Paula Bastone
Marcos Vinicius de Freitas Reis
(Organizadores)

Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade

UNIFAP
Editora

Paula Bastone
Marcos Vinicius de Freitas Reis
(Organizadores)

Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade

UNIFAP
Editora
Macapá
2018

Copyright © 2018, Autores

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira
Vice-Reitora: Prof.ª Dr.ª Simone de Almeida Delphim Leal
Pró-Reitor de Administração: Msc. Seloniel Barroso dos Reis
Pró-Reitora de Planejamento: Msc. Luciana Santos Ayres da Silva
Pró-Reitora de Gestão de Pessoas: Cleidiane Facundes Monteiro Nascimento
Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof.ª Dr.ª Elda Gomes Araújo
Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof.ª Dr.ª Amanda Alves Fecury
Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Dr. João Batista Gomes de Oliveira
Pró-Reitor de Cooperações e Relações Interinstitucionais: Prof. Dr. Manoel de Jesus de Souza Pinto

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá
Antonio Sabino da Silva Neto

Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá
Fernando Castro Amoras

Conselho Editorial
Ana Paula Cinta, Artemis Socorro do Nascimento Rodrigues, César Augusto Mathias de Alencar, Claudia Maria do Socorro Cruz F. Chelala, Daize Fernanda Wagner Silva, Elinaldo da Conceição dos Santos, Elizabeth Machado Barbosa, Elza Caroline Alves Muller, Jacks de Mello Andrade Junior, Jose Walter Cárdenas Sotil, Luís Henrique Rambo, Marcus André de Souza Cardoso da Silva, Patricia Helena Turola Takamatsu, Patrícia Rocha Chaves, Robson Antônio Tavares Costa, Rosilene de Oliveira Furtado, Simone de Almeida Delphim Leal, Simone Dias Ferreira e Tiago Luedy Silva

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (C IP)

B297r

Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade /Paula de Carvalho Bastone & Marcos Vinicius de Freitas Reis (Org.s) – Macapá : UNIFAP , 2018.
Ilustr.: 230 p.

ISBN: 978-85-5476-046-5

1. Religião. 2. Catolicismo. 3. Ensino – Ensino Religioso. I. Paula Bastone. II Marcos Vinicius de Freitas Reis . III. Fundação Universidade Federal do Amapá. IV. Título.

CDD: 320

Capa: Higor José Fernandes da Silva
Diagramação: Fernando Castro Amoras

Editora da Universidade Federal do Amapá
www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br
Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade, Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419

Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

SUMÁRIO

Prefácio 5
ANTÓNIO SARDINHA

Apresentação 7
VINÍCIUS MANDUCA

Aspectos religiosos e gênero em comunidades negras e rurais de Macapá-AP 9
ANA CRISTINA DE PAULA MAUES SOARES

"Ide por todo mundo": o processo de implementação da Assembleia de Deus no Amapá – considerações sócio históricas 23
ARIELSON TEIXEIRA DO CARMO, CLEITON DE JESUS DE ROCHA & MARCOS VINÍCIUS DE FREITAS REIS

O Ensino Religioso e seus modelos epistemológicos 44
BRUNO RAFAEL MACHADO NASCIMENTO

Religiões e paz mundial 62
FRANCESCO SORRENTINO

A Igreja Católica na Amazônia, religiosidade e conflito 71
JOEL PACHECO DE CARVALHO

Análise da atuação da doutrina espírita kardecista na sociedade amapaense a partir da criação da Federação Espírita do Amapá (FEAP) 105
LETÍCIA TALITA BRAZÃO PICANÇO, MARCOS VINICIUS DE FREITAS REIS & PAULA BASTONE

Ensaio para ser pensada uma revolução ética planetária 130
LUÍSA DE PINHO VALLE

O campo religioso amapaense: uma análise a partir do Censo do IBGE 2010 156
MARCOS VINICIUS DE FREITAS REIS, VINICIUS MANDUCA & ARIELSON TEIXEIRA DO CARMO

Apresentação dos autores 179

PREFÁCIO

A produção científica sobre o que entendemos como contemporâneo exige uma abordagem interdisciplinar que permite lançar olhares sobre fenômenos complexos com dimensões em que dialogam áreas do saber distintas (mas complementares) e capazes de observar com criticidade aspectos de uma realidade multifacetada.

Do ensaio reflexivo à apresentação empírica de relatos inteligíveis sobre realidades *glocais*, um diálogo entre pesquisadores com uma preocupação comum: captar nuances, fissuras, rupturas e opacidades nem sempre visíveis, mas nesses casos, captáveis pelo olhar interessado do investigador. Dessa captura e tratamento teórico-metodológico surgem possibilidades de compreensão capazes de uma exposição a um novo processo de captura, imersão e compreensão que dinamiza o fazer científico em um movimento sem volta e fim.

Essa seria a síntese que observamos da obra Religião, Política e Cultura na Contemporaneidade, organizada pelos pesquisadores da Universidade Federal do Amapá Vinícius de Freitas Reis e Paula Bastone.

O livro sugere (re) leituras sobre temas contemporâneos com suas respectivas dimensões locais, regionais e internacionais, em uma tentativa corajosa de atualizar, revisar e sugerir referências para o entendimento de realidades contemporâneas. Essa tarefa nem sempre é tão simples, considerando o acelerado ritmo de processos sociais, políticos, econômicos e culturais. Mas não só. É dinâmica também a demanda ao campo científico para produção de narrativas que dêem sentido e renove o estado de arte de fenômenos que afetam territórios, tecidos sociais e a própria sociabilidade em um tempo presente onde estão, eles próprios, os grandes relatos (inclusive os científicos) em questionamento pelo déficit de abrangência de sentido. O significado para fenômenos do tempo presente, exige um diagnóstico representativo da historicidade que carregam e um prognóstico provisório do que ainda está por vir. Porque essa é a tarefa do cientista social na contemporaneidade, sem eximir-se da responsabilidade de dar sentido a realidades, lidar com a precariedade das narrativas inteligíveis que é capaz de produzir.

A organização de reflexões, resultantes pesquisas nas mais diversas áreas do saber, proposta central da presente obra, acompanha em nosso entendimento essa tarefa conferida ao campo científico, que resumidamente está na capacidade de responder a demanda por sentido no contexto dinâmico de fenômenos locais, regionais e globais.

Das questões levantadas e reunidas na obra, estão dois eixos centrais:

a) O fenômeno religioso e suas mais distintas formas de manifestação, interface e apropriações como um campo significativo para pensarmos a sociabilidade contemporânea.
b) Tópicos de Política e Direitos humanos em dimensões configuradas em uma territorialidade que extrapola fronteiras físicas e demarcações, ao contrário, apresentem pontos em comum para observarmos que dinâmica mais ampla de processos societários não se desvinculam de realidades muito próximas e locais.

Certamente, uma leitura atenta da coletânea de artigos levanta tópicos úteis para um debate formativo no âmbito das atividades de ensino superior, como também agendam novas questões à pesquisa e a produção de conhecimento.

Ao mesmo tempo, a iniciativa confere um papel importante e simbólico quando pensamos a obra como produção coletiva, capitaneada por pesquisadores que às margens, na periferia do país, procuram apontar e empreender leituras e abordagens ao campo de produção de saber. Nesse caso, estar às margens se torna um lugar privilegiado para observar e registrar impressões sobre as realidades diversas, que necessitam ser compartilhadas.

Antonio Sardinha

APRESENTAÇÃO

Este livro é resultado de uma coletânea de artigos que tratam de religião e religiosidade na Amazônia brasileira. A obra reúne um conjunto de artigo inéditos tratando do hoje dessas religiões no norte do Brasil, como se iniciaram, seus desenvolvimentos, seus momentos atuais além de seus desafios e problemáticas.

Em início a autora Ana Cristina P. M. Soares examina a influência de mulheres negras em comunidades religiosas nas comunidades rurais de Macapá. Em um local grande sincretismo entre o catolicismo tradicional e religiosidades de matriz africana. A autora analisa a participação e importância dessas mulheres nas comunidades e traça um perfil deles.

O artigo de Arielson Texeira do Carmo e Cleiton de Jesus Rocha fazem a análise histórica da implementação da Assembleia de Deus no estado do Amapá. Demonstrando os caminhos no pentecostalismo do Brasil com o pioneirismo da Assembleia de Deus que teve seu início no país no estado vizinho Pará, chegando à Macapá apenas três anos depois.

Bruno Rafael M. do Nascimento traz a relevante discussão sobre o ensino religioso nas escolas da rede pública nacional. Tratado como inimigo da laicidade estatal por alguns sociais ou como salvador para outros, nesse texto o autor desmistifica a existência de apenas uma forma de Ensino Religioso apontado, descrevendo e percebendo, a partir de coerente análise, qual das três é a melhor a ser aplicada em escolas da rede pública de ensino: se o Catequético, o Teológico ou o das Ciências da Religião.

O seguinte artigo traz outra macrodiscussão igualmente pertinente: o papel das religiões na construção da paz mundial. Nesse texto o autor Francesco Sorrentino traz a discussão contemporânea: a religião tem o papel de cuidar do espírito e propiciar a paz ou é a principal responsável pelos atuais conflitos? Joel Pacheco de Carvalho fala da presença e atuação da Igreja Católica no período colonial no estado do Amapá. O autor destaca a atuação dos jesuítas, o papel do bispo Dom Macedo Costa em sua oposição à modernidade. Além do combate ao catolicismo popular e aos considerados inimigos do cristi-

anismo: protestantes e comunistas.

O artigo seguinte, de Letícia Talita B. Picanço, Marcos Vinicius F. Reis e Paula de Carvalho Bastone, se trata de uma contextualização religiosa do Espiritismo Kardecista no estado do Amapá. O texto traça o histórico traça a implementação da fé no estado, analisa a Federação Espírita do Amapá destrinchando suas formas de ação, articulações e perspectivas.

Luísa de Pinho Valle traz para obra um ensaio para se pensar em uma revolução ética planetária, como diz o título. O texto traz em que medida a alteridade pode ser resgatada e repensada para a chegada a um novo patamar civilizatório. Para tanto, pensa a ética como o valor a ser orientador, se baseando principalmente em Paulo Freire, Leonardo Boff e Edgar Morin.

Por fim o livro traz o artigo ao qual tive o prazer de escrever em conjunto com Marcos Vinicius F. Reis e Arielson Teixeira do Carmo. Nesse artigo realizamos um estudo sobre os dados do CENSO 2010 a respeito de religião no estado do Amapá, realizando uma análise sociológica a partir dos dados do CENSO a respeito do quadro nacional e de pesquisas anteriores.

O livro como um todo contribui para um melhor conhecimento da religião e religiosidade no norte do país, já que conta com artigos que analisam histórica e sociologicamente as religiões de maior representatividade da região, além de trabalhos e ensaios que trazem em si reflexões das mais importantes sobre a religião na contemporaneidade.

Vinícius Manduca

ASPECTOS RELIGIOSOS E GÊNERO EM COMUNIDADES NEGRAS E RURAIS DE MACAPÁ-AP

Ana Cristina de Paula Maués Soares[1]

1-INTRODUÇÃO

Este artigo é objeto de uma pesquisa no mundo da política usando referenciais da área das Ciências Sociais com ênfase conceitual da Sociologia, da Política e da Antropologia, a partir das variáveis centrais de gênero e religião.

O estudo examina a influência religiosa entre mulheres pertencentes as comunidades negras e rurais de Macapá-AP.

A metodologia foi dividida em dois momentos: levantamento bibliográfico para mapeamento religiosos de Macapá e das dimensões Gênero e Religião. Outro momento é pesquisa de campo com viagens as comunidades em investigação: Distritos do Coração, Distrito do Curiaú e Distrito do maruanum.

Este texto divide-se em três partes: na primeira procurou-se apresentar os aspectos religiosos da comunidade do Coração, da Comunidade do Curiaú e da comunidade do Maruanum; na segunda parte é realizado o perfil das mulheres negras das comunidades rurais de Macapá; e na terceira faço considerações finais.

Este trabalho suscitou uma série de novas demandas que requerem a atenção de novas investigações, principalmente sobre a relação entre gênero e religião no Amapá, espaço extremante rico de problemáticas social e político, mas ainda pouco pesquisado do ponto de vista das Ciências Sociais.

[1] Doutora em Ciências Sociais, Mestra em Sociologia Geral e Graduada em Ciências Sociais, todos os cursos pela Universidade Federal do Pará. Atualmente é Professora Adjunto da Universidade Federal do Amapá. Experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Participação Política, Movimentos Sociais e Relações de Gênero. Email: crisgepem@bol.com.br

2- ASPECTOS RELIGIOSOS DE COMUNIDADES NEGRAS RURAIS DE MACAPÁ-AP

A comunidade do Coração esta sob a jurisdição do Município de Macapá, pertencente à mesorregião sul amapaense situado na microrregião de Macapá e localizado na zona oeste da cidade de Macapá, dividindo seus limites territoriais com a cidade de Macapá e o município de Santana tendo como localização geográfica 51º 10′ 12″ W e 0º 1′ 12″ N.

A comunidade do coração é considerada como perímetro urbano de acordo com o Art. 1º, Parágrafo Único da Lei Complementar Nº 028, (que dispõe sobre o Perímetro Urbano de Macapá e os Limites da Cidade). Posicionado estrategicamente estabelece limites com a Rodovia Duca Serra[2], Rio Matapi[3], Estrada de Ferro do Amapá[4] e Pólo Industrial de Santana.

Quanto a origem da comunidade, Bastos (2006) demonstra que o coração resulta da organização e formação de área quilombolas existentes no Amapá desde o final do século XIX, tanto que a autora refere-se a uma carta de 1802 dando partilha das terras ocupadas pelos negros " *A partir dessa partilha, outras vilas foram ser formando com várias famílias que vieram para região da Lagoa: dos Pereiras, dos Silva, do Joaquim Demétrio, dos Ramos da Silva, dos nascimento, dos Rolas e da família do coração"*(BASTOS, 2006, p 07).

No ciclo de ocupação do vilarejo temos as comemorações litúrgicas do catolicismo, tendo como santo mais comemorado São Francisco, padroeiro da comunidade e a sua festividade ocorre no dia 4 de outubro, com cânticos acompanhados de procissão, são rituais onde a música atua como meio de oração e lazer. Há outros Santos adorados na comunidade com São Pedro, Santo Antônio, Nossa Senhora do Perpetuo Socorro dentre outros. Sendo expressão de concepções coletivas de uma rotina ritualizada.

A religião protestante também tem forte presença na comunida-

---

[2] Rodovia Estadual, com cerca de 16 km, que faz a ligação entre a cidade de Macapá e o Município de Santana.

[3] Pequeno braço do Rio Amazonas, muito utilizado por empresas particulares no embarque/desembarque de cargas que chegam ao Estado do Amapá.

[4] Antiga Estrada de Ferro Macapá / Serra do Navio, que era responsável pelo transporte de Manganês ao Porto de Santana, pela empresa ICOMI.

de, pois observa a existência de vários templos da Assembleia de Deus, Testemunhas de Jeová e Igreja Universal. Percebe-se igualmente a intensa presença das religiões afro-descentes, através de Terreiros de Umbanda e Candomblés, mantendo viva as tradições e a fé da cultura negra, o sincretismo religioso parece ser uma marca registrada da população da comunidade, essa adversidade também está presente na realidade brasileira, que primeiramente se identificou com o catolicismo, depois acrescentou o protestantismo e os cultos a divindades africanas.

De acordo com uma informante de 38 anos, a comunidade do Coração é única comunidade de Macapá que ainda utiliza o culto afro-descentedentes: '*O coração tem, o coração tem forte organização e tem organização de mulheres. O coração é a única comunidade que a gente conhece, comunidade negra daqui do Amapá, que tem culto afrodescendente*'.

No coração se presenciou a mistura do catolicismo e dos cultos afro-descendentes nas manifestações folclóricas e religiosas como o batuque e o marabaixo. Ambas são expressões da cultura amazônica, o primeiro foi implantado na região no período colonial, trazida pelos negros africanos e provenientes do candomblé, a dança do batuque é acompanhada por tambores e interpretada quase sempre por mulheres, que requebraram os quadris e fazem flexões ligeiras dos joelhos, acompanhando o ritmo das batidas, no batuque (pelo menos o do Amapá) as mulheres têm grande participação.

Quanto ao segundo, o marabaixo, tem igualmente suas raízes no povo escravo negreiro e sua iniciação no período colonial. Documentos e relatos revelam que apesar do árduo trabalho realizado, os negros não abrandavam e encontravam nessa manifestação cultural uma forma de superar a tristeza, o cansaço e a saudade que sentiam de sua pátria africana e principalmente da sua condição de homem e mulher livre. Na dança do marabaixo, os movimentos e os passos rítmicos são lentos assemelhando ao arrastar dos pés presos pelas correntes da escravidão, o canto se configura em lamentos do cotidiano e recordações nostálgicas da África.

Para Oliveira (1999:05), o marabaixo é uma " *manifestação religiosa católica popular, que sobrevive enquanto devoção de poucas famílias negras(...)Também podemos dizer que é folclore, posto que se repete e se mantém. Consiste numa prática popular católica, que acontece sem a intervenção do catolicismo oficial.*"

Na Amazônia há o predomínio da religião católica, devido a forte presença dos jesuítas no tempo do Brasil Colônia, no entanto as superstições e as crendices marcam fortemente o cotidiano amazônico (MAUÈS, 1995), legados da raça indígena e negra que viveram na região.

Essa religiosidade é denominada por catolicismo popular e se expressa pela devoção a santos católicos. Diferente do catolicismo oficial que é praticado pela instituição igreja, que se destina a incutir seus princípios e dogmas no conjunto da população, Maués (1995, p.17) afirma que o catolicismo popular é compreendido como um *"conjunto crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que subalternas ou ás classes dominantes"*

Realizando uma breve descrição do ritual, que envolve a festa de santo na comunidade, em especial a celebração de São Pedro, festividade mais modesta em suas proporções, mas que possibilita a compreensão das manifestações folclóricas e religiosas existentes nas comunidades negras e quilombolas de Macapá.

A referida comemoração acontece em setembro e começa com levantamento do mastro, no período da tarde. O mastro que contém a bandeira do santo homenageado, no caso em questão, São Raimundo e fica coberto pela murta, planta cheirosa colhida na localidade e usada para identificar que está acontecendo um a festa de santo tradicional na comunidade, também há a queima de muitos fogos para anunciar que estava ocorrendo uma solenidade de negros. Logo após ocorrer o recebimento do Santo pelos organizadores da festa que o instalam em um altar, construído com a finalidade de compor o cenário da festa e no início da noite é oferecido uma jantar para os visitantes, vindo de outras comunidades e até outros municípios. Após o jantar reza-se a ladainha em latim e quando essa é finalizada começa o ritual do batuque e marabaixo.

Percebemos a relação entre religião, identidade e organização política, tanto que nos últimos anos, o coração apresentou um expressivo aparecimento de organizações e movimentos sociais. Essas entidades têm finalidades diversas: as que representam os interesses de categorias classista; as que buscam alternativas de geração de renda; as que se empenham na melhoria das condições de vida do bairro; e as de prática religiosa.

As seguintes entidades se personificam na localidade:

Quadro 4 - Movimentos e Organizações de setores populares na Comunidade do Coração.

Organização religiosa	-Pastorais
Organização classista	-Associação de Produtores Vila Waldermar
Organização identitária	-Associação de Artesãos do Quilombo de Arte Tapuia. -Grupo Folclórico de Batuque e Marabaixo do Coração. -Associação Folclórica de Batuque e Marabaixo Raízes do Coração.
Organização comunitária	Centro Comunitário do Coração

Fonte: Pesquisa de campo, set/2013.

Há de salientar que embora não haja um movimento social especificamente de mulheres, mas as mesmas estão na linha de frente das organizações, assumido a direção das organizações Folclóricas, Associação de produtores e Artesanato e nas de cunho religiosos tanto católico como protestante.

Quanto a outro lócus de observação, o Curiaú . Ele é um espaço marcado pela forte tradição de práticas culturais e formação de sociabilidade que permitem preservar muito a identidade cultural do povo afro-descendentes. Assim há o engajamento dos moradores em Associações e movimentos folclóricos, em festas religiosos encenadas para santos protetores da localidade ou na labuta diária como as atividades da agricultura de subsistência e do extrativismo vegetal ou animal.

O Curiaú representa um dos símbolos de luta e resistência de populações amazônicas frente ao processo de modernização que vem provocando um quadro de mudanças com significativa reorganização das atividades tradicionais de substância, voltadas tanto para a utilização de recursos da terra (lavoura, extrativismo) e das águas (pesca lacustre e fluvial), como para as práticas da pecuária (várzeas, fechamento de áreas para as lavouras, declínio da agricultura e maior pressão sobre os recursos pesqueiros).

De acordo com o estudo de Conceição e Maneschy (2002,p.01), a populações tradicionais amazônicas estão reagindo às transformações sociais provenientes do desenvolvimento da economia regional, o conhecimento tradicional é "*capaz de orientar a ordenação do modo de vida das populações pesqueiras, camponesas, extrativistas, etc., no sentido de um maior equilíbrio entre sociedade e natureza*",

Uma categoria importante na compreensão do processo de resistência e organização da tradição realizada pelas populações amazônicas discutido por Conceição e Maneschy (2002) é o do tempo social, compreendido como uma historia social de longa duração, onde a vi-

da social podia fluir ligada aos ritmos da natureza, esse tipo de organização são narradas por estudos realizados em períodos anteriores do processo de modernização como se observa nas obras de. Neste sentido o modo de vida da comunidade quilombola do Curiaú possui aspectos sociais do passado que se fazem presente na atualidade, esses aspectos dão a sensação que o tempo não passou na comunidade.

Esse interface passado versus presente também se encontram nas relações sociais de gênero na comunidade do Curiaú, onde as mulheres além de exerceram as *tarefas da casa* sempre tiveram participação ativa nas atividades da comunidade como o plantio, festividade e ocupação religiosa. O mutirão é uma prática de sociabilidade muito recorrente no Curiaú, a exemplo temos a lavagem de roupa realizada pelas mulheres, que são embaladas pelos *ladrões* de Batuque e Marabaixo.

As habitações refletem também o inter-relacionamento da vida social ao movimento da natureza, segundo Silva (2004), as casas da comunidade eram construídas de pau roliço comum, cobertas de palhas de ubuçu, cercada com buriti, assoalhadas com juçara (açaizeiro), ainda hoje esse estilo está presente no espaço a comunidade. A comunidade é muito ligada com sua ancestralidade e sempre lutou pelo direito ao uso da terra. Muitas são as conquistas e lutas que matem a história do povo curiauense. (SILVA, 2004)

Para Weber (1987, p.77) comunidade se estabelece a partir de *"uma relação social na medida em que a orientação da ação social, na média ou no tipo ideal baseia-se em um sentido de solidariedade: o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes."* No Curiaú há características do conceito weeberiano, é possível perceber a ligação com a tradição, pois os membros da comunidade agem preservando a sua cultura e suas particularidades.

Na visão de Wagley (1976) uma comunidade isolada nunca é típica de uma região ou uma nação. Cada uma tem suas próprias tradições, sua história particular, suas variações de modo de vida regional ou nacional. A cultura de uma região ou de uma nação moderna possui uma organização muito maior do que a simples soma das comunidades que a integram. Existem instituições e poderes sociais de âmbito regional, nacional e até mesmo internacional, que determinam a tendência de vida em comunidade.

A relação do tradicional citado por Weber e as instituições e po-

deres sociais citados por Wagley, de fato influenciam e modificam os hábitos de uma comunidade uma vez que o processo de modernização age nas comunidades e estas entram no dilema de aceitação ou resistência a modernização.

A religiosidade é uma característica marcante na comunidade, a religião católica é predominante e existe a muitos anos na vida do povo do curiaú. No entanto alguns moradores de mais idade relatam que alguns padres não aceitavam as festas tradicionais, consideravam que a população nos dias de festas em louvor aos santos tornava-se bêbada e endiabrada. Entretanto, na comunidade também teve padres e freiras de grande aceitação pelo povo. (SILVA, 2004).

Além do catolicismo outras religiões cristãs são praticadas no Curiaú, como protestantes e evangélicos que tentam agregar fiéis, sendo seus maiores obstáculos a tradição pelo festejo aos santos, outra religião que surgiu no Curiaú por volta dos anos setenta com um estrangeiro de nome Morramam Shafa, foi a religião baha'ismo. As ações realizadas por esta religião são discretas e tímidas na comunidade, por respeito à cultura local.

A religião é um fato social universal e ao longo da história surgiram diversos tipos de manifestações religiosas algumas já desapareceram outras continuam na atualidade. Silva, (2004, p.83) define as festas da comunidade como:

> culturais, tradicionais, folclóricas, profanas e sociais. Culturais são aquelas feitas em nome de santo: as tradicionais são aquelas realizadas há mais de dez anos; as folclóricas são as juninas; as sociais são os casamentos e aniversários; e as profanas são as realizadas nos finais de semana.

Quadro 05 :festividades das imagens dos santos da comunidade

Manifestações	Dia(s)/mês	Santo
Batuque	19 e 20 de janeiro	São Sebastião
Batuque	10 a 12 de fevereiro	São Lázaro
Marabaixo	30 a 31 de maio	Em louvor a Santa Maria
Batuque	12 a 14 de junho	Santo Antônio
Festejam	09 a 19 de agosto	São Joaquim
Homenagem	06 a 08 de setembro e 07 a 09 de dezembro	Nossa senhora da conceição
Homenagem	20 a 22 de dezembro	São Tomé

Fonte: Pesquisa de campo realizada Jun/2013

O Batuque é a maior manifestação do Curiaú, é cantado por várias pessoas da comunidade, o *ladrão areia* é o mais alegre e contagiante, foguetes e bebidas como cerveja, cachaça e gengibira fazem parte da festa que tem um momento especial chamado aurora. Amanhecer no batuque é motivo de orgulho e dever cumprido para os participantes.

O Marabaixo começa com o corte de uma árvore chamada pau – espírito - santo, para servi de mastro que é colocado na sede, casa ou barracão onde será realizado o festejo. Na tarde do festejo, homens, mulheres e crianças de todas as idades direcionam-se para quebrar galhos de muteiras na mata, para enfeitar o mastro, também é colocada no mastro uma bandeira com a imagem do santo que estiver sendo homenageado. Os tocadores e cantores de *ladrões* animam a festa até o amanhecer.

A Festa de São Joaquim é a mais destacada, é a única que é cantada e acompanhada por diversos instrumentos. Esta festa é dividida em dois momentos, a festa da bandeira e a festa grande. São Joaquim é o Santo padroeiro da comunidade, sua comemoração reúne elementos profanos como o batuque e o marabaixo e religiosos como as ladainhas em latim, a procissão e a folia. Na Festa de Santa Maria do Curiaú, somente a ladainha é rezada em sua homenagem.

No Curiaú a saúde da população era tratada por curandeiros ou pajés, a medicina tradicional ainda faz parte do tratamento de saúde na comunidade, como o uso de remédios caseiros pela população, conhecimento que passa de geração a geração.

Quanto ao distrito do Maruanum, nele reside uma comunidade originária de remanescentes de quilombo, da época do Brasil Colônia, pessoas afrodescendentes que representam um contexto cultural e ecológico muito rico, integrado as belezas exuberantes da Amazônia. Quanto a origem do nome Maruanum há várias versões sobre a origem, todas elas produzidas pelas pessoas da região, versões adquiridas e passadas pela transmissão oral de seus moradores

Os homens e as mulheres do Maruanum trabalham juntos durante as festividades da região, nas cerimônias religiosas, nas colheitas, na preparação da farinha e nas feiras do produtor em Macapá, onde todas as semanas o caminhão do governo leva os produtores e seus produtos.

Entre as atividades festivas, ressalta-se “O ciclo do Marabaixo”,

os participantes da festa são de idades variadas, dançam em torno dos tocadores, cantando em coro o "ladrão" ou o "refrão", tirado por um cantador ou cantadora.

Outro aspecto que merece atenção sobre o Distrito do Maruanum, se refere ao fato de que ele não é somente conhecido por ser terras remanescentes de quilombo, mas é também devido as especificidades secular das mulheres afrodescendentes, que de forma artesanal, passam suas artes de geração à geração, evidenciando o respeito a natureza, religião e a sua cultura.

Conhecidas como as "Louceiras do Maruanum", essas mulheres são atuantes e responsáveis pelo aumento da economia do distrito, com baixo impacto ambiental e alto impacto social na comunidade, pois produzem louças de barro de forma rudimentar, gerando renda sustentável para as mulheres do Distrito. O grupo é formado por 16 mulheres, de idades variadas e que formam a ALOMA, Associação das Louceiras do Maruanum, é uma casa cedida pelo governo municipal.

Este grupo mantém as tradições, crenças e costumes de seus antepassados, elas possibilitam que a região, encravada na zona norte do Amapá, mantenha viva a arte de construir louças, pelas mãos de suas mulheres, filhas, netas e bisnetas. Louças produzidas especificamente por mulheres descendentes das louceiras, que geralmente possuem uma oficina no fundo de sua casa.

As louças produzidas no Maruanum conduzem supertições e rituais que vão desde a retirada da argila da terra, passando pelo agradecimento da "mãe do barro", que representa um pedido de permissão e proteção para que as louças não se quebrem durante a queima das peças, um momento marcado pelo silencio, contemplação e pelo sinal da cruz por parte das artesãs.

A argila é extraída em mutirão, como se fosse uma cerimónia religiosa, em respeito a natureza e a "mãe do barro", ser místico, que habita as áreas alagadas. No verão, com a seca essas áreas se transformam em campo.

3- TRAÇANDO ALGUMAS INFORMAÇÕES SOBRE O PERFIL DAS MULHERES PERTECENTES AS COMUNIDADE NEGRAS E RURAIS DE MACAPÁ

O presente item tem por objetivo apresentar algumas informações sobre o perfil mulheres negras de áreas rurais no município de Macapá, no sentido de verificar quem são esses sujeitos que participam das festas religiosas. Sendo assim, levantou-se dados referentes a trajetória pessoal, com os seguintes aspectos: idade, cor/raça, religião, estado civil e escolaridade

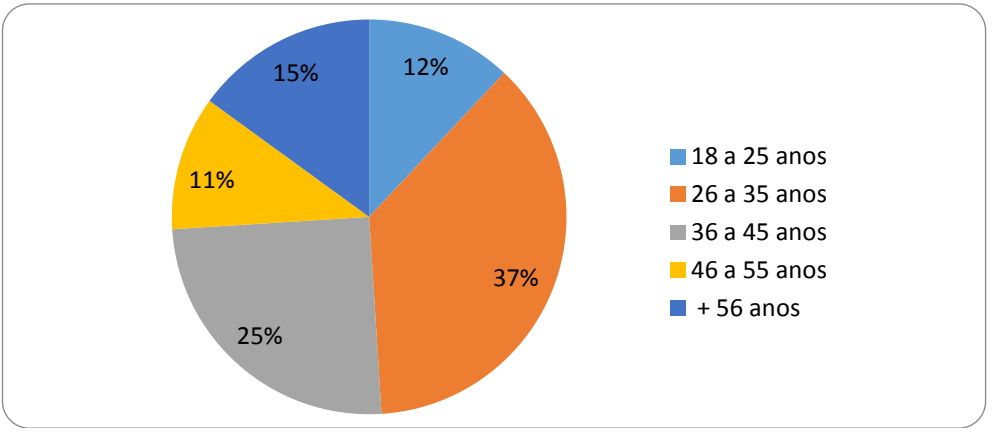
Para obtenção dos dados utilizou-se a técnica da aplicação de formulários e entrevistas, esta última realizadas com as principais lideranças femininas locais.

Com base na coleta de dados, constatou-se que no perfil das militantes que atuam em organizações de cunho popular nas áreas rurais de Macapá predominam: mulheres vivem uma relação civil estável\ casadas, na faixa etária entre 26 a 35 anos. Quanto à religião, observou-se que a maioria são católicas e que parte cursou o ensino médio (incompleto ou completo).

O dia-a-dia não é diferente das de outras mulheres ligadas aos movimentos sociais da região Amazônica, levando em consideração que são mulheres que possuem um companheiro, com filhos, profissão, afazeres domésticos, engajadas em organizações de cunho popular.

Os dados da pesquisa de campo demonstraram que 11% das informantes estão na faixa etária de 46 a 55 anos, 12% entre 18 a 25, 37% encontra-se na faixa que vai de 26 a 35 anos. Verificamos também que 25% estão entre 36 e 45 anos e 15% tem mais de 56 anos.

Gráfico – 01 Faixa Etária

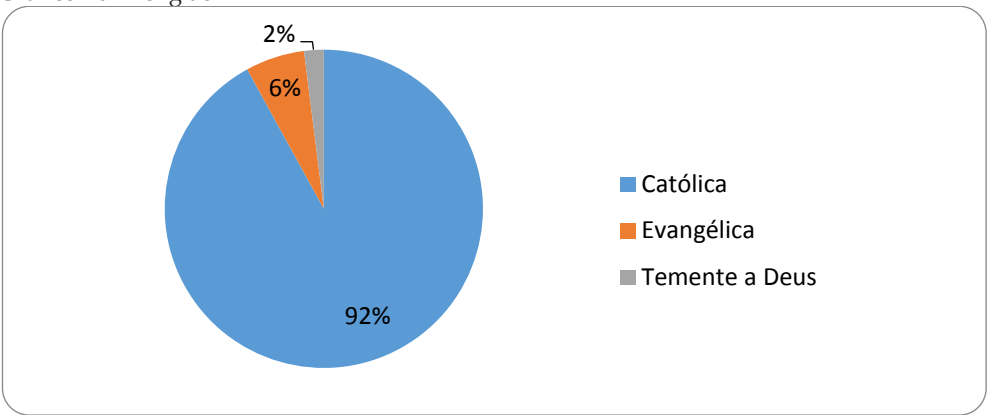


Fonte: Pesquisa de campo, jun/2013.

De acordo com os relatos, embora as informantes possuam faixas etárias diferentes, a rotina é semelhante, sempre ligada à família, ao trabalho e à vida em comunidade. Ressalta o esforço em conciliar os afazeres domésticos com o trabalho fora do lar e a participação em organizações de setores populares.

A religião é uma característica importante em comunidades rurais, sendo um aspecto que merece destaque. Os dados da pesquisa revelaram a predominância da religião católica, com 92%. De acordo com as declarações apresentados pelas informantes, no passado as Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs, constituíram uma força política importante, justificando a influência do catolicismo nos espaços de observação. A religião evangélica teve apenas 6% e 2% se declaram ''temente a Deus''.

Gráfico - 02 Religião



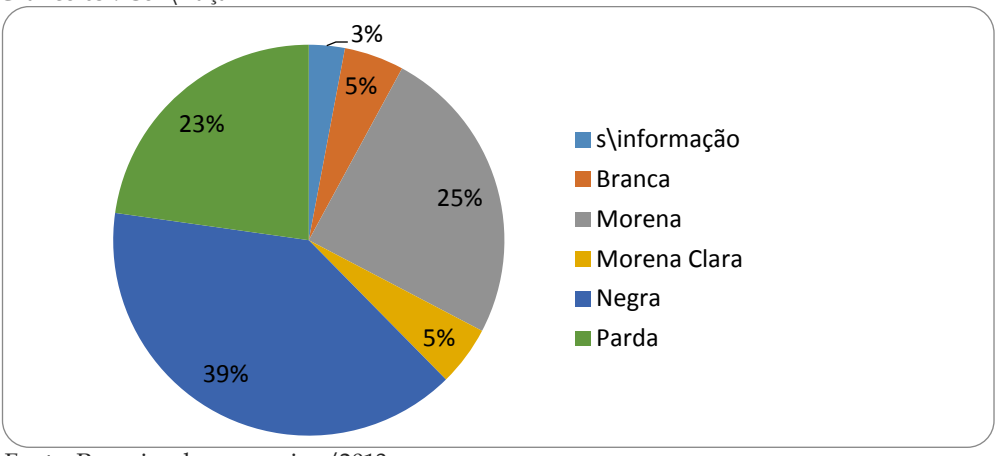
Fonte: Pesquisa de campo, jun/2013.

Observando o cotidiano da comunidade, detectou-se também a forte manifestação do catolicismo com as comemorações e festejos em homenagem aos santos da religião católica, envolvendo rituais religiosos e danças típicas da região, como o marabaixo e o batuque.

Como já foi dito anteriormente, o Município de Macapá é um espaço que aglutina grande quantidade de comunidades que reivindicam reconhecimento legal de remanescentes de quilombos. Inclusive, o Curiaú já é reconhecido como território quilombola e existem projetos junto à Fundação Quilombo dos Palmares que pretendem transformar o Coração e o Maruanum, em área de quilombo e, desta forma, acessar os benefícios que a legislação prevê.

Assim, indagamos quanto ao quesito cor/raça, em que a maior parte entrevistadas, se declarou negra, com um percentual de 39%. As pardas corresponderam a 23%, enquanto que as morenas foram 25%. Outra categoria que emergiu em nossa pesquisa de campo foi a de morena clara com 5% e somente 2% se identificaram como brancas. Destaca-se que muitas entrevistadas ao identificaram a sua cor/raça, afirmaram o orgulho de suas raízes negras.

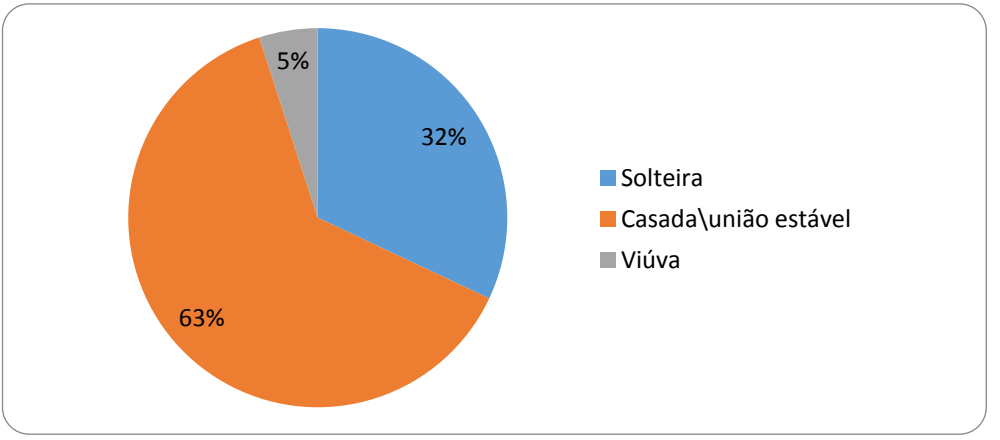
Gráfico 03 : Cor\Raça



Fonte: Pesquisa de campo, jun/2013

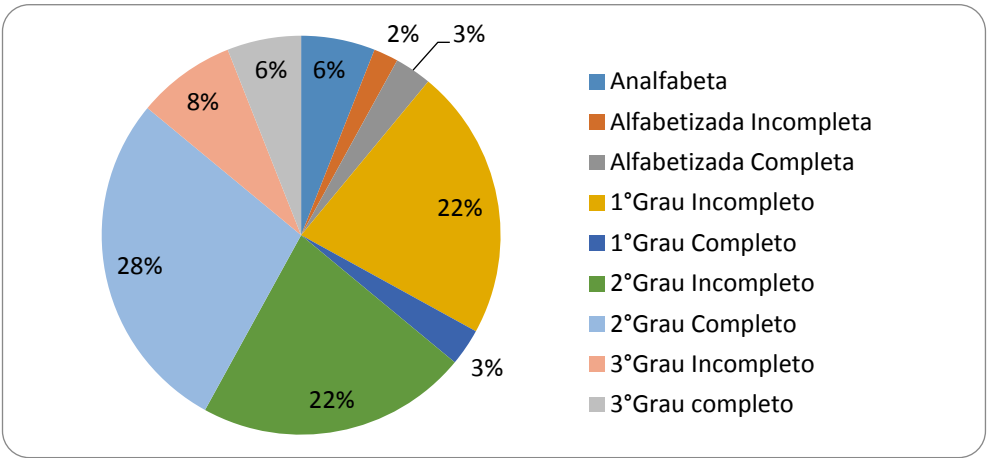
Quanto ao estado civil, verificou-se que a maioria, 63%, é casada ou vive uma união estável. Em seguida, vêm às solteiras com 32% e as viúvas são 5% do total. O gráfico 4 demonstra estes dados.

Gráfico 04- Estado Civil



Fonte: Pesquisa de campo, jun/2013.

Ao analisar as informações referentes a escolaridade, constatou-se um número expressivo de entrevistadas que possuem o ensino médio completo com 28%, 22% informaram possuem o ensino médio incompleto, 22% o ensino fundamental incompleto, 8% das informantes revelaram superior incompleto e 6% com superior completo. Percebemos que as analfabetas são 4%, enquanto que completaram a alfabetização (sabe ler e escrever) foram 3% e alfabetizadas incompletas totalizaram 2%. Esses índices indicam que as políticas públicas na área educacional vêm atingindo o segmento feminino pertencente à área rural da Amazônia, melhorando seu nível de instrução e permitindo aspiração à conclusão de curso universitário, como detectamos nos relatos das mulheres pesquisadas.



Fonte: Pesquisa de campo, jun/2013

Essas são algumas características que nos ajudam compreender a realidade cotidiana das mulheres que estão presentes nas áreas rurais e negras de Macapá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Amazônia ainda pouca produção acadêmica relacioando religião e mulheres, e esse trabalho vai no sentindo contrário se propoem contribuir para a visibilidade da organização das mulheres, em especial, de comunidades negras e rurais.

No Coração e no Curiaú, a religião tem um papel muito importante, que vem ajudando na organização de mulheres, salientando que

são realização que predomino a religião católica, sendo mulheres casadas ou com relação civil estável\ casadas, adultas com ensino médio.

REFERÊNCIAS

BASTO, C. M. C. B, **Conflitos ambientais urbanos em áreas de ressaca:** Um estudo da comunidade negras da lagoa dos índios de macapa´/AP. 2006. Dissertação (mestrado) - Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, 2006.

CONCEIÇÃO, M. F.C.; MANESCHY, M.C.. Tradição e mudança em meio às populações tradicionais da Amazônia. In: COSTA, Maria José J. (org.). **Caminhos sociológicos na Amazônia**. Belém: UFPA, 2002, p. 147-172

MAUÉS, R. H.. **Padres, pajés, santos e festas:** catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: Cejup, 1995.

OLIVEIRA. M.S.S.. Religiosidade popular em comunidades estuarinas amazônicas: um estudo preliminar do marabaixo no Amapá. **Scripta:** Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales da Universidad de Barcelona, v. 45, n. 49, 1 de agosto de 1999. Disponível em : http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-49.htm.

SILVA, S. M. **Curiaú**: resistência de um povo. Macapá: UNIFAP, 2004.

VIDEIRA, P. L. . A Dança do Marabaixo: Expressão da Cultura Afro-amapaense. In: MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). **Cultura de Paz, Educação Ambiental e Movimentos Sociais:** Ações com Sensibilidade. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006, v. 1, p. 17-273.

WAGLEY, C. **Uma Comunidade Amazônica:** estudo do homem nos trópicos. Trad. C. S. Costa. 2. Ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1997.

WEBER, M.. **Economia e Sociedade.** Brasília: UnB, 1999.

"IDE POR TODO MUNDO": O PROCESSO DE IMPLEMENTAÇÃO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO AMAPÁ – CONSIDERAÇÕES SÓCIO HISTÓRICAS

Arielson Teixeira do Carmo[1]
Cleiton de Jesus Rocha[2]
Marcos Vinícius de Freitas Reis[3]

INTRODUÇÃO

No início do século XX chega a terras brasileiras o pentecostalismo[4], tendo como primeiros representantes duas igrejas: a Congrega-

[1] Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Graduado no Curso de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá - UNIFAP. Membro do Grupo Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade – CEPRES-arielsondocarmo@gmail.com

[2] Graduando do curso de licenciatura em sociologia na Universidade Federal do Amapá- UNIFAP Bolsista voluntário do programa de Educação Tutorial- PET. Bolsista do Programa de Iniciação Cientifica – PROBIC. Membro do Centro de Estudos políticos, religião e sociedade- CEPRES. E-mail: clei2014cs@hotmail.com

[3] Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) do Curso de Graduação em Relações Internacionais. Professor do Mestrado Profissional em Ensino de História. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Politica pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCAR/CNPq). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH-UNIFAP/CNPq), Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade na Amazônia (CEPRES- UNIFAP/CNPq). E-mail para contato: marcosvinicius5@yahoo.com.br

[4] A palavra pentecostal vem de Pentecostes, evento marcado pela efusão do Espírito Santo, cinquenta dias após a ascensão de Cristo. Pode-se considerar que a semente do pentecostalismo já estava plantada no protestantismo norte-americano através dos movimentos avivalistas dos séculos XVIII e XIX. O pentecostalismo teve origem nas doutrinas de John Wesley. O fundador do metodismo acreditava que o homem devia, após a justificação, dedicar- se à santificação. Desta concepção se apropriaram os evangelistas e teólogos que faziam parte do movimento de santificação, surgido nos EUA em meados do século XX. Esse movimento separou-se dos metodistas carismáticos, distinguindo conversão de santificação e denominando esta última de "batismo do Espírito Santo". (Cf.: Pentecostalismo, Sentidos da Palavra divina, de Luís de Castro Campos Jr. 1995).

ção Cristã[5] do Brasil e a Assembleia de Deus[6] (AD). Estes movimentos tiveram sua eclosão no pentecostalismo norte-americano, nos anos de 1906 (CAMPOS JR. 1995). Nesse sentido, as explosões religiosas pentecostais iniciadas nos Estados Unidos, em 1906, fizeram com que rumasse para o Brasil os missionários fundadores da AD, os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, que chegaram com o intuito de evangelizar e expandir o movimento no ano de 1910 em Belém, no Estado do Pará.

Nesse contexto, este trabalho tem a pretensão de investigar, a partir de uma análise sócio histórica, a implantação da Assembleia de Deus no Amapá (AD). Com a finalidade de explicar quais as motivações e interesses que levaram aos líderes fundadores rumarem para o Estado e se fixarem em solo amapaense no ano de 1916. Antecipamos que a missão de trazer o evangelho assembleiano para o Estado ficou a cargo do missionário Clímaco Bueno Aza, que se converteu ao pentecostalismo pregado pela AD no Estado do Pará em 1913. No ano de 1916 deu se início aos trabalhos de evangelização no Amapá, neste período pertencente ao Estado do Pará[7]. Casos que evidenciaremos com mais detalhes no decorrer desses escritos.

As motivações que nos levaram a esse estudo se dão em primeiro plano por entendermos a influência da AD no cenário religioso amapaense, no qual segundo dados do IBGE-2010 representa 100.821 membros; 72% da População evangélica pentecostal do Amapá[8]. Outro se figura pela ausência de trabalhos com análises científicas sobre implantação da AD no Amapá. Para tal, utilizaremos a técnica de pesquisa análise de conteúdo[9] e revisão bibliográfica, que nos ofere-

---

[5] O surgimento da Congregação Cristã se dá juntamente com a AD, tendo como fundador Luigi Francescon.

[6] O pentecostalismo não ficou centrado apenas nos EUA, muitos missionários foram enviados à diversas partes do mundo

[7] Cf: Rodrigues, Besaliel de Oliveira. História da Assembleia de Deus – A Pioneira – Estado do Amapá. / Besaliel de Oliveira Rodrigues. – Macapá. Gráfica Diniz, 90p.

[8] Em 2010, com o crescimento da população de 477.032 habitantes para 669.526. Foram entrevistados pelos recenseadores do Censo 139.991 cidadãos sobre a vinculação institucional, destes 100.821 se declaravam adeptos da Assembleia de Deus que se mantém como a instituição com maior número de adeptos no Amapá.

[9] Segundo Oliveira (2008), esta técnica consiste em: O acesso a diversos conteúdos, explícitos ou não, presentes em um texto, sejam eles expressos na axiologia subjacente ao texto analisado; implicação do contexto político nos discursos; exploração

cerão subsídios para desvendar aspectos importantes do período histórico que a AD chega ao Amapá e suas predileções. Sobre a técnica de pesquisa de análise de conteúdo, segundo Minayo (2007), desdobra-se nas etapas pré-análise, exploração do material ou codificação e tratamento dos resultados obtidos/interpretação.

Consideramos importante levar ao leitor uma visão panorâmica da configuração atual da AD tanto a nível nacional, como estadual, com o objetivo de informar a influência e força do pentecostalismo, evidenciando que desde sua chegada ao Brasil a instituição cresceu e hoje é uma das maiores igrejas pentecostais do Brasil.

Demonstramos que o Censo do IBGE de 2010 confirmou que, de cada dez evangélicos no Brasil, seis declaram-se pentecostais. Assim, dos mais de 42 milhões de brasileiros que se declaram evangélicos, 60% são pentecostais que representam, de acordo com o IBGE, 10,4% da população do Brasil. Com relação aos dados, algumas mudanças podem ser observadas, principalmente no que diz respeito à Assembleia de Deus.

Em comparação ao ano de 2000, que apresentava 8,4 milhões de adeptos em 2010, teve um crescimento de 46% passando para mais de 12 milhões de membros. Este fato representou o aumento de 3.896.270 membros. Mantendo-se firme como a maior igreja evangélica pentecostal do país, contudo, entendemos que esses mais de 12 milhões de membros estão diversificados entre uma série de congregações e ministérios espalhados por todo o território brasileiro, dentre os quais, a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, destaca alguns: Ministério de Belém, Madureira, Perus, Ipiranga, Santos, Bom Retiro e muitos outros espalhados por todo o Brasil.

No Amapá, por ser a maior instituição pentecostal do Estado, a AD ocupa um considerável espaço de representatividade no cenário social e político. A AD está presente nos 16 Municípios que compõem o estado e isso faz parte de um projeto de suas lideranças, que visam expansão e representação. Neste caso, os dois maiores municípios que a AD apresenta maior número de adeptos é em Macapá, na qual está localizada a primeira Igreja, a sede da Pioneira, teve um crescimento

da moralidade de dada época; análise das representações sociais sobre determinado objeto; inconsciente coletivo em determinado tema; repertório semântico ou sintático de determinado grupo social ou profissional; análise da comunicação cotidiana seja ela verbal ou escrita, entre outros (OLIVEIRA, 2008 p.570).

expressivo, segundo dados do IBGE, no ano de 2000, na capital, os assembleianos passavam dos 30 mil adeptos. Uma década depois, tiveram um crescimento de mais de 20 mil novos membros, correspondendo a 51.137 pessoas.

Em Santana, o segundo maior município, onde tem a segunda maior igreja e liderança a AD, se mantém como maior denominação pentecostal, em 2010, dos 101.262 habitantes entrevistados pelos recenseadores, 20.913 pessoas se declararam membros da AD, apresentando um aumento considerável em relação ao ano de 2000, em que apenas 13.198 habitantes diziam pertencer a AD.

Com relação a esses dados, percebemos que a AD tem facilidade em se fortalecer e se estabilizar nos lugares mais urbanizados e com maior concentração populacional. No Amapá, a AD acompanha esse fluxo de crescimento e mudanças no cenário urbano, caso que vem ocorrendo nos últimos anos tanto na Capital como em Santana. À medida que essas mudanças ocorrem diversos problemas surgem (como a falta de moradia, aumento da violência, insegurança e outros problemas de ordem social que atingem diretamente as subjetividades das pessoas) é que a AD demarca terreno e se vale dos valores éticos, morais, sociais e políticos para atrair novos fiéis.

Assim, os líderes buscam se articular para se manter no acirrado mercado religioso amapaense. As tensões maiores quando envolvem legitimidade social e política ainda se dão entre os católicos e evangélicos, por serem grupos majoritários. Nesse seguimento, para se legitimar socialmente e garantir seus interesses, a instituição AD tem a preocupação em se mobilizar politicamente se valendo do discurso que somente através da política é possível garantir os interesses e direitos de seus fiéis.

Além disso, visualizamos mudanças na forma de proselitismo. Na tentativa de atrair adeptos, a AD possui diversos projetos sociais, sejam eles na recuperação de usuários de drogas, o envio de missionários a lugares ribeirinhos e a etnias indígenas[10], o auxílio às pessoas de baixa renda, que vivem em condições precárias em áreas periféricas do Estado, além de trabalhos sociais com jovens em ministérios como

[10] Ver: http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2014/06/indios-deixam-costumes-tradicionais-e-viram-evangelicos- em-aldeia-no-ap.html. Acesso em 02 de Outubro de 2016.

a UMADMA – União da Mocidade Assembleiana, programas de rádio[11] e atrações midiáticas de grande notoriedade, como, por exemplo, shows de cantores gospel que mobilizam grande público.

No que concerne ao projeto de mobilização social, evidenciamos a fala do Pastor Rodrigo de Lima Junior, vice-presidente da AD a Pioneira *"Dessa forma, lembramos à sociedade que a igreja atende ao ser humano não apenas nas questões espirituais, mas também nas necessidades básicas. Em função disso, iniciamos o aniversário com esta ação social"*[12]. O pastor fez essa declaração na comemoração dos 98 anos de existência da instituição no Amapá em 2014, em que chamava atenção para as ações sociais prestadas a população amapaense que envolvia serviços médicos, exames laboratoriais, consultas odontológicas, oftalmológicas, emissão de documentos, entre outras coisas.

Assim, tentaremos reconstruir os passos da AD no estado e sua evolução no campo religioso amapaense. Consideramos que somente através desse recorte será possível compreendermos as condições sócio históricas da qual a AD estava inserida no seu processo de mobilização e expansão.

O PENTECOSTALISMO NO BRASIL

Para entendermos a dinâmica religiosa pentecostal, representada especificamente pela AD, até sua implementação em Macapá, em meados de 1916-1917, requer algumas considerações, ou seja, como estava estruturado as igrejas pentecostais nos Estados Unidos, sua vinda ao Brasil, e por fim, sua consolidação no Amapá- Macapá.

Para Mariano (1999), esse movimento religioso teve como centro irradiador da mensagem pentecostal para o mundo a Rua Azusa, em Los Angeles, no Estado da Califórnia (EUA), organizada pelo líder Seymour, de onde se espalhou rapidamente.

A teologia pentecostal se caracteriza historicamente pelo Batismo no Espírito Santo, que se configura como eixo central. Para Seymour, havia três estágios na "vida espiritual" do pentecostal: a conversão,

[11] A Assembleia de Deus de Santana (ADSAN) tem um programa na estação 105,9 FM, que transmite cultos ao vivo e temas ligados ao grupo evangélico.

[12] Entrevista concedida ao site: http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2015/06/assembleia-de-deus-celebra-98-anos-de-criacao-no-ap-e-espera-reunir-30-mil.html. Acesso em 02 de Outubro de 2016.

também definida como regeneração; santificação, que era necessário para "purificar o coração" e o batismo do Espírito Santo[13], tendo como sinal o dom de línguas (Glossolalia ou Xenoglassia[14]) (CAMPOS JR, 1995). Passos (2005), aponta que esse impulso missionário era fortemente revigorado pela expectativa da iminente volta de Cristo ao mundo e alimentado pelas rápidas transformações que a sociedade passava naquele período.

Sob estes aspectos, as análises de Leonildo Silveira pos[15] (2005), nos levam a pensar que para se entender pentecosta-lismo no Brasil é necessário que se entenda o fenômeno histórico, social, cultural e político por qual passou esse movimento nos Estados Unidos e sua consolidação no país no início do século XX. O que este autor propõe é que não se compreende a historicidade do pentecostalismo no Brasil sem revisitar suas origens, ainda mais por "assumir formas socioculturais inusitadas aonde chegou e que há uma diversidade de portas de acesso" (CAMPOS, 2005, p, 102).

Leonildo Silveira Campos (2005)[16] chama atenção sobre a religiosidade pentecostal Americana, ou seja, que para além do acontecimento reavivamentista na rua Azuza em Los Angeles, Califórnia, no início do século XX, sintetizada por William Seymour, anterior a esse acontecimento, outros movimentos como (*holiness)* já antecipavam o que viria da forma ao pentecostalismo, além do mais podemos considerar

---

[13] No pentecostalismo, o batismo no Espírito é para todos que professam sua fé em Cristo; que nasceram de novo, e, assim, receberam o Espírito Santo para neles habitar. O batismo no Espírito Santo é uma obra distinta e à parte da regeneração, também por Ele efetuada. Assim como a obra santificadora do Espírito é distinta e completiva em relação à obra regeneradora do mesmo Espírito, assim também o batismo no Espírito complementa a obra regeneradora e santificadora do Espírito.

[14] Glossolalia é um termo do Novo Testamento que faz referência ao "DOM" que os Apóstolos receberam através da descida do Espírito Santo em Pentecostes, e eles, por sua vez, transmitiram a outros que também creram na promessa, por imposição das mãos para poder falar fluentemente idiomas estrangeiros sem ter aprendido, como no Pentecostes.

[15] O autor se ocupa em demonstrar as origens norte-americanas do pentecostalismo, no qual analisa a lógica das rupturas e continuidades incluindo a análise de seus desdobramentos em território brasileiro. (Cf. As origens norte- americanas do pentecostalismo brasileiro: observação sobre uma relação ainda pouco avaliada. In REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005).

[16] No seu artigo "As origens Norte-Americanas do Pentecostalismo Brasileiro: Observações sobre uma relação ainda pouco avaliada."

seus líderes como catalizadores e sintetizadores da religiosidade pentecostal - Charles F. Parham (1873-1929) e William Joseph Seymour (1870-1922)- já desenvolviam um 'pré-ethos' pentecostal dando ênfase nos "dons espirituais" e o "Batismo no Espirito Santo", ele sustenta essa hipótese, na ideia que o movimento reavivalista antecipou os primeiros elementos que dariam forma ao pentecostalismo "clássico".

Dentro de outros elementos[17], contudo, iremos perceber que "Do círculo de seguidores de William Durhan, que em 1907 organizou a North Avenue Mission, saíram Louis Francescon, Daniel Berger e A. Gunnar Vingren, que iniciariam a propagação do pentecostalismo no Brasil." (CAMPOS, 2005, p.112). O movimento pentecostal, como ele considera, *a priori* a religião dos excluídos, é sabido que a sociedade Americana era permeada por conflitos étnicos- raciais, receptor de uma onda migratória intensa e socioeconomicamente desigual.

Foi nesse contexto que o pentecostalismo germinou, uma religiosidade que ignora a hiper intelectualidade dá fé, se estabelece mais na "expressão sentimental" do indivíduo, e apresenta uma linguagem acessível as várias camadas dos desafortunados (CAMPOS, 2005). É nesta conjuntura de mudanças culturais, sociais, econômicas e políticas que o pentecostalismo entra em cena.

Antes da chegada do pentecostalismo, o campo religioso brasileiro tinha os protestantes históricos como principais expoentes do seguimento evangélico, representados pelas denominações Metodistas, Luteranas e Presbiterianas, que no início da chegada pentecostal apoiaram seus líderes por uma causa específica, de combate ao catolicismo, haja vista que os protestantes estavam perdendo a força que conquistaram na República Velha (1889).

Porém, na década de 30, os protestantes tradicionais parecem não ter se adaptado à nova conjuntura da sociedade, principalmente durante os anos do Governo Vargas, que acarretaram diversas transformações sociais, políticas e econômicas, um período pelo qual os protestantes passaram por uma série de investigações, no qual essas mu-

[17] "Por isso mesmo, pressupomos que uma visão do contexto social, cultural e econômico dos eventos ocorridos no campo religioso norte-americano, no final do século XIX e início do século XX, nos ajuda na descrição e compreensão das formas assumidas pelo pentecostalismo em suas origens e expansão." (CAMPOS, 2005, p. 214.)

danças lhe causaram exaustão[18]. Diferente dos pentecostais que pareciam adaptar-se à nova realidade cultural com maestria. Sob estes aspectos, Campos (2005) trabalha com a noção de ruptura-continuidade, em relação aos protestantes históricos. Podemos considerar que efetuou-se na sua estrutura uma ruptura, mais ao mesmo tempo uma continuidade de determinadas praticas religiosas.

Nesse caso, as eventuais mudanças que ocorrem na sociedade, com o passar dos anos, levam as instituições do pentecostalismo a adotar novas formas de evangelização para poderem se acomodar aos novos contextos exigidos pela sociedade.

Pantoja & Silva (2013), entendem a transformação do *ethos* pentecostal a partir das mudanças na sociedade:

> Quanto mais moderna e urbana é a sociedade, menos profundas são suas raízes culturais e mais facilmente podem ser removidas e substituídas. Por conseguinte, o *ethos* religioso também produz suas novas leituras e assimila novos modelos éticos e morais, impondo-se como obrigação intrínseca capaz de acomodar sentimentos e emoções. Dessa forma, podemos então afirmar que o *ethos* é a configuração, sempre em mutação, psicocultural de um indivíduo ou de uma sociedade. (PANTOJA. Vanda; COSTA. Moab Cesar Carvalho., 2013, p.251).

Desse forma, com as mudanças nas estruturas da sociedade, os pentecostais que aqui chegaram precisaram se moldar às novas configurações dos espaços urbanos. Existe então, uma assimilação dos valores modernos-urbanizados por partes dos pentecostais. O que o pentecostalismo traz consigo, que ajuda nessa adaptação as grandes cidades é o que Berger (1985) chama modelo interdenominacional de concorrência religiosa, como o caso do pentecostalismo Americano, que conseguiu penetrar em diversas partes do mundo abrindo um modelo concorrencial com outras religiões.

A IMPLANTAÇÃO DA AD NO NORTE DO BRASIL

Fazendo parte do pentecostalismo clássico no Brasil, que possuía características pela forte oposição e crítica ao catolicismo, pela ênfase

[18] Para melhor entender esse processo (Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo "Histórico" no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. In Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set. 2011).

no batismo no Espírito Santo e no dom de falar línguas estranhas, pelo sectarismo e conduta ascética. Abster-se do mundano era, portanto, uma das normas propagada pelo grupo religioso da Assembleia de Deus. Os membros deveriam seguir as normas e doutrinas do grupo de forma a ter uma vida temente a Deus. Para Campos (1995):

> Esse ramo do pentecostalismo teve origem nos Estados Unidos. Começou a surgir em uma igreja batista, quando Daniel Berger presenciou as primeiras pregações do pastor Durham, em Chicago. À semelhança de Francescon, criador da Congregação Cristã, Berg e outro imigrante sueco, Gunnar Vingren, candidataram-se ao "serviço missionário" e sentiram-se chamados para trabalhar no Brasil. Quando aqui chegaram, em 1910, ainda eram batistas e ficaram hospedados no templo da Igreja, em Belém do Pará. (CAMPOS JR, 1995, p, 30).

As explosões religiosas pentecostais iniciadas nos Estados Unidos, em 1906, rumaram para o Brasil os missionários fundadores da AD os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Nos escritos de Conde (2000) a data de suas chegadas ao Brasil foi em 19 de novembro de 1910, na cidade de Belém, no Estado do Pará. Estreitaram relações com o pastor metodista Justos Nelson, que os apresentou ao responsável pela Igreja Batista[19] Adriano Nobre, no qual passaram a congregar-se e morar nas dependências da igreja. Até aquele momento, os missionários pertenciam à Igreja Batista americana. (CONDE, 2000).

Quando relacionamos a frequência mais notória de um protestante em Belém, dessas primeiras incursões do protestantismo histórico na Amazônia, temos o Daniel Parish Kidder (1839) e capitão naval Robert Nesbit, que esteve em Belém em 1857, presente em um navio Americano. Suas presenças deram-se mais por distribuição de bíblias e de panfletos de mensagem religiosa. Antes da chegada dos missionários suecos, é importante considerarmos como estava estruturado o campo religioso de Belém (NETO, 1995).

A formação de uma estrutura constante do trabalho religioso, protestante histórico, se dá especificamente em 1880, com o missioná-

[19] O protestantismo, caracterizado como tradicional, cujos representantes são os metodistas, batistas, presbiterianos, congregacionais e luteranos; que em meados do século XX, já estavam instalados no Brasil. Os batistas caracterizavam-se por uma evangelização agressiva e radical, não demoraram para atingir a região Norte.

rio Justus H. Nelson, metodista, o primeiro a criar um trabalho regular no Pará; posteriormente temos a Igreja Batista que foi fundada no Pará em fevereiro de 1897, pelo Missionário Eurico Alfredo Nelson; A Igreja Episcopal se estabeleceu no Brasil em 1890; a Igreja Presbiteriana de 1904, além é claro, da Igreja Católica que estava presente desde o processo de colonização, nesse sentido, podemos perceber que tinha uma diversidade de instituições religiosas implementadas em Belém do Pará.

Como podemos verificar, antes de o movimento pentecostal tornar-se substancial e autônomo, Berg e Vingren se estabeleceram no seio dos Batistas em Belém, dessa forma lançamos a seguinte questão: será que eles não usaram das redes já estabelecidas pelos batistas no Pará para dá impulso ao seu movimento? Acreditamos que isso acabou facilitando sua pulverização dos valores da religiosidade pentecostal, pois, quando ocorreu a cisão entre os líderes religiosos pentecostais com o corpo burocrático Batistas. Nesse seguimento, Campos Jr (1995) pontua que o elemento catalisador para a discórdia entre os missionários e a liderança batista de Belém, foi a doutrina do Batismo no Espirito Santo.

Embora tenha ocorrido a cisma, os missionários ainda continuavam cercando alguns membros da Igreja Batista, na tentativa de arrebanhar mais membros para o recém-criado movimento pentecostal no Pará. A empreitada deu certo, Berg e Vingren conseguiram captar para o seu movimento religioso entorno de 13 a 19 membros Batistas que de certa forma já tinham uma rede de solidariedade local formada, detendo um conhecimento sobre a região, o que nos leva a pensar que tal conhecimento sobre a geografia do lugar facilitou sua estratégia de evangelização, tanto é fato, que alguns desses membros batistas tinham funções importantes como podemos observar nas considerações a seguir:

> "Dos 13 que foram excluídos quatro eram diáconos. Desses quatro um era o secretário da Igreja Batista, outro o tesoureiro e outro ainda o moderador da Igreja. A igreja possuía nessa ocasião um total de nove diáconos, o que significa uma perda de quase metade de seus membros, que ocupavam cargos de oficiais. Isso certamente foi uma perda que causou um grande abalo no trabalho batista do Pará." (NETO, 1995, p.22)

Os missionários suecos chegaram em 1910 e já haviam provocado divisão e formado uma pequena igreja. Os dois imigrantes, no início, tiveram dificuldades com o idioma, no entanto, ao aprenderem as palavras, iniciaram seu trabalho junto aos membros (CAMPOS JR, 1995). O primeiro nome do novo movimento não foi AD e sim Missão Fé Apostólico. De início, as reuniões ocorreram na casa do paraense Henrique de Albuquerque Melo (CAMPOS, 1995, p. 31).O movimento logo se estruturou e foi se espalhando pelo Estado do Pará. Apesar de ter sido implantada em 1910, a AD só inaugurou seu primeiro templo em 1914. Outros missionários Suecos também vieram para o Brasil, entre os quais Samuel Nystron e Joel Carlson, que vieram com o intuito de auxiliar e dar suporte ao movimento pentecostal que se espalhava por todo o território. A influência desse movimento chegou à ilha de Marajó e percorreu a estrada de ferro Belém – Bragança. O nome Assembleia de Deus só foi adotado em 1918. Este ramo do pentecostalismo chegou primeiro ao norte do Brasil, de onde passou para os Estados do Nordeste e veio em direção ao Sudeste (CAMPOS JR, 1995, p. 31).

Sendo assim, o movimento incipiente pentecostal utilizou-se de estratégias eficazes na elaboração da disseminação de sua mensagem religiosa, reduzindo espaço, tempo, e tornando- se dinâmico, eficaz e pontual no seu objetivo de "ganhar almas". Em poucas décadas, a Assembleia de Deus, a partir de Belém do Pará, começou a penetrar em todas as vilas e cidades até alcançar os grandes centros urbanos, como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Porto Alegre. As Assembleias de Deus se expandiram pelo Estado do Pará, alcançaram o Amazonas e propagaram-se para o Nordeste (principalmente entre as camadas mais pobres da população).

Todavia, chamamos a atenção para a seguinte situação: O que podemos perceber é que: os "leigos " com sua devoção e poder de articulação através de trabalhos que surgem no vale do Amazonas tem um poder de circulação intenso, conseguindo penetrar em várias localidades, e em lugares no qual tem um *lócus* de concentração de trabalhadores, ou seja, as etapas de associações no seu contexto sócio-histórico-econômico, uma religiosidade que desdobrou se deslocada do "desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação [...] deliberadamente organizado" (BOURDIEU, 2007). Não estavam tão bem consolidados, dessa manei-

ra observamos que a categoria conceitual definida por Bourdieu apresenta limitações quando nos voltamos para a implementação e expansão da AD no Pará.

Nessas primeiras etapas do projeto de evangelização e expansão da AD, o que podemos evidenciar, através dos fatos históricos, é que os leigos tiveram um papel importantíssimo para a pregação da mensagem religiosa pentecostal, do qual os "leigos" estavam boa parte do tempo distantes do "corpo burocrático", ainda mais considerando que sua linguagem e história dos seus "mensageiros" estavam bastante próximas da vida dos trabalhadores do vale do Amazonas: Migrantes, trabalhadores, pobres e com o desejo de mudar de vida, sintetizado na tese pentecostal de "nova" criatura.

Na outra ponta iremos perceber que o pentecostalismo, acoplou-se de vários elementos simbólicos já desenvolvidos até então pelo Metodismo de John Wesley - dedicação exaustiva a oração, leitura da bíblia, dos Batista a concepção do batismo, do qual os pentecostais irão resinificar com bastante propriedade, ou seja, a onda do avivamento irá disponibilizar uma imaginação religiosa, linguagem, e elementos simbólicos que na ótica pentecostal irá ganhar contornos que estruturaram sua "visão de mundo" (CAMPOS,2005) e abriram pressuposto que garantiram a alimentação da sua identidade religiosa, sendo, um lócus de produção, reprodução e pulverização de sua religiosidade para outras partes do mundo.

A IMPLANTAÇÃO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO AMAPÁ: CONSIDERAÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS

A chegada de Daniel Berger e A. Gunnar Vingren e o processo de implementação da religiosidade pentecostal no solo brasileiro, seu deslocamento de um contexto heterogêneo, e desigual (EUA) à Amazônia no início do Século XX que era marcada pela ideologia do desenvolvimentismo e povoamento da região, junto com um intenso fluxo migratório de nordestinos, estrangeiros e outras partes do país para trabalhar nos projetos nacionais - Estrada de Ferro Madeira - Mamoré - 1907; I Ciclo da Borracha 1879-1912 e II Ciclo 1942-1945[20];

[20] "Entre 1941 e 1945, 55.339 nordestinos deslocaram-se para Amazônia (36.280 "Soldados da Borracha" e 19.059 dependentes." (SIDINEY,2013, p.51)

Fordlândia - 1927; e posteriormente os Projetos da (SUDAM)[21], criaram caminhos para trânsito intenso de migrantes.

Além disso, um dos fatores relevantes que contribuíram para o crescimento inicial da AD foi o declínio do ciclo da borracha na região da Amazônia brasileira[22]. Sob esta perspectiva, é de bom tom considerar que a crise da borracha contribuiu para a expansão da AD, no sentido que a crise fez com que os migrantes voltassem aos seus Estados de origem. Nesse sentido, a AD acompanhou esse fluxo. Deste modo, para Mafra (2001), a AD, ao seguir os fluxos da população trabalhadora nas diferentes frentes de trabalho fez com que, em poucos anos, a AD se firmasse como a maior Igreja pentecostal em território nacional (MAFRA, 2001).

Para entendermos as condições sócio históricas que impulsionaram, Clímaco Bueno Aza em 26 de maio de 1916, vim à Macapá para

---

[21] SUDAM – Superintendência do desenvolvimento da Amazônia e SUFRAMA- Superintendência da zona franca de Manaus, "tendo a *Zona Franca de Manaus* como criação mais famosa e permanente da SUDAM. Implantada em 1967, teve por objetivo instalar um polo industrial na cidade de Manaus [...] em 1987, o número de projetos aprovados chegou a 318 os quais goraram 55 mil empregos diretos e 70 mil indiretos. A presença da zona franca de Manaus, passou a provocar toda uma alteração no quadro da distribuição espacial da população do Estado e na Região." **Documento grandes projetos II contextualização histórica da migração do amapá Biblioteca pública.**

[22] Segundo o historiador Bóris Fausto (2002, p. 164-165): "O boom da borracha foi responsável por uma significativa migração para a Amazônia. Calcula-se que entre 1890 e 1900 a migração líquida para a região foi de cerca de 110 mil pessoas. Elas provieram, sobretudo do Ceará, um Estado periodicamente abatido pela seca. (...) Entre 1890 e 1900, a população de Belém quase dobrou, passando de 50 mil a 96 mil pessoas. As duas maiores cidades da Amazônia (Belém e Manaus) contaram com linhas elétricas de bonde, serviços de telefone, água encanada, iluminação elétrica nas ruas, quando tudo isso, em muitas cidades, era ainda um luxo. Entretanto, essas mudanças não conduziram à modificação das miseráveis condições de vida dos seringueiros que extraíam borracha no interior. Não levaram também a uma diversificação das atividades econômicas, capaz de sustentar o crescimento em uma situação de crise. A crise veio, avassaladora, a partir de 1910, tendo como sintoma a forte queda de preços. Sua razão básica era a concorrência internacional. A borracha nativa do Brasil sempre sofrera a concorrência da exportada pela América Central e a África. As plantações realizadas principalmente por ingleses e holandeses em suas colônias da Ásia mudaram esse quadro. A borracha era de boa qualidade, de baixo custo e seu cultivo podia estender-se por uma grande área. Enquanto isso, tornava-se cada vez mais dispendioso extrair borracha nativa nas regiões distantes da Amazônia".

começar o processo de pulverização do pentecostalismo da Assembleia de Deus de Belém, devemos considerar ainda as condições da forma que estava estruturada a Igreja Católica, a situação da população e as ideias circulantes, principalmente no período de 1940 - 1943 quando o Amapá deixa de ser parte do Pará e passa a ser Território Federal[23], nesse sentido, iremos compreender as etapas sucessivas que condicionaram a vinda dessa, até então diferente, religiosidade ao Amapá.

Em 1917, Macapá era um município do Estado do Pará, esquecido pelo poder central. Doenças como a malária, febre amarela, tuberculose e hanseníase acometiam e assustavam a população. Os habitantes de Macapá não chegavam a 700 moradores. Uma grande ressaca dominava a paisagem central, andava-se sobre pontes. Foi nessa configuração espacial, que aqui aportou Clímaco Bueno Aza, no ano1916 para evangelizar Macapá. Era a primeira vez que pisava em terras amapaenses um protestante com esta finalidade. Logo, o missionário foi acusado de trazer discórdia religiosa para o Amapá.

Uma figura católica notória no período que acompanhou de perto o processo da chegada de Clímaco Aza em território amapaense, foi Padre Júlio Maria de Lombaerd[24] que tomou algumas medidas para contenção dessa nova religiosidade, Aza trouxe consigo várias bíblias para a distribuição, princípio da marca identitária de um pentecostal. Elaborou sua pregação com o objetivo de converter pessoas a sua religião.

Esse fato causou um grande mal estar no Padre Júlio Maria Lombaerd[25], que acionando a polícia, a população queimou em praça pú-

---

[23] "Os principais objetivos da federação destas zonas eram: promover o povoamento e alavancar a produção e excedentes comercializáveis." (SIDINEY, 2013, p.33)

[24] "O padre Júlio Maria partiu para o Brasil em 23 de setembro de 1912 e aportou em recife a 24 de outubro do mesmo ano. Quatro meses depois transferiu-se para Macapá, onde iniciou seus trabalhos apostólicos. Era 26 de fevereiro de 1913." (P.08) Arquivo da biblioteca pública Estadual de Macapá Elcy Lacerda no livro- **Padre Júlio Maria de Lombaerde- Recordações de um Centenário 1878-1978;** teve como projeto religioso para região mais conhecido, a criação da congregação das filhas do coração imaculado de Maria, que teve como objetivo a educação religiosa, consolidação dos valores católicos e a formação de uma intelectualidade para a construção de uma rede *especializada* na disseminação dos ideias da igreja em Macapá.

[25] Dia 27 de fevereiro do ano de 1913, após passar por Belém do Pará, Padre Júlio Maria chegou em nossas terras e logo percebeu as deficiências que Macapá possuí-

blica o seu material religioso[26], todavia, esses instrumentos repressivos (uso da violência pelo Estado e o atrelamento próximo dos dois polos de poder-Estado e Igreja - do Sentimento de justiça e proteção da religiosidade católica para "defender" o seu território religioso) não foi capaz de conter o "ide"[27] dessa nova religiosidade. Perceberemos isso com a vinda do José de Mattos, no dia 27 de junho de 1917, o processo de implementação da AD deu-se por um conjunto de conflitos, relações de poder e atmosfera de discurso de ambos os polos religiosos com o intuito de deslegitimar o outro no seu campo de atuação.

As hipóteses que consideramos se debruçam no medo de a Igreja Católica perder o poderio religioso que exercia no Estado, como religião majoritária. Referente a isso, Lobato (2014), ao escrever sobre os aspectos da antiga cidade de Macapá, revela a força que tinha os padres no controle das ações das pessoas, com relação às formas como se comportavam.

Para Lobato (2014), os padres eram contra os jogos a dinheiro e as condutas que consideravam desvios morais: os padres, juntamente com a polícia, tentavam manter o controle social (LOBATO, 2014). É possível pensar que as primeiras tensões no campo religioso amapaense se figuraram pelo medo do catolicismo em perder seus fiéis e seu poderio para os recém-chegados pentecostais da AD. O catolicismo, que até então se vigorava como um regulador social e que docilizava os corpos, se viu afrontado pelos pentecostais assembleianos que ameaçavam tanto sua autoridade religiosa como social.

A lógica desse ramo do pentecostalismo era de expansão, e nada mais viável, do que começar pelos lugares mais próximos de onde

---

a, bem como a falta de amparo para a juventude católica feminina.O missionário é uma grande referência religiosa no Estado do Amapá. http://www.jdia.com.br/portal/index.php/cultura/6227-pe-julio-maria-lombaerde-referencia-religiosa-no-amapa. Acesso em 02 de Outubro de 2016.

[26] http://montorilaraujo.blogspot.com.br/2011/07/primeira-igreja-pentecostal-de-macapa.htm Acesso em 02/10/2016.

[27] Fazemos alusão a uma citação bíblica Marcos 16:15 ,bastante utilizada pelos pentecostais, do qual dá base e folego para que esse grupo religioso impulsione seu sentimento de missões com objetivo de alcançar outros povos, com o pensamento de *salvar os perdidos*, os que ainda não tomaram *posse da palavra* ou ainda não conheceram o *fruto do conhecimento*, é interessante perceber que esse sentimento de missões irá acompanhar a história da Assembleia de Deus no Norte que irá ecoar por todo Território Nacional e Amapá.

estavam localizados. Belém foi um local estratégico para que pudessem guiar rumo a outros lugares do Norte, e o Amapá, parece ter sido um bom lugar para a divulgação da doutrina, tendo em vista que o Amapá, até o início dos anos 40, era parte da província-do-grão Pará.

Todavia, de 1918 a 1940 a AD ficou sem um pastor fixo, um profissional religioso capaz de gerenciar os bens de salvação de forma burocrática, fato que somente a partir de 1943, com o aumento do fluxo da migração[28], implementação da ICOMI[29] e o Projeto desenvolvimentista Nacionalista de povoamento da Amazônia (na realidade um Projeto civilizador ou civilizatório). Nesse contexto que o governo local desenvolve seu fundamentado nos princípios de:

> "A Construção desta "Macapá Moderna" era apresentada como símbolo máximo da vitória do homem sobre a natureza aparentemente indomável. Segundo as predicas do governo territorial, a ordem humana teria sobrepujado a natureza e o homem, até então submisso aos humores da floresta, teria finalmente imposto a sua marca nestas paragens." (LOBATO, 2014, p. 5)

Consideramos lembrar que os anos de 1940, o Brasil apresentava já aspectos de urbanização e a industrialização no Sul e Sudeste despontavam desde década de 30. Nesses aspectos, a Amazônia Brasileira também gozava de aspectos de modernização e urbanização de seu espaço. O boom da Borracha impulsionava o processo de migração

---

[28] "A população de Macapá que em 1940 era de 2 mil habitantes, foi crescendo para 10 mil em 1950, 25 mil em 1960 e para os seus atuais [1964] 40 mil." (SIDNEY, 2014, p. 5) Artigo: **Obreiros do meio do mundo trabalho e solidariedade no bojo da urbanização macapaense (1944-1964).** Nesse artigo, o autor de forma bastante envolvente, considera, em questão, como encontravam as condições dos trabalhadores e as estratégias de sobrevivência que os trabalhadores se apoiavam para capitalizar se economicamente suas oportunidades de manutenção, criando o que o autor define de *teia de solidariedade popular*, nesse intermediário, considerando o projeto modernizante, a classe dirigente direcionou se sua força para a construção civil, casas, praças e prédios para os funcionários do governos e escolas. E paralelamente associando a vitória do homem civilizado contra a natureza, foram esses conjuntos de ideias que nortearam o projeto modernizante de Macapá-Amapá.

[29] Foi uma das empresas licenciadas entre as décadas de 1947-1957 pelo decreto nº 24.156, de 4 de dezembro de 1947 para exploração de manganês, de outros elementos minerais presentes no local, foi uma das mais volumosas obras desse período de desenvolvimento, que impulsionou o crescimento populacional, urbanização e o fluxo migratório para a região.

para o norte do Brasil, além de despertar interesses dos governantes do Brasil para Amazônia e seu potencial econômico da região (LOBATO, 2013). Logo, todo esse processo pode ter despertados nos líderes da AD o envio de evangelizadores a outros Estados da região Norte.

Neste período a AD viu a necessidade de manter líderes fixos em suas dependências, devido ao crescimento populacional em Macapá. Nesse contexto, Lobato (2013) aponta que Macapá, em 1944, ganhou o status de capital, era uma vila com centenas de habitante e abalados pela crise da borracha. Lançamos mãos das vicissitudes, que a preocupação em manter pessoas fixas na AD esteja atrelada ao crescimento populacional no Amapá que ocorreu entre os períodos de 1940 e 1960.

Será nessa conjuntura que a Cidade de Macapá, idealizada no projeto de Janary Gentil Nunes, de transformar a cidade em um local *Moderno*, Macapá será uma preocupação constante no projeto evangelístico, estabelecendo-se assim um corpo de profissionais religiosos na cidade, esse crescimento, as condições de deslocamento migratório, será uma preocupação na Administração da Assembleia de Deus em Macapá, tendo assim pastores estabelecidos e locais de cultos regulares, para melhor capitalizar e administrar os novos adeptos a religiosidade pentecostal, o que queremos dizer é, que as condições sócio econômicas, históricas, a onda migratória, projetos desenvolvimentista de atração de trabalhadores, a AD acoplou se nesse fluxo, penetrando organicamente no seu movimento. Queremos evidenciar que não foi um projeto isolado, deslocado da realidade regional, mas sim lúcido, um movimento que estava concorrendo e adotando estratégias para pulverização da sua mensagem religiosa nos locais mais propícios para sua aceitabilidade[30].

Nesse processo, iremos perceber como a cidade de Macapá, Oiapoque, Serra do Navio, Santana[31], Laranjal do Jari[32], irão entrar na ló-

[30] Essa Modernização autoritária (SIDINEY,2013) "A procura por mão-de-obra para a realização de tais construções atraiu muitos imigrantes das regiões circunvizinhas." (SIDINEY,2013, P.33)

[31] Santana foi o polo importante para o processo de escoamento do Manganês, de logística, considerando que era o porto para o transporte internacional.

[32] O Projeto Jari implementado em 1967 que foi "de importância para a concentração migratória no Estado foi o **Projeto Jari**, em **Monte Dourado**. O empreendimento **modelo agropecuário-industrial** instalado com a perspectiva de abertura e desenvolvimento da Amazônia, ocasionou uma das mais graves consequências para o município do Laranjal do Jari, a criação do Beiradão constituído de uma vila natu-

gica do fluxo migratório, juntamente, o pentecostalismo seguiu sua dinâmica e movimentação.

Esse processo de crescimento populacional pode ter sido importante para a AD manter líderes fixos à frente da instituição e atuar mais fortemente em solo amapaense para a captação de fiéis, assim como obter maior representação social e política. Nessa lógica, a partir de 1948, a comunidade pentecostal passou a ser liderada pelo pastor Diocleciano Cabralzinho de Assis, que passou mais de quatro anos à frente da instituição, sendo substituído em 1954, pelo pastor Vicente Rego Barros, falecido em 1961 (RODGRIGUES, 2001).

Em 1962, após o falecimento de Vicente Barros, a liderança foi assumida por Ananias Gomes da Silva, que não demorou muito tempo no cargo (ainda em 1962, ocorreu a posse de Otoniel Alves de Alencar). Otoniel foi o pastor que permaneceu mais tempo à frente da AD, passando mais de 31 anos. Após seu falecimento, em abril de 1994, foi substituído pelo filho Oton Miranda de Alencar[33], que já ocupava o cargo de vice-ministro e é hoje presidente da AD a pioneira no Estado do Amapá, onde assume a liderança e tem figura social e política muito expressiva.

Percebemos, nesse sentido, com as novas configurações espaciais se desenhando no Amapá, a AD se estruturou e se organizou para se consolidar. E vem acompanhando o crescimento demográfico e urbanístico da cidade de Macapá, onde tem sua sede localizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Infere-se, portanto, que a chegada da AD no Estado do Amapá estava motivada por um projeto político e social que visava expansão e legitimidade. Para isso os fundadores enviaram alguns missionários com o intuito de evangelizar e atrair fiéis para o recém fundado movi-

ral de aglomeração urbana, oriunda das mais diversas localidades e de outros Estados, com o assentamento sobre o Rio Jari em palafitas, característica dos povos Amazônicos [...] quando milhares de pessoas, inclusive famílias inteiras migraram para as terras do Amapá, a procura de enriquecimento rápido e fácil, explorando os recursos naturais da região." **Documento grandes projetos II contextualização histórica da migração do amapá Biblioteca pública.**

[33] Informações Disponíveis em: http://montorilaraujo.blogspot.com.br. Acesso em 20 de agosto de 2015.

mento religioso. Assim, devido ao Amapá na época fazer parte do Pará foi fator importante para a disseminação das ideias assembleianas em solo amapaense. As diferentes frentes de trabalho e ciclos econômicos na região Amazônica motivaram e impulsionaram os trabalhos e o crescimento dos líderes da AD no Amapá.

Apontamos que o aumento assembleiano no Amapá está ligado à mudança de postura que a instituição vem passando frente a modernidade e da ressignificação da doutrina ao longo dos últimos anos. Como a aproximação com as pessoas, as extensões de suas redes de sociabilidades que buscam fiéis de outros ramos do pentecostalismo, à entrada na política partidária e um acentuado proselitismo com o envio de missionário para diversos lugares do Brasil. Observamos ainda que, embora a AD não ocupe tanto espaço midiático, como a Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, por exemplo, os líderes se valem do que chamamos de encontro face-a-face com as pessoas, se deslocando para lugares mais isolados e periféricos do país com o intuito de evangelizar e trazer as pessoas para a igreja.

Com o crescimento da instituição AD, surgiram os rompimentos de diversas congregações que fundaram em seguida Igrejas dissidentes; cisões são provocadas devido à falta de um poder centralizado, rompimentos ocorrem por questões políticas, ideológicas e administrativas. Por exemplo, é fácil o rompimento de congregação ligada a Pioneira se desmembrar e ter um líder próprio, como ocorreu com a Assembleia de Deus do Avivamento e com Assembleia de Deus de Santana, as duas maiores em números de adeptos no Amapá, que resolveram tornar-se independente da Pioneira.

Por fim, chamamos atenção para futuras pesquisas que podem ser desenvolvidas com relação a AD principalmente com fatos relacionados as dissidências. Análises mais profundas podem dar conta de entender como deu-se e dar-se os processos de cisões e a formação dessas novas igrejas desmembradas da AD a Pioneira. Outras questões estão relacionadas às investigações sobre a presença da AD e sua evangelização em comunidades ribeirinhas e etnias indígenas.

REFERENCIAS

Assembleia-de-deus-celebra-98-anos-de-criacao-no-ap-e-espera-reunir-30-mil.html. Disponivél em: http://g1.globo.com/ap/amapa/

noticia/2015/06/. Acesso em 02 de Outubro de 2016.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução. – organização e seleção Sergio Micel. – São Paulo perspectiva, 2007 – (coleção estudos; 20 /dirigida por J. Guinsburg.

CAMPOS JR, L.C.. **Pentecostalismo Sentidos da Palavra Divina**. São Paulo: Geográfica, 1995.

CAMPOS, L. S.. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações de uma relação ainda pouco avaliada. **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 100- 115, setembro/novembro 2005.

CONDE, E.. ***História das Assembleias de Deus no Brasil*.** Rio de Janeiro. CPAD. 2000.

FAUSTO, B.. **História Concisa do Brasil.** São Paulo: Edusp, 2002.

indios-deixam-costumes-tradicionais-e-viram-evangelicos-em-aldeia-no-ap.html. Disponivél em: http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2014/06/. Acesso em 02 de Outubro de 2016.

LOBATO, S.S.. **A Cidade dos Trabalhadores: inseguranças estruturais e táticas de sobrevivência em Macapá (1944 – 1964).** Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

_____. **Obreiros do meio do mundo trabalho e solidariedade no bojo da urbanização macapaense (1944-1964).** IX semana de história O ensino e a pesquisa de história no Amapá perspectivas e desafios, 02 de dezembro de 2013.

_____. **O despertar de Orfeu: prazer e lazer dos trabalhadores de Macapá (1944- 1964)**. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 223-241, jan./jun. 2014.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos. Rio de Janeiro**: Jorge Zahar Editor. 2001.

MARIANO, Ricardo. ***Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 1999.

MINAYO, M.C.S. **O Desafio do Conhecimento:** Pesquisa Qualitativa em Saúde**.** 10. ed. São Paulo: HUCITEC, 2007. 406 p.

NETO, Francisco Cetrulo. **A Igreja Assembleia de Deus em Belém: Buscando das determinações de sua Origem**. UFPA, NAEA-PLADES. Belém, Janeiro de 1995. O Início da Igreja Assembleia de deus no Pará,12-35.

OLIVEIRA, D.C., **Análise de Conteúdo Temático- Categorial: Uma proposta de sistematização. Rev. Enferm**. UERJ, Rio de Janeiro, 2008 out/ dez; 16(4):569-76.

pe-julio-maria-lombaerde-referencia-religiosa-no-amapa. Disponivél em: http://www.jdia.com.br/portal/index.php/cultura/6227-. Acesso em 02 de Outubro de 2016.

primeira-igreja-pentecostal-de-macapa.html. Disponivel em: http://montorilaraujo.blogspot.com.br/2011/07/. Acesso em 02 de Outubro de 2016.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais: origens e começos**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PANTOJA. Vanda. COSTA. Moab Cesar Carvalho. **Faces Do Pentecostalismo Brasileiro: A Assembleia De Deus No Norte E Nordeste**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 245-271, jul./dez. 2013.

RODRIGUES, Besaliel de Oliveira. **História da Assembleia de Deus – A Pioneira – Estado do Amapá. /** Besaliel de Oliveira Rodrigues. – Macapá. Gráfica Diniz, 90p

O ENSINO RELIGIOSO E SEUS MODELOS EPISTEMOLÓGICOS

Bruno Rafael Machado Nascimento[1]

1. INTRODUÇÃO

Atualmente o ensino religioso (ER) nas escolas públicas do Brasil é objeto de acalorados debates, pois "sua crise epistemológica é ainda inconclusa" (GIL FILHO; JUNQUEIRA, 2005, p. 120) e isso desemboca na seguinte problemática: qual é o modelo epistemológico que deve fundamentar o ER na escola pública?Neste trabalho, propõe-se que a perspectiva das ciências da religião deve referenciar o ER. O objetivo deste trabalho, portanto, é apresentar os três modelos epistemológicos do ensino religioso propostos por Passos (2007), isto é: catequético, teológico e das ciências da religião fundamentando esse último como adequado para superação dessa crise.

Vale ressaltar que existem outras tipologias possíveis, ou seja, estudos propostos por outros pesquisadores. Como, por exemplo, o estudo de Gisele de Prado Siqueira que identificou quatro modelos de ER: modelo confessional, ligado a uma religião, ecumênico, organizado entre as denominações cristãs; o baseado no estudo do fenômeno religioso, proposto pelo FONAPER (Fórum nacional permanente do ensino religioso); e um quarto, que defende a educação da religiosidade, tendo como base o pensamento de Paul Tillich e do padre W. Gruen (PASSOS, 2007).

Esse artigo oferece um caminho possível para a problemática epistemológica em que se encontra o ER, ou seja, um caminho que atenda as demandas do pluralismo cultural e religioso da sociedade e as necessidades de uma educação que forme cidadãos críticos. Entende-seo "ER como ensino da religião na escola sem o pressuposto da fé (que resulta na catequese) e da religiosidade (que resulta na educação

[1] Licenciado e Bacharel em História (UNIFAP), especialista em Metodologia do Ensino de História e Geografia (UNINTER), especialista em Ensino Religioso (FATECH) e mestrando do Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA-UNIFAP). E-mail: professorbrunohistoria8@gmail.com.

religiosa), mas com o pressuposto pedagógico (que resulta no estudo da religião)" (PASSOS, 2007, p. 32). Nesse sentido o ensino religioso passa a ser compreendido como "o resultado prático da transposição didática do conhecimento produzido pela Ciência da religião para as aulas do ensino público fundamental e médio" (SOARES, 2010, p.118).

Com relação ao aspecto jurídico, ele é citado na constituição de 1988 da seguinte forma:

> Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensinofundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais;
> § 1º O ER, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental (BRASIL, 1988).

Depois houve a promulgação da LDBEN 9.394/96, chamada também de "Lei Darcy Ribeiro" que em seu artigo 33 inseriu o ensino religioso, mas de forma problemática. Sinteticamente apresentava a seguinte estrutura:

> a) de matrícula facultativa, uma disciplina apenas para os alunos interessados;
> b) ministrada nos horários normais das escolas públicas do ensino fundamental, mas para as escolas da rede privada não há nenhuma determinação;
> c)não acarretando nenhum ônus para os cofres públicos;
> d) oferecida conforme as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis;
> e) podendo ter caráter confessional ou interconfessional (JUNQUEIRA; CORRÊA; HOLANDA, 2007, p.37-38).

Não é o objetivo analisar os pormenores das lutas e mudanças na legislação sobre o ER, mas a mudança é problemática no sentido da omissão do que fazer com os alunos que não optarem pela disciplina e a necessidade dos professores serem credenciados pelas respectivas Igrejas ou entidades religiosas (JUNQUEIRA; CORRÊA; HOLANDA, 2007). "Houve então um movimento pró-ER de norte a sul do país, mobilizando os professores e a sociedade para que o ER tivesse um tratamento como disciplina do currículo escolar" (JUNQUEIRA; CORRÊA; HOLANDA, 2007, p.39). A discussão foi parar na câmara dos deputados com a proposta de três projetos para alterar o artigo 33

da LDBEN. O novo e atual texto ficou com a seguinte redação:

> Art.33. O ER, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de educação básica, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas qualquer forma de proselitismo.
> § 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ER e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.
> § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ER (BRASIL, 1997).

Com essa nova redação prioriza-se o aspecto plural da sociedade brasileira respeitando sua diversidade cultural e religiosa, sem preferência a qualquer tradição religiosa. Para (JUNQUEIRA; CORRÊA; HOLANDA, 2007, p. 45) esta mudança "focaliza o ER como disciplina escolar, entendendo-o como uma área do conhecimento". O próximo passo na escolarização do ER foi a confirmação pelo Conselho Nacional de Educação em 1998, por meio da resolução 02/98 de que esta disciplina é uma das dez áreas do conhecimento que orientam o currículo das escolas brasileiras (JUNQUEIRA; CORRÊA; HOLANDA, 2007). Porém, a lei por si só não resolve a questão do ensino religioso.

2. OS TRÊS MODELOS PARA O ENSINO RELIGIOSO

O pesquisador Passos (2007) propõe três modelos possíveis de realização do ER, ou seja: catequético, teológico e das ciências da religião. Segundo ele o objetivo da construção desses modelos é "captar de maneira sintética essas práticas construídas ao longo da história e, ao mesmo tempo, desfazer esses ciclo de retorno permanente do igual: *o vínculo do ER com a confessionalidade"*(PASSOS, 2007, p.50). Alerta-se que os modelos são sempre aproximativos, "mapas ideais extraídos da realidade a partir de práticas concretas, porém, não puras" (PASSOS,2007,p. 52). Porém, eles visam oferecer referências para as análises do que vem sendo realizado na prática cotidiana. Essas tipologias concentram-se mais nos fundamentos que deveriam sustentar a prática do ER (SOARES, 2010), ou seja, significa que em alguma realidade específica pode-se encontrar os modelos misturados.

É necessária a fundamentação epistemológica do ER, pois o mesmo encontra-se numa carência histórica de uma base epistemológica, que permanece muitas vezes vinculada às tradições religiosas. Nesta perspectiva,

> Por epistemologia do ER entendemos a sua base teórica e metodológica, enquanto área do conhecimento específica que assume a religião como objeto de estudo, produzindo sobre este resultados compreensivos que normalmente são credenciados como ciência (PASSOS, 2007, p. 28).

E ainda, por epistemologia pode-se "considerar o estudo metódico e reflexivo do saber, de sua organização, de sua formação, de seu desenvolvimento, de seu funcionamento e de seus produtos intelectuais" (JAPIASSU, 1979, p.17), isto é, ela é uma forma de saber. Neste sentido as ciências da religião cumprem esse papel.

O ER insere-se dentro de um paradigma emergente que se opõe ao paradigma dominante que se utiliza da razão instrumental e da disciplinarização dos saberes. Para o epistemólogo e sociólogo francês Edgar Morin (2001) a realidade é muito mais complexa do que se imaginava. Ele propõe a reforma do pensamento e a reconstrução dos saberes como via prioritária para compreender a realidade complexa. Para tanto, reestrutura-se a "ecologia das ideias" sobre o cosmo, na mente dos seres humanos: o cósmico, humano, histórico faz parte de uma mesma realidade, que pode ser estudada a partir de ângulos diferentes, complementares e interdependentes, inclusive pelo religioso.

A nova perspectiva epistemológica, além de admitir a pluralidade de saberes, abre-se para a necessidade do estudo do fenômeno religioso e suas diversas manifestações. Enquanto a modernidade havia, pelo menos teoricamente, relegando a religião na esfera privada das escolhas pessoais, a pós-modernidade relança a força das religiões na esfera pública, lá onde as estruturas de poder da sociedade civil são chamadas a renegociar e administrar os princípios e valores da convivência humana.

O ER nas escolas deve tornar-se uma disciplina tal como as outras para contribuir para formação integral do aluno e da sua cidadania. Portanto, é impossível tratar da caminhada do ser humano ao longo da história sem levar em consideração as tradições religiosas. Relegar o fato religioso fora do ambiente de transmissão racional (es-

cola) e publicamente controlada favorece a patologia (fundamentalismo, intolerância e discriminação), ao invés de purificar. Nesse contexto, as ciências da religião contribuem decisivamente para superação de antigos modelos de ensino religioso.

Para Passos (2007) os três modelos possuem em sua concretização certa sequência cronológica: 1. Catequético, é o mais antigo e está situado, principalmente, em contextos em que a religião era hegemônica na sociedade, mesmo que ainda sobreviva em algumas práticas atuais; 2. Teológico, que busca dialogar com a sociedade plural e secularizada fundamentado em bases antropológicas e na teologia moderna e o 3. Ciências da religião, ainda em construção, fornece referências teóricas e metodológicas para o ER visando a autonomia epistemológica e a inserção plena nos currículos escolares dessa área do conhecimento. Ressalta-se que na prática real do ER, muitas vezes, o ensino é ministrado de forma híbrida, ou seja, um modelo novo preserve em si elementos do anterior (PASSOS, 2007). Para Passos (2007, p. 55):

> Nesse sentido, parece ser verdade que o modelo teológico mantenha elementos do catequético em sua estrutura e dinâmica, e também que os modelos existentes, firmados nas Ciências da Religião, ainda conservem aspectos teológicos ao afirmar, por exemplo, que o ER deve educar a religiosidade dos estudantes.

2.1 MODELO CATEQUÉTICO

O modelo catequético tem seus fundamentos na doutrina de determinadas igrejas em que seus conteúdos de fé são transmitidos através das escolas. Esse modelo vigorou no Brasil desde o período colonial até a proclamação da República e sua posterior constituição em 1891 em que a o Estado tornou-se laico. Sabe-se que enquanto vigorava a ligação orgânica entre Estado e Igreja Católica (padroado) o ER foi utilizado para transmissão de conteúdos católicos. Fica claro que a catequese tem por objetivo instruir em uma determinada fé considerada como a verdadeira em detrimentos de outras consideradas como falsas. Segundo Passos (2007) a concepção catequética foi levada para as escolas servindo de fundamento teórico e metodológico para o ER. Portanto,

> A intencionalidade proselitista, ainda que disfarçada sob princípios humanistas, é que de fato efetiva essas práticas, o que torna inevitável a promiscuidade político-eclesial, ferindo, ao mesmo tempo, os princípios do ensino laico (PASSOS, 2007, p. 57).

Atualmente, esse modelo com características diferentes ainda subsiste, por exemplo, o emblemático caso do Rio de Janeiro, que no ano 2000 o governador Anthony Garotinho sancionou a lei 3.459/2000 instituindo o ER confessional.

Para Passos (2007, p. 59) "o lugar vital deste modelo é a busca de hegemonia por parte das confissões religiosas na sociedade moderna, tentando reproduzir para seu externo os conteúdos e métodos de sua ação pedagógica interna". Assim sendo, o modelo catequético possui uma territorialidade confessional, por conseguinte, buscando reforçar determinada fé e dificultando qualquer forma de diálogo. A pedagogia tradicional estabelece afinidades com esse modelo, pois adota estratégias didáticas bancárias (não permitindo a crítica e o diálogo), bem como, posturas autoritárias. O risco dessa prática é o proselitismo e a intolerância religiosa (PASSOS, 2007), dessa forma, não atende as exigências da sociedade multicultural e diversificada do ponto de vista religioso como a brasileira e muito menos no contexto do Estado laico, pois os conteúdos e formação de professores não cabem às igrejas.

2.2 MODELO TEOLÓGICO

O modelo teológico é compreendido como uma concepção de ER que busca fundamentação para além da confessionalidade estrita. Nesse sentido, supera o modelo catequético, pois procura uma justificativa universal para a religião, a partir do princípio da existência de uma dimensão antropológico-religiosa do ser humano a ser educada, ou seja, busca-se a formação religiosa do cidadão. Esse procura oferecer um "discurso religioso e pedagógico no diálogo com a sociedade e com as diversas confissões religiosas, mas, sobretudo respaldando referências teóricas e metodológicas" (PASSOS, 2007, p. 60). Em termos epistemológicosbaseia-se nas reflexões da teologia moderna em suas expressões ecumênicas e de diálogo inter-religioso. Nesse sentido,

> A teologia não configura, necessariamente, conteúdos confessionais nas programações de ER, mas age, sobretudo, como um pressuposto que sustenta a convicção dos agentes e a própria motivação de ação; a missão de educar é afirmada como um valor sustentado por uma visão transcendente do ser humano. A religiosidade é, portanto, uma dimensão humana a ser educada, o princípio fundante e o objetivo primordial do ER escolar (PASSOS, 2007, p.61).

Fica claro que a finalidade do ER é a educação da religiosidade em si mesma, "finalidade que permite chegar a uma visão integral do ser humano e a fundamentar sua atuação ética na história" (PASSOS, 2007, p. 63). Percebe-se que neste modelo o sujeito cidadão-ético pressupõe o sujeito cidadão-religioso o que parece problemático, pois "a suposição de que uma pessoa religiosa seja melhor, igual ou pior cidadã em razão de sua crença, caracteriza clara discriminação" (PAULY,2009, p. 174). Para Passos (2007), esse modelo parece ter sido o predominante no Brasil até os dias atuais contando com a influência das igrejas históricas, em especial a igreja católica; esse possui o mérito da afirmação do direito a pluralidade religiosa, o valor do diálogo inter-religioso e da prática ecumênica no processo educativo. Soares o diferencia do modelo catequético da seguinte maneira:

> O quadro é bem claro. No modelo tradicional, o Ensino Religioso tem suas fontes na doutrina de determinada Igreja e é de responsabilidade das confissões religiosas. O modelo teológico é mais arejado, permite um diálogo maior entre as Igrejas cristãs e pode até contemplar uma visão pluralista que inclua religiões não-cristãs (SOARES, 2010, p. 123).

O grande perigo é tornar-se uma catequização disfarçada, "pois ainda está sob a responsabilidade de lideranças religiosas que, em última instância, têm poder de decisão e veto sobre conteúdos a ser ministrados nas aulas (SOARES, 2010, p.123). Corrobora-se com a ideia de Soares quando afirma que devido a "dependência de certos interesses religiosos, ainda que bem mais diluídos, não nos parece ser o modelo ideal para o Ensino Religioso nas escolas públicas" (SOARES, 2010, p. 123). O que fundamenta os defensores dos modelos catequético e teológico é a ideia de que "o cidadão tem direito de obter, com o apoio do Estado, uma educação religiosa coerente com a fé que professa" (PASSOS, 2010, p. 125). Porém, acredita-se que nem o modelo catequético e nem o teológico são capazes de dar conta de proporcio-

nar diálogo enriquecedor entre as tradições religiosas e culturais e nesse sentido, não atendem o que preceitua a legislação em vigor.

2.3 MODELO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

O modelo fundamentado nas ciências da religião busca solucionar a questão da autonomia pedagógica e epistemológica do ER escolar, pois ele "é uma questão de educação para a cidadania plena; sustenta-se sobre pressupostos educacionais e não sobre argumentações religiosas" (PASSOS, 2007, p. 70). Segundo Passos (2007, p. 64-65)"autonomia localizada no âmbito da comunidade científica, dos sistemas de ensino e da própria escola". É importante ressaltar que apesar do ensino escolar levar em consideração conteúdos provenientes do senso comum e das tradições religiosas a educação formal prioriza transmitir os resultados das ciências, bem como, o processo de produção destes aos educandos. "O ER escolar, exatamente por ser escolar, justifica-se como componente curricular enquanto expressão de uma abordagem científica" (PASSOS, 2007, p. 28). Isso significa que embora a educação seja firmada em valores éticos, políticos e humano aquilo que é ensinado nas escolas fundamenta-se numa tradição científica que supere os interesses individuais e de grupos, dessa forma, as ciências da religião podem oferecer as bases teóricas e metodológicas para a compreensão do fenômeno religioso articulando-o com as finalidades educativas.

Entendem-se as ciências da religião como área do conhecimento que tem por objeto de estudo o fenômeno religioso em toda sua complexidade, porém os métodos de apreensão são diversificados (TEIXEIRA,2007). Isso significa que possui o caráter multidisciplinar com uma riqueza de diversidade metodológica para compreender o fenômeno religioso. Para Soares (2010) essa abordagem possibilita questões de fundo da experiência e expressões religiosas, bem como, a exposição panorâmica e as relações socioculturais das religiões. "Trata-se, portanto, de um enfoque multifacetado que busca luz na História, na Sociologia, na Antropologia e na Psicologia da religião, contemplando, ao mesmo tempo, o olhar da Educação" (SOARES, 2010, p.11).

Verifica-se um esforço para compreender o fenômeno religioso em sua pluralidade, além disso, as ciências da religião como referência ao ER proporcionam práticas de respeito e diálogo entre as tradições

religiosas contribuindo para uma educação para a cidadania (SOARES, 2010) e por tudo isso é o melhor modelo para o ER escolar. Portanto,

> A contribuição da ciência da religião consiste em possibilitar comparações entre sistemas de referência. Aprende-se que nenhum ser humano que tem sua língua, seus pensamentos e seus valores pode viver sem um sistema de referência. Aprende-se também que nenhum sistema de referência pode ou deve reclamar para si validade absoluta. Com isso desmascara-se qualquer forma de eurocentrismo como ilusão perigosa (ANTES, apud USARSKI, 2007, p. 58-59).

Aqui os educandos podem exercitar comparações entre sistemas de referência diferenciados percebendo a riqueza de cada um sem qualquer forma de etnocentrismo ou discriminação religiosa sob a pretensa argumentação de verdade absoluta, nesse sentido, a ideia de relativismo cultural e religioso ganha força para a promoção da cultura da paz.Segundo o professor e cientista da religião Hans-Jürgen Greschat (2005) compara-se somente o que pode ser comparado e os:

> Cientistas da religião comparam o quê? Desde o início da disciplina, estudam fenômenos religiosos e suas variantes em diversas religiões. Muitas vezes comparam conceitos, como, por exemplo, a noção de pecado no judaísmo e no islã. Comparam também doutrinas, como a que se refere aos anjos reconhecidos tanto do islã quanto pelo cristianismo. Comparam as diferenças entre as várias religiões na área do rito e do sacrifício. Comparam normas éticas e ordens religiosas, como, por exemplo, a dos beneditinos e as do budismo zen. Comparam especialistas religiosos, como, por exemplo, sacerdotes do xintoísmo e mórmons (GRESCHAT, 2005, p. 126).

O objetivo do ER deixa ser a aprimoramento da fé catequeticamente (modelo catequético) ou o aperfeiçoamento da religiosidade pela educação religiosa (modelo teológico), e, "diferentemente, o modelo das Ciências da religião toma como pressuposto do ER a educação do cidadão" (PASSOS, 2007, p.67). Portanto, nesse modelo existe uma clara intencionalidade educativa, pois o conhecimento sobre religião é tido como importante para vida social e ética dos educandos. Busca-se uma visão ampla capaz de abarcar a diversidade e, ao mesmo, tempo a singularidade que caracteriza o fenômeno enquanto tal. Nesse sentido, a visão é transreligiosa que pode, inclusive, conectar-se

com a epistemologia atual, pois busca superar "a fragmentação do conhecimento posta pelas diversas ciências com suas especificações e alcançar horizontes de visão amplos sobre o ser humano" (PASSOS, 2007, p.66).

O ER pautado nas ciências da religião, que é interdisciplinar na abordagem ao fenômeno religioso, sintoniza-se com o atual pensamento complexo proposto por Edgar Morin (2003) que defende a interdependência dos fenômenos e a necessidade de reformar o pensamento hiperespecilizado, ou seja, compartimentado em disciplinas. Existe a necessidade de um pensamento "que compreenda que o conhecimento das partes depende do conhecimento do todo e que o conhecimento do todo depende do conhecimento das partes" (MORIN, 2003, p. 88), o seja, o aspecto religioso da realidade deve ser compreendido juntamente com os outros aspectos sem qualquer forma de isolamento, isto é, examinar "os fenômenos multidimensionais, em vez de isolar; de forma mutiladora, cada uma de suas dimensões" (MORIN, 2003, p.88). Acredita-se que as ciências da religião por sua interdisciplinaridade são capaz de "substituir um pensamento disjuntivo e redutor por um pensamento complexo" (MORIN, 2003, p. 89). Pois ela ao analisar os textos sagrados, ritos, práticas e crenças não se isola da realidade histórica, social e política os fenômenos.

Segundo o filósofo Edgar Morin (2000) a educação visa dentre outros objetivos favorecer a compreensão que vai muito além da explicação. Morin (2000) parte do princípio que o mundo avançou no que diz respeito às informações, ou seja, o planeta está cheio de redes, celulares, internet. "Entretanto a incompreensão permanece geral" (MORIN, 2000, p.93). Por esse motivo a busca da compreensão deve ser uma das finalidades da educação do futuro (MORIN, 2000). Para ele ensinar a compreensão entre as pessoas é "condição e garantia da solidariedade intelectual e moral da humanidade" (MORIN, 2000, p. 93).

Para Morin (2000) existem duas formas de compreensão: a compreensão intelectual ou objetiva e a humana intersubjetiva. A compreensão intelectual passa pela inteligibilidade e explicação. "Explicar é considerar o que é preciso conhecer como objeto e aplicar-lhe todos os meios objetivos de conhecimento. A explicação é, bem entendido, é necessária para a compreensão intelectual ou objetiva" (MORIN, 2000, p. 94). Mas a compreensão humana vai além da mera explicação. "Es-

ta comporta um conhecimento de sujeito a sujeito" (MORIN, 2000, p. 95). Por conseguinte:

> O outro não apenas é percebido objetivamente, é percebido como outro sujeito com o qual nos identificamos e que identificamos conosco, o *ego alter* que se torna *alter ego.* Compreender inclui, necessariamente, um processo de empatia, de identificação e de projeção. Sempre intersubjetiva, a compreensão pede abertura, simpatia e generosidade (MORIN, 2000, p. 95).

Principalmente neste aspecto da educação enfatizado por Morin que o ensino religioso referenciado pelas ciências da religião pode colaborar muito além da explicação dos diferentes fenômenos religiosos, mas através da comparação entre objetos religiosos de diferentes religiões percebem-se diferenças e semelhanças que ajudam os educandos a superarem preconceitos e estereótipos em relação ao diferente.

Faustino Teixeira (2007) destaca algumas contribuições das ciências da religião para o ensino religioso: o aperfeiçoamento do olhar e da escuta do mundo da alteridade em que o "outro é um enigma extremamente complexo, que resiste qualquer apreensão simplificadora" (TEIXEIRA, 2007, p.74). Dessa forma, compreender o outro exige abertura e despojamento para uma relação saudável. Segundo Teixeira (2007, p. 74):

> Há aqui uma responsabilidade muito grande do educador em sua tarefa de apresentar o fenômeno religioso. Dele se exige não apenas um aprimoramento de conhecimentos teóricos sobre as religiões, mas um aperfeiçoamento de sua sensibilidade face ao enigma das religiões.

Outra contribuição é o reconhecimento da alteridade e o respeito à sua dignidade. Isso significa que o estudo do fenômeno religioso deve possibilitar um grande respeito às convicções religiosas. Ou seja, "deve-se, assim, evitar na prática pedagógica todo proselitismo e utilização de linguagem exclusivista, que transmitam preconceitos ou visão de superioridade de uma determinada tradição sobre as outras" (TEIXEIRA, 2007, p. 75).

Para Teixeira (2007) as ciências da religião podem favorecer ao ensino religioso a percepção da riqueza e o valor de um mundo diversificado e plural. Teixeira (2007, p. 76) assevera que:

> A diversidade religiosa deve ser reconhecida, não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como traço de riqueza e valor, um valor que é irredutível e irrevogável. A abertura ao pluralismo constitui um imperativo humano e religioso. Trata-se de umas das experiências mais enriquecedoras realizadas pela consciência humana. Assegurar o respeito à diversidade religiosa é garantir a integridade das diferentes tradições religiosas e potencializar a perspectiva dialogal.

É imprescindível esta capacidade viver e ensinar para o diálogo entre os seres humanos em suas diversas tradições religiosas e culturais. Paulo Freire (1996) assevera sobre a importância da abertura dialogal ao outro da seguinte forma:

> A experiência de abertura como experiência fundante do ser inacabado que terminou por se saber inacabado. Seria impossível saber-se inacabado e não se abrir ao mundo e aos outros à procura de explicação, de respostas à múltiplas perguntas. O fechamento ao mundo e aos outros se torna transgressão ao impulso natural da incompletude.
> O sujeito que se abre ao mundo e aos outros inaugura com seu gesto a relação dialógica em que se confirma como inconclusão em permanente movimento na História (FREIRE, 1996, p. 136).

Por fim,é elencada como contribuição, a recuperação da força espiritual das religiões, essas "vêm conferindo à vida humana uma 'fidelidade de fundo' e um 'horizonte de sentido' essenciais, e que despontam para as pessoas a viabilidade de caminhos alternativos, marcados por valores de compaixão, cortesia e o cuidado com todas as formas de vida" (TEIXEIRA, 2007, p. 77).

Não resta dúvida que o modelo epistemológico mais adequado para o ER escolar é o das ciências da religião, porém este modelo apenas engatinha (SOARES, 2010). A adoção deste modelo não é tarefa fácil devido às práticas já consolidadas e os interesses políticos das instituições religiosas (PASSOS, 2007). Sendo assim, esse modelo cujas ciências da religião sejam a referência para o ER na escola tem um caminho longo e difícil para efetivar-se e, assim, garantido o respeito e a valorização que esta área do conhecimento almeja e merece.

3. AS DIFERENÇAS ENTRE TEOLOGIA E AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Para que fique ainda mais claro faz-se necessário distinguir a

teologia (o teólogo) e as ciências da religião (o cientista da religião). O alemão Greschat (2005) refere-se ao teólogo como especialista religioso e o cientista da religião como especialista em religião. Dessa forma, "a tarefa do teólogo é proteger e enriquecer sua tradição religiosa. É sua religião que está no centro do seu interesse" (GRESCHAT, 2005, p. 155), ou seja, eles estão inseridos e a serviço de uma determinada instituição religiosa. A teologia diferencia-se das ciências da religião devido seu aspecto confessional (SOARES, 2010). Como explanado anteriormente a legislação educacional não aceita o ensino religioso confessional. Como assevera Soares (2010, p. 65):

> A teologia, embora possa questionar um ou mais dados ou a interpretação dos que nos chegam via tradição, não questiona a tradição em si, uma vez que admite como premissa de sua reflexão ser a tradição uma consistente doadora de sentido, isto é, uma fonte com razoáveis chances de ser verdadeira por remontar a um conjunto coerente de testemunhas referenciais, por sua vez conectadas a uma origem ontológica presumida.

Para Greschat (2005, p.155) os cientistas da religião "não prestam nenhum serviço institucional como os teólogos. Não são comandados por nenhum bispo, nem obrigados a dar satisfação a nenhuma instância superior. São autônomos quanto ao seu trabalho". O cientistas da religião tem um amplo campo de pesquisa, pois a única limitação em relação aos objetos de estudo é a sua própria incompetência. "Os teólogos não têm essa liberdade, uma vez que apenas se ocupam de uma religião alheia quando existe a necessidade de uma comparação com a sua própria" (GRESCHAT, 2005, p. 156). E mesmo assim partem da sua própria fé, isto é, seu próprio sistema de crença é a referência implicando no etnocentrismo. Já para os cientistas da religião não é oportuno "avaliar outra fé com base na própria. Eles têm liberdade de pesquisar uma crença alheia sem preconceitos" (GRESCHAT, 2005, p. 156).

Portanto, as ciências da religião são:

> Uma área de conhecimento com episteme própria, fundamentada na concepção de que o eixo da religiosidade é mais uma forma, entre tantas outras, de explicar o sentido da existência humana. Seu objeto de estudo é a análise dos elementos comuns e específicos à diversas religiões, isto é, o fenômeno religioso em si e em suas múltiplas expressões.

> Assim seu objeto é maior do que a confessionalidade presente em cada denominação religiosa. Trata-se de uma ciência construída, em seus princípios e métodos, dentro das tradições das ciências modernas (MANEGHETTI, 2003, p. 94).

4. COMO SERIA A FORMAÇÃO DO PROFESSOR DO ENSINO RELIGIOSO?

A partir das reflexões ao longo desse artigo a única formação possível para os professores do ER darem conta da formação para a cidadania, o respeito às diversidades e a busca pela compreensão humana é as ciências da religião. Corrobora-se com a afirmação de Soares (2010, p. 127) quando sugere que "todos os graduados e pós-graduados em Ciência da Religião estão, em tese, qualificados a lecionar Ensino Religioso", bem como, Baptista (2015, p. 116) também advoga que a as ciências da religião é a formação mais adequada:

> Apesar de existirem posições diversas, considera-se que o curso mais adequado para a formação do docente do Ensino Religioso é o de Ciências da religião. Boa parte da literatura e das pesquisas da área aponta nessa direção. Não só a natureza interdisciplinar oferece amplo espaço teórico e metodológico para a formação sobre o fenômeno e o campo do "religioso", incluindo a descrença, o agnosticismo e o ateísmo, mas também porque pode fundamentar uma perspectiva de *ensino religioso laica*.

Para atender as determinações da atual legislação educacional o professor do ensino religioso deve possuir nível superior, em curso de licenciatura plena. Assim, não faz sentido a não formação deste profissional em curso de graduação. As universidades, centros educacionais, faculdades devem oferecer cursos de ciências da religião com disciplinas pedagógicas que discutam a prática do ensino religioso. Segundo Meneghetti (2003, p. 97):

> É no espaço da universalidade dos saberes que a Universidade institui seus campos epistêmicos, e entre estes, o Ensino Religioso aloja-se na área de Ciências da Religião. A ela compete preparar para o domínio da área de conhecimento e das metodologias de trabalho apropriadas.

Com a formação em ciências da religião o professor será capaz

de aprimorar a cidadania e a humanização do estudante (SOARES, 2010, p. 126). Este docente com formação na área das ciências da religião será capaz de trabalhar numa perspectiva plurirreligiosa e de enfocar o fenômeno religioso a partir da constatação desse objeto como construção sociocultural.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da constatação do dilema da busca de uma identidade epistemológica para o ER na escola, sobretudo, num mundo plural em que a sociedade brasileira estar imersa verificou-se a existência de três modelos de ER, a saber: catequético, teológico e das ciências da religião. Desses o que garante autonomia epistemológica e pedagógica é o das ciências da religião, pois o tira da tutela das religiões. Somente este modelo atende as necessidades educacionais dos educandos e da sociedade, visto que, a escola é o espaço que privilegia os aspectos considerados científicos das diversas áreas do conhecimento e:

> O estudo da religião faz parte das ciências humanas (antropológico-histórico- culturais). Religião é fenômeno produzido pelas sociedades humanas, situadas em contextos históricos-geográficos diferentes, para responder às questões fundamentais da existência humana, no seu aspecto de limite, mas também anseio de transcendência: "o homem é o único ser que recusa a ser aquilo que é" (CAMUS, 1996, p. 21-22). Portanto, o objeto específico do Ensino Religioso é o fenômeno e/ ou fato religioso, como se expressam em seus símbolos, crenças, instituições, personagens-fundadores, textos sagrados, códices morais, cosmovisões acerca do mundo, da vida, da morte do futuro (COSTELLA, 2011, p. 136).

Segundo o autor, o ensino religioso teria a finalidade de apresentar os diversos fenômenos religiosos, ou seja, as possibilidades que, historicamente e culturalmente, foram sistematizadas pelas sociedades para responder ao anseio pelo sagrado e não uma prática proselitista que ainda persiste.

Como demonstrado ao longo do trabalho a fundamentação epistêmica do ER não pode ser a teologia devido sua confessionalidade e vinculação institucional a uma determinada denominação religiosa, mas às ciências da religião, pois:

> Há diferenças conceituais entre as duas expressões que se vinculam ao Ensino Religioso e que lhe dão fundamentação epistêmica: teologia e ciências da religião. Essa questão é importante, porque se trata de afirmar a concepção de ensino religioso, presente na legislação maior, como originária do campo das ciências da religião e não vinculada aos elementos próprios da teologia, a qual remeteria o entendimento para o âmbito das confessionalidades (MENEGHETTI, 2003, p. 94).

Dessa maneira, cabe aos professores com formação em ciências da religião, a partir do aporte epistemológico e metodológico dela, pois a mesma configura-se como um campo epistêmico próprio que tem como objeto de estudo o fenômeno religioso, caracterizado pela pluralidade metodológica utilizada e fundamentada numa nova arquitetura para a construção do conhecimento, assumirem o ER nas escolas, pois estarão preparados para ministrar de forma não proselitista, mas com a perspectiva de formar cidadão críticos das realidades que os cercam.

Portanto,adotar as ciências da religião como referência implica em extirpar catequese explicita (modelo catequético) e implícita (modelo teológico) da prática do ER e permite primar pelo respeito ao diferente que tem sua forma própria de reverenciar o sagrado, na valorização do outro e na compreensão da religião como importante na vida social e ética do ser. Vale ressaltar que a adoção das "Ciências da religião como base epistemológica desse ensino não parece ser um processo simples de ser concretizado" (PASSOS, 2007, p.55), pois as práticas estão arraigadas e o jogo de interesses políticos das igrejas em suas relações com o Estado.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, P.A.N.. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 15, n. 02, p. 107-125, jul./dez., 2015.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. **Lei nº 9.475 de 22 de junho de 1997.** Dá nova redação ao art. 33 da Lei 9.394/96 de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <http://www.pla

nalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm>. Acesso em: 9 mar. 2016.

COSTELLA, D.. O fundamento epistemológico do Ensino Religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério de Azevedo; WAGNER, Raul (org.). **O Ensino Religioso no Brasil.** 2 .ed. ver. ampl. Curitiba: Champagnat, 2011. p. 129-142.

FREIRE, P.. **Pedagogia da autonomia:** saberes necessários à prática educativa. 26. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996;

GIL FILHO, S.F.; JUNQUEIRA, S.R.A.. Um espaço para compreender o sagrado: a escolarização do ensino religioso no Brasil. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n.43, p. 103-121, set 2005.

GRESCHAT, H.J. **O que é ciência da religião?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção repensando a religião).

JAPIASSU, H.. **Introdução ao pensamento epistemológico**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

JUNQUEIRA, S. R. A; CORRÊA, R. L. T; HOLANDA, A. M. R. **Ensino Religioso**: aspectos legal e curricular. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção temas do ensino religioso).

MENEGHETTI, R. G. K. A Pertinência Pedagógica da Inclusão do Ensino Religioso no Currículo Escolar. In: GUERRIERO, Silas (org.). **O estudo das religiões**: desafios contemporâneos. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 89-99.

MORIN, E.. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000;

_____. **A religação dos saberes**: o desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Tradução de Eloá Jacobina. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

PASSOS, J. D.. **Ensino religioso**: construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção temas do ensino religioso).

PAULY, E. L.. O dilema epistemológico do ensino religioso. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro,n. 27, p. 172 – 182, set-dez 2004.

SOARES, A.M.L.. **Religião & educação**: da ciência da religião ao ensino religioso. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção temas do ensino religioso).

TEIXEIRA, F.. Ciências da Religião e "ensino religioso". In: SENA, Luzia (org.). **Ensino religioso e formação docente**: ciências da religião

e ensino religioso em diálogo.2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 63-77.
USARSKI. F.. Ciência da religião: uma disciplina referencial. In: SENA, Luzia (org.). **Ensino religioso e formação docente**: ciências da religião e ensino religioso em diálogo. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 47-62.

RELIGIÕES E PAZ MUNDIAL

Francesco Sorrentino[1]

INTRODUÇÃO

Após quase setenta anos do encerramento da Segunda Guerra Mundial, a paz internacional parece ser ainda uma utopia. Cotidianamente, os meios de comunicação nos mostram imagens sangrentas, por causa de guerras ou ataques terroristas que espalham mortes do Oriente ao Ocidente. Estamos vivendo o tempo da globalização da violência, no qual, apesar da superação das barreiras pelo mundo virtual, ainda reina certa insegurança e desconfiança recíproca.

Qual é o papel das religiões neste contexto contemporâneo, em que a paz é, fortemente, ameaçada? Não há concordância na opinião pública. Segundo alguns as religiões devem ocupar-se do âmbito espiritual e não interessar-se por este assunto tão terreno e político. Segundo outros, as religiões não contribuem para a paz. Aliás, são um verdadeiro obstáculo, porque separam as pessoas. Há, também, quem vê as religiões como a causa de todas as guerras passadas e presentes. Enfim, não falta quem reconhece às religiões um papel fundamental para o estabelecimento da paz internacional. É justamente essa a opinião que será aprofundada nas páginas que seguem.

Em primeiro lugar, apresentaremos o contexto atual de pluralismo religioso, explicando o precioso significado que tem para nossa época globalizada. Sucessivamente, aprofundaremos a relação que intercorre entre religiões e violência, visto que atrocidades continuam acontecendo em nome da religião. Finalmente, mostraremos qual é o possível caminho para edificar a paz a partir das religiões.

---

[1] Italiano, presbítero do Pontifício Instituto das Missões – PIME. Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Urbaniana (Roma, Itália, 2006). É Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (Belo Horizonte – MG, 2014). É estudioso do bispo brasileiro Dom Luciano Mendes de Almeida (1930-2006), sobre o qual publicou o livro: "*Em que posso servir? O serviço no testemunho de Dom Luciano M. de Almeida*" (Paulinas, 2015). É autor, também, de artigos de cunho teológico. Atualmente, é Coordenador da Pastoral Universitária na Diocese de Macapá – AP. E-mail: sorrentino.francesco@pime.org

O nosso aprofundamento não esgota o tema tratado. Pretende ser, apenas, uma pequena contribuição ao debate atual, que da praça ao mundo acadêmico, passando pelas diferentes expressões religiosas, deve promover uma verdadeira cultura de paz.

O PLURALISMO RELIGIOSO

O atual cenário mundial nos coloca diante de uma situação desafiadora. Se, antigamente, povos e religiões era um binômio geograficamente identificável; atualmente, o contexto mudou. O fenômeno da globalização, de fato, não apenas encurtou as distâncias e favoreceu os mercados internacionais, mas, também, permitiu o conhecimento de novas realidades, entre as quais, a existência de diferentes expressões religiosas. Tais expressões, por sinal, emigram com seus adeptos e, se no passado eram patrimônio só de um povo e de uma região especifica do Planeta, agoraalcançam um horizonte mais amplo.

O pluralismo religioso, que atravessa o mundo atual, interpela-nos.

> A abertura ao pluralismo constitui um imperativo humano e religioso. Trata-se de uma das experiências mais enriquecedoras realizadas pela consciência humana: o reconhecimento do valor da diversidade como traço e riqueza da experiência humana (TEIXEIRA, 2002, p. 165).

Ao lado de visões otimistas, há, também, juízos negativos acerca da existência das religiões, consideradas como causa principal de desagregação social. Segundo alguns autores, as religiões, por serem entidades particulares sustentadas por comunidades particulares, guardam em si uma possível força de desunião e, conforme afirma o crítico literário francês René Girard, até têm como origem a violência.

Naturalmente, tais interpretações desconsideram um ponto crucial, isto é, que as religiões são muito mais do que um simples sistema de valores e não podem ser reduzidas a mera consequência de condições econômicas, políticas e sociais. Além disso, as religiões são muito mais do que sistemas doutrinários, que, apenas, visam orientar a vida dos seres humanos. Portanto, uma compreensão honesta das religiões as identifica, primeiramente, como tentativas de interpretação da experiência humana que se autotranscende na relação com o divino (cf.

JOAS, 2013, p. 174-178; AMALADOSS, 2002, p. 184).

O que chamamos de pluralismo religioso, na realidade, é a percepção da grande diversidade destas tentativas, diante das quaisé necessária uma valorização das diferenças e, também, do testemunho positivo de cada proposta religiosa. Sem assumir uma perspectiva relativista de nivelamento das diversas expressões religiosas, a aceitação do pluralismo religioso exige um olhar crítico que saiba identificar, também, as limitações presentes em todo grupo religioso (cf. TEIXEIRA, 2002, p. 167).

Em âmbito católico, o Concilio Vaticano II (1962-1965) contribuiu para uma hermenêutica positiva do fenômeno em questão, exigindo um novo posicionamento por parte da mesma Igreja Católica. Constatou-se que

> os homens esperam das diversas religiões resposta para os enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam seus corações: que é o homem? Qual o sentido e a finalidade da vida? Que é o pecado? Donde provém o sofrimento, e para que serve? Qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? Finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vimos e para onde vamos? (NostraAetate, 1).

Não há dúvida: passou-se de uma atitude de menosprezo ou, no máximo, de mera tolerância, a um verdadeiro reconhecimento de "cidadania" para as religiões não-cristãs.O passado não foi cancelado. As agressões que os cristãos europeus, antigamente, infligiram, sobretudo, aos povos da Ásia e da América Latina, continuam sendo páginas tristes da história da humanidade. Contudo, o Concilio optou por uma nova atitude positiva do cristianismo em face das outras religiões. Segundo o teólogo jesuíta Michael Amaladoss, a partir do evento conciliar

> houve uma afirmação da liberdade religiosa. As pessoas tinham o direito de seguir uma religião de acordo com a sua consciência. Esta liberdade não estava baseada na "bondade" das religiões, mas na dignidade da qual cada pessoa humana, criada à imagem de Deus, gozava. Em segundo lugar, aconteceu uma aproximação mais positiva das outras religiões. Deus era visto como origem e destino comuns de todos os povos. Elementos de bondade e de santidade – as sementes da Palavra

> – encontravam-se nas outras religiões, as quais eram vistas como esforços humanos para se chegar a Deus. Os cristãos eram encorajados a dialogar com elas. (AMALADOSS, 2002, p. 186-187).

Sob o pontificado de João Paulo II (1917-2005), a abertura do cristianismo às outras religiões recebeu novo incentivo. Entre outras iniciativas, a mais significativa foi o encontro com os líderes de todas as religiões, em Assis (Itália), no dia27 de outubro de 1986, para jejuar e rezar, juntos, em favor da paz. O evento, fruto, certamente, do avanço teológico pós-conciliar, escreveu um novo capítulo da história do cristianismo e proporcionou, ao mundo inteiro, uma visão positiva do pluralismo religioso. Além disso, demonstrou que as religiões, embora se expressando de forma diferente, podem contribuir, eficazmente, ao desenvolvimento da paz mundial. Após trinta anos, no dia 20 de setembro de 2016, o fato repetiu-se. A busca da paz congregou em Assis, novamente, os representantes das diversas religiões.

Se por um lado as religiões se empenham pela paz, por outro, há uma violência interreligiosa que contradiz tal compromisso. Isso acontece não porque as religiões sejam intrinsecamente violentas, mas porque nelas há tendências de defesa ou justificação da violência, até de encorajamento em algumas circunstâncias. Quase sempre as causas ultrapassam o âmbito meramente religioso e abrangem mais a esfera política e socioeconômica (cf. *Ibidem*, p. 180-185).

RELIGIÕES E VIOLÊNCIA

A relação entre religiões e violência voltou a ser objeto de debate, sobretudo, a partir do dia 11 de setembro de 2001, quando o mundo inteiro sentiu-se abalado e inseguro por causa do ataque às torres gêmeas do World Trade Center em Nova Iorque. Contudo, a violência, executada em nome da religião, tem uma longa história. Pense-se, por exemplo, nas Cruzadas da Idade Média.

> Se considerarmos somente a segunda parte do século XX, a violência interreligiosa no mundo difundiu-se muito. Violência entre hindus e muçulmanos na Índia, violência entre budistas e hindus no Sri Lanka, violência entre cristãos e muçulmanos nas Filipinas, na Indonésia e na extinta Iugoslávia, violência inter-cristã na Irlanda, violência entre judeus e muçulmanos no Oriente médio, violência entre budistas e cris-

> tãos na Birmânia. A lista seria extensa. Tem havido violência anti-religiosa nos antigos países comunistas. Até os EUA e o Japão não escaparam à violência por parte de seitas fundamentalistas. Minorias religiosas e convertidos a novos movimentos religiosos têm vivido tempos difíceis em muitos países" (*Ibidem*, p. 180).

Os conflitos religiosos, geralmente, são gerados por três fatores. Em primeiro lugar, pela defesa da identidade pessoal, que ignora qualquer possibilidade de relação e conhecimento recíproco. A pertença a um determinado grupo religioso se torna motivo para contrapor-se aos que a ele não pertencem, com sentimentos de superioridade e preconceito, que em períodos difíceis se tornam perigosos. Em segundo lugar, a violência entre as religiões deriva do uso político da identidade religiosa. Em muitos Países, a disputa pelo poder sobre o mesmo espaço geográfico, econômico e político, chama em causa a unidade do grupo religioso. Não se faz a devida distinção entre a opção religiosa e os interesses políticos e econômicos que cada membro pode ter. Acaba-se manipulando a religião e distorcendo o significado de seus símbolos, para fins que não lhe pertencem. A esse respeito, a guerra entre Israel e Palestina é paradigmática. Hans Gerhard Kippenberg demonstrou como aquele conflito, que em origem não era religioso, foi transformado pelas partes, em modo religioso. Com efeito, os palestinenses se refugiaram no nacionalismo árabe e os americanos deixaram-se influenciar ela visão escatológica do mundo proclamada por certo protestantismo presente nos EUA. A dificuldade em solucionar o conflito não foi causada pelas religiões, mas pela distorção das mesmas. Finalmente, o fundamentalismo religioso é também uma das principais causas de violência interreligiosa. Em todas as religiões há grupos que defendem, violentamente, alguns aspectos que consideram como os fundamentos de sua religião (cf. *Ibidem*, p. 181-183; JOAS, 2013, p. 205-209).

O sociólogo alemão Hans Joas adverte-nos:

> Não deveríamos, de fato, jamais imaginar-nos as pessoas crentes como exclusivamente religiosas. Todos os homens dotados de convicções religiosas se encontram em complexas situações de vida, nas quais têm, também, múltiplas necessidades físicas e psíquicas, interesses econômicos e políticos, que não são suscitados simplesmente pela sua religião. Ninguém vive constantemente em condições extracotidianas, e o modo em que vivemos na nossa vida cotidiana não é totalmente influenciado

> por orientações dotadas de sentido adquiridas em experiências fora do ordinário (...). Devemos, portanto, estudar o modo de agir dos indivíduos e dos regrupamentos religiosos em situações concretas e não podemos fazer como se de uma religião pudéssemos deduzir o que ela signifique para tal modo de agir (*Ibidem*, p. 190-191. Tradução nossa).

Em suma, a relação entre violência e religiões fica enigmática se não se revela a manipulação que, frequentemente, se faz da religião.

Enfim, há uma verdade que deve ser dita: "enquanto as religiões podem, de muitos modos provocar a violência, podem também inspirar a paz. Todas falam de paz: *Shalom! Salam! Shanti!*" (AMALADOSS, 2002, p. 186).

O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: CAMINHO PARA A PAZ MUNDIAL

A paz entre as religiões e a partir delas é possível só numa verdadeira atitude de diálogo. Hoje em dia, "a prática do diálogo tornou-se indispensável em qualquer nível de relação, seja ela política, econômica, cultural, familiar, e principalmente, religiosa. Pode-se dizer que quem se recusa ao diálogo, está morto para o mundo" (COELHO, 2002, p. 226). Do ponto de vista religioso, não se trata de desvalorizar as diferenças ou de renunciar às próprias tradições, mas de se dispor a um confronto honesto com o diferente, sempre com a própria identidade.

À luz desta perspectiva, desde a segunda metade do século XX, deu-se vida ao diálogo entre judeus e cristãos. O triste evento do Holocausto, que viu a morte de milhões de hebreus por causa do antissemitismo racista durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), suscitou nos cristãos a vontade de interrogar-se, seriamente, sobre a própria responsabilidade naquela tragédia humana. A superação do anti-judaismo cristão, ao longo dos anos, levou à afirmação que o judaísmo é fundamental para a auto-compreensão do cristianismo. Contudo, o diálogo entre judeus e cristãos não pode ser considerado já concluído. Necessita de ulteriores aprofundamentos e, sobretudo, de maior abertura à outra grande religião abramítica: o islã.É este o grande desafio do sec. XXI (cf. JOAS, 2013, p. 180-181). Infelizmente, "aos nossos dias, o caráter político do islã pode gerar uma islamofobia, que não faz justiça a essa grande religião e que transfere ao islã estereótipos típicos do anti-judaismo cristão" (*Ibidem*, p. 181. Tradução

nossa).

O diálogo não pode ficar enclausurado entre as três grandes religiões monoteísticas. Hoje, mais do que em épocas passadas, faz-se necessário instaurar um diálogo profícuo entre todas as religiões. Com efeito,

> todos concordam em que precisamos, hoje, de diálogo entre os crentes de diferentes religiões, e não de conflito. Este diálogo deve se dar não simplesmente no nível religioso, mas também no nível social e político, onde somos chamados a colaborar na promoção da justiça, da solidariedade e da paz no mundo (AMALADOSS, 2002, p. 189).

A fecundidade do diálogo interreligioso depende, sobretudo, de três fatores. Primeiramente, pressupõe uma postura de humildade. É impossível que haja verdadeiro diálogo sem a percepção dos próprios limites e a disponibilidade a deixar-se questionar pela verdade alheia, reconhecendo a liberdade e a dignidade das convicções dos interlocutores. Além disso, jamais se pode prescindir da convicção religiosa de cada dialogante, que fiel ao princípio de abertura ao outro, não torna absoluto o que na sua fé é simplesmente relativo. Enfim, o terceiro fator necessário ao diálogo interreligioso é a abertura à verdade, rumo à qual se caminha em conjunto e nunca sozinhos, para captar aspectos do divino e formas de se relacionar com ele que fogem da própria perspectiva religiosa, deixando-se surpreender pelo contínuo desvelamento do mistério (cf. TEIXEIRA, 2002, p. 159-161).

Quando se fala de diálogo interreligioso podem-se distinguir quatro níveis, diferentes e, ao mesmo tempo, complementares. Há um nível básico: o diálogo da vida. As pessoas, encontrando-se na mesma área geográfica ou trabalhando no mesmo lugar e frequentando a mesma escola, compartilham alegrias e sofrimentos, indo além das separações religiosas. Naturalmente não basta a circunstância favorável a esse tipo de diálogo. É sempre necessária a disponibilidade das partes. Outro nível é o diálogo da ação, em que todos os crentes se empenham para a libertação do ser humano oprimido, promovendo a justiça social e o desenvolvimento integral das pessoas. Às vezes, esta forma de diálogo une os membros de várias religiões para atuar gestos proféticos de denúncias das injustiças. A terceira forma possível de diálogo interreligioso é o intercâmbio teológico entre os especialistas das várias religiões. Esforça-se para conhecer melhor o próprio patri-

mônio teológico e espiritual e para aprofundar o dos outros. Finalmente, há o diálogo da experiência religiosa. As pessoas compartilham as riquezas espirituais, isto é, o modo pelo qual buscam a Deus no seguimento religioso ao qual pertencem (cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, 1991, n. 42- 44; AMALADOSS, 2002, p. 192-195).

A paz entre as religiões, construída pelas várias formas de diálogo, é pressuposto para a paz mundial. Com efeito, "as religiões dificilmente podem promover a paz, se não estão em paz entre si" (*Ibidem*, p. 186). Elas possuem um "potencial pacificador" (JOAS, 2013, p. 209. Tradução nossa), que deve uni-las na superação de qualquer manipulação política e na promoção da dignidade humana,através da irrenunciável referência à transcendência.

CONCLUSÃO

O atual cenário internacional, marcado por uma Terceira Guerra Mundial, que acontece por "capítulos", conforme a definiu o Papa Francisco em várias ocasiões, exige uma tomada de posição firme por parte das religiões. Com efeito, muitos consideram as religiões como maiores responsáveis dos conflitos presentes no mundo. A verdade é outra.

No primeiro ponto da nossa contribuição, mostramos que o pluralismo religioso não pode ser visto como um problema e tampouco como um obstáculo para a paz. Trata-se, ao invés, de um desafio que, se encarado com abertura e sem reducionismos, pode contribuir eficazmente a construir pontes e derrubar muros. De fato, as religiões, em sua essência, não são violentas. Por isso, abordando a relação religião-violência, demonstramos que os conflitos aparentemente religiosos, na realidade, não são gerados pelas religiões, mas por fatores externos que as manipulam, isto é, pelas injustiças que se escondem atrás delas e, silenciosamente, destroem a humanidade. Onde há injustiças jamais haverá paz. Contudo, há um modo para que as religiões superem tal manipulação e contribuam para a construção da paz mundial. É o diálogo sincero entre elas, que desabrocha no engajamento comum para a transformação da sociedade. Desta forma, a fé em Deus, professada por todas as religiões (exceto o budismo), nãofica enclausurada no piedoso desejo de uma salvação futura. Abre-se

aos dramas do tempo presente. Busca, com os outros, caminhos para que a paz aconteça.

Em suma, "a paz precisa ser construída sobre a justiça, a verdade, a liberdade e o amor. As religiões desempenham a necessária função de ajuda para dispor os corações humanos a fim que a verdadeira paz seja favorecida e preservada" (GIOVANNI PAOLO II, 1986, n. 2. Tradução nossa).

REFERÊNCIAS

AMALADOSS, M.. Religiões: violência ou diálogo? *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 34, n. 93, p. 179-196, mai./ag. 2002. Artigos.

COELHO, A. C.. Reflexões sobre o diálogo religioso católico-judaico: o diálogo religioso e o momento atual. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 34, n. 93, p. 223-245, mai./ag. 2002. Notas e comentários.

GIOVANNI PAOLO II, Papa. *Discorso di Giovanni Paolo II ad un gruppo di rappresentanti delle religioni non cristiane*, 29 out. de 1986. <htpp/www.vatican.va>. Acesso em 03 ago. 2016.

JOAS, H.. *La fede come opzione*: possibilità di futuro per il cristianesimo. Brescia: Queriniana, 2013. Trad. Carlo Danna.

KLOPPENBURG, B.; VIER, F. (Org.). *Compêndio do Vaticano II*: constituições, decretos, declarações. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO – CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS, *Diálogo e anúncio*. 19 mai. 1986. <htpp/www.vatican.va>. Acesso em 30 jul. 2016.

TEIXEIRA, F.. Diálogo inter-religioso: o desafio da diferença. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 34, n. 93, p. 155-177, mai./ago. 2002. Artigos.

A IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA: RELIGIOSIDADE E CONFLITO

Joel Pacheco de Carvalho[1]
Marcos Vinícius de Freitas Reis[2]

INTRODUÇÃO

A presença da Igreja Católica na Amazônia, assim como as diferentes formas de religiosidade que nesta região se encontra, é algo que merece destaque e estudo aprofundado. Diferenciando-se das outras regiões do país, a Amazônia passou por certas peculiaridades e comporta até os dias atuais características próprias de formas, vivencias e relações com o sagrado. Dentre estas peculiaridades abordaremos, em uma análise de certo modo reducionista, a presença da igreja católica na Amazônia no período colonial com as ordens religiosas, dando ênfase na catequese monopolizada pelos Jesuítas.

Outra peculiaridade na Amazônia foi o combate a modernização feita por Dom Macedo Costa, Bispo que esteve à frente da diocese do Grão-Pará durante a segunda metade do século XIX, de tendência *ultramontana,* o clérigo fará várias críticas e apontará muitos ensinamentos sobre como a modernização deveria estar para a igreja e a sociedade.

---

[1] Joel Pacheco de Carvalho é acadêmico do curso de licenciatura em História da Universidade Federal do Amapá e membro do grupo de pesquisa Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES). Pesquisa, dentre outros temas, sobre O PIME, catolicismo no Amapá, com ênfase na criação da diocese de Macapá. E-mail: joelcarvalho25@gmail.com

[2] Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) do Curso de Graduação em Relações Internacionais. Professor do Mestrado Profissional em Ensino de História. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Politica pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCAR/CNPq). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH-UNIFAP/CNPq), Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade na Amazônia (CEPRES-UNIFAP/CNPq). E-mail: marcosvinicius5@yahoo.com.br

Além dessas questões, faremos um breve estudo sobre algumas expressões de religiosidade, como o catolicismo popular e a pajelança, prática religiosa muito vivenciada na região Amazônica o que muitas vezes acabou gerando certos atritos com a ortodoxia de alguns padres. De forma mais explicativa, o caso do Território Federal do Amapá merece destaque em relação a tais atritos, de um lado a religião considerada oficial com sua ortodoxia, de outro os festeiros do catolicismo popular, praticantes do xamanismo e/ou de outras relações com o sagrado.

Para tal objetivo será usado como apoio bibliográfico autores que trabalham sobre a presença e atuação da igreja católica na Amazônia e no Amapá, são eles: Raymundo Heraldo Maués, Karla Denise Martins, Tadeu Valdir Freitas de Rezende, Walbi Pimentel, Karl Arenz, Sidney da Silva Lobato, Tatiana Pantoja. Estes e outros autores nos darão embasamento teórico para as questões que serão levantadas no presente capítulo.

AS ORDENS RELIGIOSAS E O CHOQUE COM O ESTADO PORTUGUÊS NA AMAZÔNIA

> "Os outros reinos da cristandade, Senhor, têm como objetivo a preservação dos seus vassalos, para alcançarem a felicidade temporal nessa vida e a felicidade eterna na outra. E o reino de Portugal, além deste objetivo que é comum a todos, tem por seu objetivo particular e especial a propagação e a extensão da fé católica nas terras pagãs, para que Deus criou e fundou. E quanto mais Portugal agir no sentido de manter este objetivo, tanto segura será sua conservação; e quanto mais dele divirja, tanto mais duvidoso e perigoso será seu destino. "[3]

Na Amazônia, as missões religiosas tiveram grande importância na ocupação territorial, levando a um maior domínio português na região, bem como na catequese dos indígenas que, segundo os missionários estavam afastados do verdadeiro Deus. Neste sentido, é importante lembrar o contexto em que a igreja está inserida em fins do século XVI. Com a reforma protestante na Europa ocorre o Concílio de Trento (1554-1563) que dentre outras ações reestrutura as ordens reli-

[3] Carta do padre Antonio Vieira ao Rei D. Afonso VI, escrita em abri de 1657 (REZENDE, 2006, p. 102)

giosas para atuar na propagação da fé católica nas colônias principalmente, como é sabido a reforma trouxe as denominações evangélicas que ganhava grandes números de adeptos no velho continente.

É neste cenário que surge a companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola em 1540, sendo seus membros, os jesuítas, um dos principais responsáveis pela catequização indígena na América Portuguesa, cujo principal objetivo era a evangelização das populações indígenas que estavam dominadas por vícios e paixões incompatíveis com a fé cristã. Assim, a Amazônia oferecia uma vasta multidão de almas a serem convertidas ao catolicismo, era preciso ações necessárias para conquistá-los e tirar determinados hábitos culturais e implantar valores católicos europeus (REZENDE DE, 2006). Além dos Jesuítas, a Amazônia recebeu vários missionários de ordens diferentes como os Franciscanos, Carmelitas, Mercedários, e etc., porém, daremos mais ênfase na ação dos Jesuítas que irão ser motivo de contendas com o estado português no período pombalino.

Como foi dito no capítulo anterior, os primeiros missionários que se instalaram de maneira mais estável foram os capuchinhos franceses na região do atual estado do Maranhão em 1612, na ocasião chamado de França Equinocial, os franceses faziam discursos antilusitanos aos tupinambás pois essas terras eram alvo de pretensões tanto dos franceses como de Portugueses. Esta ocupação, entretanto, foi efêmera, pois o Rei Felipe II que também era soberano de Portugal desde 1580 ordenou a conquista militar do estuário do Amazonas a partir de Pernambuco.

Na figura do capitão português Alexandre de Moura se cumpri a primeira conquista ibérica ao expulsar os franceses de São Luís em novembro de 1615, o capitão também obriga o embarque dos últimos capuchinhos com os colonos para a França. Neste mesmo ano, com o objetivo de resguardar as possessões portuguesas, Moura ordena ao capitão Francisco Caldeira de seguir rumo ao Norte para se apoderar da foz do Amazonas, em janeiro de 1616 este funda o forte Feliz Lusitânia, a partir desde forte se desenvolveria a cidade de Belém que tratou logo em trazer missionários a colônia (ARENZ, VASCONCELOS DE, 2014).

É a partir de Belém que inicia as atividades missionárias e a colonização da Amazônia, as ordens religiosas neste sentido atuam não apenas na catequese dos indígenas, mas também na conquista territo-

rial e na aquisição de mão-de-obra para determinados fins, como sabemos, neste período vigorava o regime de padroado régio, logo as ordens religiosas deveriam ser reguladas pela coroa portuguesa que usava o serviço dos missionários para a expansão de seus domínios (PIMENTEL, 2015). Após a expulsão dos capuchinhos franceses e a criação de Belém vamos ter a presença sistemática das ordens religiosas, os portugueses seguidos pelos ideais de "dilatar a fé e o império" apelaram para a ajuda dos capuchos de santo Antonio, frades Franciscanos da província de Santo Antonio de Portugal, estes chegaram em 1617, após os franciscanos temos a chegada dos Carmelitas em 1627, os Jesuítas em 1622 e os Mercedários em 1640.

Imagem 01: mapa mostrando a presença das ordens religiosas na Amazônia do período colonial.

Disponível em <http://www.geocities.ws/terrabrasileira/contatos/missaoam.html>

A orientação das ordens religiosas era que aldeassem os indígenas, que viviam geralmente dispersos pelo vasto território, para melhor evangelizá-los, e para também evitar a possível influência das "heresias do protestantismo" representados pelos holandeses e ingleses que frequentavam a região amazônica. Tupinambás, tupuias, tabajaras, Tocantins, quanis, andurás, aruás, dentre outras nações indígenas, que geralmente eram rivais entre si, ocupavam o território a ser conquistado (REZENDE, 2006). Vale ressaltar que foram os capuchinhos franceses, expulsos em 1615, e os franciscanos portugueses que

iniciaram o sistema de missões, mais conhecidas como aldeamentos, tratava-se de um modelo missionário aplicado pela primeira vez no início do século XVI durante a colonização Castelhana das ilhas caribenhas, tornou-se o mais difundido no período colonial onde os missionários procuravam agrupar os indígenas em áreas especificas para a catequese e a regulamentação do trabalho (ARENZ, VASCONCELOS DE, 2014).

Os missionários fundaram uma densa rede de missões que serviam de referência para o estabelecimento de outros núcleos habitacionais como fortes, fortins e vilas. Neste primeiro período da presença religiosa na Amazônia percebemos que havia uma grande preocupação em resguardar as fronteiras portuguesas, além de ampliar seus territórios, a coroa portuguesa neste sentido usava as ordens religiosas para a catequese e como auxiliar na expansão territorial. Para a coroa portuguesa, a atividade das ordens religiosas na Amazônia propiciou a aquisição de conhecimento a respeito da região, que era de grande valor estratégico para Portugal que mais tarde aproveitará tal conhecimento para a confecção de mapas que serão usados na administração colonial, como os que foram desenhados pelos Jesuítas em 1637 com informações sobre o rio Amazonas (COSTA E SARNEY, 1999 apud PIMENTEL, 2015).

Nota-se que as ordens religiosas se tornaram grandes aliadas e importantes para o sucesso da colonização portuguesa na Amazônia, sobre tudo na figura da ordem do Jesuítas que foram os principais responsáveis pelo grande crescimento das missões e seu próprio fortalecimento dentro da região, este fortalecimento e o grande controle que detinham sobre os indígenas será motivo de tensão com o estado Português na figura de Marquês de Pombal.

Com sua chegada em 1622, a companhia de Jesus, cujos membros eram os Jesuítas, exerceram uma grande influência na Amazônia, sendo fundamentais na catequese dos nativos e no regimento do trabalho dos mesmos. Os primeiros padres Jesuítas que vieram para a região foram Manuel Gomes e Diogo Nunes, quando da fundação de Belém, posteriormente os padres Benedito Amador, Lopo de Couto e Luis Figueira, partindo de São Luís, atuaram na evangelização do Rio monim, no atual estado do Maranhão. O padre Luis Figueira dar a companhia maior destaque, pois com sua chegada em 1636 a Belém, vindo do Maranhão, cresce as atividades de catequese e o número de

aldeamentos missionários, Figueira percorreu os rios Tocantins e Pacajá e promoveu o trabalho de evangelização do rio Xingu (REZENDE DE, 2006).

Em 1637 o padre Figueira retorna a Portugal e escreve o livro *Memorial sobre as terras e gentes do Maranhão, Grão-Pará e o rio Amazonas*, este foi um dos primeiros estudos sobre a região e expos as suas prioridades missionárias para o conselho ultramarino, os quais eram: organizar e moralizar os colonos, amparar e converter os índios e criar um bispado no estado do Maranhão, subordinado diretamente ao arcebispo de Lisboa. O padre ainda conseguiu do rei Dom João IV a exclusividade para iniciar outras instalações de missões na Amazônia, em detrimento da ordem dos Franciscanos.

O crescimento da companhia obrigou a vinda de mais missionários para o trabalho, a partir de 1650, depois de iniciada a evangelização do rio Xingu e do rio Pará, os missionários atingiram o rio Tapajós e o médio Amazonas, e em 1652 chegam a Belém mais de 9 padres para o fortalecimento das missões sob a liderança do padre Francisco Veloso, sendo criado no mesmo ano o colégio de Santo Alexandre, este foi fundamental para a expansão das atividades missionárias. Mas é com a chegada do padre Antônio Vieira em 1652 no Maranhão, como o superior das missões, que a companhia ganha maior peso político e maior influência na Amazônia (REZENDE DE, 2006).

Com Antônio Vieira a atuação catequética ganha novos contornos, pois ele inicia um trabalho de pregação nas línguas indígenas, escreve catecismos nas línguas dos nativos e desenvolve novos planos de evangelização na Amazônia. O Concílio de Trento (1554-1563) exigia que os ditos pagãos deveriam ser evangelizados em sua própria língua, como na região havia uma grande diversidade linguística os Jesuítas optaram por ensinar na língua mais difundida. Ensinava-se o *Nheengatu*, uma espécie de derivação da língua Tupi, foi usada como língua geral na Amazônia e passou a ser utilizada em todas as missões jesuíticas, é interessante notar que o português era tido como proibido, só mais tarde este viria a se tornar a língua oficial por determinação do Marquês de Pombal.

Com novos métodos de evangelização a companhia de Jesus crescia constantemente, no período em que esteve à frente das missões do estado do Maranhão, o padre Vieira percorreu milhares de quilômetros na atividade missionária, escreveu catecismo em várias línguas

nativas e fundou dezenas de missões, muitas deles viriam a se transformar em vilas importantes, sua atuação permitiu, sobretudo, a ampliação dos domínios português na região amazônica. Porém, o convívio entre religiosos e colonos nem sempre foi pacifica, os moradores reivindicavam o direito de "usar" os indígenas da maneira como achassem melhor, ou seja, para o trabalho, eles argumentavam que sem essa mão-de-obra não poderiam levar adiante a tarefa da colonização, a tensão ficava ainda maior na medida em que os padres se recusavam a escravizar os indígenas (REZENDO, 2006).

Dessa forma, os indígenas estavam preservados de uma exploração explicita por parte dos colonos e das autoridades coloniais, porém, como já foi dito, eles não estavam livres de um regimento de servidão, cujo trabalho era regulamentado em uma exploração camuflada (ARENZ, VASCONCELOS DE, 2014).

Esta questão é outro aspecto importante da presença dos missionários na Amazônia, ou seja, no que toca a regulamentação da mão-de-obra indígena. As missões tiveram papel importante para o controle, a organização e reprodução do trabalho na região, assim, haviam duas formas de relação de trabalho: a escravidão indígena e o uso do trabalho indígena livre.

A escravidão se dava por duas formas, a guerra justa ou por resgate. A primeira se tornava possível quando os indígenas impedissem a expansão da fé católica, deixassem de defender os colonos e/ou fizesse alianças com os inimigos da coroa, impedissem o comércio, e dentre outras questões, nesses casos a escravidão era permitida. Em 1680 foi criado uma lei que proibia toda e qualquer forma de escravidão indígenas, contudo, oito anos depois outra lei retomaria a escravidão.

A segunda modalidade de escravidão, por resgate consistia na venda ou compra, pelos portugueses, de índios prisioneiros de guerra travadas entre nações indígenas, estavam inclusos também aqueles que seriam usados nos rituais de antropofagia, em 1650 foi instituída as chamadas *tropas de resgate* que deveriam ser sempre acompanhadas por missionários que julgariam a legitimidade dos cativeiros (PIMENTEL, 2015).

No que tange ao trabalho livre temos a questão dos índios de repartição que eram obtidos através dos descimentos, os descimentos eram expedições missionárias na qual os padres iam até as aldeias

indígenas e convenciam as populações a se deslocarem para as missões que ficavam próximas aos núcleos habitacionais, ou seja, para os aldeamentos. Já nos aldeamentos, os indígenas eram catequisados e teriam que trabalhar, principalmente na coleta das chamadas drogas do sertão (PIMENTEL, 2015).

Com os missionários exercendo a tutela dos indígenas e regulando o trabalho dos mesmo o choque com os colonos tornava-se inevitável, uma vez que dependiam da força de trabalho escravo e a coroa portuguesa não compensava com o braço dos africanos. Diante da dificuldade da aquisição de mão-de-obra escrava, a indígena será a única acessível aos colonos, e seu esquema de distribuição gerará atritos constantes entre moradores, Igreja e Estado, uma vez que a prioridade sempre era das ordens religiosas, que detinham o controle sobre o trabalho indígena. Os particulares tinham em média vinte por cento da força de trabalho indígena livre e disponível nos aldeamentos e contavam geralmente com dois meses para utilizá-la, o que era contraditório uma vez que a maioria desses índios eram destinados à coleta das drogas do sertão, cujas expedições duravam em média oito meses (BRITO, 1998 apud PIMENTEL, 2015).

Percebemos, portanto, a grande influência que as ordens religiosas possuíam, principalmente os Jesuítas, estes não eram apenas encarregados de assuntos de cunho espiritual, voltaram-se para questões de ordem temporal, o que gerou sua expulsão da colônia. Para GLIELMO (2007) os Jesuítas colocaram suas obrigações de evangelização em segundo plano e passaram a cobiçar vantagens comerciais, o que exacerbou suas pretensões políticas.

Sobre essa questão pontua GLIELMO (2007, p. 188) que:

> Apenas na ilha de Marajó, possuíam mais de 100 mil cabeças de gado, engenhos produtores de açúcar nas capitanias do Maranhão e do Grão-Pará e extraíam das selvas as "drogas do sertão" (cacau, cravo, canela, etc.). Quando, anualmente, uma frota de cerca de dez navios chegava de Lisboa, as mercadorias pertencentes aos padres eram expostas em feiras instaladas próximas aos armazéns dos colégios da Ordem. Isentos da obrigação de pagar dízimos e direitos alfandegários, negociavam os produtos diretamente com os capitães dos navios e os comissários portugueses

Este cenário era de debilidade para os cofres do reino, as ordens

religiosas monopolizavam grandes riquezas produzidas na colônia, este monopólio prejudicial para a coroa só terá fim com a administração do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal, que tinha a função de ministro de assuntos exteriores e da guerra. O projeto político de Pombal para a Amazônia frustrava os planos dos Jesuítas, pois, o ministro planejava primeiramente incorporar aquela vasta região ao restante do reino português, efetuar o desenvolvimento econômico e social deste espaço.

Para fazer tais reformas, nomeou seu irmão Mendonça Furtado como o novo governador e capitão-general do Grão-Pará em 1751, este havia recebido instruções por escrito, as propostas da coroa que dentre outros assuntos tratava da emancipação irrestrita e absoluta de todos os indígenas, que não poderiam ser feitos de serviçais e só poderiam ser contratados mediante remuneração. Erradicar as diferenças culturais e colocá-los em pé de igualdade com os luso-brasileiros, os planos de Pombal eram, sobretudo, povoar a Amazônia (GLIELMO, 2007).

Com isso, não fazia sentido o método dos Jesuítas em manter os indígenas sob seus cuidados, aldeados, enquanto que a vastidão da Amazônia necessitava de contingente populacional. Estavam em lados antagônicos, portanto, duas formas de pensamento; de um lado o pensamento político moderno, baseado na razão e no despotismo esclarecido, de outro lado estava o poder religioso, atrelado a tradição e lutaria para manter seus antigos privilégios que eram representados pelo regime de padroado régio.

Para integrar os indígenas ao novo modelo social, Mendonça furtado cuidou para a publicação a leis que colocariam o fim da escravidão destes, e em 1755 Dom José I publica o alvará de 4 de abril referente ao casamento com as índias, a lei de 6 de junho que dava aos indígenas a liberdade de suas pessoas, bens e comércio, e por fim, a lei de 12 de setembro de 1653 que proibia as ordens religiosas tem jurisdição sobre os indígenas. Nesta ocasião os inacianos não concordavam com a separação do poder temporal e espiritual, além disso, perdiam também o comércio, pois em 1755 Dom José I cria a companhia geral de comércio do Grão-Pará (GLIELMO, 2007).

Como coloca GLIELMO (2007) com os dois monopólios perdidos, o da mão-de-obra e o do comércio, exacerbou a resistência da

companhia de Jesus que antes gozando de tais monopólios teriam chegado a um estágio de "estado dentro do estado" e contra o poder civil. Nesta nova conjuntura representada pelas políticas pombalinas os Jesuítas eram desnecessários, além de só causar problemas para a ordem pública, assim, foi considerada fundamental a expulsão dos padres pelo decreto de 10 de julho de 1757. Mendonça Furtado foi o encarregado da expulsão dos padres da Amazônia.

Além disso, os Jesuítas foram culpados por um incidente com o rei Dom José I que foi baleado em 3 de setembro de 1758, Pombal ordenou a prisão dos que considerava culpado, muitos padres foram presos e exilados, até o ano de 1760 mais de 119 Jesuítas haviam sido banidos do Rio de Janeiro, 117 da Bahia e dentre outros lugares do reino português, dessa forma encerra as atividades missionárias da companhia de Jesus que já estavam presentes a mais de duzentos anos (GLIELMO, 2007).

DIVERSIDADE RELIGIOSA NA AMAZÔNIA E O COMBATE A MODERNIZAÇÃO EM DOM MACEDO COSTA

> "Essa festa de coroação da Nossa Senhora a gente faz mais por nossa conta, o padre quase não vem, ele aparece de vez em quando, por que aqui é muito longe e a estrada nessa época de chuva fica muito ruim, pra nossa igreja já é tradição, todo ano as crianças vestidas de anjo, a música com esse batuque, e depois ainda tem o bingo no lado da igreja"[4]

Com a expulsão dos Jesuítas da Amazônia, a passagem efêmera das ordens religiosas pelo vasto território, uma descontinua atuação de padres para implantar o catolicismo oficial fez com que surgisse uma rica diversidade religiosa popular que será alvo de combate, sobretudo a partir do século XIX com os chamados *Romanizadores* ou *Ultramontanos*. Com a carência da atividade missionária, a escassez de sacerdotes para um acompanhamento mais intenso foi um dos motivos que permitiu as populações amazônicas criar formas de religiosi-

[4] Entrevista com o morador João Martel da Vila do Carvão-AP no dia 31/05/2016, na ocasião era o dia da coroação de Nossa Senhora, festa comum entre os católicos. Em interiores há certas peculiaridades como o uso do samba com instrumentos mais exóticos nos hinos, a carência de padres, uma religiosidade distante da considerada oficial pela igreja.

dade própria, sem falar na religiosidade indígena que não será nosso foco. A pajelança, as festas de santo, o apego as imagens e objetos considerados sagrados são exemplos desse catolicismo. Uma das mais conhecidas formas dessa religiosidade popular é o Círio de Nazaré que todos os anos atrai milhares de devotos.

Imagem 02: Rua 15 de novembro em Belém durante a passagem do círio, ano de 1945.

Disponível em: http://fragmentosdebelem.tumblr.com/image/32869720189

A falta de padres, as visitas descontinuas, considerando a vastidão do território amazônico, foram fundamentais para o aparecimento de diferentes formas de vivências de fé, o catolicismo popular que para Lobato (2013) tinha como características principais a presença dos leigos, os sacramentais (fitas, velas, imagens, água benta), tolerância religiosa, gosto pelas expressões festivas e teatralizadas de espiritualidade. Em várias localidades da Amazônia os leigos dirigiam os festejos de santos, muito comum esta prática no catolicismo popular, sem a presença de padres, muitas vezes estes eram evitados.

Imagem 03: cartaz do círio de Nossa Senhora que circulava em 1901 em Belém.

Extraído de http://1.bp.blogspot.com/cartaz1901.jpg

Com relação aos santos, era a prática mais cultuada no catolicismo popular, a crença de que podem realizar milagres, curar, tirar "mau olhado" e livrar de perigos do cotidiano. Nossa senhora de Nazaré é um dos santos que possui numerosos devotos, tendo grande importância em toda a Amazônia e principalmente em Belém onde é padroeira e principal centro de devoção mariana no Brasil, local que recebe uma das festas mais importantes na atualidade para os católicos, o círio de Nazaré

Segundo Maués (2005) nossa Senhora de Nazaré é a padroeira de vários locais da Amazônia, como é o caso do município de Vigia que fica no Pará, local que deu origem ao círio. As promessas são variadas, inclusive dos pescadores que se encontram no mar em situações de perigo. Nesta região outro santo de grande importância é são Benedito, considerado muito milagroso e também muito perigoso, ou seja, não se pode brincar com determinadas promessas, não cumprí-las significa levantar a ira do santo.

O menino Deus é outro santo muito cultuado na Amazônia, Numa concepção mais próxima do catolicismo oficial, sabe-se que o

Menino Deus é Jesus menino, isto é, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, portanto, o próprio Deus. Mas no catolicismo popular brasileiro e das populações caboclas amazônicas o Menino Deus é um santo como os outros, já que Deus é uma figura distante, pouco lembrada e pouco invocada pela população (MAUÉS, 2005). Geralmente os leigos organizam festas para seus padroeiros, nessas ocasiões os devotos "pagam" suas promessas pelas graças alcançadas, como a cura de certas enfermidades, os agradecimentos passam por missas, arraial, procissão e até festas dançantes onde o sagrado e o profano se cruzam muitas vezes.

Para Maués (2005) a concepção de santo é a de pessoas que viveram em épocas diferentes na terra e por algum motivo alcançaram a santidade após sua morte, esta ideia está ligada a seres que em vida praticaram o bem ou após uma revelação passou a praticá-lo, há também os casos em que a pessoa se torna santo por motivo de uma morte violenta, ou por ter tido uma vida sofrida. Para as populações caboclas, os santos estão no céu, ao lado de Deus e dos anjos.

No catolicismo popular, os santos possuem uma hierarquia, uns sendo mais importantes e poderosos que os outros, Maués (2005) cita, por exemplo, em sua pesquisa realizada pelos interiores e ilhas do Pará que:

> [...]na região do Salgado, o São Benedito Achado, uma pequenina imagem cultuada na cidade de Curuçá, é a mais milagrosa de todas. Entre as Nossas Senhoras de Nazaré, é difícil dizer qual das duas é mais poderosa, se a que se encontra na Basílica de Nazaré, em Belém, ou a que pertence à igreja Madre de Deus, em Vigia – mas certamente ambas são muito mais poderosas do que as numerosas réplicas da mesma santa que se encontram em outras igrejas e capelas, ou em residências particulares (MAUÉS, 2005, p. 262).

Percebe-se que, além da hierarquia entre os santos os sacramentais exerciam grande importância no catolicismo popular, estavam acima dos sacramentos (batismo, comunhão, crisma, matrimonio, penitência, ordem e unção dos enfermos), dentre os sacramentais havia um que ganhava destaque: as imagens de santos. Estas estão intimamente ligadas a real materialização e poderio que podem representar, bem como os seus locais de culto onde são veneradas. Em Macapá por exemplo Lobato (2013) afirma que era comum em todas as casas das

famílias consideradas católicas ter uma ou várias imagens de santo, geralmente as pessoas faziam um pequeno altar de madeira e lá colocavam várias estatuetas e fitas de várias cores, cada fita representava uma promessa atendida. Nas igrejas acontecia o mesmo, os altares eram praticamente todos ocupados pelas imagens, quase não havia espaço para a celebração da missa.

Para os devotos, uma imagem poderia ser considerada mais poderosa que a outra, mesmo sendo a representação do mesmo santo, os "donos de santo" alcançavam grandes prestígios se a sua imagem fosse considerada milagrosa pela comunidade, fazia-se preces, procissões e davam-lhe até ofertas, os devotos não encaravam imagens de um mesmo santo equivalentes em importância (LOBATO, 2013). A figura do "dono de santo" não é exclusiva em um ou dois estados da Amazônia, esta característica é perceptível em toda a região, o exemplo mais claro é o caso do caboclo Plácido que, segundo a tradição, "achou", no final do século XVII, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, que ainda hoje é cultuada em Belém, e em homenagem a ela se realiza o tradicional círio todos os anos, sempre no mês de outubro.

O prestígio das imagens era tão grande que as pessoas na localidade do Amapá (estado) por exemplo acreditavam que elas poderiam tomar a forma humana e se misturar ao restante dos indivíduos:

> Muitos acreditavam que certas imagens adquiriam as capacidades humanas necessárias para se movimentar e misturar entre as pessoas comuns. No início do século XX, comentava-se em Macapá que, numa determinada noite, um escravo passara por um homem que caminhava pela a praça da matriz. A saudação daquele o notívago nada respondeu. Debalde o escravo tentou descobrir de quem se tratava. Cismado, disse aos seus senhores que o desconhecido era São José e, ato continuo morreu. Esta morte súbita fora considerada um sinal de que o relato era mesmo digno de fé (LOBATO, 2013, p. 161).

Um fato bastante interessante nesta análise da importância das imagens no catolicismo popular foi a questão da grande tensão que ocorreu em Macapá na década de 1920 entre o missionário da sagrada família, o padre Júlio Maria Lombaerde e os festeiros do Marabaixo. O padre atacava com críticas pesadas as festas religiosas, neste período criticava principalmente o marabaixo, ele o considerava como um simples batuque e bebedeira associada ao dinheiro, defendia que os

católicos precisavam pouco a pouco deixar tais festas grotescas e aprender as verdadeiras festas religiosas.

Imagem 04: padre Julio Maria Lombaerd

Acervo da cúria da diocese de Macapá

Por estes motivos, o padre fechava as portas da igreja, afim de que as pessoas não entrassem com a chamada *coroa do divino espirito santo*, que era a representação da terceira pessoa da santíssima Trindade, era de costume a coroa passar a noite na igreja e só era recolhida no outro dia pelo festeiro, porém com estas ações do padre de negar o acesso ao interior da igreja o povo ficava na frente da matriz onde "fincavam os mastros". Quando o festeiro do marabaixo recolhia a coroa da santíssima Trindade era um momento de festas que em muitos casos havia a prática das orgias, o missionário condenava estas práticas a ponto de quebrar a coroa de prata do divino e mandar os pedaços para o festeiro do marabaixo, essa atitude provocou revolta

no povo que no momento queria invadir a casa do clérigo, porém, foram impedidos pelo coronel Teodoro Mendes, intendente de Macapá na ocasião (LOBATO, 2013).

Outro aspecto da religiosidade na Amazônia é a Pajelança, esta prática religiosa muito presente entre os caboclos dessa região, tendo a figura do Pajé como um líder e pessoa capacitada para praticar os rituais, geralmente a pajelança engloba as práticas de cura xamanística, prognósticos, de acontecimentos, e a concepção dos "encantados". Os encantados diferem dos santos por ser seres que não morreram, mas se encantaram. Segundo Maués (2005) esta crença tem origem européia ligada as histórias de princesas encantadas, e na Amazônia sofreu o sincretismo das crenças indígenas e provavelmente também de concepções referentes a entidades de origem africana, como os orixás.

Os "encantados" se apresentam de forma invisível nos rituais incorporados pelo pajé, ou seja, o xamã, principal figura do ritual que tem seu início sempre a noite, estendendo-se pela madrugada, ocorre com várias pessoas convidadas e com o patrocínio geralmente da pessoa que está doente ou de um parente do doente.

Maués, (1994, p.74) descreve detalhadamente a cessão de pajelança ou "trabalho" como é chamado:

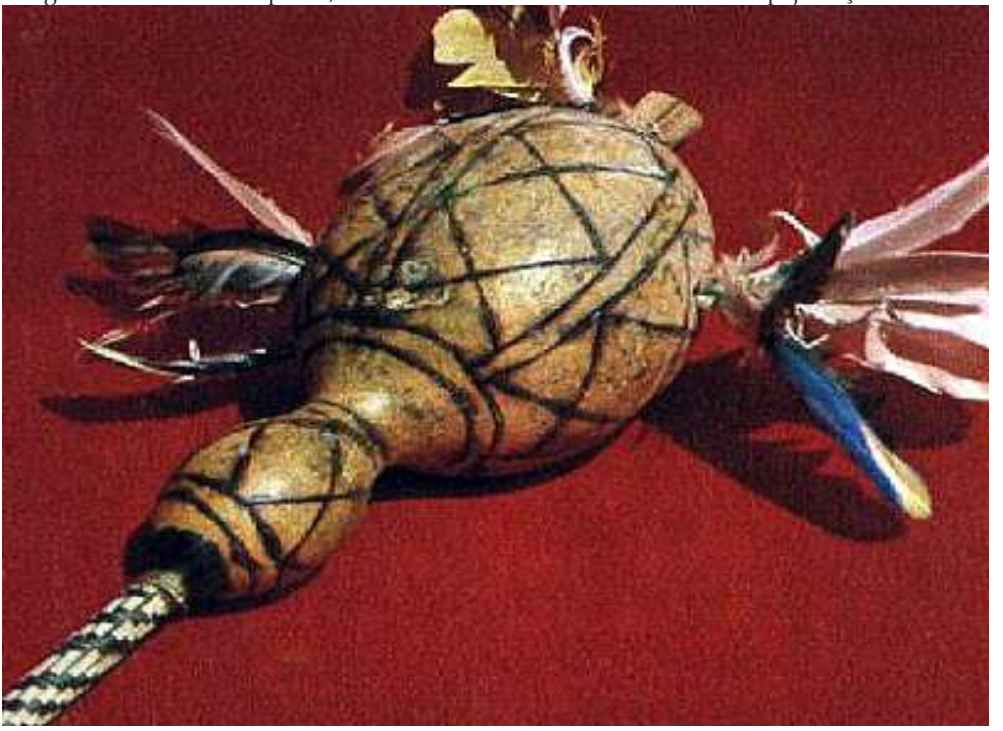
> O "trabalho" começa com uma oração feita pelo pajé, diante de um santuário ou mesa, onde são colocadas as imagens e estampas de vários santos católicos. Durante essa oração, o pajé "entrega" a Deus o seu *espírito,* que irá deixá-lo por algumas horas, para dar lugar aos "caruanas" (ou "encantados") que nele se incorporam. Após a oração, o pajé senta em um banquinho, cadeira ou rede de dormir. Em sua mão direita está o maracá e, na esquerda, três penas coloridas. Concentra-se e, de repente, chega o primeiro guia ou cavalheiro. A partir desse momento, não é mais o pajé que está falando ou agindo diante das pessoas, mas sim o "caruana" que se apoderou de seu corpo. Durante todo o trabalho, embora se sucedam os "caruanas", o pajé permanecerá inconsciente, sem ter conhecimento de nada do que acontece.

É interessante notar que além do maracá que o pajé carrega consigo no ritual, há também a presença de imagens de santos, ou seja, reforça a ideia de um sincretismo religioso pois a essência da pajelança se encontra nos grupos tupis e que ao longo dos anos incorporou práticas e crenças católicas, além de outras advindas do kardecismo e

das religiões africanas. Porém, os praticantes não se caracterizam como seguidores de tais religiões, as pessoas que praticam as sessões xamanísticas consideram-se católicos, inclusive o pajé que conduz os rituais.

A figura dos "encantados" na pajelança (os seres que se apropriam do corpo do pajé no ritual), podem ajudar na cura de certas doenças, combater o "mau-olhado" e dentre outros, como também podem agir de forma maléfica, por isso são tidos como seres perigosos, pois são capazes de provocar doenças nos seres humanos e até outros males, podendo inclusive levar a morte. É preciso que eles sejam respeitados nos locais em que passam ou durante a sessão de pajelança, um exemplo comum na região da Amazônia é a relação dos encantados com o boto, os espíritos podem assumir várias formas, inclusive de animais, no caso do boto, a entidade assume a forma deste mamífero aquático e posteriormente transforma-se num belo rapaz que seduz as mulheres, mantendo relações sexuais com elas (MAUÉS, 2005).

Imagem 04: Maracá com penas, utensílio xamânico usado nos rituais de pajelança.



Disponível em: http://3.bp.blogspot.com/INvBv0H8/s400/maraca.jpg

A prática da pajelança varia em cada local, as técnicas também variam, porém, de maneira geral inclui danças com o doente, "chupar a doença" levando a boca diretamente ao corpo do enfermo, defumar com cigarro a parte infetada pela doença ou passar cachaça sobre o paciente, sobre esse aspecto ressalta Maués (2005, p. 270):

> Alguns pajés, tomados pelos seus caruanas, realizam proezas espetaculares: equilibram-se em pé, dançando sobre redes de dormir atadas em suas escápulas; ou dançam, com os pés descalços, sobre cacos de vidro ou carvões em brasa sem se ferirem. Os doentes saem da sessão normalmente levando prescrições receitadas pelos caruanas, que incluem remédios "de farmácia" (industrializados) ou "da terra" (populares). [...] outras vezes, o pajé diz que as pessoas devem voltar no dia seguinte para receber as prescrições.

Nota-se a grande importância que esta prática tem para as populações da Amazônia, embora haja pessoas que são católicas, muitas delas vão a procura dos rituais de pajelança, o que era duramente criticado pela igreja. As concepções a respeito da pajelança cabocla podem ser comparadas as várias formas de xamanismo clássico, em que o xamã realiza a viajem ao mundo dos espíritos e lá combate os seres malignos causadores das doenças em seus pacientes, esse modelo de xamanismo onde a incorporação de entidades no xamã tem pouca importância também se faz presente em diversos povos indígenas.

Porém, na pajelança cabocla percebemos diferenças, apesar de sua origem ser indígena (Tupi), no ritual a incorporação de entidades no corpo do xamã, que vem para curar os enfermos, tem grande importância, não é necessariamente o xamã que cura, mas sim os "encantados" ou caruanas que agem através de seu corpo. Como já observado, esta prática da pajelança cabocla também é influenciada pelo cristianismo e práticas de origem africana, além de agregar as lendas europeias, no entanto os xamãs consideram-se cristãos, assim como suas práticas que são tidas como parte do cristianismo, neles não há o interesse em criar uma nova igreja, ou concorrer com a igreja católica, mas sim acreditam que suas práticas foram deixadas por Deus (MAUÉS, 2005).

Estas práticas do catolicismo popular como a valorização dos santos, as expressões teatralizadas de fé, as festas religiosas foram duramente criticadas e combatidas desde o período colonial, assim como

a pajelança que nos jornais da época era tratada de forma pejorativa, atuavam ridicularizando e condenando os pajés da época. No período imperial brasileiro temos na Amazônia a figura de Dom Macedo Costa, Bispo que esteve à frente da diocese do Grão-Pará durante a segunda metade do século XIX, pertencente a ala dos *ultramontanos*, este bispo, além de ser um grande crítico do catolicismo popular fará várias condenações a modernidade, ao modelo liberal de sociedade, neste sacerdote encontraremos a busca para o fortalecimento do catolicismo na Amazônia e a luta para combater as ideias liberais que ameaçavam a autoridade da igreja católica.

Cabe lembrar que a expressão *ultramontano* refere-se a um segmento do clero católico que prega o fortalecimento da autoridade pontifícia, a critica as "impurezas" do mundo moderno, enfim, essa designação está associada a questão geográfica, ou seja, muitos dos padres habitavam para além dos montes italianos, por conta disso na França passaram a ser chamados de ultramontanos (MARTINS, 2007, p. 73), este movimento surgiu em meados do século XIX como um reflexo da expansão das ideias liberais na Europa e que ganhava contornos em todo o mundo.

Dom Macedo Costa estudou no Seminário de São Sulpício, na França, e fez o doutorado em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma em 1859, o bispo logo se torna um representante do movimento *ultramontano* no Grão-Pará. Uma das preocupações da igreja nesse período era reformar o clero, reorganizar os seminários e enviar seminaristas para estudar na Europa, foi o que ocorreu com D, Macedo que logo absorverá as ideias reformadoras (PIMENTEL, 2015).

Em relação as críticas que faziam ao catolicismo popular, em busca de uma religiosidade mais "oficial", os bispos de tendência ultramontana não admitiam a prática do catolicismo teatral, procissões, as manifestações dramáticas de devoção, expressões histéricas dos que "pagavam" promessas em festas populares religiosas, enfim, todas essas práticas eram consideradas irrelevantes, manifestações de pouco valor e que deveria ser combatido (MARTINS, 2005). A pajelança também foi motivo de combate pelo bispo, em suas visitas pastorais pelo interior da Amazônia não perdia a oportunidade de condenar os rituais e os pajés, que até pouco tempo tinham de pedir permissão às delegacias de polícia dos municípios onde atuavam para

exercer suas atividades. Eram frequentemente acusados não só de práticas contrárias à religião dominante, como de prática ilegal da medicina, ou "curandeirismo" (MAUÉS, 2005).

Dom Macedo também reprovou muitas irmandades religiosas e confrarias pelo fato de serem dirigidas, muitas vezes, por maçons, logo havia necessidade de sua interdição, esta atitude, cabe ressaltar, não durou muito para gerar choques com o império brasileiro, levando a chamada *questão religiosa* que fora tratado no capítulo anterior.

Tendo tais ideias, Dom Macedo Costa pretendia retomar o grande esplendor que a igreja detinha no período dos trabalhos jesuítico, tanto que começou a reformar o antigo colégio que havia pertencido a antiga ordem, Santo Alexandre, abandonado desde a expulsão da companhia em 1759, assim, o bispo pretendia restaurar a obra que os jesuítas haviam feito no período colonial, buscava, portanto, a renovação do catolicismo na Amazônia, retomando o trabalho missionário que fora interrompido pelo poder secular. Neste sentido a igreja do Grão-Pará se estruturava com uma postura contra a modernização (PIMENTEL, 2015).

Quando falamos na palavra "modernização" é válido que se entenda o contexto em que a Amazônia estava inserida em meados do século XIX, acreditava-se que o que havia de moderno finalmente fora introduzido na região, graças a economia da borracha que trouxe uma nova dinâmica econômica e social, com o *boom* da borracha. A partir desse período o índice demográfico começa a crescer, sobretudo com a imigração de nordestinos que vinham para trabalhar na extração do látex. Neste sentido a Amazônia sofre grandes transformação com a entrada de novas tecnologias, como o trem e o navio a vapor, mas acima de tudo chegavam a província novas ideias, novas formas de religiosidade e o crescimento do movimento liberal, isso tudo preocupava Dom Macedo que logo reforçou suas ideias ultramontanas.

D. Macedo sofreu grandes influências de F. Lamennais que pregava sobre a moralização da igreja e do laicado (criticando o materialismo que avançava na Europa), sobre desigualdade social e a individualidade capitalista. Para ele, com o capitalismo, a propriedade privada e a exploração do homem pelo homem surgiu a miséria social, ele defendia um mundo idealizado, cuja base estaria no princípio associativo de comunidades agrícolas, ou seja, uma mudança total no sistema industrial.

Estas ideias foram absorvidas por D. Macedo, principalmente sobre a de um sistema de comunidades agrícolas ao invés de apenas uma sociedade baseada nos moldes industriais que, para ele explorava os povos da Amazônia que sofriam nas mãos dos comerciantes locais e dos barões da borracha. Influenciado por Lamennais, propunha um novo direcionamento para a extração do látex, afirmava que os recursos advindos dessa exploração deveriam ser aplicados na formação de colônias agrícolas, capazes de sustentar o caboclo, o índio e o Imigrante a terra e formar assim as bases da família e da moral, iriam constituir desse modo uma comunidade católica que dependesse não da economia extrativa, mas da agricultura, e tendo no sacerdote a liderança necessária (MARTINS, 2005).

De fato, Martins (2005) afirma que a Amazônia sofreu grandes transformações, principalmente após a chegada de imigrantes nordestinos, a partir de 1870. Muitos trabalhadores vinham sem família e, ao serem levados para o auto Amazonas embrenhava-se nas florestas para extrair o látex da seringueira. Mestiços e caboclos locais constituíam famílias com as índias e mestiças que geralmente acumulavam a função de cultivo e afazeres domésticos. Os nordestinos que exploravam a floresta eram solitários e desprovidos de recursos, muitas vezes acabavam contraindo muitas dívidas, o que agravava sua situação.

Diante deste quadro social D. Macedo condenou esta situação de exploração e pregava medidas alternativas, para ele as novas tecnologias eram importantes no reforço da importância do cristianismo no mundo por exemplo, o uso do vapor para levar o cristianismo as populações mais distantes da Amazônia, quanto a organização de comunidades agrícolas, seriam organizadas através do trabalho associativo em que os homens produziriam e distribuiriam por igual os alimentos, vestimentas, e todas as demais riquezas materiais (MARTINS, 2005).

Dom Macedo escreveu sobre vários aspectos da sociedade, política, educação, modelo de comunidade, todos voltados contra as ideias liberais que afloravam na época, umas das formas utilizadas por ele no combate a modernidade foi o jornal *A Estrela do Norte* que fundou em 1863 e funcionou até 1869. No que tange a este meio de comunicação deste período observamos que:

> No Pará do século XIX já circulavam vários jornais ligados a agremiações partidárias, estando essa imprensa voltada a concepções políticas, desde o período do processo de independência política do Brasil, exercendo assim grande influência sobre mudanças políticas e costumes da população uma vez que tinham características tanto de formação como de informação. Na segunda metade do século, esse caráter político tornou-se ainda mais evidente, uma vez que vários partidos políticos e demais instituições fundavam jornais e através deles, divulgavam suas ideias (IBIDEM, p. 83 *apud* PIMENTEL, 2015).

Neste sentido, D. Macedo buscava através do jornal *A Estrela do Norte* formar opiniões a favor de projetos católicos para a população da Amazônia, a modernização era válida se estivesse consoante com as doutrinas do catolicismo. No presente jornal ele escreveu diversos artigos sobre inúmeros assuntos relacionados a família, modernidade, ensino civil e religioso, catequese, política, inclusive internacional. O jornal também fazia duras críticas aqueles que eram considerados inimigos do cristianismo, tais como: outras religiões, o liberalismo, a anarquia, o protestantismo, tudo o que ameaçava a soberania de religião oficial. Um exemplo disso é o artigo publicado em 1863 que dentre outras coisas apontava os perigos da imigração de Norte Americanos que poderiam trazer consigo para a província os Mórmons (uma ramificação do protestantismo)

Ainda sobre os artigos temos a seguinte questão de embate entre liberais e ultramontanos:

> Em fevereiro publicou-se um artigo de La Mennais, conhecido propagandista católico francês que defendia a autoridade da Igreja e a submissão do povo à lei, para a manutenção da ordem social. Nesse artigo acusava os liberais de desrespeitarem as leis e os governos, "armando as paixões" dos homens contra a Igreja, e buscando assim instaurar a anarquia. Era constante a publicação de notícias de Roma, onde grupos liberais enfrentavam a autoridade do papa Pio IX. Enquanto isso, no Brasil os ultramontanos repeliam a interferência do poder secular no âmbito religioso, além de tentar afastar as ideias maçônicas da sociedade (IBIDEM, p. apud PIMENTEL, 2015).

De maneira geral, *A Estrela do Norte* tornou-se a principal frente de batalha contra a modernidade, sempre vista como fonte da discórdia entre as nações e da miséria humana. Para D. Macedo, a proliferação da miséria e da exploração era fruto da *irreligião*: enquanto na Eu-

ropa o papa lutava contra a proliferação da exploração que era atribuída aos liberais, na Amazônia o bispo combatia a exploração do índio, do caboclo, do mestiço, enfim, os que tornavam-se seringueiros contratados para a coleta da borracha. A única forma das sociedades progredirem seria, portanto, a adesão aos pressupostos católicos (PIMENTEL, 2015). Para o bispo a sociedade industrial baseada no progresso técnico era injusta com os menos favorecidos.

Além do combate aos protestantes, liberais, ao catolicismo popular, a igreja no plano nacional e internacional durante o século XIX enfrentava novos inimigos, nesses tempos as cruzadas não eram mais contra os mouros, índios ou os novos cristãos, mas sim contra aqueles que condenavam a soberania de Deus e do Papa no mundo, contra os que não concordavam com a infalibilidade do sumo pontífice (MARTINS, 2005).

MACAPÁ: COMBATE AO CATOLICISMO POPULAR E AOS INIMIGOS DA FÉ (PROTESTANTES E COMUNISTAS)

A igreja católica no Amapá está presente desde o período colonial, de forma rarefeita com as ordens religiosas que faziam as chamadas "desobrigas". Como data inicial da obra evangelizadora no Amapá, podemos tomar o ano de 1618, neste ano os Frades Franciscanos, que tinham chegado em terras paraenses no ano anterior, iniciaram no Una (atual Val-de-Cães, nas proximidades de Belém), a construção de um Hospício e a organização de uma "aldeia", em apoio ao seu trabalho de catequese entre os indígenas. Este trabalho era realizado em longas e extenuantes viagens, quando o Padre - uma vez por ano ou mais espaçadamente ainda - visitava os fiéis, dando-lhes a possibilidade de rever os sacramentos e batizá-los.

Macapá tem sua ocupação iniciada em 1751 com o transporte das primeiras famílias de açorianos para o povoado que foi elevado à categoria de vila em 1758, fruto das políticas pombalinas na Amazônia. Seguindo os objetivos de defender a região, ocupar e desenvolver através da agricultura o ministro funda no Cabo Norte, além de Macapá, também as vilas de Mazagão (1771) no rio Mutuacá, Vistoza Madre de Deus (1769) no rio Vila Nova e Sant'Anna.

Ao iniciar esta ocupação mais efetiva da área foram criadas três paróquias: Macapá, Mazagão e Bailique, porém, como o diretório de

1755 tirou das ordens religiosas o poder temporal sobre os indígenas, e a transformação dos aldeamentos em vilas e lugares de nomes lusitanos, deixou a atividade missionária fragilizada, até por conta da distância do local, assim, muitos anos as mencionadas paróquias não puderam contar com uma presença mais estável de sacerdotes. Já em 1903 acham-se no Território três padres: o paraibano Marcos Santiago em Mazagão; e os franceses Francisco Rellier em Macapá e Feliciano Fusey em Amapá, observa-se que, apesar da presença esporádica, é a partir da metade do século XX que a igreja terá maior presença nas terras do Amapá.

As três paróquias permaneciam ligadas a igreja de Belém, situação que mudou após a criação da prelazia de Santarém em 1903 por desmembramento da arquidiocese da capital paraense, a região do Amapá passou a integrar a nova prelazia (CUNHA, 2013), além disso, em 1904 é criada a Paróquia do Divino Espírito Santo no município de Amapá – área situada na região anteriormente em litígio entre Brasil e França.

Pressupõem-se que após a resolução do litígio com a França surgiu maior interesse em instalar um trabalho mais efetivo na região (PIMENTEL, 2015), assim a presença mais estável de sacerdotes começa a acontecer a partir da década de 1910, quando, a convite do bispo prelado de Santarém, Armando Bahlmann, os missionários da congregação Sagrada Família se instalam na Ilha de Santana, de onde saiam para fazer visitas pastorais (LOBATO, 2013). O principal expoente foi o padre Júlio Maria Lombaerdi que chega em 1913 para assumir a função de vigário da paróquia de São José, a congregação tem seus trabalhos encerrados em 1948.

Como a região do Amapá não contou todos esses anos com uma presença mais sistemática de padres para a evangelização os macapaenses irão também criar formas próprias de aproximação com o sagrado, um catolicismo popular, voltado para a valorização dos sacramentais (todos aqueles aspectos que foi abordado anteriormente), assim como no restante da Amazônia. Assim, o padre Júlio será contra esta forma de religiosidade, ele pregava a educação como escudo e lança para tirar o povo da "ignorância" e conhecer a realidade em que viviam.

Logo que chegou a Macapá tratou logo de fundar na região órgãos que antes não existiam, seja por ser esta uma região carente da

presença do Estado, ou como uma forma de tentar massificar a presença da Igreja na sociedade macapaense da época. Em 1917 já haviam, fundadas por Pe. Júlio, o Colégio Santa Maria, a Escola Infantil para meninas, a Escola Pública para meninos e a farmácia municipal, que funcionava na casa paroquial e tinha o próprio padre como médico e farmacêutico; além do Cinema Olímpia, a Orquestra Filarmônica São José e o Teatro Recreativo e Religioso (PIMENTEL, 2015).

Macapá das primeiras décadas do século XX era uma cidade pacata, com pouco mais de mil habitantes, a cidade começava na orla e terminava no cemitério que ficava atrás da igreja de São José, não havia ruas, mas sim "caminhos", e a iluminação era feita pelos lampiões de querosene (PIMENTEL, 2015). É neste cenário que o Pe. Júlio desenvolverá suas atividades evangelizadoras, a assistência na educação, com a construção de escolas, auxílio aos doentes, enfim, além do acompanhamento religioso.

Porém, no que concebe a religiosidade macapaense, encontramos as características de um catolicismo popular, tal como no restante da Amazônia, as festas de santos, o apego aos sacramentais, principalmente as imagens, gosto pelas expressões teatralizadas, dentre outras, todas estas características irão ser reprovadas pelo padre Júlio. Em uma carta escrita por ele em 1920 dizia que: *"para as pessoas ignorantes as festas religiosas constituem toda a sua religião"* e que *"atacar esses abusos grosseiros, seria enfurecê-los e afastá-los",* para ele era necessário aos poucos substituir tais festas grotescas por festas religiosas e fazer com que o povo compreendesse que a sua religião era incompleta (LOBATO, 2013).

O caso mais típico do combate do padre Júlio com as festas populares foi o caso do Marabaixo, o qual analisamos anteriormente, na ocasião o sacerdote quebra a coroa de prata do divino espírito santo, ocasionando revolta nos festeiros que queriam invadir a sua casa, este fato mostra claramente as contradições que haviam em Macapá, de um lado a ortodoxia clerical, o catolicismo considerado oficial, de outro, um catolicismo popular que para aqueles não tinha grande importância.

Mesmo com o trabalho dos missionários da sagrada família, a presença católica ainda continua rarefeita, pelos poucos padres para desenvolver as atividades e pelo tamanho das paróquias que englobavam regiões interioranas. A congregação deixa o território em 1948,

padre Júlio sai mais cedo, no ano de 1923. Quanto à saída destes, há relações com a nacionalidade alemã deles. Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-45) o fato de serem da nacionalidade do principal país do Eixo trouxe alguns entraves às suas atividades

Assim, Macapá encontra-se sem uma presença contundente de missionários, dessa forma sabemos que este foi um fator primordial para aparecer várias formas de vivencias de fé, notamos nessa forma de religiosidade as festas aos santos, que já foi mencionado, e outras características deste catolicismo popular que será combatido de maneira mais sistemática a partir de 1948, esta data marca o início de várias mudanças que irá passar a igreja macapaense com a chegada do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras (PIME).

Um dos motivos da vinda dos padres para a Amazônia foi o fato desta área ter sido pouco cristianizada, sem um trabalho mais efetivo de evangelização. LOBATO (2013) cita que, em uma entrevista concedida pelo bispo da prelazia de Parintins, Arcângelo Cérqua, a região amazônica, apesar de não ser uma zona de paganismo como na Ásia, África e Oceania, ela é um território que embora seja habitada por populações católicas pode ser considerada uma terra de missão, pois a igreja aqui não foi fundamentada de forma estável, as vezes recorrendo aos leigos.

Os primeiros padres do PIME chegaram em maio de 1948, eram os dois futuros bispos, Aristides Piróvano e Arcângelo Cérqua, em junho deste mesmo ano chegaram sete, Vitório Galliani, Angelo Bubani, Carlos Bassanini, Luis vigano, Mario Limonta, Lino Simonelli, Jorge Basile, além do irmão Francisco Mazzoleni, em dezembro chegaram mais quatro, ainda no ano de 1948, Angelo Negri, Simão Corridori, Pedro Locati e Antonio Cocco (LOBATO, 2013).

Logo que chegaram a Macapá os padres se depararam com a prática do catolicismo popular, as festas em honra aos santos e o festivo marabaixo, todas essas práticas foram reprovadas por eles e passaram a travar um forte combate para tentar impor o catolicismo oficial. Para os clérigos ocorria uma inversão de valores no catolicismo popular que deveria ser urgentemente ser corrigida, os católicos valorizavam mais os sacramentais (imagens, fitas, velas, água benta) do que os sacramentos, isso era comum em áreas interioranas onde Deus estava quase sempre em segundo plano, os sacerdotes do pontifício instituto defendiam que os fiéis deveriam entrar em contato primeiramente

com ele através dos sacramentos.

Neste sentido, para educar na fé do catolicismo de Roma os padres darão ênfase no trabalho de ministrar um maior número de sacramentos. No ano de 1954 o padre Angelo Bubani escreveu que havia visitado 18 comunidades pelo interior e os frutos espirituais eram: 269 batismos, 191 crismas, 504 comunhões, 489 primeiras comunhões e 59 casamentos. Aristides Piróvano, já na função de bispo prelado afirmava que no início das atividades do PIME frequentavam as missas algumas velhinhas e poucas crianças, porém este quadro havia mudado, agora todas as paróquias da capital contam com pelo menos 30% das pessoas nas missas de um público de 30.000 católicos.

Em 1979, o bispo D. Giuseppe Maritano, o segundo prelado de Macapá afirmava que de 1948 a 1968 os padres tentaram sacramentalizar ao máximo os fiéis e o mais rápido possível. Se por um lado houve uma melhora no aspecto quantitativo, o mesmo não se pode falar no aspecto qualitativo, isso pelo fato de os fiéis não compreender o significado dos juramentos, Lobato (2013) afirma que havia uma ressignificação por parte dos católicos quanto ao sentido que atribuíam aos sacramentos. Dom José Maritano ressaltou que dentre os fiéis notava-se um apego muito grande ao batismo que o consideravam como um rito mágico para proteger de espíritos malignos e contra a imortalidade infantil, o mesmo acontecei com o matrimônio devido ao grande número de separações que existiam.

Desse modo, no catolicismo popular dos macapaense os sacramentais tinham maior valor que os sacramentos e dentre os sacramentais sabemos que o mais importante deles eram as imagens de santos, fazia-se festas e procissões em homenagem aos santos, junto das imagens que tinham uma hierarquia entre si, ou seja, uma era considerada mais poderosa que a outra. Desde o período colonial os santos ocupam destaque na vida das populações, Deus, cristo, ou o espirito santo eram tidos também como santos. Dentre os macapaense a figura desses seres tinha grande importância no cotidiano, principalmente dos trabalhadores que se "apegavam" a algum santo para enfrentar os desafios do dia-dia, enfermidades, perigos e morte (LOBATO, 2013).

Sobre a relação dos devotos com os santos Lobato (2013, p. 162) explica que:

> O devoto poderia oferecer em troca da dádiva: esmerado trabalho na organização de uma festa religiosa, rezas, penitências e outros. A promessa tinha o caráter de um contrato mútuo, pois caso o santo não cumprisse sua parte, poderia ser "posto de castigo "-a imagem poderia por exemplo ser virada de frente para a parede ou colocada dentro de um balde. Caso o pedinte não cumprisse sua parte no contrato poderia atrair a ira do santo e, com ela vários malefícios (doenças, insucesso nos negócios, desgostos na vida afetiva, etc.). O relacionamento entre fiel e santo ocorria dentro de uma atmosfera de proximidade e emotividade.

Os devotos tinham a figura do santo como um companheiro e amigo, a relação do clero com o sagrado era algo mais formal e distante, o que não os agradava, neste sentido os padres se esforçaram para educar os fiéis ao catolicismo oficial, porém encontraram forte resistência. Uma das primeiras preocupações dos padres, assim que chegaram no território, foi com a quantidade de imagens de santos que encontravam nos altares das igrejas. Em entrevista, Dom Aristides Piróvano afirmou que nos primeiros dias tentaram colocar de lado, ou eliminar algumas imagens mais desgastadas e algumas fitas sujas, da matriz, as pessoas começaram "a alhar torto".

Por muitas vezes os padres foram comparados aos protestantes, isso pelo fato de impedir o uso de determinadas imagens e restringir a veneração aos santos, para muitos fiéis do catolicismo popular suas práticas estavam ligadas a questão de pertencimento, em ser católico, portanto, muitos entendiam que se o padre era contra estas crenças logo tinha ligação com os protestantes. Várias pessoas se mostraram contra os ataques do clero para moralizar a prática religiosa em relação a centralidade dos sacramentais. Para estas pessoas o clero é quem estava desviando-se dos preceitos católicos, já que estavam adotando características do protestantismo (LOBATO, 2013).

Observa-se a dificuldade que os padres enfrentaram para impor os preceitos do catolicismo oficial, diante desta realidade em que eram considerados exagerados tiveram que agir com cautela para não criar discórdias e prejudicar o trabalho evangelizador, no início de suas atividades o PIME realizou várias obras sociais para atender o público e assim firmar sua presença no território amapaense. Dentre essas obras podemos citar: reestruturação do alojamento dos missionários, escolas, inclusive profissionalizante, a fundação do clube desportivo Juventus, o cinema paroquial, a casa da hospitalidade no município

de Santana, a rádio educadora, dentre outros (OLIVEIRA, 2011).

Com isso, o vínculo de gratidão do macapaense com os padres crescia, não obstante, para conquistá-los faziam aproximação com crianças e jovens através de atividades desportivas, como o futebol por exemplo que era o esporte mais praticado em Macapá. Havia campos para a prática do futebol na frente de quase todas as igrejas, além do futebol os clérigos organizavam também projeções de filmes, passeios e outros jogos e brincadeiras (LOBATO, 2013).

Dessa forma os padres pretendiam a aproximação com os amapaenses para lhes ensinar os "verdadeiros ensinamentos do catolicismo", entretanto a missão era bastante complexa pelo fato da grande variedade de experiências com o sagrado que a igreja abrigava, embora o esforço fosse grande para homogeneizar em apenas determinados ensinamentos esta diversidade não cessou.

Tal diversidade pode ser vista também no sincretismo religioso entre práticas do catolicismo e a pajelança, esta ao longo do tempo absorveu características da segunda, além de crenças kardecistas e africanas. Como já foi exposto anteriormente, os rituais de pajelança tinham como principal aspecto a cura de um enfermo, em que o pajé (xamã) fazia a ligação entre o mundo natural e o sobrenatural, tendo o seu corpo como receptáculo dos "encantados", ou "caruanas", assim chamavam os ribeirinhos. Em seus primeiros anos de trabalho no Amapá, os clérigos perceberam que muitos amapaenses transitavam entre catolicismo e rituais de pajelança, faziam sem ter a preocupação de que estavam pecando, ou que estavam desviando de sua religião (LOBATO, 2013).

Outro "desvio" observado pelos padres do PIME era em relação as religiões de matriz africana, principalmente a Umbanda e o Candomblé, além disso o espiritismo causava preocupações pelo fato de atingir um percentual bem maior que os protestantes da época. Vários católicos frequentavam os rituais espíritas, assim como os de pajelança, um fato interessante é exposto por Lobato (2013, p.165) a respeito desse campo fluido:

> Lino Simonelli relatou que ele e os padres notaram que todas as senhoras do apostolado de oração frequentavam as assembleias de espiritismo. Disse que ficaram sabendo de tal fato algum tempo depois da obra missionária e então resolveram organizar um "juramento anti-espiritismo", porém, posteriormente notaram que para elas dizer "juro"

> não tinha muito significado, pois "juravam tranquilamente e depois voltavam as reuniões espíritas". Diante disso, decidiram fazer algo mais enérgico, nas palavras do padre Simonelli: reforçamos o juramento dizendo para repetiram conosco: que um raio me incinere, que um anjo me esquarteje com sua espada se eu voltar as reuniões do espiritismo, aquelas pobres mulheres tremiam, mas repetiam a fórmula e obtínhamos alguns efeitos positivos".

Neste sentido o clero atuava para afastar os fiéis de práticas desviantes do verdadeiro catolicismo, práticas que muitas vezes eram consideradas como feitiçaria, no caso das religiões africanas e os rituais de pajelança por exemplo. Lobato (2013) afirma que este esforço estava ligado ao processo de Romanização iniciado no final do século XIX, de acordo com este segmento ultramontano, deveria retirar do laicado as referidas práticas consideradas desviantes. Uma das alternativas encontradas foi o aumento do número de dioceses e paróquias, com um maior número de padres nas comunidades propiciaria elevado controle na vida dos católicos.

Em Macapá os padres procuraram policiar mais as festas populares, inclusive arraiais e as festas de santos, isso pelo fato de após os festejos, haver vários casos de violência, brigas, bebedeiras, jogos, estupros, enfim, diante desse quadro os clérigos passaram a ser contra os festejos, esta posição ficou mais acentuada após a realização de uma quermesse no ano de 1950 para angariar fundos que seriam usados na construção da igreja de Nossa Senhora da Conceição, no bairro do Trem:

> Sob a direção do padre Antonio cocco, iniciaram os trabalhos para a construção da igreja de Nossa Senhora da Conceição, como o principal problema na realização desta obra era a falta de dinheiro, pessoas entusiasmadas sugeriram que Cocco organizasse uma quermesse [...] financeiramente a festa foi bem-sucedida: foram apurados 18 mil cruzeiros [...]. Quando retornou de Belém, padre Antonio ficou chocado ao ser informado pela polícia que: durante a confusão de sua festa houve onze estupros, pois, aproveitando a escuridão, um bando de jovens pegava uma moça, arrastavam para trás do muro da igreja e a estupravam". O clérigo reuniu os fiéis e disso que não mais seriam organizadas festas para a construção da igreja. (A Voz Católica, períodico Nº66)

O primeiro bispo prelado de Macapá, Dom Aristides Piróvano condenava os bailes realizados após as festas religiosas, as festas dan-

çantes para os padres significavam desordem moral e sempre eram acompanhadas de brigas ou estupros, como o caso mencionado acima. Porém, várias vezes as pessoas desafiaram os clérigos por agirem dessa forma, aos poucos estes perceberam que não poderiam seguir com a atividade missionária sendo tão rigorosos, assim não ocorreu em Macapá uma implacável Romanização que levasse o fim do catolicismo popular, ou que homogeneizasse a vida religiosa (LOBATO, 2013).

Outro intenso combate foi realizado pelos padres do PIME, dessa vez em relação aos protestantes, várias críticas foram dirigidas a eles, principalmente através do periódico A Voz Católica. Criado em 1959, o jornal foi uma das formas de propagação de ideias por parte da igreja católica, seu caráter era mais formativo que informativo já que estava preocupada com a reeducação dos fiéis (OLIVEIRA, 2011).

Em suas primeiras edições, o jornal trazia poucos temas, tinha apenas duas páginas e suas dimensões eram de 25, 6 cm de altura por 35,5 cm de largura. Já a partir do número 75 o jornal sofreu profunda mudança, agora tinha 46,4 cm de altura e 65,5 cm de largura, havia mais espaços que foram preenchidos com assuntos diversos, os assuntos mais recorrentes eram de ordem moral, de como deveria ser uma família católica, etc., porém, o que mais chama a atenção é o fato deste periódico se posicionar contra o protestantismo e o comunismo que de cara eram os assuntos mais recorrentes no jornal.

O comunismo era um dos temas que mais preocupavam os articulistas do Voz Católica, isso por que acreditavam que tal doutrina socioeconômica representava uma ameaça a existência e legitimidade da religião cristã. É importante frisar que estamos em um contexto de guerra fria e o comunismo neste período começa a conquistar adeptos na América Latina, em especial após a revolução cubana de 1959, neste período, em que este fato marca um perigo para a hegemonia Norte Americana na América, historicamente tida como sua zona de influência. Assim o comunismo será alvo de inúmeras críticas, em todo o Brasil. No Amapá temos como um dos principais meios de propagação dessas investidas o Voz Católica, criado pelo pontifício instituto.

Em relação ao comunismo, os articulistas do jornal davam ênfase na dicotomia que havia entre este sistema e o cristianismo, em quanto este era tratado como algo verdadeiro e superior, aquele era tido como a negação dos valores morais e levava como ensinamento o ódio de classes. Oliveira (2011, 221) esclarece que:

> O articulista partiu para a diferenciação entre o cristianismo e comunismo, afirmando serem características básicas do primeiro: conceber com verdade fundamental a existência de Deus, considerar o homem um ser criado por Deus e composto de alma e corpo, que a vida é preparação para eternidade e que a caridade é a sua suprema lei moral. Como antítese, as características do comunismo seriam: sustentar, sendo este seu "êrro fundamental", que **Deus não existe**, considerar o homem produto da evolução e matéria, que não há outra vida.

Além disso, os articulistas diziam que nos países onde vigorava o comunismo, era negado a liberdade e a nação era escravizada, todo esse discurso tinha a finalidade de "alertar" os amapaenses dos males que o regime causava, se este modelo adentrasse no Brasil causaria os mesmos males que estava causando nos outros países, os macapaenses neste sentido já estariam "adestrados" contra esse mal e quem apoiasse seria traidor do povo e do cristianismo (OLIVEIRA, 2011).

Em muitas edições do jornal os protestantes são relacionados aos comunistas, ora, estes são seus principais inimigos (sem falar nos espíritas e maçons) que ameaçavam a posição hegemônica que a igreja católica desfrutava, esta agiu no sentido de moralizar a sociedade, educá-la de acordo com os valores cristãos, assim manteria a população longe de tal perigo (OLIVEIRA, 2011). Os articulistas chegaram a escrever que quem matriculasse seus filhos em colégios protestantes estaria cometendo pecado mortal, pois os colocaria no perigo de perder a sua fé (LOBATO, 2013).

Essas e outras críticas foram abordadas no periódico A Voz Católica, meio usado para propagar as ideias da igreja e moralizar a sociedade amapaense. Afim de estabelecer maior presença na região e assegurar seu rebanho, os padres do PIME irão criar também outros meios para massificar sua presença, como escolas, cinemas, clubes de futebol. Apesar de haver tais interesses, devemos considerar que o território era uma região carente da presença do estado, logo os serviços prestados por ele não atingiam o grande contigente da população que crescia rapidamente.

REFERÊNCIAS

ARENZ, Karl Heinz, VASCONCELOS, George Alexandre Barbosa de. "*Encarnação e Libertação*"**:** os ecos do Concílio Vaticano II na Amazônia

brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, n. 19, 2014.
CUNHA, Welison Couto da. *Fronteiras de fé:* o Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras, de Milão ao Amapá (1926-1965). *Anais da IX Semana de História da Unifap.* Macapá, AP, 2013.
DELUMEAU, Jean**.** ***Nascimento e afirmação da reforma***. São Paulo: pioneira, 1989.
DONEGANA, Constanzo. *PIME*; traços de uma bela História. São Paulo, ed. Mundo e missão, 2016.
GHEDDO, Piero. *O PIME, uma proposta para missão*. São Paulo: Loyola, 1989.
LOBATO, Sidney da Silva. *A cidade dos trabalhadores:* Insegurança Estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964). Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH DA USP; São Paulo, 2013.
MARTINS, Karla Denise. *Civilização católica*: Dom Macedo e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX. Revista de História regional, 2007.
_____. *Cristóforo e a romanização do inferno verde*: as propostas de Dom Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890). Tese de doutorado apresentada ao departamento de História do instituto de Filosofia e ciências humanas da Universidade Federal de Campinas. Campinas, 2005.
MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo* ***amazônico*****:** a religião. Revista estudos avançados, 2005.
_____. *Medicinas populares e "pajelança cabocla"* **na Amazônia**. In: ALVES, Minayo (org.). *Saúde e doença:* um olhar antropológico. Rio de Janeiro, 1994.
OLIVEIRA, Henrique Motta de. *Entre a macumba e o espiritismo*: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
OLIVEIRA, Tatiana Pantoja de. "*A voz de Deus no lar amapaense*: potencialidades de pesquisa no jornal A Voz Católica". In: AMARAL, Alexandre et. al. (org.). *Do lado de cá:* fragmentos de história do Amapá. Belém: Açaí, 2011.
ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone Sul:* Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar, 2006.
PIMENTEL, Walbi Silva. *A igreja dos pobres*: origem e desenvolvimento

das CEBs no Amapá (1966-1983). Monografia apresentada ao Programa de Especialização em História e Historiografia da Amazônia da Universidade Federal do Amapá, Macapá-AP, 2015.

REZENDE, Tadeu Valdir de**.** *A conquista e ocupação da Amazônia brasileira no período colonial:* a definição das fronteiras. Tese apresentada a faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ANÁLISE DA ATUAÇÃO DA DOUTRINA ESPÍRITA KARDECISTA NA SOCIEDADE AMAPAENSE A PARTIR DA CRIAÇÃO DA FEDERAÇÃO ESPÍRITA DO AMAPÁ (FEAP)

Letícia Talita Brazão Picanço[1]
Marcos Vinicius de Freitas Reis[2]
Paula de Carvalho Bastone[3]

INTRODUÇÃO

O presente estudo pretende contribuir com o campo de análise dos novos movimentos religiosos, mais precisamente com os estudos sobre a doutrina kardecista. Porquanto esta doutrina se encontra como uma das que mais desenvolveram em quantidade de praticantes e pessoas detentoras de afinidade com a causa, e no estado do Amapá, esse avanço é notório.

No Censo de 2010 os Espíritas Kardecistas na região cresceram em números, aumentando de 986 para 2.781 adeptos, ou seja, quase triplicaram em relação à pesquisa realizada no ano 2000. (REIS; e CARMO, 2015). Desse modo, será discutido inicialmente a maneira

[1] Discente do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá. Presentemente está voltada à pesquisa de novos movimentos religiosos no Estado do Amapá, com ênfase nas práticas da Doutrina Kardecista, além do mais, estuda o alcance da doutrina perpetrada no Brasil e sua hegemonia no cenário internacional. Email: leticiabrazao@hotmail.com

[2] Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) do Curso de Graduação em Relações Internacionais. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Politica pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCAR/CNPq). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH-UNIFAP/CNPq), Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq). E-mail para contato: marcosvinicius5@yahoo.com.br

[3] Professora de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá, graduada em História pela UFMG, e em Relações Internacionais pela PUCMG, mestre pela Universidade de Leipzig, reconhecido pela UFMG como mestrado em História. Doutoranda do curso Democracia no Século XXI pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Email: bastonepaula@hotmail.com.

como a doutrina surgiu, abordando em seguida sua vinda ao Brasil e a rapidez com que ela foi absorvida na cultura brasileira.

Em seguida, explana-se sobre o histórico da Federação Espírita do Amapá(FEAP), sua organicidade, principais ações, como consegue se manter financeiramente e as perspectivas futuras desta instituição. Através da metodologia utilizada consistindo em pesquisas bibliográficas sobre a história do espiritismo, de materiais oficiais e estudos já realizados sobre o tema, bem como a entrevista com um representante da FEAP, possibilitou-se abalizar a discussão teórica.

1. SURGIMENTO DA DOUTRINA KARDECISTA

A doutrina espírita Kardecista teve seu início na França, após a publicação do Livro dos Espíritos(1857) escrito por Hippolyte Léon Denizard Rivail, utilizando o pseudônimo de Allan Kardec. Como explanado por ARRIBAS: "Conhecido pelos espíritas como o "codificador do espiritismo", Kardec foi o responsável por organizar em um corpo teórico-doutrinário as mensagens que teriam sido operadas pelos espíritos através dos tais fenômenos." (ARRIBAS, 2011 p. 3).

Tais manifestações ocorreram em diversos lugares do mundo, ganhando bastante repercussão. Os casos mais conhecidos foram os das Irmãs Fox, na cidade de Hydesville-Estados Unidos, onde elas se comunicavam com um espírito através de pancadas nas paredes e no assoalho da casa onde residiam (DELANNE, 1893). O outro também de grande repercussão foram os das mesas girantes, ocorrido na França, onde atraíam muitos curiosos a fim de entretenimento e também intelectuais dispostos a desvendar e esclarecer o que de fato estava acontecendo. E foi a partir da investigação desse fenômeno, que Allan Kardec codificou a doutrina, através das respostas obtidas dos espíritos que ali se manifestavam.

Através de suas investigações e estudos, publicou o primeiro livro, já mencionado, uma das obras basilares estudadas pelos kardecistas até hoje. Kardec publicou mais quatro livros, O Livro dos Médiuns(1861), O Evangelho Segundo o Espiritismo(1864), O Céu e o Inferno(1865) e a Gênese(1868), todos formam o corpo teórico da doutrina. Vale ressaltar que para os praticantes da doutrina, não é atribuído à Kardec a autoria dos livros, e sim aos espíritos, desse modo, quando tratado sobre a denominação de espíritas kardecistas, muitos

dos praticantes dizem que são apenas espíritas, pois o próprio Kardec dizia que a doutrina era dos espíritos, e não dele. Essa denominação foi utilizada no Brasil, como versado por Manuel Felipe Menezes da Silva Júnior, vice presidente da Federação Espírita do Amapá (FEAP) e secretário da comissão da região Norte da Federação Espírita Brasileira (FEB)[4]:

> "No censo apareceu espírita kardecista, então muita gente conhece como espírita kardecista, não tem problema nenhum. Nós manejadores da doutrina espírita e profitentes do espiritismo, nos dizemos apenas espíritas porque só existe um espiritismo, porque para nós Kardec não foi quem criou o espiritismo, por isso não adotamos o título de kardecistas, porque Kardec só reuniu o conhecimento dos espíritos transmitido por vários médiuns, ele organizou a doutrina, ele foi o codificador. [...]os ensinos são dos espíritos ele mesmo deixou muito claro isso, então no mundo inteiro ninguém usa a palavra Kardecismo, ou espírita kardecista, é sempre espiritismo. No Brasil que se acrescentou, isso de maneira que as pessoas que não são espíritas que nos intitulam de espíritas kardecistas."

No entanto, neste trabalho é utilizada a denominação espíritas kardecistas, pois além de Kardec, houveram outros que também se propuseram a escrever sobre a doutrina na época, como no caso de Jean Baptiste Roustaing (1805 – 1879) e sua obra intitulada "Os Quatro Evangelhos", que por muitos anos também era considerada como uma obra básica pela FEB, todavia, após inúmeras divergências, apenas as obras de Allan Kardec se consolidaram como basilares. (AMORIM, 2011). Então como atualmente o espiritismo se baseia em sua totalidade na literatura kardecista, então o denominaremos desta maneira. Como versado por Manuel Felipe, a obra de Roustaing é adotada em alguns centros, mas de maneira secundária em comparação as de Kardec.

2. A CHEGADA NO BRASIL: UM BREVE HISTÓRICO.

A doutrina chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX, em meados nos anos 1860, atravessando o oceano com surpreendente rapidez (GIUMBELLI, 2008), assim como seu estudo ganhou mais a-

[4]Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior

deptos após as primeiras traduções dos livros de Allan Kardec para a língua portuguesa- a primeira realizada foi pelo médico Joaquim Carlos Travassos (1839-1915). Nessa época, os costumes franceses detinham grande influência na cultura brasileira e a repercussão da doutrina naquele país tinha sido tamanha, então no Brasil não poderia ser diferente. Sendo considerada um dos muitos costumes franceses que foram incorporados pela sociedade e intelectuais do período. Todavia em um primeiro momento, a doutrina não era tratada como religião e sim um novo campo de estudo, ao trazer conceitos como o de reencarnação, (onde os seres humanos são compostos de espíritos e esses espíritos são imortais, podendo reencarnar várias vezes até que atinja o máximo grau evolutivo possível) existindo aí uma explicação plausível para os problemas sociais, aproximando-se então das ideias socialistas, tanto que além das obras de Kardec, eles estudavam também autores do socialismo utópico (ARRIBAS, 2010).

O espiritismo kardecista só ganhou força como religião alguns anos após sua introdução na sociedade brasileira, mas com igual rapidez de quando chegou no país. Como versado por Bernardo Lewgoy:

> "Em pouco tempo o espiritismo converteu-se em alternativa religiosa de vanguarda, cujo charme estava em sua singular conjugação entre ciência experimental e fé revelada, associada a um anticlericalismo que agradava a um público de opositores ilustrados do Império, notadamente os abolicionistas e republicanos." (LEWGOY,2008 p. 87)

A absorção da doutrina no Brasil se deu por inúmeros fatores, um deles é o fato de ter sido difundida pelos intelectuais e pessoas que detinham uma função relevante na sociedade, como médicos, jornalistas, militares, juízes, advogados (LEWGOY, 2008) e por conter a fé raciocinada, era mais bem aceita entre eles. Emerson Giumbelli mostra que assim como Travasos, mencionado anteriormente, outros médicos se tornaram praticantes da doutrina e também grandes apoiadores, temos como exemplo o médico Adolfo Bezerra de Menezes (1830-1900), que detém um papel importante na história da doutrina no brasil e é cultuado tanto quanto a figura de Francisco Cândido Xavier (Chico Xavier) no movimento espírita. Em relação ao pioneirismo destes médicos GIUMBELLI elucida que:

> "[...] Adolfo Bezerra de Menezes (1830-1900), criado em família católica

> e que também foi vereador e deputado. Em 1882, ele anuncia publicamente sua conversão ao espiritismo, que considerava "um coroamento do cristianismo". Passa então a defender a doutrina em artigos publicados em O Paiz, um dos principais jornais da época. Sua adesão à nova religião aconteceu depois que ele se impressionou com as "curas extraordinárias" obtidas pelo médium João Gonçalves do Nascimento (1844-1916). [...] João Gonçalves trabalhava como despachante da Alfândega. A autoria de suas curas era atribuída ao espírito do Dr. Dias da Cruz, professor da Faculdade de Medicina falecido na década de 1870 [...]" (GIUMBELLI, 2008 p.1)

Muito atribui a esta rápida aceitação, o fato da doutrina conter a chamada fé raciocinada, como já elencado, no entanto cabe esclarecer o que é este tipo de fé. O espiritismo kardecista se molda através de um tripé composto por filosofia (trata-se dos questionamentos sobre "que é DEUS?", "de onde viemos? Para onde vamos?"), ciência (pois estabelecem métodos próprios para provar a realidade daquilo que pregam, ou seja, ciência de comprovação) e religião (propõe a fé raciocinada, sem que haja ritos, orações decoradas, havendo lógica naquilo que é pregado).

Percebe-se então a mudança que ocorreu no Brasil, pois o próprio Kardec não via o espiritismo como religião porque não possuía rituais, dogmas, nem hierarquia, mas sim era considerava uma doutrina de cunho filosófico-cientifico de consequências morais. Mas hoje a doutrina é considerada por grande parte dos espíritas brasileiros, como uma religião que contém tais fundamentos e as tais consequências, mas se enfatiza seu caráter religioso diferentemente do espiritismo que é praticado em países europeus, onde eles dão prevalência aos aspectos científicos e filosóficos[5].

Outro fator responsável pelo avanço considerável do espiritismo no país, é o fato de que desde a criação da Federação Espírita Brasileira-FEB (1884), ela desempenhou a função de principal articuladora da doutrina, para assim assegurar que houvesse a identificação com o espiritismo kardecista (LEWGOY, 2008). Nesse sentido, após sua consolidação como principal entidade representativa da doutrina, que se deu através do Pacto Áureo[6], a centralidade do movimento espírita ao

[5] Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior.

[6] Foi um acordo realizado em 1948, durante o Segundo Congresso da ConFederação Espírita Pan-Americana (CEPA), no Rio de Janeiro, que visava por um fim nas di-

redor dela, se tornou maior:

> "Em decorrência da assinatura e posterior ratificação do Pacto Áureo pelas federações e uniões estaduais de todo o Brasil, podemos notar que ao longo dos anos a centralização do movimento em torno da FEB foi aumentado, tendo em vista o poder a ela atribuído pelo pacto." (AMORIM, 2008 p. 3)

Com isso, a FEB começou a fazer um trabalho editorial que ainda é muito predominante, onde:

> "A FEB Editora publica todos os livros da Codificação Kardequiana e cerca de 500 outros títulos, dos quais 88 psicografados por Chico Xavier. São 45 milhões de obras publicadas por 160 autores, sendo 10 milhões apenas de Obras básicas da Doutrina Espírita. Entre romances, mensagens, contos, crônicas, textos científicos e filosóficos, existem obras traduzidas para o espanhol, francês, inglês, russo, esperanto, húngaro. Parte dos livros é vendida e outra parcela doada para instituições espíritas, uma vez que é prioridade da FEB o apoio ao Movimento Espírita." (FEB-editora)

Francisco Cândido Xavier também é um dos grandes contribuintes para o alcance nacional e global do espiritismo, além dos livros que a FEB publica dele, sua bibliografia chega a impressionante marca de mais de 400 livros psicografados, inegavelmente ele é a principal referencia do espiritismo pós Allan Kardec. No entanto, após sua morte ou como os espíritas falam, desencarne[7], a figura de Divaldo Pereira Frango, que possui cerca de 150 livros publicados, passou a ser cultuada de maneira parecida como faziam com Chico Xavier. Infere-se que Divaldo Franco possui fundamental ação em divulgar o espiritismo no exterior, ele ministra diversas palestras ao redor do mundo (LEWGOY, 2008), estando presente no ultimo Congresso Espírita Mundial, realizado em Lisboa.

Tanto Chico Xavier quanto Divaldo Franco detêm papel impor-

vergências existentes no Movimento Espírita nacional. (AMORIM, 2011)

[7] Morte do corpo físico, material e o retorno ao mundo espiritual, verdadeira pátria dos espíritos.

tante para a história do crescimento nas práticas espíritas no país através da Federação Espírita Brasileira. Suas ações não ficam somente no campo da literatura ou como conferencistas, eles desenvolveram/desenvolve grandes projetos sociais, que estão em vigor até os notórios dias. Chico e Divaldo, auxiliaram/auxilia diversas famílias de baixa renda, distribuindo alimentos, cuidando de crianças, e na prática mediúnica, realizando seções onde psicografavam mensagens de entes queridos que haviam morrido, prática essa pouco realizada e também fomentada pela FEB atualmente, por ter ocorrido uma mudança em sua maneira de divulgar a doutrina. Com todo o alcance publicitário que os feitos deles tiveram nas décadas passadas, o espiritismo foi se alastrando por todo Brasil, e na região norte não seria diferente. Dessa maneira será abordada a seguir como a doutrina foi introduzida na sociedade amapaense, sendo o campo de estudo primordial da pesquisa.

3. O PRINCÍPIO DA DOUTRINA ESPÍRITA KARDECISTA NO ESTADO DO AMAPÁ

O Brasil é um dos grandes expoentes e divulgadores da doutrina espírita, fato já consolidado perante a sociedade, primordialmente com o grande número de literatura produzida aqui, tendo como um dos grandes expoentes Francisco Cândido Xavier, o Chico Xavier.

O espiritismo está inserido na sociedade amapaense desde quando a região era território federal, onde existiram os primeiros núcleos espíritas, Centro Espírita Frei Evangelista e Centro Espírita Irmã Cáritas, ambos estão em atividade até hoje.

Em 1960 surge a União Espírita Amapaense, nome parecido com a entidade federativa do estado vizinho Pará, todavia não é um fator para causar estranheza, pois muitos dos habitantes que residiam no Amapá eram paraenses, principalmente médicos, professores, advogados, entre outros. Essa unidade federativa é a primeira entidade que reuniu o movimento espírita do estado. No ano de 1977 criam a Federação Espírita do Amapá (FEAP), após reuniões entre representantes da Federação Espírita Brasileira (FEB), da União Espírita Paraense e representantes da comunidade amapaense, tendo respectivamente como seu primeiro presidente e vice Luiz Gonzaga Pereira de Souza e Odir Nascimento Macedo. Ela foi criada para garantir que a

doutrina fosse exercida de maneira pareada com as diretrizes estabelecidas pela FEB, como observado por Marcelo Paes:

> "Com o surgimento da Federação Espírita do Amapá (FEAP), um novo segmento foi dado à Doutrina Espírita no Amapá, um novo rumo foi criado, o Espiritismo estava agora com bases sólidas, com um amparo legal e com cada vez mais adeptos, com o crescente número de seguidores fez-se necessário uma maior organização [...]" (PAES, 2010 p8.)

Após sua criação, foi construída a sede, que se localiza no centro da capital Macapá, ainda na década de 70. Já nos anos 80, a sede passa por uma reconstrução e com ela é feita a Livraria André Luiz. No mesmo período, estreou o programa de rádio "A Voz da Revelação", que era apresentado pelo então presidente da FEAP Luíz Gonzaga. PAEs ainda versa que a década de 90 teve grande importância para o movimento espírita do estado pois:

> "Os anos 90 foram marcados pela expansão e pela dinamização das ações da FEAP, em parceria com as Casas e Centros Espíritas e seus trabalhadores. [...]Em fevereiro de 1996 houve o primeiro Encontro de Mocidades Espíritas do Amapá (EMEAP, levando dezenas de jovens a refletirem sobre o tema Espiritismo: Ciência, Filosofia e Religião). Seguiram-se outros eventos como a Reunião da Comissão Regional Norte, que uniu trabalhadores locais e dirigentes federativos. (...) Em 09 de setembro de 2005, [...] foi aberta à comunidade a Unidade de Promoção Integral (UPI): Casa Chico Xavier. [...] em 2008 à Feira do Livro Espírita completou 18 anos [...]" ((PAES, 2010 p. 7)

Em 2002 inauguram o novo prédio da Federação, trazendo uma melhor acomodação para os frequentadores e ela foi implantada pela segunda diretoria, presidida por Augusto Cezar Barbosa Brito e vice presidida por Manuel Felipe Menezes da Silva Júnior, como mencionado por PAES, a estrutura da nova sede permanece a mesma. Vale ressaltar ainda sobre a importância do EMEAP para o movimento espírita, pois a partir desse encontro, eles observaram que muitos jovens estavam interessados em conhecer os ensinamentos da doutrina espírita kardecista, fazendo com que outras ações fossem desenvolvidas pensando na juventude do estado como será abordado mais adiante.

4. A ORGANIZAÇÃO DA FEDERAÇÃO ESPÍRITA DO AMAPÁ

Após a observação do histórico do movimento espírita no estado, cabe elencar a maneira como a entidade se estrutura, para assim haver melhor compreensão de sua abordagem.

De acordo com o estatuto da FEAP, ela é adesa à FEB e também em seu primeiro artigo, estabelece as suas diretrizes: "[...]é uma associação civil, religiosa, filosófica, apolítica filantrópica e cultural, com personalidade jurídica, sem fins lucrativos, de caráter Federativo e unificador, de duração indeterminada e que se rege pelo presente Estatuto[...]" (FEAP-Estatuto, 2012 p.1)

Ela é constituída de um número de sócios ilimitados, sem distinção de raça, sexo, profissão, entre outros, e também das instituições espíritas que funcionem legalmente no estado, que sejam adesas à FEAP (Art. 2,). Suas principais finalidades estão inseridas no artigo 3 que diz:

> "a) Unificar, orientar, coordenar e dinamizar o Movimento Espírita no Amapá [...]; b) Estudar teórica, prática e experimentalmente a Doutrina Espírita [...] exclusivamente de acordo com a Codificação de Allan Kardec; c) Difundir permanentemente a Doutrina Espírita por todos os meios de comunicação [...]; d) A prática da caridade espiritual, moral e material por todos os meios ao seu alcance,[...]desenvolvendo, para tanto, atividades nas áreas assistencial, cultural, beneficente e filantrópica; e) Colaborar com as iniciativas do Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira; e f) Promover o entrosamento e permuta de experiências com as entidades espiritas da Unificação do Movimento Espírita." (ESTATUTO FEAP, 2012 p.1)

A FEAP é composta por Assembleia Geral, Conselho Federativo Estadual, Conselho Deliberativo, Conselho Fiscal e Diretoria Executiva. Estes cargos não possuem remuneração, são exercidos de maneira voluntária, e o cargo só é deixado se quem estiver a frente se portar de maneira contrária a Federação, se comprovado que houve flagrante com atitudes que entrem em contradição com a doutrina espírita ou interesses do próprio movimento. Também se perde o cargo se não exerce-lo da maneira estabelecida, quando o tempo de mandato termina ou por renuncia, e quem é o responsável pela decisão da perda de mandato é o Conselho Deliberativo. Assembleia Geral é o órgão máximo da Federação, e é composta por todos os sócios efetivos, ela

se reuni ordinariamente de três em três anos para realizar as eleições dos componentes dos Conselho Deliberativo e Conselho Fiscal. Os editais de convocações para a assembleia são fixados com 15 dias de antecedência nos murais da Federação ou podem ser publicados em jornais com grande circulação no estado. Manuel Felipe explana que nunca houve concurso de chapas durante as eleições, pois eles acreditam que isso os dividiria, então as eleições normalmente ocorrem por meio de aclamação, e ganha quem está mais a frente do movimento, e detém mais tempo disponível para o exercício de tal atribuição.

O conselho deliberativo é composto por 15 membros titulares e 15 suplentes, podendo serem reeleitos. Só podem ser eleitos para os cargos de presidente e vice tanto do conselho deliberativo quanto da diretoria executiva, quem for maior de 25 anos e 6 anos de efetivo ingresso e trabalho no movimento espírita do estado. Suas funções são extensas, dentre elas o dever de por em prática o que foi decidido em assembleia geral, cumprir e fiscalizar se o estatuto está sendo seguido, deliberar sobre qualquer assunto que seja de interesse da Federação, não sendo competência de outro conselho ou da própria assembleia, entre outras funções.

A Diretoria Executiva, tem por função decidir sobre a admissão, eliminação e reingresso de sócios efetivos, fazer que as finalidades da Federação sejam cumpridas, zelar pela manutenção e desenvolvimento do patrimônio material e preservar a conduta moral, eles elaboram ainda o orçamento da Federação, e podem abrir contas em bancos e pedir empréstimo desde que tenha prévia autorização, cabe salientar que é tarefa da diretoria executiva o papel de manter bons relacionamentos com as demais federações do país e também com a FEB, ainda é a diretoria, pelo papel do presidente responsável por conduzir a FEAP, representando-a legalmente em juízo ou fora dele. Ela é composta pelo Presidente, Vice Presidente, 1º Secretário, e os diretores dos departamentos: Administrativo e Financeiro-D.A.F, de Assuntos Doutrinário-D.A.D., de Assuntos Mediúnicos-D.A.M, de Assistência e Promoção Social Espírita-D.A.P.S.E. de Comunicação, Recursos Humanos-D.R.H e de Infância e Juventude-D.I.J. Suas finalidades são propor estratégias e diretrizes operacionais para implantação, desenvolvimento e manutenção do serviço de assistência e promoção social espírita.

O conselho fiscal é constituído por três membros efetivos e três

suplentes fazem reuniões em cada três meses. Para fazer parte desse conselho, o sócio deverá ter conhecimentos ou experiências em assuntos contábeis e ou/financeiro, pois tem que ter capacidade para emitir pareceres. Os sócios adesos são os centros espíritas que resolveram fazer parte do conjunto federativo. Ela só se torna sócia adesa, quando exerce suas atividades por pelo menos um ano ininterrupto, e sua orientação esteja condizente com a tripé da doutrina, e de acordo com o que Allan Kardec pregoava[8]. Os centros espíritas devem ainda ter corpo social, assembleia geral, conselho deliberativo, diretoria executiva, enfim, uma organização parecida com a da FEAP.

O conselho federativo estadual é o órgão da FEAP, encarregado de orientar, coordenar, entre outros, os planos da Organização Federativa Estadual. Ele é composto pelos presidentes ou representantes dos centros espíritas federados, quando há impossibilidade de que esteja presente nas reuniões representantes de entidades que não se situam na cidade de Macapá, eles podem enviar um documento determinando um dos sócios efetivos que poderá representa-los. As reuniões são feitas trimestralmente na sede da FEAP, é de competência do conselho federativo estadual: promover o estudo, a análise e a adequação das resoluções oriundas do Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira, estimulando as instituições espíritas a executarem o que o este conselho deliberar a respeito; estabelecer anualmente um plano de trabalho federativo e unificador, a ser executado pela diretoria executiva; orientar e participar de programas de visitas às instituições espíritas do interior do Estado; contribuir para a difusão da Doutrina Espírita do Amapá; entre outras competências. Sua principal tarefa é a de manter a unificação dos centros com a FEAP e consequentemente com o movimento espírita nacional vinculado à FEB, ele é denominado o órgão orientador do movimento no estado, e o estatuto explana que todas as entidades que são federadas, são independentes, no entanto, cabe ao conselho, verificar de maneira fraterna, se todos eles estão em concomitância com as diretrizes já mencionadas da doutrina. Este organograma da Federação ajuda a compreender a maneira que ela se organiza no estado, todavia, este estatu-

[8] Mais uma evidência de que eles são sim Kardecistas, pois deixam bem explicito que seguem a doutrina codificada por Kardec e que os centros devem seguir o mesmo.

to é semelhante com o de outras federações pelo brasil, pois seguem o mesmo padrão estabelecido pela FEB, que se propõe a dar todas as orientações quando é criada tal entidade, caso que ocorreu no estado como já visto.

5. MOVIMENTO ESPÍRITA NO AMAPÁ (MOVESP)

O movimento espírita abordado é o ligado à FEAP/FEB, pois há informações que em Macapá possui um centro espírita chamado Francisco de Assis[9] que não aderiu a este movimento e sim ao Auta de Souza, outro movimento espírita nacional que atua de maneira paralela ao da FEB. Também há informações que no município de Porto Grande, existe o Centro Espírita João Evangelista, todavia a divulgação desses centros e também do movimento ao qual são ligados, são bem escassas e ao entrevistar o vice presidente, o mesmo disse[10]:

> "O centro espírita que foi criado em Porto Grande não é ligado ao movimento espírita nacional, é um movimento paralelo, é espírita também mas é um movimento paralelo, nós não temos um contato direto, nós ainda não os conhecemos, só soubemos realmente que abriu um centro espírita mas como eles não nos procuraram, nós não sabemos, nem pra te falar a verdade nem aonde é que funciona e nem o nome, é a lei de liberdade, qualquer pessoa que queira montar um centro espírita ela monta, não precisa pedir licença a ninguém. O movimento federativo é um movimento organizado, mas ele não é dono do movimento espírita, o espiritismo é do mundo, quem quiser estudar e praticá-lo pode praticá-lo a vontade."

O estado do Amapá possui dez centros espíritas unidos à FEAP, são: Grupo Espírita (G.E.) Fabiano que se localiza no bairro Novo Horizonte, Centro.Espírita (C.E.) Osvaldo Piracicaba Malvão- bairro Jardim Felicidade, C.E. Irmã Cárita- bairro do Laguinho, G. E. Missioná-

[9] São poucas as informações encontradas sobre estes centros, até mesmo quando procurados nas mídias sociais, apenas o que funciona em Macapá detém uma página, no entanto ela também não fornece muitas informações. O que pode ser falado é que eles possuem projetos sociais e percebe-se que sua ênfase é na questão assistencialista. Eles realizam atividades parecidas com os outros centros, como palestras públicas, estudos sobre a doutrina espírita, mas a principal tarefa é ajudar aos necessitados.

[10] Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior.

rios da Luz- bairro Jardim Marco Zero, C.E. Frei Evangelista- bairro Central, C.E. Chico Xavier- bairro central, só que no município do Laranjal do Jari, C.E. Bezerra de Menezes- bairro do Congós, C.E. Casa de Amor- bairro Infraero 1 e C. E. Allan Kardec que fica no centro do município de Santana, e o C.E. Irmãos em Cristo que se localiza no município do Amapá[11]. A maioria dos centros exercem suas atividades na capital do estado, mas eles ficam bem distribuídos. Em outros municípios há núcleos de práticas espiritas, que ainda não são considerados centro, como nos municípios de Tartarugalzinho, Ferreira Gomes, Vitória do Jari e Oiapoque (que está prestes a se tornar centro espírita, já possui CNPJ, realiza atividades como um centro, mas ainda não possui sede física, este núcleo é chamado de Centro Espírita Allan Kardec)[12].

Todos eles realizam atividades semelhantes, como palestras públicas, atendimento fraterno (onde os trabalhadores dialogam com aqueles que estão indo pela primeira vez ao centro, para saber o motivo que está levando-o ali, e depois eles encaminham a pessoa para as atividades que for mais pertinente), atendimento espiritual (após passar pela triagem do atendimento fraterno, é encaminhado para este atendimento, onde uma vez na semana, assiste palestra ministrada por um trabalhador com temas que visam esclarecer o que é a doutrina), a terapia do passe (que é uma troca de energias fluídicas geralmente realizada após as palestras).

Existem ainda a evangelização infantil e jovem, os estudos mais aprofundados da doutrina, denominados de Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita (ESDE), Estudo Aprofundado da Doutrina Espírita, os estudos na parte da mediunidade, onde realizam a reunião mediúnica que visa auxiliar aos espíritos desencarnados que se manifestam, entre outras atividades.[13]

---

[11] A informação sobre este centro não se encontra no site da FEAP, apesar dele possuir sete anos de fundação. Esta informação foi dada através da entrevista com Manuel Felipe que não soube informar o motivo para ainda não conter estas informações no site da Federação. Mas ele afirmou que este centro é federado, estão constantemente em atividades junto à FEAP.

[12] Informação retirada da entrevista com Manuel Felipe, vice presidente da FEAP

[13] No site oficial da FEAP não é possível encontrar as informações detalhadas das atividades de cada centro, todavia, como eles seguem um padrão, é possível visualizar a lista com as atividades que a FEAP realiza em seu campo experimental, e os horários de cada um.

5.1- A RELAÇÃO DA FEAP COM OS CENTROS FEDERADOS

Desde a sua criação a FEAP realiza na sede atividades de um centro espírita, denominado de projeto experimental. De acordo com o vice presidente, para que essas atividades fossem disponibilizadas de maneira mais efetiva, há uma divisão interna na FEAP, onde foi criado um departamento chamado por Vinha de Luz, e ele é quem coordena essas tarefas[14]:

> "O Vinha de Luz sempre esteve e, atividade desde a criação da FEAP, ó que agora a gente fez uma separação, colocou uma diretoria no Vinha de Luz para que os diretores da área federativa cuidem mais do aspecto de apoio aos centros espíritas. E aí a outra diretoria cuida das áreas internas."

Quando questionado sobre qual era o atrativo oferecido pela FEAP para que os centros quisessem fazer parte desta unidade, Manuel Felipe discorreu que[15]:

> "O atrativo da Federação para os centros é organizar e trocar experiência, esse é o grande para a união dos espíritas, é nos fortalecer pela troca de experiência, pelo crescimento mútuo, várias unidades se correspondendo e trocando experiência, são momentos de aperfeiçoamento".

A Federação oferece cursos para formar trabalhadores que queiram evangelizar as crianças e adolescentes, como também para formação de palestrantes, monitores do ESDE, aplicadores de passe, encontros entre os trabalhadores, entre outros. Eles também realizam seminários muita das vezes com facilitadores de outros estados que venham compartilhar as suas experiências. Desse modo o principal fator para que os centros queiram se vincular à federativa, é a união que ela proporciona.

Esta união ocorre tanto com os centros ligados ao movimento espírita da feap como os de outros estados, por exemplo o caso do centro espírita no município do Laranjal do Jari, o Chico Xavier fundado por uma trabalhadora que frequentava o Grupo Espírita Bezerra de Menezes (GEBEM) que fica em Monte Dourado, localizado as mar-

[14] Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior.
[15] Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior.

gens do Rio Jari que é a fronteira entre o município de Laranjal e o distrito do município de Almeirim, estado do Pará. O GEBEM é ligado à União Espírita Paraense, adesa à FEB. Manuel Felipe elucida que:

> "[...]tem o centro espírita de Laranjal e tem o de Monte Dourado, o centro espírita de Monte Dourado formou uma trabalhadora que morava no Laranjal, [...]eles estimularam ela a formar um grupo espírita em Laranjal, aí essa senhora [...]fundou um centro espírita, Chico Xavier, e esse centro foi crescendo, crescendo e hoje ele é maior que o GEBEM, tem muita atividade, tem programa na rádio, eles conseguiram uma casa, é um centro espírita altamente atuante, mas ele é ligado ao Amapá." (ENTREVISTA)

Ele ainda acrescenta que quando a Federação realiza algum evento em Laranjal, os centros se unem para auxiliar no evento. Outro fator relevante é que no Oiapoque, o núcleo espírita lá formado, auxiliou na formação de outro núcleo, mas ele fica na cidade de Caiena, na Guiana Francesa, que é um departamento ultramarino da França, que faz fronteira com o Oiapoque. Os estudos são realizados na casa de uma brasileira. Quando a FEAP teve conhecimento desse núcleo, informou a Federação Francofônica, situada em Paris, para que ela desse suporte a esse núcleo, que agora terá auxílio, com isso serão ligados à Federação francesa, mas a FEAP já se predispôs a realizar atividades conjunta com a outra federativa.

5.2. PRINCIPAIS ATIVIDADES REALIZADAS PELA FEAP

A Federação como mencionado, realiza ações como centro espírita, no entanto, ela possui como função primordial orquestrar os centros federados e promover a divulgação da doutrina no estado. Essa promoção é feita através de eventos que são abertos a sociedade amapaense e organizados com o apoio de todo o MOVESP. Aqui serão abordados aqueles considerados os mais importantes, que são: Congresso Espírita Estadual, Feira do Livro Espírita, Encontro de Mocidade Espírita do Amapá, Projeto "E a Vida Continua", Casa Chico Xavier e Projeto SEMEAMAR.

Antes de abordá-los, cabe explanar sobre a relação da FEAP com os meios de comunicação. Hoje eles possuem somente páginas em redes sociais, não possuem programas de rádio e nem de televisão,

mas há o interesse de retornarem para a rádio, que além do programa "A Voz da Revelação", houve ainda o "Conexão Espírita", programa que era transmitido pela Rádio Difusora AM, e foi criado nos anos de 2006. Ele divulgava os eventos da FEAP, levava trabalhadores para explanar sobre temas relevantes para a doutrina, entre outros. Mas já que não possuem espaço nos meios de comunicação, como divulgam esses projetos? De acordo com o vice presidente, essa divulgação é feita sobretudo pelas redes sociais, e contando com a tarefa do departamento de criação, responsável por criar as peças publicitárias, cartazes, banners e com o voluntariado de um profissional que produz comerciais, "vt´s" de trinta segundos de vídeos, e a partir de então, se encaminham para as emissoras para pedir que concedam espaços para essa divulgação, chamam os espaços de cortesias que estas emissoras disponibilizam.

O Congresso Espírita Estadual, que este ano realizou sua 5º edição, é considerado o principal evento externo da FEAP, realizado bienalmente. Ele reúne praticantes da doutrina, trabalhadores e simpatizantes, em diversas palestras proferidas no Teatro das Bacabeiras. Este ano participaram em média 500 pessoas do evento, pois o teatro encontra-se com muitas cadeiras quebradas e por isso, não pôde ter lotação máxima, porém em outras edições, consta que obtiveram em média 650 participantes. Durante os dois dias do congresso são realizadas palestras e os ministrantes são trazidos de outros estados, alguns deles também fazem minicursos específicos para trabalhadores, entre outras atividades.

A FEAP realiza além disso a Feira do Livro Espírita, atividade anual, feita em todo fim de ano, onde eles levam a livraria André Luiz para um local bem frequentado —tendo sido realizado em praças, shoppings— e vendem os livros mais baratos, em média de 15% a 20% de desconto, através de parcerias com as principais distribuidoras. Este ano não conseguiram viabilizar um local, então ela será feita na própria sede da Federação. Outra atividade é o EMEAP, que é um encontro que reúne os jovens participantes das evangelizações dos centros espíritas e do projeto experimental da FEAP. Ele é feito no período do Carnaval, e este ano está em sua 20º edição, com o tema: "O Céu e o Inferno: a Justiça Divina". Podem participar do evento os jovens que frequentem regularmente a juventude dos grupos espíritas, que estejam na faixa etária de 12 a 21 anos. Os temas de cada ano são tra-

balhados em forma de palestras, dinâmicas e oficinas de arte. É um evento de grande porte que requer um número elevado de voluntários, e os centros convidam seus trabalhadores para auxiliarem nos três dias do evento.

No dia do finados, a Federação e os centros realizam atividade conjunta no Projeto E a Vida Continua. Consiste em:

> "[...] nós temos um projeto que eu acho muito bacana que os centros espíritas administram, o projeto nasceu aqui na Federação, mas hoje ele está funcionando por zona, é um projeto chamado E A VIDA CONTINUA, em todo 2 de novembro, dia dos finados, a gente monta uma barraca na frente dos cemitérios e lá nós distribuímos panfletos, nós orientamos as pessoas, tem muita gente que vai tomar informações, que perdeu o ente querido, que quer uma palavra de consolo, orientação, esclarecimento, então é um trabalho que realizamos[...] este projeto já tem três anos."[16]

Cada centro fica responsável pelos cemitérios que estejam próximos aos perímetros geográficos aos quais estejam suas sedes, e os centros de outros municípios, também realizam a atividade nos cemitérios de suas respectivas cidades.

A Unidade de Promoção Integral Casa Chico Xavier ou Casa Chico é um projeto assistencialista realizado pela FEAP e por muito tempo foi conveniada com o Lar Fabiano de Cristo. Não obstante após dez anos de convênio, este foi interrompido devido a falta de recursos, e como eles tinham uma despesa alta, pois além dos custos com a manutenção do prédio, eles atendiam crianças diariamente nos turnos da manhã e tarde, distribuíam do café da manhã ao lanche da tarde e auxiliavam elas com atividades de reforço escolar. Além disso o trabalho também era feito com as famílias dessas crianças, através de cursos, atendimento médico, odontológico, enfim, antes chegaram a atender mais de 300 pessoas, mas hoje esse número caiu consideravelmente, porque as atividades foram reduzidas para ações esporádicas, mais voltadas ao auxílio médico odontológico.

O SEMEAMAR é um projeto de valorização da vida, de combate ao aborto e suicídio. Atualmente foi o que trouxe mais visibilidade para a Federação, pois no ano de 2015, eles fizeram um curta metra-

[16] Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior.

gem intitulado "E Agora Já Foi", e este curta foi premiado como melhor filme e melhor direção no Festival Transcendental de Brasília, concorrendo com filmes de várias cidades brasileiras. O curta metragem faz parte do projeto, que tem por finalidade levá-lo para as escolas do estado e através do cine debate, dialogar e alertar os jovens sobre as consequências dos temas mencionados.[17] Manuel Felipe que também é o responsável pelo projeto, em relação ao curta versa que:

> "Conseguimos fazer o filme numa abordagem jovem[...]e com o sucesso da premiação nacional, [...]foi o primeiro filme amapaense a ser premiado nacionalmente, então isso gerou uma expectativa muito grande e conseguimos fazer uma boa divulgação que esse filme serviria a um propósito maior que é projeto SEMEAMAR, que esse projeto usaria o filme como ferramenta de trabalho para promover o cine debate nas escolas de ensino médio."[18]

Após a premiação o projeto já foi realizado em mais de quarenta escolas públicas, particulares e até universidades em todo o estado. Além disso, ele já foi levado para cidades no Pará, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba, São Paulo, Santa Catarina, e também outros países estão realizando o cine debate como Portugal, Canadá, Inglaterra, Austrália e Angola. Além de escolas, centros espíritas, o curta foi feito para ser projetado em cinemas, com tecnologia full hd e full-frame, ele foi exibido em um cinema de Macapá e em alguns cinemas no Pará. Recentemente disponibilizaram no Youtube, aberto tanto no canal da FEB e em outros canais conveniados como o Rede Amigo Espírita. Em apenas um dia obteve mais de mil visualizações. O idealizador do projeto que é Manuel Felipe, supracitado neste trabalho,

[17] Para a doutrina espírita, a ligação do espírito com o corpo material é feito a partir da concepção, ou seja, o feto já possui espírito, possui vida, então o MOVESP é um dos grandes apoiadores da não legalização do aborto, por acreditar que quando uma mulher o pratica, não está dando a oportunidade daquele espírito cumprir sua missão na Terra, e ela e todos os envolvidos nesta prática, podem ter consequências gravíssimas, físicas, psíquicas e espirituais. Eles também buscam conscientizar a cerca do suicídio, pois creem na vida pós morte, sendo assim, o suicídio não é solução para os problemas, haja vista a pessoa que comete suicídio continua existindo no plano espiritual. Esta prática também traz consequências ruins para quem a faz, e essas consequências são sentidas em outras vidas e no plano espiritual.

[18] Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior.

afirma que a recepção dos jovens nas escolas excedeu as suas expectativas, porque para ele os jovens querem refletir e o maior atributo dessa geração é obter informação para assim constituir seus pensamentos sobre determinado assunto, e isso é proporcionado pelo projeto.

É notório o quanto a FEAP conseguiu expandir seus trabalhos através do curta, o próprio vice presidente palestrou em alguns países e também saiu pelo Brasil para divulgar esse projeto. Desse modo, o próximo tópico discorrerá a respeito das questões financeiras da Federação e dos centros.

6. SUPORTE FINANCEIRO

Como a Federação não legitima a cobrança do dízimo, o suporte financeiro é obtido através do sócio contribuinte, que pode ser pessoa física ou jurídica, contribuindo com valores de no mínimo R$ 30,00, mensalmente. Qualquer um pode se tornar sócio contribuinte, mas quem não quer ter a obrigatoriedade do sócio, tem a liberdade de doar o quanto preferir para a Federação. O vice presidente afirmou que a livraria se auto sustenta e a sua renda é bem pouca, devido o preço do livro ser barato. Nas atividades referidas anteriormente como o Congresso Estadual Espírita e o EMEAP, é cobrado uma taxa de inscrição, por exemplo, no EMEAP que acontecerá no próximo ano, a taxa do primeiro lote é de R$ 70,00 aumentando posteriormente para R$90,00. No entanto, essas taxas são cobradas para que consigam arcar com as despesas do evento, trazer palestrantes, e no caso do EMEAP, com os custos da alimentação oferecida no encontro. Enfim, pelo que o vice presidente explanou, esse dinheiro não é usado pela Federação para outra finalidade que não seja o próprio evento. Quando questionado como conseguiram verba para o curta metragem, ele explicou que foi através de patrocínio da FEB, da União Espirita de São Paulo e de empresas atuantes no estado.

Quando questionado sobre a questão financeira dos centros, a resposta foi a seguinte:

> "A parte financeira dos centros é igual a da Federação, muito raramente a Federação dá uma ajuda financeira a eles, pois não tem dinheiro nem pra ela mesma, os centros são autossuficientes, administrativa e

> financeiramente [...] [19]vendem maniçoba, vendem livros, só não fazemos rifas porque as rifas têm um aspecto de azar, uns ganham outros não, então preferimos fazer um alimento, vender e ganhar o lucro com a venda, todo mundo sai com a sua maniçoba, todo mundo sai com a sua feijoada, e ninguém perde nada."

Ou seja, atualmente a FEAP se encontra em dificuldades financeiras, tudo o que realiza é com auxílio de patrocinadores, o que consegue arrecadar advém do sócio contribuinte e com as doações esporádicas, e os centros são da mesma maneira.

7. PERSPECTIVAS PARA O FUTURO DA FEAP

Ao entrevistar Manuel Felipe foi perguntado se a FEAP presava pelo número de participantes ou pela qualidade do conhecimento transmitido, ele prontamente deu como resposta que:

> "[...] O mais trivial para a Federação são os praticantes, nem de alta e nem de baixa qualidade, para nós o importante é termos pessoas esclarecidas, nós divulgamos o máximo a doutrina por todos os meios lícitos, jornais, revistas, periódicos, televisão, rádio, cinema, novela, e dentro da casa espírita[...] não é converter as pessoas da sua religião para nossa, é informar sobre a realidade da imortalidade, divulgar os princípios, sem tornar as pessoas espíritas, para nós o objetivo do espiritismo é transformar o homem para o homem de bem, ser uma pessoa mais consciente, um cidadão de bem, um cidadão cumpridor dos seus deveres, e uma pessoa sobretudo dada a ação da fraternidade universal, da caridade, da compaixão para com o próximo, enfim, então isso é mais importante, o nosso foco é divulgar a doutrina[...]".[20]

Sendo assim é mais importante ter pessoas esclarecidas praticando a doutrina, buscando alicerçar em suas vidas o que aprenderam com ela. Ele ainda frisou que no espiritismo não é realizado nenhum ritual, as pessoas não são batizadas espíritas, elas se intitulam por livre escolha como espírita.

E com isso versou que as intenções da Federação para os próximos anos—haja vista que o número de adeptos vem crescendo—é de um suave crescimento na divulgação, fato entendido pelo alcance que

[19] Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior.
[20] Entrevista realizada em: Macapá-AP, 2016. Manuel Felipe da Silvia Júnior.

o curta metragem gerou. Pretendem manter suas atividades pautadas nas diretrizes doutrinárias, da mesma forma que fazem nos dias vigentes, onde elenca-se o papel de manter a união dos centros, continuar na divulgação da doutrina, permanecer realizando ações de aperfeiçoamento na sede, e assim por diante.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi o de analisar a atuação da doutrina kardecista no Amapá com o advento da FEAP. Vimos de maneira breve como surgiu a doutrina no mundo e a entrada dela no Brasil, foram apresentados os fatores para ela ter conseguido ascender de forma rápida e ter se consolidado como religião com grande crescimento no país. Após discorrer sobre tais fatores, voltamos o estudo para a maneira que foi trazida ao Amapá, e assim, buscamos compreender a modo que ela se acomoda hoje em dia.

Mediante o exposto, alguns pontos devem ser atentados. O primeiro diz respeito sobre a denominação de espíritas kardecista, evidencia-se que Allan Kardec detém bem mais importância dentro do movimento espírita do que qualquer outro teórico, isso pode ser notado no estatuto da FEAP que traz em seu artigo 3 que versa sobre a principal finalidade: "[...]b) Estudar teórica, prática e experimentalmente a Doutrina Espírita sob o seu tríplice aspecto de religião, filosofia e ciência, exclusivamente de acordo com a Codificação de Allan Kardec[...]". Ora é explícito que eles optam por dar prevalência ao Kardec, nesse sentido, é válido dizer que espíritas kardecistas seguem a doutrina codificada por Allan Kardec e somente ela, não sendo apenas uma denominação dada pelos não espíritas, mas sim pelos próprios espiritas quando buscam explicitar as origens de tal conhecimento e diferenciá-la dos que se dizem espíritas, mas que na realidade são religiões de matrizes africanas.

Outro aspecto é em relação a hegemonia da FEAP no estado, apesar de já possuírem centros não confederados, a grande maioria ainda faz parte do movimento e seguem as diretrizes por ele estabelecidas. E entre os centros adesos não há ainda movimentos que queiram se desligar da FEAP.

Percebe-se ainda que a abordagem da FEAP é voltada para a divulgação —para assim trazer novos frequentadores—do que para as

práticas assistencialista, como exemplo a mudança sofrida pela Casa Chico, e seu quase fechamento. Com isso, há de inferir que ao aumentar o número de praticantes, o fator da quantidade se tornou mais relevante que o qualitativo. Porque um dos principais fundamentos é "Fora da Caridade não há salvação", e como o próprio Manuel Felipe expressou, a caridade que eles exercem não é o mesmo que filantropia, ou seja, eles querem estabelecer uma relação mais aprofundada com quem os procura, criar uma ligação do que apenas ser filantrópico. Todavia ao pensar que as crianças antes acolhidas pela Casa Chico hoje não detêm o mesmo amparo, e perceber que a Federação poderia buscar mecanismos para não encerrar as atividades—por ter muitos parceiros, frequentadores e simpatizantes que detém funções importantes no estado— está voltando mais as suas atenções para outras causas, só evidencia o fato dela não possuir interesse em continuar com os programas assistencialistas que abrangem as camadas menos favorecidas da sociedade amapaense.

Outro aspecto notado é que a FEAP assim como as outras federativas assumem postura apolítica, no sentido partidário. No estado, muitas religiões tem um posicionamento político partidário, induzem seus fiéis a votarem em determinados candidatos, o que não é feito dentro da Federação. Seu discurso é que eles contribuem socialmente e politicamente na medida em que transformam as pessoas, transformam a si mesmos. Mas em assuntos de caráter social, eles assumem posicionamentos conservadores, como no caso da descriminalização do aborto, que são totalmente contrários. Tanto que o curta supracitado, tem por objetivo esclarecer, para por conseguinte frear a prática do abordo na juventude. O suicídio na estória é tratado como consequência do aborto, porque a personagem principal não tendo apoio do companheiro e temendo a reação de sua família por ser muito jovem, decide em não dar continuidade na gestação, e ao interrompê-la, entra em profunda depressão e resolve tirar a própria vida, só que no fim do curta, há uma reviravolta. Um conteúdo tão polêmico que envolve além da questão religiosa, questões que perpassam por fatores sociais e econômicos, está sendo exibido nas escolas para estes jovens, sem que ocorra um debate com pessoas de outras áreas de formação, como cientistas sociais, que possam trazer uma visão não somente espírita—eles levam médicos, enfermeiros, psicólogos, todavia esses profissionais são frequentadores das casas espíritas—é tanto quanto questio-

nável por não proporcionarem a estes jovens, uma outra visão além das quais o projeto apresenta, pois lidam com jovens de diversas classes sociais e realidades bem diversas.

O ponto também de análise é que os kardecistas explanam com frequência que na doutrina não há hierarquia, uma representatividade que se assemelhe aos líderes de determinadas religiões, expressam que a hierarquia existente é apenas de caráter administrativo. Todavia essa organicidade do movimento espírita, e a semelhança que a doutrina aqui no Brasil estabeleceu com o catolicismo, as figuras dos presidentes, principalmente os federativos, detém um caráter de líder, pois eles são as maiores referências regionais quando trata-se de conhecer a doutrina, como explanado pelo atual vice presidente da FEAP, que presentemente sua principal atribuição é de realizar palestras no estado, nacionalmente e no mundo, então ele, por mais que expresse que não existe hierarquia religiosa, detém um respeito e admiração dos praticantes da doutrina no estado, pelo o que ele realiza e já realizou pelo movimento, tanto que está a frente da FEAP há mais de dez anos, ora como vice presidente, ora como presidente. Não que ele queira se propagar no poder, mas isso evidencia o fator da admiração, porque ele mesmo disse que as escolhas para compor a frente do movimento, são feitas por aclamação.

Portanto a FEAP é uma entidade que consegue manter sua hegemonia dentro de sua área geográfica de atuação, e atualmente está galgando espaço no cenário nacional e internacional, através de ações que visam atrair mais simpatizantes e assim torná-los praticantes da doutrina, com o discurso de trazer esclarecimento para quem os procura e a quem não os possui. A entidade segue a FEB de maneira exemplar, atrelando seus atos de acordo com o direcionamento que a entidade maior deseja. A FEAP ainda não buscou dialogar com os centros que preferiram não aderir ao movimento, pois considera que eles são livres para decidir a melhor forma de exercer a prática espírita. E sua perspectiva futura é seguir realizando as mesmas atividades, não havendo muita mudança em sua forma de por em prática a doutrina kardecista, evidenciando que a doutrina é conservadora, pouco passível de mudanças.

REFERÊNCIAS

Agora... Já foi. Direção Manuela Oliveira. Produção: Felipe Menezes. Curta-metragem, 19'00". Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=2W64cCHwtkA .Acesso em 03 de dezembro de 2016;

AMORIM, P.P.. O silêncio unificador: a tentativa de união patrocinada pela feb. Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, v. 3, n. 9, 2011;

ARRIBAS, C.G.. A Doutrina Espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. In: Simpósio Nacional de História, 26, 2011, São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, 2011;

BUENO, C.B.. A doutrina espírita e as mulheres. Revista Brasileira de História das Religiões, a. 1, n. 3, 2009;

Conheça o espiritismo, 2016. Disponível em: http://feamapa.com.br/espiritismo. Acesso em: 10 de novembro de 2016. /conheca/;

DELANNE, G. O fenômeno espírita, Paris: J. Meyer, 1896. 134 p;

FEDERAÇÃO ESPIRITA DO AMAPÁ. Estatuto. Macapá. 2012;

GIUMBELLI, E.. Nação Espirita: Embora tenha nascido na França, a religião de Kardec encontrou no Brasil sua verdadeira pátria, 2008. Disponível em: < http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/nacao-espirita >. Acesso em: 29 de novembro de 2016;

LEWGOY, B. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v 28, n 1, p. 84-104, 2008;

Nascem no Amapá duas Casas Espíritas irmãs, 2016. Disponível em: <http://www.jornalespiritaautadesouza.com/index.php?option=com_content&view=article&id=343:nascem-no-amapa-duas-casas-espiritas-irmas&catid=49:ultimasnoticias&Itemid=96>, Acesso em: 15 de novembro de 2016;

Órgãos e Departamentos, 2016. Disponível em: <http://feamapa.com.br/federacao/departamentos/>, Acesso em: 20 de novembro de 2016;

PAES, M.. A DOUTRINA ESPÍRITA: A ORIGEM DO ESPIRITISMO NO AMAPÁ, 2016. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/a-doutrina-espirita-a-origem-do-espiritismo-no-amapa/49337/ >, Acesso em: 22 de novembro de 2016;

REIS, M.V.F. CARMO, A.T.. O campo religioso amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010. Observatório da Religi-

ão. Belém, v. 2, n. 2, p. 175-197, 2015;
Seja um amigo da FEAP, 2016. Disponível em: <http://feamapa.com.br/socio-contribuinte/>, Acesso em: 10 de novembro de 2016.

ENSAIO PARA SER PENSADA UMA REVOLUÇÃO ÉTICA PLANETÁRIA

Luísa de Pinho Valle[1]

INTRODUÇÃO

> "Urge uma revolução ética mundial." (BOFF, 2000: 20).

Impulsionado pela provocação e o inquietante desafio lançados por Boff (2000) ao propor um *ethos* mundial, no qual prevaleça um consenso mínimo entre humanos, o presente ensaio analisará em que medida a alteridade do/a outro/a (LÉVINAS, 2010, 2111, 2012; DUSSEL, 1986, 2012, 2016) resgatada pode ser repensada ou, até (re)construída, a partir da libertação humana para a configuração de um novo patamar de realização da história civilizatória e do próprio planeta.

Para tanto será analisada a ética como aspiração e inspiração genuínos de valores e princípios que devem orientar as relações humanas, para uma nova ótica da vida que "irrompe a partir de um mergulho profundo na experiência do Ser, de uma percepção do todo ligado, re-ligado em suas partes e conectado com a Fonte originária donde promanam todos os entes" (BOFF, 2000,p. 21).

As propostas da pedagogia freiriana (1996, 1997, 2007, 2009) e da teoria da complexidade atrelada à ética de Morin (2007a, 2007b, 2011b, 2013, 2011c) conduzirão essa re-ligação suscitada por Boff (2000) dos filhos e das filhas da Terra com toda a vida. A ética do "óbvio humano" somente é realizável se por todo/as, pelo ser coletivo, num compasso ritmado e continuado "até que se cale o último grito oprimido

[1] Doutoranda do Centro de Estudos Sociais, em Democracia no Século XXI, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra/Portugal. Mestra em Direito, Faculdade de Direito, Universidade de Brasília – UnB, Brasília/Brasil. *Master Degree* em Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento, Universidad Pablo de Olavide, Sevilha/Espanha. E-mail: luisadepinhovalle@gmail.com e luisavalle@ces.uc.pt

do último rincão da Terra" (BOFF, 2000, p.89)

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

> "Como dizia Paulo Freire, o educador que morreu aprendendo: "Somos andando."
> A verdade está na viagem, não no porto. Não há mais verdade do que a busca da verdade. Estamos condenados ao crime? Bem sabemos que os bichos humanos andamos muito dedicados a devorar o próximo e a devastar o planeta, mas também sabemos que não estaríamos aqui se nossos remotos avós do paleolítico não tivessem sabido adaptar-se à natureza, da qual faziam parte, e não tivessem sido capazes de compartilhar o que colhiam e caçavam. Viva onde viva, viva como viva, viva quando viva, cada pessoa contém muitas pessoas possíveis e é o sistema de poder, que nada tem de eterno, que a cada dia convida para entrar em cena nossos habitantes mais safados, enquanto impede que outros cresçam e os proíbe de aparecer. Embora estejamos malfeitos, ainda não estamos terminados; e é a aventura de mudar e de mudarmos que faz com que valha a pena esta piscadela que somos na história do universo, este fugaz calorzinho entre dois gelos." (GALEANO, 2011,p. 335-337)

A necessidade de compreender-se ser é condição primeira do humano. O ser individual construído no passar dos tempos conquistou característica estranha à essência do pertencimento orgânico da vida ao qual está inserido desde sempre.

Sistemas políticos, diferenças culturais, interesses econômicos, disputas de poder, regras jurídicas abstratas, manipulação-dominação sob o emprego de violências multifacetadas, são muitas as formas criadas pela humanidade no correr dos séculos que levaram à compreensão do ser humano como, de um lado: um ser individual, único, exclusivo, possuidor de direitos e deveres egoístas que lhe outorgam a propriedade do planeta. E do outro: o/as muito/as seres excluídos, subalternizado/as, sem voz ou palavra sequer!, impedido/as de serem humano/as.

Uma vez estando toda a concentração das riquezas nas mãos do/as pouco/as detentore/as do poder hegemônico que são estruturado/as na autocompreensão de proprietário/as do corpo vivo onde residem, sem nenhum esforço – vez que, nesta perspectiva, não participam do pulsar natural da vida, essa simplesmente acontece – a par-

ticipação comprometida com o fluxo da vida, o continuar da comunidade planetária resta ignorado. O pensar em sujeito coletivo então significa mera quimera.

A construção do ser coletivo parte da compreensão de existir primeiro uma individualidade que está em franco desenvolvimento, complexa, inacabada, em construção, sem qualquer relação com ter ou não poder, como reforçado na construção da racionalidade moderna antagônica, entre dominado/a-dominador/a, superior-inferior etc. A partir da responsabilidade consigo mesmo o/a sujeito/a conquista um novo olhar. Surge assim, a possibilidade de enxergar o/a outro/a, o/a diferente, o/a estranho/a. Com essa sensibilidade o eu não mais está sozinho/a, a responsabilidade para com o/a outro/a pode despertar o comprometimento com a vida. E o organismo da vida necessita de alimentos distintos para seguir seu curso natural.

A formação do ser coletivo parte de uma individualidade que está em construção, que assume a responsabilidade sobre a própria existência e que insere o/a outro/a, a fim de formar uma comunidade democrática, uma coletividade que participa.

Não se pretende garantir resultados no desenvolver de tal percurso, a possibilidade existente é somente a de construção de processos. Freire (1997) ressalta que o indivíduo, como ser histórico-social, que experimenta continuamente a tensão de estar sendo para poder ser e de estar sendo não apenas o/a que herda, mas também o/a que adquire – e não de forma mecânica – é um ser ininterruptamente em busca, naturalmente em processo (1997,p.21).

A vocação do ser é a humanização, em que pese o incessante desafio da desumanização perpetuado ao longo da história. O entrançamento na prática educativa se faz necessário por toda uma vida humana, pois, ser humano/a significa ser inacabado/a, em formação, em permanente busca, curioso/a em torno de si, com o mundo e com o/a outro/a.

Uma das práticas, que se apresenta nesse tempo, de afirmação de sujeito coletivo é trazida pelo bem-viver resgatado desde a América Latina, como valor e princípio coletivo apto a realizar a transformação civilizatória necessária à possibilidade da continuidade humana na Terra.

A Modernidade marcadamente iniciada com o comércio do Atlântico ou, como apresenta Dussel (1993), a partir do encobrimento

do outro, confirmou um novo período civilizacional alimentado pela exploração-dominação do outro-diferente, não-europeu, preconizado por toda e qualquer forma de violência como fosse necessária para o firmamento do sistema capitalista-patriarcal – já em desenvolvimento em fins da Idade Média. Como narrado por Federici (2014):

> "(...) el capitalismo no podría siquiera haber despegado sin la 'anexión de América' y sin la 'sangre y sudor' derramados durante dos siglos en las plantaciones en beneficio de Europa. Debemos subrayar esta cuestión en la medida en que nos ayuda a darnos cuenta de hasta qué punto la esclavitud ha sido fundamental para la historia del capitalismo y de por qué, periódica y sistemáticamente, cuando el capitalismo se ve amenazado por una gran crisis económica, la clase capitalista tiene que poner en marcha procesos de 'acumulación primitiva', es decir, procesos de colonización y esclavitud a gran escala, como los que se presenciaron en este momento (Bales, 1999)." (2014, p.158)

E de igual maneira Federici (2014) assinala que a construção de uma nova ordem patriarcal ocorreu com a invasão das Américas. As mulheres (diga-se: europeias) passam a ser servas da força de trabalho masculina. O que foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo que, com o ocultamento do trabalho não remunerado feminino carregou, também, a ideia de inferioridade, *natural*, das mulheres. Assim a acumulação primitiva (de colonização) significou acumulação de diferenças, desigualdades, hierarquias e divisões que tanto separaram os trabalhadores entre si, quanto às mulheres do trabalho assalariado.

Apesar de toda carga de dominação e exploração suportadas pelas mulheres em todo o mundo, tanto no Norte quanto no Sul, globais, intensificado na evolução do sistema capitalista, ressalta-se que foi depois da conquista do Atlântico que se iniciou o padrão de poder de dominação colonial reproduzido até os dias atuais, no qual o predador "se agazapa astutamente bajo nuestros símbolos culturales. Y lo hace construyendo y generalizando un sistema de valores que, al instalarse como 'la percepción natural' de los fenómenos, margina cualquier otro que pueda oponérsele, eliminando o degradando los lenguajes, discursos y categorías que pretendan salirse de sus dominios." (FLORES, 2005,p.14)

E assim, a construção de uma comunidade planetária ética, com-

prometida com o curso da vida ficou muito distante. A revolução proposta por Boff (2000) perpassa a compreensão da história. Os conhecimentos esquecidos, marginalizados, as desigualdades sociais, as violências perpetradas indiscriminadamente contra todo/a o/a diferente daquele/as que impõem as regras dominantes que, ao mesmo tempo, são ditadore/as das regras da existência sobre a maior parte da população mundial. Tais considerações são necessárias a fim de se pensar um novo processo civilizacional, em que pese não ser o objeto do presente ensaio e assim não será aprofundado.

Porém, cabe esclarecer que o projeto de investigação da modernidade-colonialidade ocupa, há algumas décadas, o centro das discussões de teóricos críticos latino-americanos, em grande maioria. Os enfoques para o desenvolvimento epistemológico guarda relação com diversas áreas do conhecimento, exatamente para se pensar a descolonialidade. A busca é por desobstruir o poder, o saber, o ser ocultado/colonizado.

Uma perspectiva para repensar criticamente a descolonialidade implica em um desprendimento e descentralização radical dos princípios que regularam e regulam a esfera do poder e do saber hegemônico, além de suas práticas "éticas" e políticas que determinam a concepção de sujeito, de conhecimento, de política, de economia, de sociedade, de mundo e de vida.

O conceito de descolonialidade começa por Quijano (2000a, 2005), ao enfrentar a colonialidade do poder. Epistemologicamente ele articula dois eixos do poder que seguem sendo reproduzidos desde o final do século XV até os dias de hoje: europeu/não-europeu (mais recentemente, norteamericano-europeu e não-norteamericano-europeu) e capital/trabalho. Ao cruzá-los identifica-se o eixo racial do mundo (europeu/não-europeu) e o eixo da hierarquização (capital/trabalho).

Grosfoguel (2003) acrescenta à classificação social dos povos, com atenção à realidade latinoamerica, em especial, hegemonizada pelas elites crioulas durante o curso do largo processo de dominação colonial/racial, o eixo do poder: homem/mulher. Como ele ressalta as categorias da modernidade (cidadania, identidade nacional, democracia etc.) foram construídas, historicamente, sobre esses três eixos, hegemonizadas pelos homens brancos.

A modernidade inaugurou um novo padrão de dominação social

a partir da conquista do Atlântico. É novo porque não teve precedentes na história conhecida antes do final do século XV. Em que consiste esse novo padrão? Naquele momento da entrada em Abya Ayla (depois chamada América), - e consequente colonização -, foi produzida a construção mental do que passou a ser chamado *raça*. Até aquele momento, histórica e sociologicamente, não havia nada existente em comum na materialidade do Universo (QUIJANO, 2010).

A ideia de raça não se refere somente ao que é chamado de etnocentrismo ou à ideia de superioridade e inferioridade que ocorreu sempre em toda parte da história na qual foram estabelecidas relações de poder.

Quijano (2001) esclarece que a ideia de raça foi fundamental na construção do padrão universal da classificação social e da dominação social:

> "Colonialidad del poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de "raza". Esta idea y la clasificación social en ella fundada (o "racista"), fueron originadas hace 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo. Desde entonces, en el actual patrón mundial de poder impregnan todas y cada una de las áreas de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y son, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder." (2001,p.1)

Nesse momento da história é firmado o grande problema ético-político-antropológico perseguido em todo o sistema-mundo hegemônico construído desde então: nega-se a cultura do outro e impõe-se a do dominador (DUSSEL, 2016).

Repensar a ética como condição primeira humana é a intenção do presente estudo. Isto porque, sem a compreensão da incompletude de ser e da inter-ligação, inter-conexão, re-ligação humana com toda a teia da vida, não é possível pensar o ser coletivo, aquele/a que integra e constrói a comunidade na qual homens e mulheres formam, geram, reformulam, desconstroem, criam práticas de solidariedade e comunhão em prol do bem-viver.

Esclareça-se que o conceito de bem-viver – que não está confinado à identidade comunitária indígena, exclusivamente – apresenta uma proposta plural de transformação para as sociedades que não alcançaram o *imposto* desenvolvimento (como proposto no pós-segunda-guerra mundial, século passado, e ainda em destaque nas políticas internacionais dos poderes hegemônicos sobre o restante do mundo) pensando-o a partir das experiências ancestrais dos inúmeros povos indígenas do mundo com a participação social dos grupos de diferentes procedências étnicas, sociais, geográficas, religiosas, ideológicas e laborais que anseiam viver em harmonia pessoal, social e ambiental.

Hidalgo-Capitán e Cubilo-Guevara (2016) afirmam que tal aspiração tem um caráter universal e não está limitada às comunidades indígenas ou de natureza rural. Pois, "el buen vivir también se ha enriquecido con aportaciones del ecologismo, el postdesarrollo, el socialismo, el sindicalismo, el feminismo, la teología de la liberación, el altermundialismo, la convivencialidad y la decolonialidad, entre otras" (2016, p.100).

A fundamentação do bem-viver se encontra, exatamente, no mau-desenvolvimento, no mau-viver que a sociedade globalizada experimentou – e ainda experimenta. Hidalgo-Capitán e Cubilo-Guevara (2016) explicam que o mau-desenvolvimento é caracterizado pela alienação que sofre o ser humano, refletida na própria sociedade e na crescente desigualdade e insustentabilidade das relações humanas e com a natureza. A sociedade globalizada atual é herdeira da ordem política nacional e internacional de origem colonial, na qual as estruturas perpetuam a colonialidade do poder, do saber e do ser – bases que alimentaram e retroalimentam o sistema capitalista. A sociedade globalizada elegeu como forma de organizar a vida os valores e as necessidades da ordem econômica, essa centrada no mercado e na propriedade privada gerando assim, a máxima desigualdade social, a universalidade cultural, o antropocentrismo e a autorizada dominação de uns poucos seres humanos sobre todos os demais e sobre a natureza.

> "O "bem-viver" não é o nosso "viver melhor" ou "qualidade de vida" que, para se realizar, muitos tem que viver pior e ter uma má qualidade de vida. O *bem-viver* andino visa uma ética da suficiência para toda a

> comunidade e não apenas para o individuo. Pressupõe uma visão holística e integrada do ser humano inserido na grande comunidade terrenal que inclui, além do ser humano, o ar, a água, os solos, as montanhas, as árvores e os animais, o Sol, a Lua e as estrelas, é buscar um caminho de equilíbrio e estar em profunda comunhão com a *Pacha* (energia universal), que se concentra na *Pachamama* (Terra), com as energias do universo e com Deus.
> A preocupação central não é acumular. De mais a mais, a Mãe Terra nos fornece tudo que precisamos. Nosso trabalho supre o que ela não pode nos dar ou a ajudamos a produzir o suficiente e decente para todos, também para os animais e as plantas." (BOFF, 2013)

Assim, seguir-se-á a análise a partir do desenvolvimento humano, a fim de desvelar a alienação conformada nos últimos séculos de dominação-exploração-marginalização nos seres humanos que, a despeito da necessidade de ser mais, foram conduzidos pelo sistema capitalista-patriarcal-racista a buscar o ter mais, como reconhecimento de pertencimento individualizado dentro de uma comunidade planetária.

2. O DESENVOLVIMENTO HUMANO – INDIVIDUAL - ATÉ O INGRESSO DO/A OUTRO/A: A POSSIBILIDADE DE SER COLETIVO

> "A utopia, para ser alcançável, deve ser plural e inclusiva. A pluralidade e a inclusão obrigam a consideração das diferenças e das individualidades. Por isso, a utopia deve deixar espaço para a imperfeição que precisamente impulsiona à perfectibilidade." (UMAÑA, 2006,p. 187)

A busca aqui pretendida é a do desenvolvimento de ser. Aquele/a que ultrapassa a noção biológica de ser. A figura do humano que é complexa por sua natureza e que participa, indiscriminadamente, de todo processo da vida planetária. Cada indivíduo coopera – consciente ou não – na permanente criação e destruição da vida.

Daí a necessidade primeira de perceber-se ser, buscando assim a própria individualidade, para então integrar toda a existência. Isto porque, dissociada da consciência de singularidade e individuação o ser coletivo perde sua autonomia e passa a de integrante autômato da sociedade.

Diferentemente da investigação milenar da identificação de sujeito, a ideia central é trabalhar a pessoa que integra, interage e parti-

cipa; não mais aquele/a que age para si e, quando muito, para os/as seus/suas, somente.

O sujeito do "'Eu sou' não se reduz de modo algum à ideia banal segundo a qual 'eu existo'" (MORIN, 2013,p.49). Seguindo um caminho de mudança no pensamento sobre o sujeito, entende-se que no *eu sou sujeito* quer dizer da qualidade de sujeito que traz a capacidade de reflexão sobre a própria existência e não a de identificação com ideias e objetos.

Trata-se, no entanto, do desencadeamento de um processo complexo e genérico que comporta um circuito a partir da consciência que se reflete, gera recursivamente a consciência de si como sujeito que pensa e existe. Morin (2013) esclarece:

> "O eu-sujeito gerado gera recursivamente o Eu que o gera. O eu-sujeito (objeto) retorna ao eu que o enuncia e se identifica com ele, embora continue diferente, uma vez que ele objetiva a subjetividade do Eu. O resultado é essa emergência da qualidade ontológica do sujeito. O sujeito consciente afirma-se, encontra-se na sua reflexividade geradora e por meio dela.
> Temos aí um verdadeiro circuito recursivo que se liga a um circuito gerador. 1) Um Eu inicial, instância egocêntrica exclusiva, 2) Um eu-sujeito objetivado em um ser individual que se identifica a esse Eu inicial, 3) Um Eu "sou" no qual se gera a modalidade existencial do sujeito. O Eu final é também inicial, mas nesse processo ele se reconheceu por meio do eu-sujeito." (2013, p. 50)

Neste processo circular o/a sujeito/a chega ao autorreconhecimento, autoconfirmação e autoafirmação, mas o/a que, ou aquele/a, que não está em si, na autorreferência, o/a não conhecido/a é excluído/a, pois é identificado/a como intruso/a.

Cada pessoa humana pode considerar-se sujeito/a e objeto e objetivar o/a outro/a enquanto o/a reconhece como sujeito/a. Não enxergar a subjetividade do/a outro/a e considerá-lo/a somente objeto leva à desumanidade das relações entre o/as sujeito/as. "Para conhecer o outro, certo, deve-se percebê-lo objetivamente, estudá-lo, se possível, objetivamente, mas também se deve compreendê-lo subjetivamente. O desenvolvimento de um conhecimento objetivo do mundo deve avançar junto com um conhecimento intersubjetivo do outro" (MORIN, 2007a, p.80).

É o rosto do/a outro/a que exige a construção ética da vida. Lé-

vinas (2008) coloca a ética, antes da ontologia, como condição para a constituição dos outros saberes, conhecimentos, em virtude de defini-la como a própria condição humana.

A ética pressupõe a responsabilidade para com o/a Outro/a, uma afirmação infinita, completa da alteridade. Como concebido por Lévinas (2008), a ética coloca em questão a minha liberdade e a espontaneidade, minha subjetividade e o Outro. A relação do Eu com o Outro é uma relação de proximidade, face a face, mesmo sendo de radical desigualdade em benefício do outro, a responsabilidade antecede qualquer questionamento (2008, p.102).

> "A relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Nesse sentido, eu sou responsável pelo Outro sem esperar reciprocidade (...) A reciprocidade é questão dele (...) Eu sou responsável por uma total responsabilidade , que responde por todos os outros e por tudo nos outros, mesmo por sua responsabilidade. O eu sempre tem uma responsabilidade a mais que todos os outros." (LÉVINAS, 1985, p.98-99)

A razão e a linguagem surgem no face a face com o/a outro/a; o fato de que o rosto do/a outro/a fala comigo não significa que está em mim, que é uma representação do eu. Daí a profunda mudança ocorrida nas reflexões sobre a alteridade do/a outro/a a partir de Lévinas. O/A outro/a não é o/a semelhante, o/a igual, mas, o/a desigual, o/a estrangeiro/a, o/a terceiro/a que inaugura ou se instala na esfera política.

Como elucida Dussel (2012), Lévinas apontou o conteúdo último do ético: o para-o-outro como responsabilidade que obriga. "Entre o refém e a vítima, aparece o "terceiro", aquele que se abre ao mundo, à compreensão-do-ser, ao sistema, à Totalidade, à justiça (ou injustiça). A razão ética – que é a única razão sustentável – nasce da responsabilidade pelo outro" (2012, p.371).

A relação de infinita responsabilidade entre mim e você não supõe reciprocidade, de toda maneira. A responsabilidade perante o/a outro/a não exige qualquer correspondência. A alteridade justa seria aquela constituída no exercício da solidariedade, princípio permanente de respeito à vida, à diferença e ao reconhecimento do/a outro/a – pressupostos esses fundamentais para o avanço material e espiritual da humanidade (AGUIAR, 2000, p. 180).

Desta maneira, toda a ordem do saber, qual seja: o mundo, o co-

nhecimento, o ser, a cultura, a identidade; pode-se dizer que é uma resposta a esta responsabilidade pelo/a outro/a, obrigatória.

A ética, assim, está inserida no princípio da inclusão, fonte subjetiva individual da ética. Doravante "a ética só tem a si mesma como fundamento, mas depende da vitalidade do circuito indivíduo/espécie/sociedade, cuja vitalidade depende da vitalidade da ética" (MORIN, 2011c, p.29).

3. ÉTICA: A CONDIÇÃO PRIMEIRA HUMANA

A ética é o/a humano/a enquanto humano/a. Como demonstrado acima, Lévinas (2010) não pensou a responsabilidade com o/a Outro/a para estabelecer a autonomia do/a sujeito/a, como garantia da liberdade. Ele pensou o/a Outro/a a partir de sua alteridade para ultrapassar os condicionamentos da ontologia política, para abrir-se à alteridade do/a Outro/a, aperfeiçoando o relacionamento no encontro plural do face a face, estendendo essa relação à/ao terceira/o, como um critério ético a ser estendido a toda organização da sociedade. Assim ele esclarece:

> "Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível." (2010, p.136)

Aguiar (2006) afirma que a relação ética é anterior a qualquer filosofia, teoria ou projeto político. Pois a inteligência é a formadora da ética, o ser humano é a expressão do ético; entender a ética como uma criação grega não traduziria a realidade da história. Ele segue:

> "A Grécia foi um cadinho de experiências políticas, de superação religiosa e de manifestações artísticas. Sua fragmentação ensejou a emergência de contextos diferenciados que enriqueceram suas contribuições. O mítico, o dionisíaco e o apolíneo contribuíram para a constituição do sujeito de direitos, os fundamentos de sua existência e a sistematização de seu entendimento. As relações políticas percorrem trajetórias coli-

> dentes: de um lado as práticas atenienses são direcionadas para a constituição de uma nova participação traduzida pela cidadania, que se corporificava por via de uma democracia direta, mas é essa mesma democracia que vai mostrar que os outros são diferenciados, com direitos diferentes e com papéis hierarquizados, seja por não serem cidadãos, seja por suas atividades, seja por se estabelecerem fora do perímetro das muralhas. Assim, o foco da cidadania centra-se no indivíduo e o estabelecimento de regras continua, sob formas diferenciadas, nas mãos dos poderosos." (2006,p.11)

Até porque, como analisa Mendoza (2016) não foi à toa que o Ocidente elegeu, como referência histórica, o modelo de democracia da antiga Atenas: um Estado escravocrata e patriarcal, no qual escravos e mulheres estavam excluídos de direitos e da cidadania; esses eram somente outorgados aos homens livres. E esse modelo democrático do Estado ateniense tem sido, sistematicamente, deturpado por historiadores eurocêntricos que elegem a antiga Grécia como pilar da civilização e da democracia Ocidental, porque seus relatos encobrem a falta de democracia na realidade ateniense e ao mesmo tempo contribuem para ocultar as condições históricas e materiais que tornaram possível a construção da democracia ocidental.

Na busca por uma ética ontológica, a partir de Lévinas – para quem o/a outro/a é o/a absolutamente Outro/a – Dussel (1986) elabora uma reflexão crítica sobre a história da ética, na perspectiva de uma reconstrução que leva em conta a exterioridade, a alteridade radical. Para isso, demonstra que sendo o método da dialética aquele que tem como fundamento a identidade do ser e a totalidade, ou seja, é o desenvolvimento de "o/a mesmo/a", faz-se necessário compreender o método analético, que vem de um nível mais alto, parte do/a outro/a enquanto livre, além do sistema da totalidade, descortina-se a dimensão humana de significação metafísica e libertadora possibilitando a interpretação da história que exterioriza a voz do/a outro/a que irrompe da totalidade. Em suas palavras:

> "[...] o processo *real* histórico ou humano, ético, se desenvolve segundo um movimento *analético* (no sentido já explicado de que a voz do outro irrompe de além do horizonte dialético de *meu* mundo, de *nosso* mundo). O homem que se abre ao mundo jamais tem um último horizonte ontológico de compreensão em sua vida existencial ou cotidiana. O horizonte último flui dialeticamente, flui para horizontes futuros. [...] A

> analética histórica, que se funda no outro como exterioridade livre e sempre de algum modo incondicionado deve ser analisada a partir do caminho aberto por Lévinas. Não se trata de ciência histórica (que em alemão se denomina *Historie*), mas do acontecer histórico, do existencial (*Geschichte* que deriva de *geschehen*: acontecer)." (1986,p.216)

Dussel (1993) construiu seu método (analético) para uma ética da libertação focada na realidade experimentada pela América Latina a partir dos processos de conquistas e colonizações luso-hispânicas, impostos entre os séculos XV e XVIII, que marcaram a criação do Estado Moderno. Assim, o *en*cobrimento do/a outro/a acontece a partir do marco da modernidade, 1492: momento no qual a Europa sai da periferia do mundo muçulmano e passa a ocupar o centro do mundo, com suas conquistas e explorações, europeizando toda dimensão de seus novos domínios, marcadamente, a América Latina. Em sua reflexão ele aprofunda a categoria da exterioridade elaborada por Lévinas.

Por isso, para ele a ética é uma questão essencialmente histórica, compreendida a partir do ser negado - assim a ética da libertação deve começar pela destruição histórica do pensar ético até então conhecido – e não teórica. Nesse sentido, surge a crítica a Lévinas em razão da ontologia vigente, afirmando tratar puramente de uma moral ontológica e não ética propriamente, enquanto nega a exterioridade dos sistemas. O reconhecimento do/a outro/a como outro/a – vítima do sistema que a causa – e a simultânea responsabilidade por esta vítima que põe em questão o sistema ou totalidade, é o ponto de partida crítico desenvolvido por ele para uma ética da libertação (DUSSEL, 1986).

A essência da ética para Dussel (1986, 2012) assim, depende desse momento antropológico, a revelação do/a outro/a é antropológica. A vida humana é o conteúdo da ética. Para ele a vida humana é um modo de realidade, é a vida concreta de cada ser humano, nas suas próprias palavras:

> "A vida humana tem a racionalidade como constituvo intrínseco (porque "humana") e o exercício intersubjetivo e veritativo da racionalidade é uma exigência da própria vida: é uma "astúcia" da vida. A vida humana nunca é "o outro" que a razão, mas é a condição absoluta material intrínseca da racionalidade. Por isso se exige que não se ponha a razão acima da vida (e a vida como o irracional, no caso de tantos racionalismos redutivistas, porque neste caso se cai numa falácia contrá-

> ria e tão mortal – na medida em que possibilita a morte do sujeito humano – como a do vitalismo irracionalista). Nem vitalismo nem racionalismos redutivos. Defendemos, então, que a vida humana é fonte de toda racionalidade, e que a racionalidade material tem como critério e "referência" última de verdade e como condição absoluta de sua possibilidade a vida humana." (2012, p. 632)

Dito de outra maneira, a consciência antropológica surge a partir do reconhecimento ético do ser humano, pois tal consciência reconhece a unidade de tudo o que é humano na própria diversidade, bem como a diversidade em tudo o que é unidade. Porém, para chegar-se a essa consciência é necessário reformar a própria vida.

Esta é a proposta trazida por Morin (2011c), abrindo espaço para o tratamento ético real. Ele sustenta que a reforma ética não pode ser solitária, ela somente é possível se realizada numa polirreforma da humanidade que conjugaria numa mesma perspectiva reformadora a reforma da sociedade (civilização), do espírito (educação), vida e da própria ética.

A ética como condição primeira do ser humano, fonte real da libertação humana, seja afirmada no encontro plural do face a face ou, na totalidade, quando reconhecida a exterioridade dos sistemas, é defendida por AGUIAR (2006) como meio de se realizar a vida humana, pois "ser-para-o-outro possibilita a superação da impessoalidade, da significação neutra dos entes onde eles são reduzidos a movimentos de conceitos. A partir dessa nova forma de ver, outras visões podem aparecer no âmbito da política, do trabalho e da economia. Assim, podemos afirmar que antes do diálogo se estabelece uma diaconia, que me faz responsável pela responsabilidade de outrem" (2006, p.7).

Entende-se que é a dessemelhança que possibilita ver o mundo de modo mais rico e de nele agir de forma mais justa e diversa, na construção de novos olhares (AGUIAR, 2000, p.211). Somente a partir de um compromisso ético inafastável para com o/a outro/a é possível criar um ser coletivo, uma sociedade saudável, autônoma e responsável que constrói, desenvolve e reinventa permanentemente a vida. Uma reforma de vida.

A reforma de vida é uma das aspirações fundamentais à regeneração da ética. "A reforma da vida leva à reforma de civilização e à reforma ética, as quais conduzem à reforma de vida. A reforma do espírito pela educação é uma necessidade absoluta para a reforma éti-

ca (...) e permitiria compreender a necessidade de reforma de sociedade e de civilização" (MORIN, 2011c, p. 176).

A regeneração ética depende de uma regeneração geral; as reformas de vida, ética, educativa e social são interdependentes e alimentam-se umas das outras, daí a necessidade de partir-se da construção de uma consciência humana, a fim de conquistar-se uma ética da humanidade. A reforma da humanidade é uma condição prévia para se alcançar uma sociedade-mundo para além da idade de ferro planetária (MORIN, 2011c, p. 167).

4. A MUDANÇA DA HUMANIDADE

O ser humano é história, em que pese a humanidade ter vivido dezenas de milênios sem história. E é uma história muito mais complexa e profunda do que a que se estuda e conhece. Aguiar (2000) sugere, inclusive, que a concepção de universo seria muito diferente caso no lugar da física o ponto de partida de seu estudo fosse a biologia. E ainda arrisca dizer que, se a psicologia em sentido *lato* fosse o ponto de partida para a concepção do universo, a história humana teria outra dimensão (2000, p. 166-167).

Relembra Morin (2009, p.38) que a Terra foi produzida e organizada em torno do Sol, constituída num complexo biofísico, a partir do desenvolvimento da sua bioesfera. Assim, da Terra nasceu a vida e na evolução multiforme da vida multicelular nasceu a animalidade que em desenvolvimento continuado deu lugar ao animal que tornou-se humano. Assim, o ser humano domou a natureza vegetal e animal, apoderou-se da Terra entendendo-se conquistador do Cosmo.

Ocorre que, na modernidade o ser humano perdeu seu *status quo* de obra divina, seu cosmos não é mais único, tornou-se um ser relativo de um planeta periférico, ligado a uma estrela decadente, não passando de ser uma centelha dentro de uma galáxia dentre bilhões de galáxias (AGUIAR, 2000, p. 162).

A partir do reconhecimento da ciência sobre a complexidade do cosmos, a não mais dominação de todo conhecimento, provoca o enfrentamento sobre a complexidade humana. Porque enquanto existia um cenário confortável para o campo da ciência de que todo conhecimento humano só tinha sentido para explicar o que estava fora dele, do ser humano, ou para criar modelos que tanto distinguiam o corpo

da alma, como sustentavam a tríade corpo-alma-espírito, o ser humano não teve sua complexidade interior profundamente observada (AGUIAR, 2000, p. 166-167).

De um novo patamar do caminhar humano nasce uma nova história, mesmo que inconsciente, a desenvolver a complexidade do cosmos humano. Sendo a Terra a totalidade complexa físico-biológica-antropológica, na qual a vida é uma emergência da história da Terra e de todo ser senciente, - bem como homens e mulheres serem uma emergência da história da vida terrestre -, "o ser humano, ao mesmo tempo natural e supranatural, deve ser pesquisado na natureza viva e física, mas emerge e distingue-se dela pela cultura, pensamento e consciência" (MORIN, 2009, p.40).

Ora, como ensinado na filosofia hermética – pelo princípio da correspondência – "o que está em cima é como o que está embaixo, e o que está embaixo é como o que está em cima". Assim, a física, em todas as suas ramificações de pesquisa, hoje reconhece a complexidade do Universo, não mais acreditando dominar toda sua dimensão; pelo contrário, a cada momento descobre novos "universos" nos tempos-espaços da existência. Assim também, significa pensar o ser humano. Pelo princípio da correspondência pulsante na vida, a complexidade humana possui formas não desveladas, caminhos para investigação desconhecidos e uma profunda capacidade de transmutação, muitas vezes não explorados.

Não há uma lógica matemática cartesiana a ser descoberta na complexificação da vida. Morin (2007b) lembra que o processo histórico de complexificação gerador da consciência humana foi minoritário no mundo vivo e que muitos dos ganhos trazidos por essa consciência complexa na sociedade, foram acompanhados da subjugação de outras sociedades, de outros seres humanos. A complexificação comporta perigos intrínsecos e não é irreversível, ele esclarece:

> "Perigos: a alta complexidade traz pluralidade, liberdade, tolerância, mas liberdade e tolerância favorecem os antagonismos e as desordens e, para além de um certo limite, as desordens e os antagonismos fazem regredir ou desaparacer a complexidade adquirida O único antídoto à extrema fragilidade da alta complexidade é o sentimento experimentado de solidariedade, ou seja, de comunidade entre os membros de uma sociedade.
> A alta complexidade é tanto menos irreversível quanto é frágil. [...] A

> única chance de manter a complexidade está na sua auto-regeneração permanente, o que nunca pode ser garantido.
> De fato, a complexificação oscila, hesita, amplia-se, recai, regride, desenvolve-se, é esmagada, dispersada, renasce, recomeça, prossegue. O ruído e o furor rompem, inúmeras vezes, o processo de complexificação, mas este pode recuperar o que foi transformado em detrito. [...]
> Enfim, a lógica da complexificação comporta a possibilidade da morte. Os progressos científicos e técnicos são, doravante, capazes de aniquilar a complexidade junto com a própria humanidade." (2007b, p.220)

Mas, a imprevisibilidade crescente quanto ao curso da história, quanto ao caminho da vida humana e planetária, está marcado pela permanente transformação e reinvenção da própria existência.

Falta ainda a integração do ser humano à própria vida planetária. Tanto que os avanços ocorridos em finais do século XX na dimensão de políticas sociais, do desvelar do/as invisibilizado/as, não suportaram a força da separatividade, da marginalização necessária à continuação da exclusão do/as muito/as oprimido/as do mundo, impedido/as pelas ordens hegemônicas pela dominação-exploração da vida de existirem integrarem a formação planetária.

A integração do ser humano à própria vida planetária depende da ética que liberta toda e qualquer vida da opressão-exploração. E tal libertação é possível por meio da ética do cuidado, pois "sem o cuidado, triunfa a entropia, vale dizer, o desgaste de todas as coisas sob a usura irrefreável do tempo; com cuidado, cresce a sintropia, a conjura suave de todos os fatores que mantêm e prolongam o mais possível a existência" (BOFF, 2000, p.108)

E assim, pode a humanidade atuar no nível de uma consciência coletiva, na qual a intervenção direta humana determina o seu próprio destino. E não mais, seguir conduzida, aleatoriamente, no fluxo dos acontecimentos globais, como se mero espectador fosse. Assumir a identidade única de protagonista da história, de participante efetivo nas regulações que geram e realizam a comunidade planetária.

É na formulação do grande objetivo de desenvolver-se – ser humano, ao mesmo tempo pessoa e sociedade; e, não há mais que reduzir ao crescimento o aspecto econômico – é onde se encontra a íntima relação existente ou, sua dissociação, em relação à política (pessoal é político) e à educação (formação da vida). (VALLE, 2013, p. 291-292)

A formação do/a sujeito/a, da pessoa em permanente processo

de construção de identidade e autonomia relaciona-se diretamente à construção da sociedade. Essa não mais pensada isoladamente, fragmentada pelos sete cantos do planeta como se sozinha funcionasse, permanecesse, mas sim, já encarada como um corpo único, planetário.

A comunidade de destino, como sugere Morin (2007b), será aquela na qual a consciência humana reconhece que é filho/a e cidadã/o da Terra-Pátria; todos os seres humanos são filho/as da vida e do planeta que habitam; o lar da humanidade é o Planeta Terra. Ao mesmo tempo, todos os reenraizamentos étnicos ou nacionais são legítimos, desde que acompanhados do mais profundo reenraizamento na identidade humana terrestre (2007b, p. 240).

As autonomia e identidade culturais, celularmente existentes em cada ser, não estão dissociadas, pelo contrário, são integradas, compatíveis e necessárias para uma identidade propriamente humana que, enraizada no próprio passado, ganha força para renovar-se e expandir-se no novo horizonte coletivo, planetário.

Nesta perspectiva, de que o ser humano é sujeito/a em permanente construção, individuação inacabada, protagonista da história, é que se faz imprescindível compreender e realizar a educação; uma vez que:

> A educação é permanente não porque certa linha ideológica ou certa posição política ou certo interesse econômico o exijam. A educação é permanente na razão, de um lado, da finitude do ser humano, de outro, da consciência que ele tem de sua finitude. Mais ainda, pelo fato de, ao longo da história, ter incorporado à sua natureza não apenas *saber que vivia* mas *saber que sabia* e, assim, saber que podia saber mais. A educação e a formação permanente se fundam aí. (FREIRE, 2007, p.22-23)

O pensar a educação significa pensar ser humano/a, individuação social-política que, inspirada pela eterna busca do saber, adquire autonomia. E essa autonomia gera a liberdade. Pois quanto mais elevado o nível de escolhas o ser humano tiver, maior será seu nível de liberdade; quanto maior a diversidade de escolhas for possível, maior será a possibilidade de liberdade; quanto maior a chance de agir e decidir, maior também será a possibilidade de ser livre.

E para conquistar-se uma sociedade humana na qual, organizações, sociedades, comunidades, regulações, culturas, economias, gestões e políticas são construídas e alimentadas por seres livres que

conscientemente estão construindo seus deveres em prol da conquista das próprias necessidades que, por sua vez, proporcionam o gozo de direitos, há que dedicar-se à educação. Educação como prática justa e ética contra a exploração de homens e mulheres e em favor de sua vocação de *ser mais* (FREIRE, 2007, p.44); e ainda, integradora da humanidade na vida terrestre.

Nesse sentido, o resgate, recontextualizado, do bem-viver para a sociedade globalizada atual – herdeira da ordem política nacional e internacional de origem colonial, na qual as estruturas hegemônicas perpetuam a colonialidade do poder, do saber e do ser, (bases que alimentaram e retroalimentam o sistema de exclusão e destruição da vida) apresenta uma possibilidade contra a organização da vida em função dos valores e das necessidades da ordem econômica, essa centrada no mercado e na propriedade privada gerando assim, a máxima desigualdade social, a universalidade cultural, o antropocentrismo e a autorizada dominação do ser humano sobre ser humano e sobre a natureza.

O bem-viver não trata de um pensamento, filosofia ou conceito fechados mas sim, de um movimento aberto em construção que poderá responder à multiplicidade de crises que afetam a vida de todo ser senciente sobre a Terra, no qual poderão ser construídos múltiplos e diversos projetos ético-políticos, pautados num diálogo e numa comunicação verdadeiramente horizontais entre todos os povos do mundo para um mundo transmoderno pluriversal. (GROSFOGUEL, 2008)

E, principalmente, a prática do bem-viver poderá ensinar – a partir dos conceitos, valores e princípios ancestrais latinoamericanos (não somente mas, em especial) – os seres humanos a conquistar uma dignidade ética absoluta pela vida. Ensinar uma prática de respeito infinito à natureza e toda manifestação de vida – humana ou não – a fim de homens e mulheres conduzirem e (re)construírem a comunidade planetária. (DUSSEL, 2016)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofía africana resumida na palavra *Ubuntu* há muito já afirmava: "Eu sou porque Tu és". *Ubuntu* traduz um conceito organizacional da vida, contém em si um estado e uma ação que são comple-

mentares e reconhecem a interdependência entre todos os seres. O ser humano – indivíduo – somente pode ser afirmado na totalidade da humanidade. Nelson Mandela (2006) ao narrar sobre a experiência do *Ubuntu* contou que: "Em tempos antigos, um viajante que atravessava o seu país quando parava numa aldeia, não tinha sequer de pedir por comida e por água. Os aldeões acolhiam-no e alimentavam-no logo que o vissem. Este acolhimento é uma característica do *Ubuntu*, mas há outros aspectos: respeito, entreajuda, partilha, comunidade, cuidado, confiança, generosidade." Uma só palavra abraça o significado da ética necessária à revolução reivindicada por Boff (1999, 2000). Mandela ainda esclarece que o *Ubuntu* não significa que uma pessoa não possa se preocupar com o seu progresso pessoal, a questão é saber: o progresso pessoal de um servirá para o progresso da comunidade? Essa é a importância do *Ubuntu*.

A ética necessária à transformação humana é a mesma ética necessária à (re)construção da comunidade planetária.

Na busca incessante de algo mais, de lutar por algo além, a formação da individualidade humana foi analisada para impulsionar a estruturação de corpos coletivos solidários, inclusivos que, a partir das diferenças, transformam e atuam conjuntamente na busca de uma comunidade que aspira à continuidade da vida. Com a inserção do/a outro/a, no face a face plural, é possível reconquistar a ética necessária para a libertação humana.

A possibilidade de ver o mundo por muitos olhares torna-o mais rico e possibilita que no agir humano das lutas perseguidas por um comum *ser mais* seja alcançada uma sociedade mais justa, diversificada, responsável e comprometida com a teia da vida.

Assim, com o diálogo intercultural, experimentado a partir da inserção do/a outro/a no meio no/a qual é formado/a, pode ser construída uma sociedade rica em possibilidades frente às diferenças, às divergências, aos interesses, às necessidades, trazidas por cada ser que conquista a própria autonomia – conquista o sentimento de pertencimento – e que, por ser, tem a percepção plena de estar sendo. Enquanto caminhante é um/a construtor/a do meio do qual faz parte e assim, dá significado ao corpo social no qual habita e, consequentemente, a toda vida.

Olhar o mundo nesta perspectiva traz a possibilidade de compreender-se humano. Ou seja, de pertencimento à existência que, em

permanente estar sendo, experimenta, desvela, luta, sofre, ama, responde, rejeita..., toda a complexidade que viabiliza a continuidade da vida. Talvez nesse momento, a revolução ética, suscitada por Boff (2000), seja (ou, já está – mesmo que em pequeníssimos espaços) consolidada.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, R.A. R. de. **Os filhos da flecha do tempo: pertinência e rupturas**. Brasília: Letraviva, 2000.

AGUIAR, R.A. R. de. **O que é justiça: uma abordagem dialética**. 6. ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2004.

AGUIAR, R. A. R. de. **Paz. Notas para um estudo**. Revista de Informação Legislativa. Brasília: Senado Federal. N. 178, ano 45. Abr/Jun 2008.

AGUIAR, R.A. R. de. Alteridade e rede no direito. **Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável**, v. 3, n. 6, 2006..

ALMEIDA, F. L.. **A fada que tinha ideias**. São Paulo: Editora Ática, 1978.

BOFF, L. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BOFF, L. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Brasília: Letraviva, 2000.

BOFF, L.. Quem vai derrotar o capital será a Terra. Entrevista **Brasil de Fato** e **Jornalistas Livres** durante a 15ª Jornada de Agroecologia do Paraná, 2016. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2016/08/02/leonardo-boff-quem-vai-derrotar-o-capital-sera-a-terra/

BOFF, L.. Ecologia e espiritualidade. **Meio ambiente no século 21**: 21 especialistas falam da questão ambiental nas suas áreas de conhecimento. Coord. André Trigueiro. Rio de Janeiro: Sextante, p. 35-43, 2003.

BOFF, L.. O bem-viver dos povos andinos: a sustentabilidade desejada. **ECOS Movimento Socioambiental.** Belo Horizonte: Instituto Socioambiental Dom Helder, 2013. Disponível: http://www.ecossocioambiental.org.br/editoriais/o-bem-viver-dos-povos-andinos-a-sustentabilidade-desejada/

BOFF, L.. O viver melhor ou o bem-viver? Fortaleza: Associação Civil

Alternativa Terrazul, 2009. Disponível: http://www.terrazul.m2014.net/spip.php?breve239

DUSSEL, E.. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**: Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Classen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, E.. **Método para uma Filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, E.. **Filosofías del sur**. / **Descolonizar las alternativas, un encuentro con Enrique Dussel**. Conferencias en Madrid (Traficantes de Sueños) días 21 e 22 de julio/2016. Disponível em: https://www.traficantes.net/actividad/%C2%ABfilosofias-del-sur%C2%BB-por-enrique-dussel

DUSSEL, E.. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Classen, Lúcia M. E. Orth. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

FEDERICI, S.. **Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**. Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.

FLORES, J.H.. **De habitaciones propias y otros espacios negados**. Una teoría critica de las opresiones patriarcales. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.

FREIRE, P. **Política e educação**. 8. ed. – revisada e ampliada. Indaiatuba, SP: Villa das Letras, 2007. (Coleção Dizer as Palavras).

FREIRE, P.. **Educação como prática da liberdade**. 32. reimpressão. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

FREIRE, P.. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 29. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P.. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 4. ed.São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FREIRE, P. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. Org. Ana Maria Araújo Freire. 3. reimpressão. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

GALEANO, E.. **De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso**. Trad. de Sérgio Faraco. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 2011.

GROSFOGUEL, R. e CASTRO-GÓMEZ, S.. (comp.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GROSFOGUEL, R.. Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo. Del cepalismo al neoliberalismo. **Nueva Sociedad 183**, p. 151-166, 2003.

GROSFOGUEL, R.. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80. Epistemologias do Sul. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

GROSFOGUEL, R.. World-System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In: **Decolonizing political economy and postcolonial studies**, 2008. Disponível: http://www.humandee.org/spip.php?article111 Em: 04.05.2016.

GROSFOGUEL, R.. **Estamos en medio de varias "crisises" civilizatorias**. Universidad Nacional en Heredia, Costa Rica. Setembro de 2016. Disponível: http://juliaardon.net/la-bitacora-personal/estamos-en-medio-de-varias-crisises-civilizatorias/ Em: 14.09.2016.

GUDYNAS, E. e ACOSTA, A.. El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. **La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina.** Coord. Mariano Rojas. Foro Consultivo Científico y Tecnológico. AC, México DF, p. 103-110, 2011a.

GUDYNAS, E. e ACOSTA, A.. A renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. **Utopía y Práxis Latinoamericana**. Ano 16. N. 53, p. 71-83, 2011b.

HIDALGO-CAPITÁN, A.L. e CUBILLO-GUEVARA, A.P.. **Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno**. Huelva, España: Ediciones Bonanza, 2016.

INICIADOS, T.. **O Caibalon: estudo da filosofia hermética do antigo Egito e da Grécia**. Trad. Rosabis Camaysar. 19. ed. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2010.

LANDER, E.. (comp.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LANDER, E.. La utopía del mercado total y el poder imperial. Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**. Vol. 8, n. 2, p. 51-79, 2002.

LANDER, E.. ¿Un nuevo período histórico? Crisis civilizatoria, límites

del planeta, desigualdad, asaltos a la democracia, estado de guerra permanente y pueblos en resistencia. **Foro Social Temático Porto Alegre**, enero 2012. Disponível em: http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.25.pdf

LÉVINAS, E.. **Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade**. Trad. de Pergentino Pivatto...[et al.], (coord.). 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LÉVINAS, E.. **Humanismo do outro homem**. Trad. de Pergentino Pivatto...[et al.], (coord.). 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LÉVINAS, E.. **Ética e infinito**. Trad. de João Gama. Biblioteca de filosofia contemporânea; 7. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2010.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Trad. de José Pinto Ribeiro. Biblioteca de filosofia contemporânea; 7. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011.

LOMELÍ, C.B.Z.. Hacia La racionalidad liberadora en los movimientos sociales. Identidades y discontinuidades en un mundo donde quepan muchos mundos. **Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales**. Coord. Boris Marañón Pimentel. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, p. 61-78, 2014.

MANDELA, N.. **The Ubuntu Experience**. Nelson Mandela Interview, 2006. https://www.youtube.com/watch?v=ODQ4WiDsEBQ

MATURANA, H.. A origem do humano. **Formação humana e capacitação**. Petrópolis: Vozes, p. 59-86, 2000.

MENDOZA, B.. Encuentro en la Universidad Autónoma Metropolitana. **Casa Abierta al tiempo**. México, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8pGoRvE_7Kg

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**, p. 71-103, 2005.

MORIN, E.. **A cabeça bem-feita – repensar a reforma, reformar o pensamento**.16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MORIN, E.. **Educação na era planetária**. Conferência na Universidade de São Paulo, Brasil, 2005. Disponível em http://www.universodo conhecimento.com.br/content/view/56/ Acessado em 30.nov.2010.

MORIN, E.. **As duas globalizações: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente**. 2.ed. Porto Alegre: Sulina/EDIPUCRS, 2002.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. 3. ed. Porto Alegre:

Sulina, 2007a.
MORIN, E.. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Trad. de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2. ed. rev. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011a.
MORIN, E.. **Os sete saberes para a educação do futuro**. Trad. de Ana Paula de Viveiros. Coleção: Horizontes Pedagógicos/87. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2002b.
MORIN, E. **Meus filósofos**. Trad. de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Porto Alegre: Sulina, 2013.
MORIN, E. **O método II: a vida da vida**. Trad. de Marina Lobo. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011b.
MORIN, E.. **O método 5: a humanidade da humanidade**. Trad. de Juremir Machado da Silva. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007b.
MORIN, E. **O método 6: ética**. Trad. de Juremir Machado da Silva. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011c.
QUIJANO, A.. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.** *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000a. p. 246.
QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Eduardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSCO: Buenos Aires, 2005, p. 227-278.
QUIJANO, A.. Colonialidad del poder, globalización y democracia. **Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia**, 2001.
QUIJANO, A.. El fantasma del desarrollo en América Latina. **Revista venezolana de economía y ciencias sociales**, v. 6, n. 2, p. 73-90, 2000b.
QUIJANO, A.. **Colonialidade/Descolonialidade do Poder**. In: Conferencia realizada em Assunção, Paraguai, agosto/2010. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=slD-iPiGgmY
QUIJANO, A.. "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. Madrid: **VIENTO SUR**, n. 122, 2 - Pensamientos y prácticas de(s)/coloniales, p. 46-56, 2012.
SANTOS, B.S.; MENESES, M.P.. Epistemologias do sul. In: **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
SANTOS, B.S.. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a

uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 78, p. 3-46, 2007.

SANTOS, B.S.. **Colóquio Internacional ALICE**. Coimbra, 10 – 12 de Julho, 2014. Disponível em: http://alice.ces.uc.pt/coloquio_alice/?lang=pt

VALLE, L.P.. Algumas considerações sobre educação, políticas públicas e os desafios da globalização. In: COSTA, Alexandre Bernardino (Org.). **Direito vivo: leituras sobre constitucionalismo, construção social e educação a partir do Direito Achado na Rua**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

UMAÑA, I.A.**. La utopía posible: los derechos humanos como construcción racional del sueño**. Armar Editores, 2006.

O CAMPO RELIGIOSO AMAPAENSE: UMA ANÁLISE A PARTIR DO CENSO DO IBGE 2010

Marcos Vinicius de Freitas Reis[1]
Vinicius Manduca[2]
Arielson Teixeira do Carmo[3]

INTRODUÇÃO

Desde o século passado pesquisadores das Ciências Humanas têm-se interessado pela temática da religião, a procura pelo debate sobre o tema dá-se pela grande influência que ela ainda exerce na sociedade. Pode-se perceber que segmentos religiosos estão presentes na política, economia, educação, meios de comunicação, além de outras áreas da esfera pública. Os debates travados no meio acadêmico tentam entender as transformações das religiões e religiosidades no contexto da secularização nas diversas sociedades.

Percebe-se que as religiões estão em constante mutação. A cada década que passa, desenvolvem novos mecanismos de sobrevivência e adaptação frente as nuances trazidas pela modernização, sobretudo, no mundo ocidental (CASANOVA 1994). Para conseguir compreender a dinâmica do campo religioso em contexto global e nas realida-

[1] Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) do Curso de Graduação em Relações Internacionais. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Politica pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCAR/CNPq). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (O-BADH-UNIFAP/CNPq), Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq). E-mail para contato: marcosvinicius5@yahoo.com.br

[2] Mestre em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS - UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCar/CNPq) e do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq). E-mail: vimanduca@gmail.com

[3] Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Graduado no Curso de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá - UNIFAP. Membro do Grupo Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade – CEPRES. E-mail: arielsondocarmo@gmail.com

des internas dos países, institutos de pesquisas, governos locais e meios acadêmicos têm investido em pesquisas para conseguir decifrar o perfil dos grupos religiosos.

De acordo com Prandi (1997), o contexto global revela intensa competição entre os grupos religiosos, levando a um pluralismo, diversificação religiosa, quebra do monopólio de algumas instituições religiosas em alguns contextos, surgimento de novas identidades religiosas e de novos movimentos religiosos, dentre outras mudanças.

A América Latina é um continente pluralista em função da quebra do monopólio do catolicismo, porém, esta instituição ainda preserva certos privilégios, a exemplo de feriados nacionais, investimento público em suas obras de caridade e ainda acordos com o estado (FRESTON 2012)[4].

Cada país varia para mais ou para menos o número de católicos, pentecostais, espíritas, sem religião e outras denominações religiosas. Contudo, as realidades são as mesmas para a maioria dos países da América Latina. Tem-se uma maioria de pessoas que se identificam com a fé católica, seguida por crescente número de evangélicos (pentecostais ou não) e crescente número dos sem religião. Cada país tem, em seus processos históricos, explicações específicas sobre as transformações dos seus campos religiosos.

A partir dessa nova realidade religiosa da América Latina, Freston (2012) relata que existem duas grandes tradições: uma católica e outra protestante, nas quais as relações entre religião, estado e sociedade estão em constantes transformações. Isto é, quando o autor propõe a noção de tradição, o que o mesmo pretende é analisar o comportamento dessas instituições religiosas no contexto pluralista e competitivo da América Latina, e os possíveis prognósticos sobre o que ocorrerá com católicos e protestantes nas próximas décadas.

Freston informa que a transição protestante chegará a um limite

[4] Essa realidade varia de país para país. À medida que os grupos pentecostais conseguem ocupar espaços decisórios do Estado, privilégios vão sendo adquiridos e até mesmo igualados aos católicos. Em alguns Estados do Brasil possuem feriados evangélicos, investimentos públicos para obras sociais, e existe projeto de lei para equiparação de todas as religiões aos benefícios concedidos à Igreja Católica em 2008 após a assinatura do termo entre Brasil e Vaticano, que concede a opção pelo ensino religioso confessional, presença religiosa em estabelecimentos públicos, feriados religiosos e a liberdade religiosa.

de crescimento daqui a duas ou três décadas. Enumera, ainda, duas razões para esse limite: a primeira, chegará a um teto a queda do número de católicos. E, em segundo lugar, o protestantismo receberá uma a cada duas pessoas que saem do catolicismo.

Acredita-se que o estudo de Freston sobre o panorama religioso na América Latina, contribui para melhor entendimento do protestantismo e do catolicismo na relação com o estado e a sociedade no tempo presente. Quanto aos prognósticos feitos para as duas ou três próximas décadas, entende-se que são apenas possibilidades de novas realidades do campo religioso. Infelizmente, o autor não traz ao texto outras tradições religiosas, a exemplo dos espíritas[5] e das religiões afro-brasileiras[6].

A partir dessas discussões, faz-se necessário entender a realidade do campo religioso brasileiro a luz dos dados do IBGE de 2010.

COMENTÁRIOS SOBRE OS DADOS DO IBGE 2010 NO BRASIL

Os dados do CENSO 2010 trouxeram novas perspectivas do quadro social brasileiro, principalmente pondo em evidência o fator religião. O panorama religioso do país trouxe confirmações e surpresas em relação às expectativas criadas a partir das análises da pesquisa anterior, em 2000.

De acordo com Mafra (2013), os dados fornecidos pelo IBGE sobre o perfil religioso do Brasil têm ajudado pesquisadores a entenderem as mutações das religiões e religiosidades. Embora a autora evidencie aspectos positivos do censo ela também apresenta algumas falhas nas metodologias adotadas, uma delas é sobre a pergunta feita aos entrevistados. A única questão que colocada para os fiéis é "Qual é a sua reli-

[5] No contexto brasileiro, os espíritas têm crescido, timidamente. Isso se deve ao fato das pessoas se assumirem processantes da fé espírita (as lideranças espíritas têm incentivado os fiéis a se verem como espíritas), e a própria presença nos meios de comunicação, cinema e no mercado editorial tem divulgado mais o pensamento espírita e atraindo mais adeptos. Paralelo a isso, percebemos exportação do espiritismo para outros países.

[6] As religiões afro-brasileiras têm sofrido com a discriminação e perseguição de grupos pentecostais e católicos. Por outro lado, já têm conseguido alguns benefícios junto ao poder público de tombamento de alguns centros, valorização da sua cultura e, na política, recentemente, criou-se a bancada em defesa dos interesses das religiões afros e povos tradicionais.

gião ou culto?" (MARIZ, 2013). O recenseador não pode explicar o significado da pergunta ou mesmo questionar sobre outras realidades religiosas vivenciadas pelo entrevistado, a exemplo do seu duplo pertencimento, sincretismo religioso, a frequência ao templo religioso e até mesmo outras formas de vivenciar sua relação com o sagrado. Isto é, apenas tal pergunta não consegue captar de forma mais precisa as diversas identidades religiosas brasileiras (MAFRA, 2013)[7].

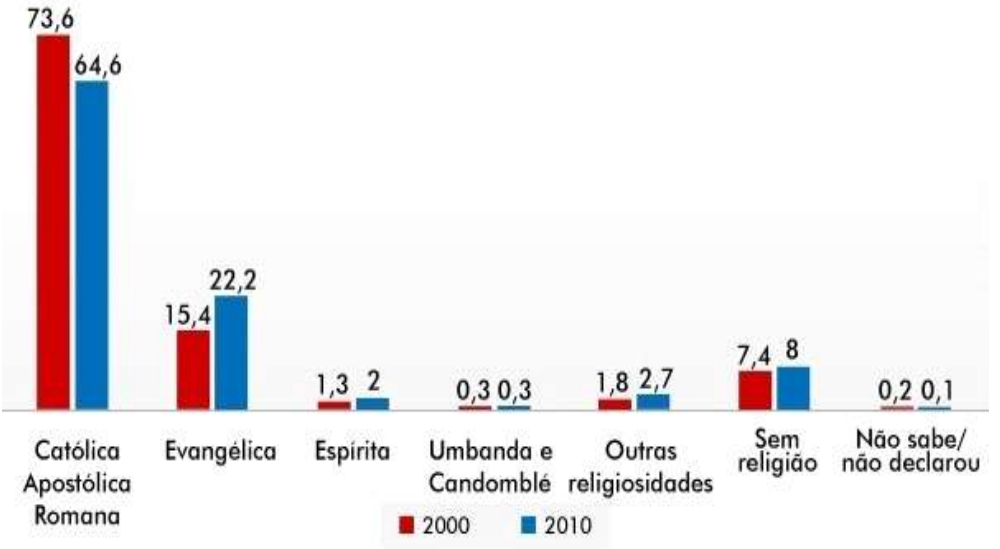
Outra falha a ser considerada é a categorização adotada pelos recenseadores para definir o número de adeptos das instituições religiosas (CAMURÇA 2013). Baseados nas informações obtidas pelas respostas dos entrevistados, muitos setores religiosos não possuem suas especificidades contempladas, por exemplo, no universo católico não são inseridas as ramificações internas do catolicismo (carismáticos, tridentinos, progressistas, popular, dentre outros). Isso ocorre no campo islâmico que não abarca alguns grupos e, da mesma forma, no campo protestante que elenca algumas instituições religiosas (FAUSTINO, 2013).

Na Tabela 1, em que se comparam os panoramas religiosos do Brasil entre os CENSOs de 2000 e 2010, é possível perceber as tendências para as diferenciações religiosas no espaço brasileiro.

[7] Mafra salienta que os dados do IBGE demoraram a serem divulgados (apenas em 2012) e que os primeiros a terem acesso as informações foi a grande imprensa e não os pesquisadores que ajudaram na tabulação dos dados. Isso demostra falta de ética com os profissionais.

Tabela 1

Classificação percentual dos grupos religiosos e comparação com o Censo 2000



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000/2010

Os dados nacional do censo de 2010 mostram que 2% da população identifica-se com alguma ramificação do espiritismo, notando um crescimento neste segmento, que antes era 1,3% no censo de 2000. O aumento destes números pode ser explicado pelo aumento da divulgação da doutrina espírita nos meios de comunicação, mercado editorial e, até mesmo, apelo das lideranças espíritas para que seus seguidores possam responder ao censo que se identificam com o espiritismo e não com outro credo religioso. Além disso, o espiritismo no Brasil tem passado por mudanças nas últimas décadas, também têm atraído adeptos pela tentativa de explicação do mundo, unindo artefatos científicos e religiosos (LEWGOY 2012).

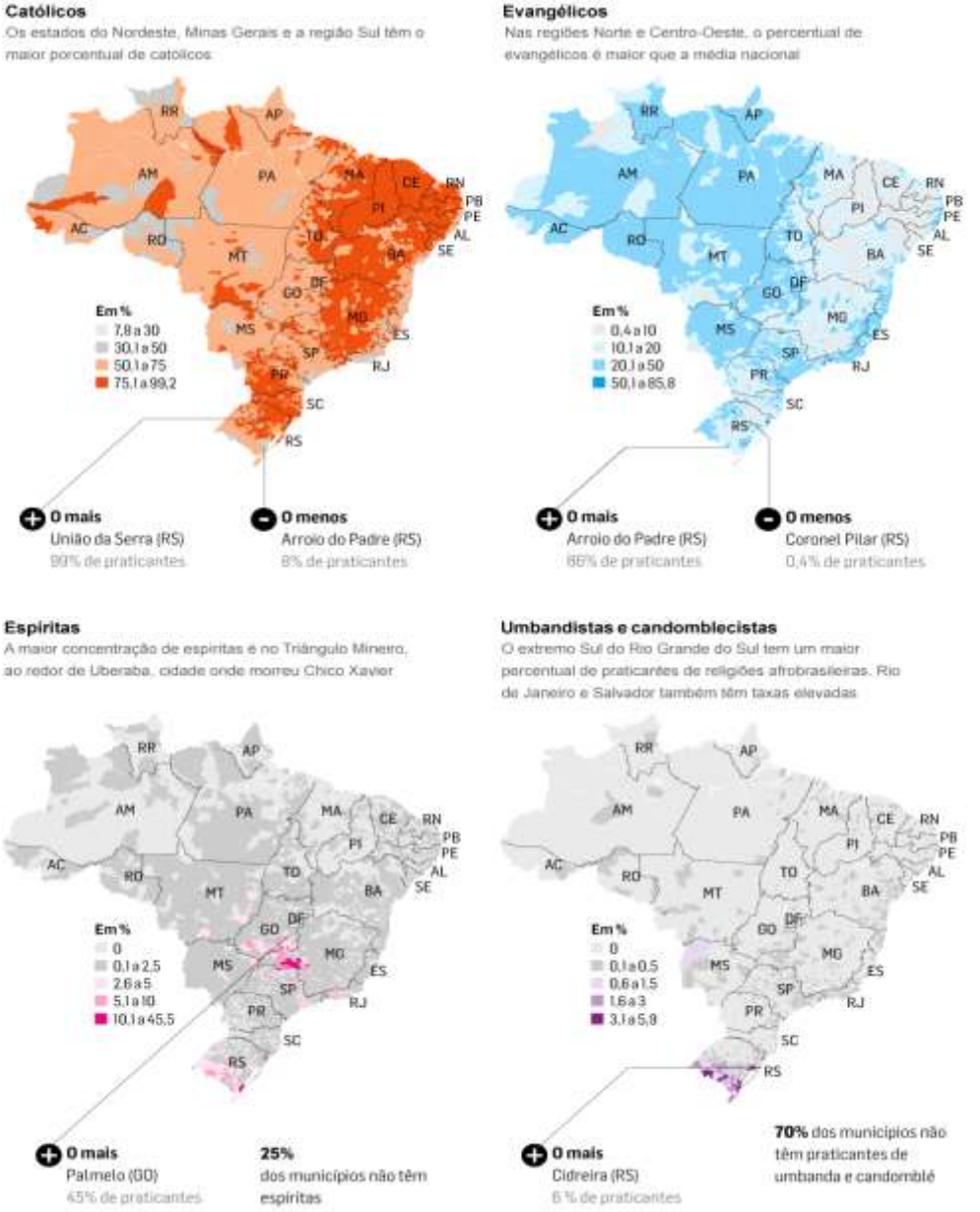
Quanto às **religiões afro-brasileiras**, tanto a umbanda como o candomblé mantiveram-se no eixo de 0,3% de declaração de crença no censo de 2010, podendo perceber que de 2000 (107 mil pessoas) para 2010 (180 mil pessoas) houve crescimento de 70% dos adeptos do Candomblé (RABELO & DUCCINI 2012). Quanto a Umbanda houve uma queda dos seus adeptos, totalizando atualmente apenas 407 mil filiados. Os baixos números podem ser explicados, pois muitas pessoas têm receio de assumir a sua vinculação com essas religiões. Outra

explicação seria o ataque de religiões pentecostais a essas religiões, culminando inclusive, na conversão de alguns terreiros (PRANDI 2012).

No tocante às outras religiões, os dados mostram pequena representatividade no campo religioso Brasileiro. Somadas no geral não ultrapassa 3,2 % de declaração da crença, no entanto, mesmo tendo pouco crescimento em relação a outras expressões religiosas, não deixa de ter caráter importante para o aumento da diversidade e da concorrência religiosa.

Na imagem 1 (abaixo), os dados revelam maior ou menor concentração de católicos, evangélicos, espíritas, umbandistas e candomblecistas no Brasil. Os católicos têm maior presença nos estados do nordeste, Minas Gerais e na região Sul, sendo a cidade da União da Serra (RS) com maior número de católicos do Brasil, com 99% da população, a cidade Arrio do Padre (RS) com a presença do menor número de católicos do Brasil com 8% de praticantes. Os evangélicos já estão concentrados em sua maioria na região norte e centro-oeste, sendo maior que a média nacional, porém, a cidade que tem o maior número de praticantes da fé evangélica é a de Arrio do Padre com 86% de praticantes, e a cidade com menor índice de praticantes protestantes é a Coronel Pilar (RS) com 0,4% da população.

Imagem 1: Concentração de católicos, evangélicos, espíritas, umbandistas e candomblecistas no Brasil (2010)



Fonte: IBGE

No que diz respeito aos espíritas, a maior concentração está na cidade de Uberaba, situada na região do Triângulo Mineiro no estado de Minas Gerais. O destaque desta região dar-se-á em função de ser a cidade berço do maior expoente do espiritismo no Brasil que é o me-

dium Chico Xavier. Contudo, a cidade que mais possui seguidores do espiritismo é Palmelo (GO), correspondendo a 45% da população e em 25% dos municípios brasileiros não foram encontrados espíritas (LEWGOY 2012).

No que se refere à Umbanda e ao Candomblé, o extremo Sul do Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Salvador possuem taxas elevadas de pessoas que se identificam com essas instituições religiosas. A cidade que mais possui adeptos é Cidreira com 6% da população, e 70% dos municípios não têm praticantes do candomblé, nem da umbanda. Na Tabela 4, observa-se os dados referentes ao panorama religioso em todos os estados brasileiros no censo de 2010. O estado com maior percentagem de evangélicos é Rondônia (com 35%), até chegar ao estado com menor participação, o Piauí, (9,7%). O estado que está exatamente dentro da média nacional de 22,1% é o Paraná.

Tabela 2

RELIGIÃO CENSO 2010 - ESTATÍSTICAS OFICIAIS DO IBGE

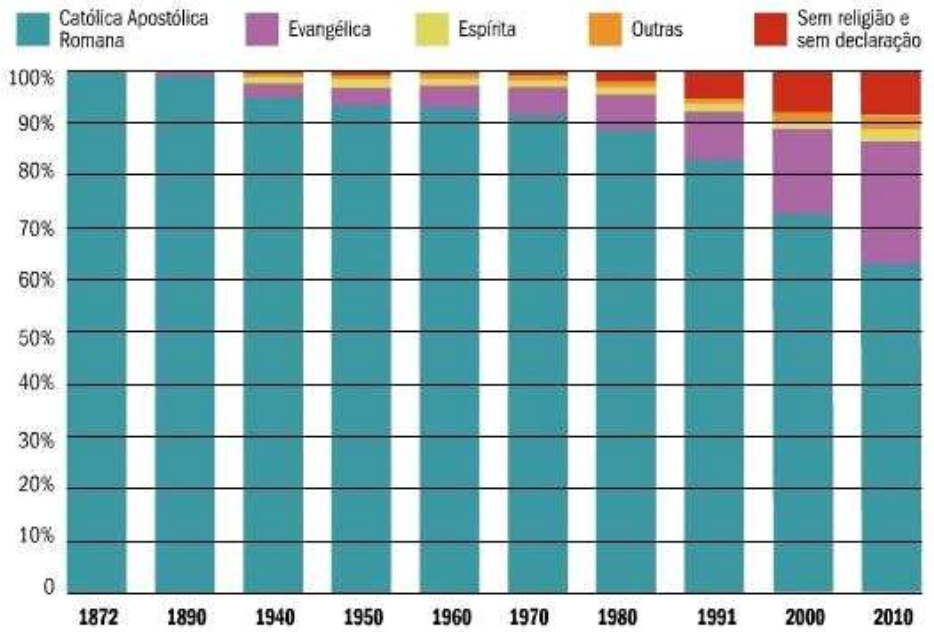
RELIGIOSIDADE	Católicos	Evangélicos	%	Sem Religião	Outras	Espíritas	Afro	SOMA	@Estados
Rondônia	742.950	528.150	35,0	224.111	-	8.965	735	1.504.851	1.562.409
Acre	381.007	239.589	33,6	87.364	-	4.190		712.150	733.559
Espírito Santo	1.873.280	1.184.242	33,0	264.469	80.537	36.593	3.558	3.522.679	3.514.952
Roraima	221.379	136.480	22,4	58.490	-	4.084	455	420.879	450.479
Amazonas	2.071.453	1.085.480	32,1	209.952	-	14.800	1.677	3.383.362	3.483.985
Rio de Janeiro	7.324.115	4.646.906	29,2	2.493.704	746.802	647.572	141.783	16.051.082	15.989.929
Amapá	425.459	187.165	28,8	38.787	-	2.781	555	654.746	669.526
Distrito Federal	1.455.134	890.082	26,7	236.528	106.843	89.836	8.775	2.585.098	2.570.160
Pará	4.828.198	2.026.332	26,7	528.547	173.162	33.924	5.132	7.595.295	7.581.051
Mato Grosso do Sul	1.455.323	848.831	26,4	225.784	77.693	46.610	3.695	2.457.936	2.449.024
Mato Grosso	1.925.472	745.178	24,5	234.214	96.822	38.044	1.720	3.041.450	3.035.122
São Paulo	24.781.288	9.937.852	23,9	3.357.862	1.905.889	1.353.193	141.553	41.477.638	41.262.199
Goiás	3.555.980	1.685.680	23,5	486.914	160.992	147.740	4.327	6.021.633	6.003.788
Tocantins	944.467	318.776	23,5	82.307	-	8.040	82	1.254.573	1.383.445
Paraná	7.268.935	2.316.213	22,1	485.986	295.388	106.805	8.949	10.483.376	10.444.526
Pernambuco	5.801.397	1.788.973	20,3	914.954	167.473	122.798	10.830	8.807.425	8.796.448
Minas Gerais	13.802.790	3.957.520	20,1	986.626	464.122	419.094	17.451	19.647.603	19.597.330
Santa Catarina	4.565.793	1.252.495	20,0	204.421	127.940	98.973	10.082	6.259.705	6.248.436
Rio Grande do Sul	7.359.675	1.959.088	18,3	631.128	284.227	343.784	157.599	10.735.501	10.693.929
Bahia	9.158.613	2.440.925	17,4	1.688.785	544.843	157.777	47.068	14.038.012	14.016.906
Maranhão	4.899.250	1.130.999	17,2	431.148	102.932	12.505	4.369	6.580.203	6.574.789
Alagoas	2.256.919	496.472	16,1	302.209		17.068	2.397	3.075.063	3.120.494
Rio Grande do Norte	2.406.313	487.948	15,4	203.035	47.288	24.828	1.417	3.170.845	3.168.027
Paraíba	2.898.636	571.015	15,1	213.214	57.975	23.175	2.420	3.766.435	3.766.528
Ceará	6.663.512	1.236.435	14,6	361.819	145.033	46.756	8.624	8.462.179	8.452.381
Sergipe	1.579.460	243.330	12,0	177.620	-	22.266	4.371	2.027.067	2.068.017
Piauí	2.653.135	302.962	9,7	106.722	47.007	9.840	1.915	3.121.601	3.118.360
TOTAIS	123.280.172	42.275.437	22,1	15.335.616	5.632.566	3.845.077	586.541	190.958.404	190.755.799

Fonte: IBGE

O Piauí continuou como o estado mais católico do país, 85,1% enquanto o Rio de Janeiro era o menor com 45,8%. O estado com maior proporção de espíritas era o Rio de Janeiro (4,0%), seguido de São Paulo (3,3%), Minas Gerais (2,1%) e Espírito Santo (1,0%).

Na Tabela 3, em que se vê o panorama religioso do Brasil entre 1872 a 2010, torna-se interessante o desempenho das principais instituições religiosas ao longo de várias décadas. Percebe-se que a diversificação real de filiações religiosas Brasil só ocorre a partir da década de 1980, ganhando uma maior pluralidade apenas na década de 1990.

Tabela 1 – Panorama Religioso no Brasil (1872-2010)



Fonte: Directoria Geral de estatística, Recenseamento do Brazil 1872/1890, e IBGE, Censo Demográfico 1940/1991

Tal como a ponta a tabela, apesar da pluralidade de religiões existentes em território brasileiro a grande maioria da população é fiel à alguma denominação cristã. Os contingentes católico e evangélico somam 86,8% da população e, se somados os outros grupos cristãos (espíritas e testemunhas de Jeová), chega-se a praticamente 90% da população. (SOUZA, 2011). Portanto o Brasil é melhor entendido se considerado como um país de Pluralismo Cristão (SOUZA. 2011) ao invés de um pluralismo religioso.

Com base nisso foram destacados para o artigo os três grupos religiosos do país com o maior número de adeptos, Católicos, Evangélicos e os Sem Religião. Juntos esses grupos representam 95,4% da população.

O declínio do contingente católico no país é constante desde a primeira constituição republicana em 1891, em que, com a laicidade do estado, permitiu-se a pluralidade religiosa. Sendo a religião oficial do estado, como tal, única, foi a que passou a ceder fiéis e espaços para as outras vertentes, como a ponta Pierucci, a sociologia da religião no Brasil se caracterizou por um sociologia do "catolicismo em declínio" (PIERUCCI 2014).

Em 1940, o catolicismo representava 95,2%, caindo em 1950, para 93,7%. Na década de 1960, a igreja católica representava 93,1%, já em 1970, caiu para 91,1%. A partir da década de 1980, os índices caíram da casa dos 90%, aparecendo já na marca de 89,2%. Em 1991, chegou a 83,3% e, em 2000, surpreendentes 73,8%, em 2010 chegando aos 64,6%. Desde a década de 1872, o número de católicos não para de cair no Brasil. Por mais que seja ainda a religião majoritária, os católicos já não se mantêm em uma posição confortável e isso tem sido preocupação constante do episcopado desta religião. O catolicismo continua sendo um doador universal de fiéis, ou seja, o principal celeiro no qual outros credos arregimentam adeptos.

Uma característica que chama a atenção é que, pela primeira vez, os católicos não diminuíram apenas em percentagens mas também em números absolutos, caindo de 124,9 milhões de fiéis em 2000 para 123,2 milhões de fiéis em 2010, ou seja, a religião perdeu em média 465 fiéis por dia (CAMURÇA 2013).

Para tentar estancar a perda de fiéis, a igreja católica desde o século passado vem passando por transformações. De acordo com Oro (1996), o clero católico tem incentivado novas ações na sociedade brasileira, e a primeira delas é o retorno a práticas devocionais.

A segunda ação detectada por Oro é o investimento em meios de comunicação. No Brasil devem existir dezenas de emissoras de rádios de inspiração católica, tendo como conteúdo dos seus programas ensinamentos da doutrina católica, posicionamentos desse segmento religioso a respeito à questão de moral, sexualidade, posicionamentos políticos e econômicos. Além das emissoras de rádio, é cada vez crescente o número de blogs, sites e redes sociais que tem por objetivo criar uma identidade católica (SENA ,2014).

Contudo, é no meio televisivo que o catolicismo nacionalmente tem demostrado considerável crescimento. Atualmente a Igreja Católica apresenta as seguintes emissoras: TV 3º Milênio (Maringá-PR), TV Aparecida (Aparecida-SP), TV Canção Nova (Cachoeira Paulista-SP), TV Diocese (Rio Branco-AC), TV Fraternidade-RS, TV Horizonte (Belo Horizonte-MG), TV Imaculada Conceição (Campo Grande-MS), TV Nazaré (Belém-PA), TV Século 21 (Valinhos-SP), Rede Vida (São José do Rio Preto-SP), UCG TV (Goiânia-GO) e TV Evangelizar (Curitiba PR). O conteúdo veiculado nestas emissoras assemelha muito ao transmitido pelo rádio. Diariamente são transmitidos missas, terços,

novenas, aconselhamentos, programas musicais, ensinamentos da doutrina católica por padres e leigos, entrevistas e novelas (CARRANZA 2000).

E por fim, o apoio de alguns setores do clero ao movimento da Renovação Carismática Católica (RCC). Por meio de ações proselitistas, tal segmento católico tem realizado eventos de massa, a exemplo de missas, shows, congressos, retiros e a presença nos meios de comunicação e sociais com o intuito de buscar novas "conversões" ao meio católico (REIS 2011). Neste contexto a RCC, em um contexto de concorrência religiosa, tem ajudado o catolicismo fazer-se presente em diversos setores da sociedade brasileira, como na política, instituições caritativas, surgimento de novos padres e organizações laicais com projetos que trabalha com jovens, crianças, universitários e famílias (CARRANZA 2000).

De acordo com Camurça, no Brasil o catolicismo tem investido em projetos de marketing em suas paróquias e dioceses e a confirmação disso dá-se na realização da expo católica na cidade de São Paulo todos os anos. No ano de 2013 foi organizado na cidade do Rio de Janeiro a Jornada Mundial da Juventude com a presença do Papa Francisco com a presença de milhões de pessoas.

A participação política tem incentivado seus fiéis a concorrerem as eleições para cargos legislativos e executivos com o objetivo de defender os interesses institucionais da igreja católica na arena política (REIS, 2011). Além disso, grupos ligados ao movimento Pró-Vida organizam passeatas, manifestações, posicionando-se contra o governo petista e na defesa dos valores da família e contra o aborto. Na política tem a presença de grupos ligados a esquerda católica que tem lutado pelos direito dos índios, dos sem terra e dos povos tradicionais.

No turismo, tem buscado profissionalização da sua prática. Todos os anos organizam viagens ao exterior para templos marianos, visita a Terra Santa e no Vaticano. Nacionalmente o destaque é para a região do interior de São Paulo, no Vale do Paranaíba, que conta com a Basílica de Nossa Senhora Aparecida na cidade de Aparecida do Norte, a Basílica do primeiro santo brasileiro "São Frei Galvão" na cidade de Guaratinguetá, em Cachoeira Paulista é a sede da Comunidade Canção Nova que semanalmente realiza acampamento para milhares de pessoas.

Nos meios de comunicação seculares há intensa presença de pa-

dres cantores, contratados por gravadoras tradicionais brasileiras, nos quais padres como Pe. Fábio de Melo, Pe. Marcelo Rossi, Pe. Alessandro Campos, Pe. Reginaldo Manzotti, Pe. Antonio Maria, Pe. Joarez apresentam-se em programas de grande audiência para exibição de suas canções e mensagens católicas.

Todas estas ações mostram as mudanças que vem ocorrendo no catolicismo brasileiro na tentativa de permanecer como hegemônica na esfera pública do país.

Ainda de acordo com a Tabela 3, existe uma curva ascendente do número de adeptos das igrejas evangélicas. Em 1972 a 1940, o número de evangélicos era extremamente baixo no Brasil, não oferecendo concorrência religiosa com a igreja católica. Em 1940, tal grupo representava 2,6%, subindo para 3,4% em 1950, 4% em 1960, 5,8% e 6,6%, respectivamente, nas décadas de 1970 e 1980. Em 1990, alcançou 9% e, em 2000, chegou aos expressivos 15,4% e em 2010 chegou a 22,2%.

Nos últimos dez anos os evangélicos aumentaram em 44,2% o seu contingente, o que se traduz em aproximadamente 16 milhões de pessoas, já que eram 26 milhões em 2000 e passaram à 42,2 milhões em 2010, com uma média de crescimento de 4.383 fiéis por dia. Diferente, porém, dos católicos que possuem diversos movimentos dentro de uma mesma igreja. O rebanho evangélico é diversificado, já que a categoria engloba várias filiações religiosas.

Segundo Freston (1993), os evangélicos podem ser divididos em históricos, ou seja, igrejas surgidas com a Reforma Protestante, a exemplo da Igreja Luterana e da Igreja Metodista e os pentecostais. Estas Igrejas possuem tal denominação por usarem o chamado "Dons do Espírito Santo" (oração em outras línguas, exorcismo, profecia), revivendo o episódio de Pentecostes, narrado no capítulo 2 do livro dos Atos dos Apóstolos da Bíblia. Os evangélicos pentecostais no Brasil podem ser divididos em três ondas: a primeira denominada Clássica, tem como representantes a igreja Assembleia de Deus e Congregação Cristã. Este período vai de 1910 a 1950, tendo por características o anti-catolicismo, a rejeição a valores mundanos e a defesa da moral. A segunda onda de 1950 a 1970, é conhecida pela ênfase em curas e milagres, pelo uso dos meios de comunicação de massa e pelos grandes eventos organizados em ginásios e estádios de futebol. Representantes desta onda são: Casa da Bênção, Deus é Amor e Brasil para Cristo. A última onda no final de1970 e que compreende até os dias atuais, lide-

rada pelas Igrejas Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo e Igreja Internacional da Graça de Deus, é caracterizada pelo televangelismo, adepta da teologia da prosperidade e da administração empresarial e de suas respectivas.

O fator principal para o crescimento dos evangélicos é a atuação dos grupos pentecostais, compondo 60% dos que se declararam evangélicos (no censo anterior, o peso decisivo no crescimento dos evangélicos, em 15,44% da declaração de crença, foi dado também pelos pentecostais, que sozinhos mantinham 10,43% do índice geral evangélico). Os **evangélicos neopentecostais** não registram este crescimento expressivo, firmando-se em 18,5% da declaração de crença evangélica.

Mariano (1999), este vertiginoso crescimento dos grupos evangélicos deu-se em função dos investimentos nos meios de comunicação de massa, dos trabalhos de propaganda e *marketing*, da desburocratização dos seus dogmas, da organização estrutural destas igrejas, dos cultos alegres com prática constante da música, do dinamismo na doutrina colado à realidade dos seus fiéis, da ênfase em curas e milagres, do reatamento dos laços identitários e solidários afrouxados em virtude da modernidade, dentre outros fatores.

O terceiro grupo de maior destaque em 2010 foi o dos sem-religião, com um número insignificante até 1980, chegaram aos 7,3% da população no ano 2000, e em 2010 a 8%, mesmo sabendo que entre 2000 a 2010 houve um ritmo menor de crescimento em relação às outras décadas. O termo "sem-religião" não implica necessariamente ao crescimento do ateísmo no Brasil e sim a desfiliação religiosa (NOVAES, 2012). Os sem religião são pessoas que não apresentam filiação institucional religiosa, podendo ser ateus, agnósticos ou vivenciar uma relação com o sagrado sem frequentar algum estabelecimento religioso (TEIXEIRA, 2012).

O seguimento religioso teve seu crescimento em relação ao ano anterior, passando de 7,28% para 8%, apenas 9,9%. Em números absolutos o aumento é de aproximadamente 3 milhões de pessoas, passando de 12,3 milhões para 15,3 milhões. O crescimento porém é menor do que o esperado já que o crescimento de 1990 para 2000 foi de aproximadamente 52,67%, passando de 4,8% para 7,28% do contingente nacional.

O crescimento geográfico deu-se de forma parecida a dos evangélicos, ou seja, em destaque para as metrópoles e as fronteiras de o-

cupação do Norte e Centro-Oeste do País. O destaque é o estado do Rio de Janeiro que registra o índice de 16% de sua população que não possui uma religião, além de os estados de Amazonas, Pará, Mato Grosso, Goiás e a fronteira do Rio Grande do Sul com o Uruguai.

O CENSO de 2010 porém, teve um destaque em relação à essa categoria, pois pela primeira vez foi subdividida, tal qual a categoria de católicos e evangélicos. A partir da última pesquisa, o termo sem religião foi desmembrado entre ateus, agnósticos e propriamente sem religião (sem um pertencimento religioso específico).

Quando olhados de mais de perto do grupo, alguns mitos presentes no imaginário popular se confirmam, ao passo que outros são desmentidos. Como aponta Regina Novaes, os Sem Religião tem em média 26 anos, já que a média do contingente entre os jovens de 19 a 29 anos é de 9,5%, maior que a média nacional de 8%. São em sua maioria homens, 9,7% de seu total não possuem uma religiosidade, enquanto 6,4% se enquadram nessa categoria. Sua concentração é maior nos urbanos, apesar de possuírem também presença no campo.

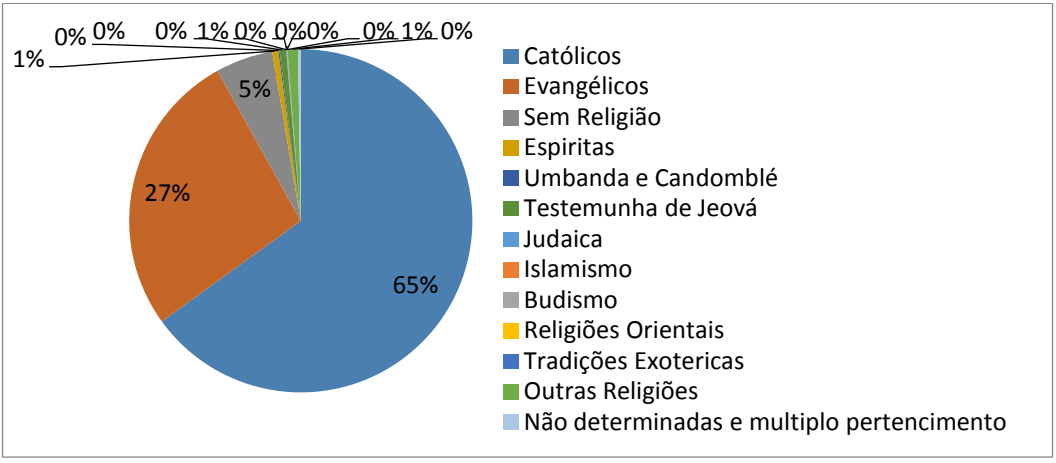
Em relação ao recorte por cor quase a metade de seu contingente é parda (47,1%). Sua maioria se encontra nas classes mais baixas já que 59,2% de seu contingente possuiu uma renda *per capta* de apenas um salário mínimo, enquanto os 40% de seu grupo distribuiu-se entre as outras camadas. Esta proporção só é superada pelas evangélicos pentecostais, com 63,7%. Tais dados tiveram seus relativos já em 2004, na pesquisa Projeto Juventude (ABRAMOVAY & CASTRO, 2006), em que de demonstrou que a presença religiosa é maior em grupos de menor formação intelectual.

Portanto, é interessante notar que apesar de no imaginário popular os sem religião ainda possuírem a imagem do indivíduo urbano, letrado e jovem, esta categoria está diversificando-se cada vez mais, sendo expressiva também em outros recortes sociais.

AMAPÁ

Como é possível perceber no Gráfico 1 a cristandade no Amapá guarda porcentagens de adeptos similares ao quadro nacional. O mesmo não ocorre com relação aos outros grupos religiosos que possuem maiores discrepâncias.

Gráfico 1



O espiritismo, que em 2000 possuía apenas 986 fiéis no estado, aproximadamente 0,2% da população, teve um crescimento exponencial no estado dobrando sua representatividade, já que o CENSO de 2010 aponta 2.781 espíritas no estado, algo próximo à 0,42% da população. O número ainda é baixo se considerado a representatividade 2% da população brasileira.

Apesar do crescimento a religião não se mostra presente em todo o estado do Amapá, estando concentrado, sobretudo, em Macapá, que reúne 2.266 espíritas, aproximadamente 82% dos adeptos de todo o estado. Dos 16 municípios sete não possuem nenhum representante espírita, além de cidades como Serra do Navio e Calçoene que possuem respectivamente quatro e nove fiéis do seguimento religioso. A concentração populacional na capital faz com que o tal municio tenha características mais urbana de que os outros 15 do estado, tal quadro favorece o fortalecimento de religiões com caracterizas mais urbanas, como o espiritismo.

Outro, porém, é quadro das religiões de matriz africana. Essas tem uma média bem inferior à média nacional, representando apenas 0,08% do total do estado, aproximadamente. O contingente de 555 adeptos de religiões de matriz africanas se dividem em 253 filiados à Umbanda e 302 filiados as Candomblé. Tal qual os espíritas a grande maioria dos filiados se encontram na capital, Macapá, cerca de 83,8% do total.

Essas religiões tiveram também considerável crescimento em relação à pesquisa anterior. A Umbanda, que em 2000 possuía 100 fiéis

declarados, cerca de 0,02% em relação ao Amapá, apresentou em 2010 um número de 253 fiéis, ou seja, um crescimento absoluto de 150%, representando agora 0,04% do contingente estadual. Já o Candomblé foi a religião de matriz africana com um crescimento mais significativo. Se em 2000 a religião possuía apenas 21 praticantes declarados, em 2010 ela passou a apresentar 302, superando a Umbanda com uma representatividade de 0,06% da população amapaense.

A Umbanda é a religião de menor número de adeptos, estando presente apenas nas cidades de Laranjal do Jari e Santana, em ambas possuiu menos de 50 praticantes, além de Macapá, que agrega o maior número de devotos, 253. Apesar de um pouco mais expressivo o Candomblé também tem pouco destaque no quadro religioso amapaense, presente apenas em Ferreira Gomes e Santana, tal qual a Umbanda com menos de 50 praticantes em cada, sua grande concentração está também na capital do estado, um número de 261 pessoas.

Como visto no gráfico acima o catolicismo ainda é a religião de maior representatividade no estado. Sua proporção é similar ao quadro nacional, já que possui 65% de sua população ainda pertencente à religião. O decréscimo em relação ao CENSO anterior teve também grande similaridade com o quadro nacional. Em 2000 a pesquisa apontava para 346.678 católicos no estado, 72,7% do contingente do estado.

Os municípios do estado guardam praticamente a mesma média percentual de católicos, variando entre 58,7% e 64,1%. Além dessas o destaque fica para as três cidade com menor e as três cidades com maior adesão ao catolicismo.

O município de Cutias é o terceiro menos católico do estado, com 55,6% de católicos, seguido pelo Oiapoque, com 54,3%, e pelo município menos católico do estado Pedra Branca, com apenas 50,1% de sua população católica. As três cidades tem distintos números populacionais, variando entre 4.696, 20.509 e 16.809, respectivamente. É interessante notar também que as cidades de Cutias e Oiapoque guardam as maiores porcentagem de evangélicos e Pedra Branca, apesar de não estar entre os três com maior número de evangélicos, tem também uma porcentagem maior que a média estatal.

Os três municípios em que o catolicismo ainda tem a maior força são, respectivamente, Amapá, com 70,1%, Calçoene, com 72,3% e Mazagão, que tem 74,2% de sua população ainda pertencente ao catoli-

cismo. As cidades têm populações relativamente parecidas, com Amapá com 8.069, Calçoene com 9000 e, em destaque, Mazagão com 17.032. Os três são também os municípios com menor contingente evangélico, com o destaque para Calçoene em que os fiéis pertencentes à igreja católica brasileira se aproximam ao número total de evangélicos.

O que chama atenção nos números acima são as dificuldades que o catolicismo possui para permanecer como a maior instituição religiosa no Estado do Amapá. Institucionalmente a Diocese de Macapá possui algumas dificuldades de manter presença no município, sobretudo nas áreas periféricas. Isto ocorre principalmente pela falta de padres e falta de planejamento estratégico de pastorais e segmentos católicos em suas atividades para atrais novos adeptos e evitar a perde de seu rebanho para outras religiões (LOBATO, 2013).

Diante da forte concorrência religiosa, os católicos amapaenses têm investido suas atividades em eventos promovidos pela Renovação Carismática Católica (RCC), expansão do sinal da Rádio São José e do sinal da programação da TV Rede Vida e TV Nazaré (com programação local) e o incentivo a práticas devocionais, a exemplo de romarias, terços, procissões, e festa de santos.

Pode-se pensar que no Estado do Amapá, a queda do catolicismo não esteja somente associada ao aumento dos evangélicos, possível também que se associe ao fato de as pessoas adotarem outro estilo de vida e não se vincularem à instituição religiosa ou frequentarem duas ou mais religiões, e até mesmo fazer parte de outro tipo de religião que não seja considerada cristão.

No tocante aos Testemunhas de Jeová chama bastantes atenção o seu crescimento no Amapá. Podemos explicar isso pelo intenso proselitismo que essa instituição religiosa vem realizando nos últimos anos. Sobre as outras religiões como o Espiritismo, Umbanda.

Tal como no caso do catolicismo as proporções do público evangélico projetadas a partir do CENSO de 2010 guardam proporções similares as nacionais, mesmo em relação ao seu crescimento representativo. Sua população passa de 88.559 em 2000, 18% do contingente estadual, para 187.163 fiéis os evangélicos, presentes em todas as cidades do estado com números expressivos, número que representa, aproximadamente, 28% da população.

Desses as igrejas evangélicas de missão representam 9,7% do to-

tal de evangélicos, 18.097 fiéis. Ao contrário, porém da média nacional, em que a igreja Batista é a evangélica de missão mais representativa, a vertente da categoria que mais se destaca é a Igreja Adventista, com 9.461 fiéis declarados, público que representa 5,1% do total de evangélicos e 52,3% do total de evangélicos de missão.

O destaque porém, como esperado, é das igrejas evangélicas pentecostais, representando 20,9% do total do e estado e 74,8% do total de evangélicos. Dentre esse grupo a igreja Assembleia de Deus tem o maior quantia de fiéis declarado, 100.821. O número chama a atenção se comparada com a segunda igreja pentecostal de maior destaque, a Igreja Universal do Reino de Deus, com 10.101 fiéis.

O crescimento da categoria de evangélico não declarados também chamou a atenção, 29.076, ou seja, aproximadamente 15,5% do total de evangélicos.

A cidade com maior porcentagem de evangélicos de missão é Oiapoque, onde 18,1% do total de evangélicos pertencem às igrejas tradicionais, desses a religião que tem maior número de adeptos é a Igreja Batista. Já o município de Calçoene tem a menor representação da categoria, apenas 3,2% do total de evangélicos pertencem a igrejas tradicionais, estes se dividem nas igrejas Adventista, Batista e Presbiteriana. Importante lembrar que o município tem uma dos maiores contingentes católicos do estado. Já os pentecostais tem a sua maior representação na cidade de Cutias, em que 94,4% dos evangélicos são pentecostais, desses 95,8% pertencem à Assembleia de Deus. O destaque pentecostal é menor na cidade de Itaubal, em que sua representação é de apenas 53,1% do total de evangélicos da cidade. As cidades de destaque para os evangélicos não determinados, que não se identificam especificamente com uma religião evangélica, são inversas às de destaque pentecostal. A cidade com maior presença deste contingente é Itaubal em que 42,6% dos evangélicos não pertencem à nenhuma igreja específica enquanto a que esse seguimento tem maior destaque é Cutias em que aproximadamente 2,1% da população evangélica não possuiu filiação específica.

Em relação ao aumento dos Evangélicos do Amapá, os pentecostais e neopentecostais exercem forte influência, a Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus mobilizam números significativos de fieis que frequentam os templos e investem forte no proselitismo dentro de todo o Estado.

A Assembleia de Deus é a Igreja que mais conta com números de Adeptos em todo o Estado. A Igreja conta com forte proselitismo que vai desde ação social até grandes shows de cantores gospel conhecidos. Sobre as comemorações dos 98 anos da Assembleia de Deus no Estado o vice-presidente da igreja, o pastor Rodrigo Lima Júnior em uma entrevista concedida falou[8]:

Sobre as Instituições Pentecostais o censo registrou em 2000 um total de 75.513 pessoas que afirmavam pertencer a essas Instituições, em 2010 por sua vez registra um total 139.991 adeptos. No ano de 2000 Assembleia de Deus liderava com 60.916 adeptos, seguida da Igreja Universal do Reino de Deus 6.319 adeptos. Os que se declararam frequentar a Igreja Quadrangular eram 3.051 e outras pentecostais ficaram entorno de 3.526 pessoas. Algumas Instituições o IBGE não contabilizou dados em 2000 que se foram noticiados no censo de 2010[9].

Em 2010 com o crescimento da população de 477 para 669.526. Foram entrevistados pelos recenseadores do censo 139.991 cidadãos sobre a vinculação institucional, destes 100.821 se declaravam adeptos da Assembleia de Deus que se mantém como a instituição com maior número de adeptos no Amapá, seguida da Universal que teve um aumento de mais de três mil novos adeptos passando para 10.101. A Igreja Quadrangular também cresceu 6.468 e outra das quais não foram contabilizadas no censo anterior como a Igreja Brasil para Cristo contabilizavam 81 frequentadores, A Igreja Casa da Benção 3.164, seguida da Maranata 357 e Igreja Nova Vida 205, outros pentecostais somavam 17.603.

No estado do Amapá o seguinte tem médias inferiores ao da união, correspondendo à apenas 5,8% do contingente populacional com 38.787 pessoas. O município de maior presença do contingente é Pedra Branca em que aproximados 20% de sua população não se identifica com nenhuma religião, a cidade porém demonstra forte religiosidade já que apenas seis pessoas do total citado se consideram ateus, aproximadamente 0,3% do contingente. Já a cidade com o menor número do seguimento é Tartarugalzinha, em que apenas 3,4% de sua população não possuem uma religião específica.

---

[8] http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2015/06/assembleia-de-deus-celebra-98-anos-de-criacao-no-ap-e-espera-reunir-30-mil.html. Acesso em: 18 ago. 2015.

[9] Igreja Brasil Para Cristo, Igreja Casa da Benção, Igreja Deus é Amor, Igreja Maranata e Nova Vida

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados demográficos retirados a partir da pesquisa do CENSO, demonstram o contínuo enfrentamento das religiões institucionalizadas com a modernidade racionalizada, que propõe aos indivíduos formas de vida mais seculares e alternativas as perspectivas religiosas de ascese intramundana.

No Brasil, essas modificações atingem principalmente o catolicismo, como uma religião altamente burocratizada e tradicional, a Igreja Católica tem maior dificuldade de adequação em relação às novas demandas modernas, cada vez mais velozes. A não hereditariedade religiosa somada a posições conservadoras, sobretudo sob o papado de Papa Bento XVI, fez com que a religião perdesse um número ainda maior de fiéis, minguando não mais apenas em proporção a média populacional mas também em números absolutos.

No Estado do Amapá a presença católica também se mostra muito influente, acirrando as disputas pelo mercado religioso entre esses grupos. O campo religioso Amapaense é marcado pelo Pluralismo Cristão, em que a maioria de habitantes ou é Católico ou Evangélico. Embora aja uma diversificação das Religiões e algumas delas brigando por espaço e representatividade, como o caso dos Espíritas e das Religiões Afro-Brasileira o caráter esmagadoramente cristão prevalece. A partir do Censo é possível falarmos de um forte proselitismo Evangélico liderado pela Assembleia de Deus, Igrejas Batistas, Adventistas e até da Igreja Universal do Reino de Deus que apesar de ter tido uma queda é muito ativa no cenário religioso.

No contexto plural cristão em que o Catolicismo ainda se figura como religião de maior expressão no Amapá, as Instituições Evangélicos parecem investir no forte proselitismo para atrair fiéis acirrando as competições no mercado religioso.

Paralelo à redução católica, os evangélicos destacaram-se pelo crescimento abundante, o qual deve-se a diversos fatores, destacando a pluralidade de igrejas e as suas capacidades de adequação à modernidade, sendo maior o aumento das vertentes pentecostais, com o destaque para a igreja Assembleia de Deus, com destaque nas inserções midiáticas em diversos veículos, como televisão, internet, música, livros e filmes. O contingente evangélico possibilita um maior alcance de seu público alvo, angariando maior número de fiéis. Paralela a dis-

puta entre católicos e evangélicos, os sem-religião, como terceiro grupo mais expressivo, demonstram um descrédito pelas religiões institucionalizadas, já que a categoria diz respeito a um não pertencimento religioso. Apesar do refreamento em seu crescimento, o seu público a cada dia se diversifica, ganhando maior visibilidade também nas camadas mais pobres da sociedade.

Apesar de constantes variações no campo religioso brasileiro, nota-se que o país ainda tem em seu ethos uma composição religiosa, sobretudo cristã, muito forte, sendo ainda impossível descartar o aspecto religioso para o entendimento da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, M & CASTRO, MG. *Juventude, juventudes: o que une e o que separa*. Brasília: Unesco, 2006.

BERGER, P.. O dossel sagrado, elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulus,1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. Religião & Sociedade. Rio de Janeiro, v. 21, nº 1, p. 9-24, 2000.

BLANCARTE, R.. Laicidad: La contrucción de um cencepto de validez universal. In COSTA, Nestor da (Org.). Laicidad em America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo publico y lo privado em el siglo XXI. Montevideo. CLAEH. 2006

BOURDIEU, P.. A economia das trocas simbólicas. 2 ed. São Paulo, Perspectiva, 1987.

_____. P.. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas, S: Papirus, 1996.

CARRANZA, B. Renovação Carismática: origens, mudanças, tendências. Aparecida, Editora Santuário, 2000.

DOIMO, A. M. . A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ANPOCS, 1995. 356p

FONSECA, A. B.C. 1998. Lideranças evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil. Religião & Sociedade. Rio de Janeiro, Iser, v. 19, nº 1, junho, pp. 85-112.

FRESTON, P.. Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment. Tese de doutorado em ciências sociais. Campinas, Unicamp,1993

HUNT, S.. Betwixt and between: the political orientations of roman catholic neo-Pentecostals. In Politics and Religions, n. 2, p 27-51, 2008.
MAINWARING, S.. Igreja católica e a política no Brasil: 1916-1985. São Paulo, Brasiliense,1989
MARIANO, R.. Pentecostais e política no Brasil. Com Ciência Revista Eletrônica de Jornalismo Científico, Internet, v. 65. 2005.
_____. R.. Laicidade á brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas. Porto Alegre, v. 11, nº 2, p. 238-258, 2011.
MARIZ, C. L. A Renovação Carismática Católica, uma igreja dentro da igreja?. Civitas. Porto Alegre. 2003
ORO, A. P.. Avanço Pentecostal e Reação Católica; Rio de Janeiro:Vozes; 1996.
PIERUCCI, A.F.. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010 In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, Editora Vozes, 2013
PIERUCCI, A. F.. & PRANDI, R.. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1996.
PINA, C.. The city, the countryside and nature of two charismatic revival communities: two visions of society an politics?. In: Social Compass. V. 46, p. 85-99, 1999.
PRANDI, R.. Um sopro do espírito. São Paulo, Edusp 1997.
REIS, M.V.F.. Política e religião: o envolvimento dos católicos carismáticos na política brasileira. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de São Carlos, 2011
SOUZA, A. R.. O pluralismo cristão brasileiro. Caminhos, UFG, v. 10, nº1, 2012, pp. 129-14. 2012
SOUZA, B.M.. 1969. A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo. São Paulo, Duas Cidades.
VELASCO, D. La contrucción histórico-ideológica de la laicidade. In COSTA, Nestor da (Org.). Laicidad em America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo publico y lo privado em el siglo XXI. Montevideo. CLAEH. 2006
WEBER, M.. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. São Paulo,Companhia das Letras, 2004.
_____. M.. A psicologia social das religiões mundiais. In: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro, Zahar, 1971.

_____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1. Brasília, Editora da UnB, 1991.

APRESENTAÇÃO DOS AUTORES

Ana Cristina de Paula Maués Soares

Doutora em Ciências Sociais, Mestra em Sociologia Geral e Graduada em Ciências Sociais, todos os cursos pela Universidade Federal do Pará. Atualmente é Professora Adjunto da Universidade Federal do Amapá. Experiência na área de Ciência Política, com ênfase em Participação Política, Movimentos Sociais e Relações de Gênero.
E-mail: crisgepem@bol.com.br

Arielson Teixeira do Carmo

Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Pelotas - UFPel Graduado no Curso de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá - UNIFAP. Membro do Grupo Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade – CEPRES.
E-mail: arielsondocarmo@gmail.com

Bruno Rafael Machado Nascimento

Licenciado e Bacharel em História (UNIFAP), especialista em Metodologia do Ensino de História e Geografia (UNINTER), especialista em Ensino Religioso (FATECH) e mestrando do Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA-UNIFAP).
E-mail: professorbrunohistoria8@gmail.com.

Cleiton de Jesus de Rocha

Graduando do curso de licenciatura em sociologia na Universidade Federal do Amapá- UNIFAP Bolsista voluntário do programa de Educação Tutorial- PET. Bolsista do Programa de Iniciação Cientifica – PROBIC. Membro do Centro de Estudos Políticos, religião e sociedade- CEPRES.
E-mail: clei2014cs@hotmail.com

Francesco Sorrentino

Italiano, presbítero do Pontifício Instituto das Missões – PIME. Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Urbaniana (Roma, Itália, 2006). É Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (Belo Horizonte – MG, 2014). É estudioso do bispo brasileiro Dom Luciano Mendes de Almeida (1930-2006), sobre o qual publicou o livro: "Em que posso servir? O serviço no testemunho de Dom

Luciano M. de Almeida" (Paulinas, 2015). É autor, também, de artigos de cunho teológico. Atualmente, é Coordenador da Pastoral Universitária na Diocese de Macapá – AP.
E-mail: sorrentino.francesco@pime.org

Joel Pacheco de Carvalho

Acadêmico do curso de licenciatura em História da Universidade Federal do Amapá e membro do grupo de pesquisa Centro de Estudos Políticos, Religião e sociedade (CEPRES). Pesquisa, dentre outros temas, sobre O PIME, catolicismo no Amapá, com ênfase na criação da diocese de Macapá.
E-mail: joelcarvalho25@gmail.com

Letícia Talita Brazão Picanço

Discente do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá. Presentemente está voltada à pesquisa de novos movimentos religiosos no Estado do Amapá, com ênfase nas práticas da Doutrina Kardecista, além do mais, estuda o alcance da doutrina perpetrada no Brasil e sua hegemonia no cenário internacional.
E-mail: leticiabrazao@hotmail.com

Luísa de Pinho Valle

Doutoranda do Centro de Estudos Sociais, em Democracia no Século XXI, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra/Portugal. Mestra em Direito, Faculdade de Direito, Universidade de Brasília – UnB, Brasília/Brasil. Master Degree em Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento, Universidad Pablo de Olavide, Sevilha/ Espanha.
E-mail: luisadepinhovalle@gmail.com e luisavalle@ces.uc.pt

Marcos Vinícius de Freitas Reis

Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) do Curso de Graduação em Relações Internacionais. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Politica pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCAR/CNPq). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH-UNIFAP/CNPq), Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq).
E-mail: marcosvinicius5@yahoo.com.br

Paula Bastone

Professora de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá, graduada em História pela UFMG, e em Relações Internacionais pela PUCMG, mestre pela Universidade de Leipzig, reconhecido pela UFMG como mestrado em História. Doutoranda do curso Democracia no Século XXI pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.
E-mail: bastonepaula@hotmail.com.

Vinícius Manduca

Mestre em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS - UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCar/CNPq) e do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq).
E-mail: vimanduca@gmail.com

Centro de Estudos Políticos, Religião & Sociedade

CEPRES - UNIFAP