquistar e deter o monopólio da produção de goma elástica. O que acaba por levar ao evento migratório dos seringueiros acreanos para os seringais bolivianos, o que destaca conflitos fora do âmbito nacional, com a ocupação e formação de seringais na Bolívia por brasileiros e a interação entre as nações e casamentos entre ambas as nacionalidades.

Um tempo marcado por mudanças tanto sociais quanto econômicas que afeta diretamente o sujeito e seus costumes, não trouxe menos influência do estado brasileiro com os demais vizinhos da zona de fronteira e um trânsito de migrações foram uma constante na “agonia do látex” como destaca o grupo

³⁶ LIMA, Geórgia Pereira; “BRASIVIANOS”: culturas, fronteiras e identidades. Dissertação apresentada na USP. São Paulo, 2014, p.60.

fronteira³⁷ ao discutir acerca do processo de ocupação na região de fronteira, em relação a este “tempo de mudança” tem-se

O declínio do sistema socioeconômico baseado na extração do látex significou mudanças sem precedentes em toda essa região fronteiriça. Novos aproveitamentos econômicos, outras populações e a progressiva afirmação dos estados nacionais. O caucho e a seringa foram o início e o fim de uma etapa. O aproveitamento pecuário, a extração do ouro e da madeira definem outro período, outra história da floresta nesses três países. (Fronteira, 2009, p. 85)³⁸

Tem-se a fronteira como um elemento separador, tanto no ponto de vista político, e este é aquele que mais se enquadra em tal definição indo pela ótica dos mapas e tratados ao longo da história das nações, marcados por conflitos e negociações definidos como delimitações pelo estado. Mas nem sempre essas delimitações são empecilho para as comunidades que vivem em suas “bordas”, o significado de fronteira abrange muito mais que aquele empregado pelo estado.

Diante dos que entendem a fronteira exclusivamente como um elemento de separação, consideramos que ela pode ser, e de fato tem sido, um eixo articulador, um recurso potencial para as populações locais em áreas onde a presença do estado tem sido limitada. A condição de muro ou de “ponte” que representa qualquer fronteira está condicionada por diversos fatores, alguns de caráter local e outros de caráter supralocal. (Fronteira, 2009, p. 165)³⁹

A zona de fronteira acaba por atrair imigrantes devido às condições de facilidade em abranger o comércio em ambas as esferas, presumindo um caráter estratégico, tanto político como econômico para os sujeitos que ali ocupavam, ocasionando assim redes de amizades com a implantação de instituições, como por exemplo, as igrejas um dos principais eixos articuladores na zona de contato, além de parentesco promovido pelos casamentos entre famílias brasileiras e bolivianas.

Essa mudança no setor socioeconômico traz a busca por novas soluções por parte da população relacionada à economia em si, com a criação de centros de serviços e plena atividade comercial, uma mobilidade entre as populações que ali vivem, tanto no âmbito econômico quanto social, “os pequenos comerciantes da fronteira em função das conjunturas que condicionam a

³⁷ Grupo Fronteira, História e Memória das três fronteiras: Brasil, Peru e Bolívia, p.84

³⁸ Idem, p. 85

³⁹ Idem, 165

rentabilidade de comprar produtos num lado ou outro da fronteira”,⁴⁰ a formação das redes de comunicação possibilitam uma articulação maior, como expõe o autor devido à conjuntura a qual está inserida e ainda pelo fato do intercâmbio entre as moedas temos a fronteira como recurso.

Estabelecimentos comerciais, vendedores ambulantes e, inclusive, os “intermediários” que transportam produtos por “encomenda” dos moradores da região da fronteira, evidenciam a importância das redes comerciais, que sustentam hoje, em boa parte, as relações interfronteiriças. Os taxistas têm um papel importante de destaque no transporte desse pequeno contrabando, aproveitando suas viagens para trazer mercadorias de uma localidade a outra. (Fronteira, 2009, p. 174)

Os autores discutem o trânsito na fronteira nos dois aspectos, econômicos – ligado diretamente ao transporte de mercadorias de uma localidade para outra, e social – este último que se dá em decorrência de contatos entre os sujeitos que ali transitam em ambos os países, a fronteira desta maneira torna-se um elemento móvel, articulador.

Outro elemento articulador são as festividades de âmbito cerimonial, que traz um recurso simbólico, como temos a exemplo as procissões e romarias, como a de Santa Raimunda do bom sucesso⁴¹, santa que possui características dos moradores de seringais, esta romaria e outras festividades reúnem habitantes da fronteira e ainda dos espaços além-fronteiras, um ato de solidariedade entre os habitantes.

O festival de praia é uma das comemorações mais importantes para a tríplice fronteira, pois traz o contato o respeito que há entre as três nacionalidades simbolizadas pelo arqueamento das bandeiras dos países, como discute os autores do grupo fronteira

Uma das comemorações mais importantes do calendário festivo da tríplice fronteira é o Festival de Praia, organizado pela Prefeitura Municipal de Assis Brasil, justamente na confluência do Rio Yaverija com o Rio Acre, um espaço simbólico importante por “delimitar” as três fronteiras. Das três margens, podem ser vistas a ondular as bandeiras de Brasil, Peru e Bolívia. Durante cerca de quatro dias, a população local apropria-se da “fronteira”, comendo, bebendo, banhando-se nos rios, atravessando de um lado para o outro, *misturando* línguas e pessoas.⁴² (Fronteira, 2009, p. 180)

⁴⁰ Idem, p.173.

⁴¹ Assis, Francisco Pinheiro de; *Devoções Populares: lutas, resistência e fé na Amazônia – Acre*, 1ª edição, 2015; p. 86 à 94.

⁴² Grupo Fronteira, *História e Memória das três fronteiras: Brasil, Peru e Bolívia*, p.180.

Os contatos entre os três países trazem aspectos de diversos que vai desde o aspecto econômico ao cultural, nesses momentos festivos há uma troca de experiência entre os sujeitos que consomem da mesma comida, e isto observando à culinária de ambas as nacionalidades, além do aspecto linguístico que não traz empecilho nas conversações onde as línguas como destacou os autores se misturam, e o mesmo ocorre com a religiosidade.

Pode-se encontrar um discurso em que a fronteira se naturaliza, mas há um trânsito constante nos rios que acaba ligando as regiões, além dos laços familiares que se interagem de um ou outro lado das fronteiras, os laços consanguíneos, o que se presume a existência de várias culturas na fronteira e não somente uma, o que não há é uma cultura dominante.

Os contextos fronteiriços têm dois aspectos que são importantes para entender a ambivalência das supostas *essências nacionais*. Por um lado, encontramos áreas onde a presença *do outro* pode contribuir para reafirmar discursos nacionalistas ou, ao contrário, para que a nacionalidade deixe de ser um elemento central na interação cotidiana, quando a ideia abstrata de um potencial inimigo se confronta com o conhecimento cotidiano dos vizinhos, maridos, amigos, que vivem além de um rio ou de um riacho, transformados nos discursos oficiais em fronteiras “naturais”⁴³

Esse discurso adotado oficialmente da fronteira como algo natural é rebatido pelas populações que ali vivem, no trânsito da fronteira, além dos aspectos históricos do primeiro e segundo ciclo da borracha, mostram que atualmente os contatos produzem uma diversidade cultural que impressiona o que por vezes as demarcações estatais acabam se tornando invisíveis.

Mas a questão “identidade” traz discussões à cerca, não somente de estudiosos nesta área como também para os próprios habitantes que designam nomes para denominar quem vive em determinada região, para os bolivianos, por exemplo, quem vive do outro lado da fronteira é chamado de patricio, é notável que haja aí um discurso dominante por parte de quem mora no país, “Os “verdadeiros” nacionais consideram as populações fronteiriças mãos peruanas, por influência não assumida como parte do discurso dominante da identidade nacional peruana.”⁴⁴

Não se parte aqui a negação da cultura vizinha, pois por diversas influências no tríplice tal discussão seria invalidada na ausência de fatos que

⁴³ Idem. p.198

⁴⁴ Idem. p. 201

considerasse tal cultura como pura e influenciável, assim estaríamos pondo como inexistente o aspecto da hibridação. Quando há uma problemática em relação à identidade é que “dentro de cada país são estabelecidas também diferenças internas bem marcadas, a partir das quais se delimita outro tipo de fronteiras de caráter cultural”⁴⁵.

O mesmo acontece no Brasil, em relação às diferenças internas no fator cultural e identitário, como no caso das populações autóctones, que tiveram que se acostumar com culturas, costumes e crenças que não condiziam com o seu cotidiano, o que trouxe uma imensa desigualdade, pois os colonizadores trataras de limitar o quanto pode a troca entre os povos a fim de impor a sua, uma característica do dominador.

No caso do Brasil, as diferenças internas entre as sucessivas ondas de migrantes também se manifestam numa série de imagens que articulavam a diversidade de uma identidade nacional plural. Quando chegam os pioneiros não indígenas, a primeira fronteira marcante se produz entre os considerados “selvagens”, “não civilizados” e os “brasileiros”. Um processo similar acontecerá também com os peruanos e bolivianos.⁴⁶

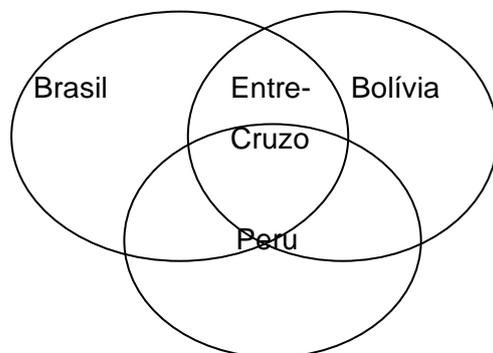
O que os autores falam é do “choque cultural” que houve entre os indígenas que aqui já habitavam com a chegada dos colonizados, que possuíam além da cultura que se diferem uma perspectiva bem diferente, em organização social, religiosa e ainda o uma economia baseada no capitalismo, algo inexistente na organização tribal indígena, houve um conflito de ideias e ainda uma relação de poder onde o colonizador buscava uma perfeita divisão entre dominador (colonizador) e dominado (índio), algo que dizimou diversas populações existentes no Brasil.

Essa comparação com a questão da tríplice fronteira se dá no aspecto de “estranhamento” a primeiro momento por herança histórica dos conflitos existente anteriormente, e a questão do senso comum que julga a mistura de raças como uma ameaça a cultura que se diz “dominante”. Portanto a fronteira não pode ser vista somente no âmbito espacial em si, mas também uma representação onde diversos povos ali interagem, trazendo assim novos significados do que é ser brasileiro, peruano e/ou boliviano, se o idioma que fala é o português, o espanhol ou o *Portunhol*.

⁴⁵ Idem.p.206

⁴⁶ Idem.p.208

Ao imaginar o espaço a qual se passa o entrecruzamento das fronteiras como algo articulador, é possível obter uma ótica de espaço que varia desde a concepção deste, como o entrelaçamento de culturas diversas, e para esta finalidade se expõe o esquema que busca de forma mais didática se obter uma concepção do espaço e não de sua temporalidade e está última pode ser estudada ao longo da história de ocupação territorial.



O exemplo dado por meio do esquema acima denota o resultado do cruzamento das três culturas e a partir daí o processo de hibridação, diversas culturas se formam, quando se fala em diversidade cultural se traz um conhecimento sobre cultura de modo mais empírico, mas quando a tratamos no termo da diferença traz não somente um discurso formado sobre cultura, mas sim o modo de pensar o que é cultura para ambos os polos na zona de contato, traz um caráter mais particular.

Para Homi Bhabha não importa se os polos culturais são diferentes, para ele o que importa é o que há nesta intersecção, os resultados dessas trocas, e o que há de mais importante ao discutir na textualidade os polos das diferentes culturas e o processo de hibridação a qual estão inseridas é preciso libertar-se da textualidade que “fecha-conceitos”.

Sugerir a dinâmica da escrita e da textualidade exige que repensemos a lógica da causalidade e da determinação através das quais reconhecemos o “político” como uma forma de cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social.⁴⁷

Coloca-se os acontecimentos de cunho político como único agente transformador social, mas o que ocorre na verdade são inúmeros fatores que acarretam para transformação de uma sociedade e ainda de um espaço tendo como consequência este último dado pelas relações sociais ali existentes.

⁴⁷ BHABHA, Homi K. O local da cultura. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2005. P. 48

Conclusão

A tríplice fronteira, Brasil, Peru e Bolívia trazem uma gama de discussões acerca do processo de hibridação, através dos seus contatos e trocas ao longo história tanto no âmbito político como social, a forma como esses contatos entre as três nacionalidades e relatos dos habitantes da fronteira, é possível fazer uma análise do que é cultura em seus mais diversos aspectos e processos diversos.

Através da análise do sujeito e suas representações destaca-se o sentimento de pertencimento do mesmo na zona de fronteira que por sua vez torna-se algo móvel partindo pelo pressuposto dos trânsitos feitos pelos rios que separam e ao mesmo tempo unem as fronteiras estabelecidas pelo âmbito oficial do estado como linhas divisórias. Para os habitantes da fronteira, esta divisão no cotidiano, nada mais é que uma fronteira imaginária e porque não assim dizer, invisível.

As diversas manifestações culturais e religiosas que ocorrem na fronteira mostram a construção da identidade e pertencimento local que subida degrau por degrau, por isso o termo “construção” como algo contínuo, as fronteiras em trânsito, a fronteira móvel permite através da interação social, cultural e política a formação cultural de um meio que está nos polos culturais diversos, e é neste conflito identitário que se parte a pesquisa, não da negação de uma ou outra cultura vizinha, mas sim da hibridação que ocorre no contato dos sujeitos que ali habitam.

O declínio da borracha e a implantação de uma nova economia no Acre, a pecuária nas décadas de 70 e 80 promovem um intenso conflito social e político que atinge os moradores de além-fronteiras trazendo migrantes brasileiros para a Bolívia a fim de ocupar os seringais bolivianos e ali sobreviverem com suas famílias, a partir deste fato percebe-se um intenso contato e trocas na tríplice fronteira, que se estende até atualidade e é tema para os estudos acerca de cultura e identidade. Uma análise empírica, científica que busca não somente contatar a existência dos contatos nos polos culturais, como também evidenciar os resultados obtidos nestas trocas, cujo espaço não negligência nem limita o trânsito entre as nações.

Referencia

- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2005.
- COSTA MAIA, José Sávio da; **Seringueiros brasileiros e suas travessias para a Bolívia: a formação de novos modos de vida num espaço de litígios (1970-1995)**. Dissertação apresentada na UFE. Recife, 2002.
- CUNHA, Euclides da. **Um parêntese irritante**. In _____. *Os sertões: campanha de canudos*. São Paulo: Círculo do livro, 1996.
- FOUCAULT, Michel; **Foucault e a crítica do sujeito**, 2ª edição, Curitiba. UFPR, 2008.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor; **Culturas híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. 04 edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- LIMA, Geórgia Pereira; **“BRASIVIANOS”: culturas, fronteiras e identidades**. Tese apresentada na USP. São Paulo, 2014.

Considerações Finais

Os estudos aqui apresentados expõem diálogos entre fronteiras de culturas latinas onde os entre-lugares de religiosidades expõem as implicações dos processos históricos de colonizações e, as formas de continuidade colonizar conhecimentos por conceituações e, ou, situações de domínio eurocêntrico sendo essas proposta enfrentadas sob perspectiva de discussões envolvendo a decolonidade latina pelos estudos dos saberes dos povos originários que articulados as pesquisas culturais afroindígenas e as relações sociais das amazônias brasileiras e interamericanas oferecem uma descrição dos espaços latinos e suas heterogeneidade ao ser pensada a partir do bioma que a constitui, ora como espaço das diversidades de projetos políticos e das experiências sociais que a atravessa.

Assim, os conhecimentos produzidos pelos pesquisadores/as em suas diferentes áreas nesta coletânea, expõem entre outras, as diversas temporalidades de histórias e saberes de homens e mulheres imersos em questões sociais e, particularmente, de religião e religiosidades. Porquanto, as histórias das amazônias são apresentadas para além das questões das fronteiras 1) “agrícolas”; 2) “Internas” e “externas” OLIVEIRA (1977). E, apontam para a perspectiva de pensar os espaços e os tempos dos saberes latinos nas transversalidades de ancestralidades dos povos originários das Américas e, particularmente da Amazônia nos entre passos da dinâmica social das resistências, dentre outros: 1) “do campesinato”; 2) relação Campo/Cidade; 3) da relação Capital/Trabalho; 4) legalismos/ilegalismo; 5) Deslocamentos e mobilidades; 6) a partir do viés regional/nacional/internacional.

Recompondo cenários diversos, os estudos constituem questões sociais de fronteiras e, compreensões acerca de religiões e religiosidades. A partir das leituras e experiências as inquietações sobressaem na forma de impactos desde a conjuntura atual da pandemia aos aspectos econômicos e sociais-culturais nas fronteiras latino-americanas e suas relações internacionais.

Assim, pensamos as fronteiras como campos atravessados por dinâmicas de violências e desigualdades, também, foram pensadas como espaços permeados por dinâmicas “simbólicas” e “cultuais”. Evidenciando, os territórios, as temporalidades do vivido, as dinâmicas do capital, as intervenções e as diretrizes internacionais são analisadas a partir de diferentes aportes analíticos, posto que essas experiências e produções de subjetividades erigem pensar os diferentes grupos humanos que existem/resistem na Amazônia: seringueiros, povos indígenas, população negra, quilombolas, povos de terreiro, ribeirinhos, imigrantes/emigrantes em diferentes processos de deslocamentos na Amazônia.

O entrecruzamento sociocultural de identidades em conflito e, ou, “híbridas”, que emprestaram suas vivências para expor uma ampla diversidade nos entrelugares dos espaços amazônicos e de outros espaços nacionais e internacionais como lugar da terra habitada.

Portanto, nesta Coletânea Fronteiras/Ufac, os trabalhos permitem expor o pensamento dos pesquisadores/as, visando uma compreensão crítica das diferentes realidades sociais dos espaços latinos e amazônicos numa perspectiva articuladora entre complexas temáticas numa releitura dos autores:

1. Adriana Rocha Ribeiro Araújo, professora da Escola Estadual Serafim da Silva Salgado – SEE. Graduação em Letras pela Universidade Estadual do Ceará (1997), especialista em Ciências da Religião pela Universidade Federal do Acre (2019). Atualmente é professora de Ensino Religioso na escola estadual Serafim da Silva Salgado lotada pela Secretaria de Estado de Educação e Esporte do Estado do Acre e Secretaria de Educação Municipal de Rio Branco. arocharibeiroaraujo@gmail.com
2. Daniele Silva da Cunha Almeida, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre, Universidade Federal do Acre, daniele.almeida@ifac.edu.br
3. Eduardo Rosa Guedes, Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Graduado em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Membro do Grupo de Estudos sobre Sociologia da Religião, promovido pelo LABIS (Laboratório de Investigação Sociológica - LABIS/UFSM). Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da mesma Universidade. Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pelotas

- (UFPEl/PPGS). Endereço: Rua 17 de maio, 745, apt 203. Camobi, Santa Maria/RS. E-mail: edu.rguesdes@gmail.com
4. Emilly Nayra Soares Albuquerque, Universidade Federal do Acre, emillynayras@gmail.com
 5. Enock da Silva Pessoa, Prof. Titular do CFCH – Universidade Federal do Acre. E-mail: enock.pessoa@ufac.br
 6. Geórgia Pereira Lima, Doutora em História Social, pela Universidade de São Paulo - USP (2014). Graduação em Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Acre (1997). Especialista em Educação - Metodologia do Ensino Superior (Ufac, 1999). Mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Georgia.lima@ufac.br
 7. Jeissyane Furtado da Silva, Universidade Federal do Acre, jeissyfurtados@gmail.com
 8. Iran de Brito Costa, Formando do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e pesquisador do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade na Amazônia (CEPRES). E-mail: iranbrito@aol.com
 9. Marcos Vinicius de Freitas Reis, professor da Universidade Federal do Amapá. Professor Permanente do Curso de Mestrado Profissional em Ensino de História e Mestrado Acadêmico em História Social Pela UNIFAP. Líder do Centro de estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES).E-mail:marcosvinicius5@yahoo.com.br.
 10. Rosa Thaís Neves Hydall, Formada em Artes Dramáticas desde 2012 pela Usina de Artes João Donato. Graduando em História Bacharelado na Universidade Federal do Acre – UFAC, 8º período.
 11. Verone Cristina da Silva, professora da Universidade Estadual de Mato Grosso. Mestre em História - UFMT e Doutora em Antropologia Social - Universidade de São Paulo – USP veronecristinadasilva@gmail.com

ⁱ A linguista Santana (2012, p. 83) revela que, a “língua materna ancestral”, das comunidades indígenas de Vila Nova Barbecho, Acorizal, Central e Fazendinha do Mato Grosso, encontra-se em processo de extinção; o português seria a língua de uso cotidiano e, em alguns momentos de festas e encontros com parentes, o espanhol ou *castilha* seria a segunda língua. Os anciãos, professores, a Funai e a Secretaria de Educação do Estado têm feito um trabalho de valorização e uso funcional da língua.

ⁱⁱ Entretanto, os dados demográficos variam em diferentes estudos antropológicos referindo a uma população com mais de mil famílias.

ⁱⁱⁱ Meus interlocutores nesta descrição foram os anciãos Nicolau Urupe Jovió, Clemência Muquissai Urupê, Margarida Mocoño, da aldeia Vila Nova Barbecho, Mato Grosso. Os termos em chiquitano foram transcritos pela indígena Saturnina Urupê Chuê, que é professora na Escola Chiquitana José Turíbio Tossué localizada na mesma aldeia.

^{iv} Na Bolívia, o termo chicha pronunciado pelos homens é **mauk iñarsch** e pelas mulheres é **tabaüsch** - o mesmo para mandioca (Riester, 1986).

^v Cantar e rezar tem o mesmo sentido no vocabulário chiquitano: **Meakarsch** (Riester, 1986)