



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS- UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA-
PGSCA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**JOVENS INDÍGENAS NO SEMINÁRIO DE MANAUS: NARRATIVAS E
RELIGIOSIDADE NA FORMAÇÃO DE PADRES DA AMAZÔNIA**

Mestrando: Jardson da Silva Sampaio

Orientador: Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro

Manaus – AM
2025

Jardson da Silva Sampaio

**JOVENS INDÍGENAS NO SEMINÁRIO DE MANAUS: NARRATIVAS E RELIGIOSIDADE
NA FORMAÇÃO DE PADRES DA AMAZÔNIA**

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, na linha de pesquisa: Sistemas simbólicos e manifestações socioculturais.

Orientadora: Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro.

Manaus – AM
2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S192j Sampaio, Jardson da Silva
 Jovens indígenas no Seminário de Manaus: narrativas e religiosidade na
 formação de padres da Amazônia / Jardson da Silva Sampaio. - 2025.
 91 f.: il., color.; 31 cm.

 Orientador(a): Odenei de Souza Ribeiro.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-
 Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Manaus, 2025.

 1. Jovens indígenas. 2. Formação. 3. Igreja. 4. Amazônia. I. Ribeiro, Odenei
 de Souza. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação
 em Soc. e Cultura na Amazônia. III. Título

Jardson da Silva Sampaio

**JOVENS INDÍGENAS NO SEMINÁRIO DE MANAUS: NARRATIVAS E RELIGIOSIDADE
NA FORMAÇÃO DE PADRES DA AMAZÔNIA**

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia- PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia. Linha de pesquisa: Sistemas simbólicos e manifestações socioculturais.

Orientadora: Dr. Odenei de Souza Ribeiro

Aprovado em: 14 / 05 / 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro – Presidente
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Geraldo Jorge Tupinambá Valle (UEA) - Membro
Universidade Estadual do Amazonas (UEA)

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha – Membro
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar meus agradecimentos, de forma muito especial, a meus pais, Raimunda da Silva Sampaio e Manoel Alves Sampaio, que mesmo sem terem estudado graus elevados da educação formal, lançaram-me em altos voos acadêmicos. Presto reconhecimento a minha mãe, que tendo estudado até a Quarta Série do Primário, era a única que sabia ler entre os seus dezenove irmãos. Eram quase todos analfabetos, resquício de um Brasil não tão distante. Me orgulho da inteligência contida na sabedoria adquirida na escola chamada vida.

Agradeço ainda aos meus irmãos Joel, Jailson, Josias e as minhas irmãs Joice e Josélia. De alguma forma, são porto seguro para meu equilíbrio psíquico-emocional. Gratidão pelas memórias que constituem nosso ser.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, por me proporcionar adentrar neste campo especial de pesquisadores que compõem um corpo e se compõem, científica e poeticamente, das muitas Amazônias.

Agradeço ainda ao primeiro orientador, Prof. Dr. Gabriel Arcanjo Santos Albuquerque, por acolhendo-me entusiasmado na Instituição. A todas(os) as(os) professoras(es) do PPGSCA, Gratidão!

Minha profunda gratidão ao Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro que aceitou o desafio de orientar-me já com a pesquisa em andamento e conduziu eficazmente a organização do trabalho e a construção textual. Minha memorável gratidão.

Aos amigos, que suportam o longo caminho, ora sendo abrigos ora sendo peregrinos: ao Pe. Orlando Barbosa, à professora Helen Prestes, ao amigo Bibiano Gomes de Almeida Filho e a outras de coração. Minha memorável gratidão!

Por fim, agradecer a Deus presente na história, nas comunidades de base, nos rostos amigos de irmãos(ãos) das comunidades em que atuo como servidor; gratidão por me ajudarem a permanecer com o pé no chão, e para minha alegria, no chão amazônico.

Obrigado, Papa Francisco.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais Raimunda da Silva Sampaio e Manoel Alves Sampaio que são inspiração para tudo de valioso que posso almejar.

Minha mãe, única que sabia ler numa imensa família de dezenove irmãos. Meu pai, operário da construção civil, deu-me um caderno – de que tenho viva memória - me motivou nos primeiros graus escolares.

Aos meus irmãos Joel, Jailson, Josias, e minhas irmãs Joice e Josélia, representam a memória e a base mais valiosa de minha existência.

Aos professores que fizeram acontecer meu itinerário acadêmico.

Aos amigos(as) e ao povo de nossas comunidades de base, simples e humildes, que me ajudam a acreditar na experiência bonita de Deus.

Ao Papa Francisco.

Epígrafe

Na Amazônia não há como não lembrar que somos águas, rios e florestas. A floresta é o lugar da cura e da oxigenação da vida. Nela está presente a cura de todos os males. Nela está a subsistência da vida, a igualdade e a interdependência de todos os seres. Ela morre para dar vida, mas se vinga se for maltratada. Ela abriga os espíritos protetores, as forças caóticas e harmoniosas da vida. Entramos nela para experimentar a revelação de Deus – nela se encontra o temor e o acolhimento.

(Reginaldo Cordeiro - Arapaso)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Capela do Seminário São José 1988	33
Figura 2: Celebração eucarística no Seminário	33
Figura 3: Entrada principal -Seminário São José	34
Figura 4: Capela atuado Semináro São José	35
Figura 5: Jovens indígenas Seminarista	37
Figura 6: Símbolos para ritual indígena no Seminário	37
Figura 7: Ritual indígena – Cardeal D. Leonardo Steiner	37
Figura 8: Grupo pluriétnico de Reflexão Yüü.....	37
Figura 9: Celebração dominical Paróquia N. Sra. Aparecida em São Gabriel da Cachoeira..	51
Figura 10: Missa na Paróquia São Lázaro	51
Figura 11: Seminarista Ticuna em ritual de purificação do ambiente 2022.....	55
Figura 12: Celebração pelo dia dos povos indígenas no Seminário	55
Figura 13: Seminarista ticuna – biblioteca do seminário	60
Figura 14: Experiência missionária em Belém do Solimões / Alto Solimões.....	60
Figura 15: Bispos no Encontro de Santarém – 1972	77

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Indicadores populacionais de índios e mestiços sobre a população 'branca' da região	25
---	----

LISTA DE SIGLAS

C.E.V. II – Concílio Ecumênico Vaticano II
CENESCH – Centro de Estudos e Comportamento Humano
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT – Comissão Pastoral da Terra
FCAM – Faculdade Católica da Amazônia
FSDB – Faculdade Salesiana Dom Bosco
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e estatística
IPAR – Instituto de Pastoral Regional
ITEPES – Instituto Teológico e Ensino Superior da Amazônia
QA – Querida Amazônia
S. J. (Societas Iesu) – Companhia de Jesus/ Jesuítas

RESUMO

A presente dissertação constitui uma investigação sobre o processo evangelizador e a relação com os povos indígenas, tendo como ponto de partida o pensamento religioso na Amazônia desde o período colonial com a chegada das Ordens religiosas e a expansão do colonialismo português; passando pela fundação do Seminário São José no século XIX, como reflexo do processo de romanização na Amazônia; o itinerário de jovens indígenas no Seminário São José de Manaus nas últimas décadas do século XX; e a busca de novos caminhos para a Igreja na Amazônia, nas primeiras décadas do século XXI, com o sínodo para a Amazônia e os sonhos do Papa Francisco. Nosso enfoque se dá na formação de jovens indígenas para presbíteros da Igreja na Amazônia, tendo presente sua identidade étnica originária, sua relação arraigada com o lugar de origem e os desafios com a sociedade urbana, em muitos aspectos, antagônica. Na perspectiva metodológica, optou-se pela revisão bibliográfica histórica sobre a presença das Ordens religiosas na Amazônia no processo de evangelização dos povos indígenas e a chegada dos primeiros centros de estudos de filosofia e teologia na Amazônia do século XVII. Trabalhamos, hermeneuticamente, com a análise das narrativas orais de histórias de vida entrevedo elementos contrapostos à historiografia hegemônica oficial com a finalidade de descortinar elementos constitutivos da identidade indígena no ser padre católico, uma vez que o indígena não deixa de ser quem ele é para assumir a função social de “presbítero”. No diálogo com jovens indígenas há o esforço de assimilar noções etnográficas para apreensão de categorias que permitam melhor compreensão contextual de conceitos trabalhados. Nesta perspectiva, o objetivo é vislumbrar os processos de formação religiosa, analisando os processos de “conversão” na ótica dos personagens indígenas em contato com as Ordens religiosas, personagens históricos e o papel do Seminário São José no chão amazônico da religiosidade popular das múltiplas manifestações religiosas característico das muitas Amazonas que compõem o mosaico chamado Amazônia. O diálogo com jovens no Seminário, como sujeitos históricos imersos nesse transcurso histórico, revela o novo rosto da Igreja na Amazônia. Numa perspectiva multidisciplinar, nossa pesquisa é transpassada por elementos da sociologia, da antropologia, da história e das ciências da religião, numa intrínseca conexão dialética e dialógica. Ao final, a pesquisa desponta para o caminho percorrido nos últimos 50 anos pela Igreja na Amazônia, a preocupação com a ecologia integral, a busca de novos caminhos para a Igreja, a relação com os povos indígenas e as problemáticas do mundo atual. Esse movimento, teologicamente chamado de “conversão”, desponta para uma mudança de paradigma na Igreja do século XXI e o protagonismo de padres indígenas como párocos, reitores de santuários e formadores no Seminário católico é sinal de novos tempos.

PALAVRAS CHAVES: Jovens indígenas. Formação. Igreja. Amazônia.

SUMMARY

This dissertation constitutes an investigation into the evangelizing process and the relationship with indigenous peoples, taking as a starting point religious thought in the Amazon since the colonial period with the arrival of religious Orders and the expansion of Portuguese colonialism; passing through the foundation of the São José Seminary in the 19th century, as a reflection of the process of Romanization in the Amazon; the itinerary of Young indigenous people in the Saint Joseph seminary of Manaus in the last decades of the 20th century; and the search for new paths for the Church in the Amazon in the first decades of the 21st century, with the synod for the Amazon and the dreams of Pope Francis. Our focus is on the formation of Young indigenous people to become priests of the Church in the Amazon, taking in mind in their, original ethnic identity, their deep – rooted relationship with their place of origin and the challenges of urban society, which is in many ways antagonistic. From a methodological perspective, we opted for a historical bibliographic review on the presence of religious orders in the Amazon of in the process of evangelization of indigenous peoples and the arrival of the first centers of studies of philosophy and theology in the Amazon in the 17th century. We worked hermeneutically with the analysis of oral narratives of life stories, discerning elements that are in contrast to the official hegemonic historiography, with the aim of uncovering constitutive elements of indigenous identity in being a Catholic priest, since the indigenous person does not stop being who he is in order to assume the social role of “priest”. In the dialogue with Young indigenous people, there is no effort to assimilate ethnographic notions in order to grasp categories that allow for a better contextual understanding of the concepts worked. From this perspective, the objective is to glimpse the processes of religious formation, analyzing the processes of “conversion” from the perspective of indigenous persons in contact with religious Orders, historical figures and the role of the Saint Joseph seminary in the Amazonian soil of popular religiosity of the multiple religious manifestations characteristic of the many Amazons that make up the mosaic called the Amazon. The dialogue with Young people in the Seminary, as historical subjects immersed in this historical course, reveals the new face of the Church in the Amazon. From a multidisciplinary perspective, our research is permeated by elements of sociology, anthropology, history and religious sciences, in an intrinsic dialectical and dialogic connection. In the end, the research highlights the path taken by the Church in the Amazon over the last 50 years, the concern for integral ecology, the search for new paths for the Church, the relationship with indigenous people and the problems of the current world. This movement, theologically called “conversion”, points to a paradigm shift in the Church of the 21st century. And the leading role of indigenous priests as parish priests, rectors of shrines and educators in the Catholic Seminary is a sign of new times.

KEYWORDS: Indigenous youth. Formation. Church. Amazon.

Sumário

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I - FORMAÇÃO DO PENSAMENTO RELIGIOSO NA AMAZÔNIA	19
1.1 PERÍODO COLONIAL: PRIMEIROS CENTROS DE ENSINO RELIGIOSO NA AMAZÔNIA.....	19
1.2 TRAÇOS HISTÓRICOS: DA CAPITANIA DE SÃO JOSÉ DA BARRA DO RIO NEGRO À CIDADE EM TERRITÓRIO INDÍGENA	23
1.3 AS AMARRAS DA CRISTANDADE E PROCESSO DE ROMANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA	29
1.4 SEMINÁRIO SÃO JOSÉ: 177 ANOS FORMANDO PADRES NO CORAÇÃO DA AMAZÔNIA.....	31
1.5 AMAZÔNIA DOS SANTOS E DA RELIGIOSIDADE POPULAR.....	38
CAPÍTULO II – SUJEITOS HISTÓRICOS: NARRATIVAS ORAIS DE HISTÓRIA DE VIDA 	41
2.1 LÍDERES INDÍGENAS COMO SUJEITOS HISTÓRICOS	41
2.2 NOÇÕES ETNOGRÁFICAS: APROXIMAÇÕES DO SABER INDÍGENA.....	44
2.3 HISTÓRIAS DE VIDA: CONTRIBUIÇÕES ANCESTRAIS	49
2.3.1 Experiência formativa de um padre Dessano	50
2.3.2 Formação presbiteral: a trajetória de um jovem Ticuna.....	55
2.4 UM APRENDIZADO ANCESTRAL: VIDA, MORTE E RESSIGNIFICAÇÃO	61
CAPÍTULO III – MUDANÇA DE PARADIGMA: NOVOS CAMINHOS	63
3.1 CONSCIÊNCIA HISTÓRICA CONTRA NEO - COLONIZAÇÕES.....	67
3.2 NOÇÕES TEOLÓGICAS E ANTROPOLÓGICAS: MUNDOS DISTINTOS	70
3.2.1 Céu e inferno na Amazônia: crença e imaginário da cristandade	73
3.3 CONVERSÃO: A AMAZÔNIA ARMA SUA REDE NO CORAÇÃO DA IGREJA.....	76
3.3.1 Documento de Santarém	77
3.3.2 Sínodo para a Amazônia: Novos caminhos.....	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91

INTRODUÇÃO

A questão amazônica com seus povos e as problemáticas das ocupações históricas sempre fizeram parte de minha inquietação existencial. Não apenas dentro do horizonte das leituras, mas também a partir das próprias experiências de conhecimento das violações, agressões, espoliações e violências que eram comuns na região do Tapajós em meu transcurso pessoal de história vivida. Ao viver próximo da floresta nas “colônias” no interior de Santarém - PA, eram visíveis os saques escancarados às florestas em sua fauna, flora, rios, lagos, povos, e violências contra defensores da floresta. Uma amostra de dados revela que a agressão foi frontal aos povos indígenas.

Historicamente a ocupação da Amazônia por aventureiros além mar e forasteiros significou o desequilíbrio populacional da região que alimentou o mito de terra desabitada. No séc. XVII os registros dão conta do genocídio indígena para além dos 2 milhões, conforme escrito de Antônio Viera. Em meados do século XVIII os cronistas como João Daniel falam do descimento forçado na estimativa de 3 milhões de indígenas do Rio Negro. Os escritos de João Daniel dão indícios da presença e desaparecimento dos Tapajós, em meu lugar de origem, para dar lugar à vila de Santarém, gestada pela “civilização” estrangeira. Monteiro de Oliveira relata que o martírio dos Tapajós começara em 1693 e perdurara até 1820 ou 1840 quando foram completamente extintos. Neste intuito, buscamos descortinar a incidência do fenômeno religioso nas entrelinhas das lógicas de dominação; sondando as respostas que o religioso carmelita, personagem de Sylvia Aranha (2010), buscava: “onde ficamos nessa ciranda subterrânea dos oprimidos?”

Neste sentido, revisitar a história da ocupação da Amazônia numa perspectiva decolonial rende renovadas discussões sobre a colisão truculenta do projeto colonizador com as culturas ameríndias a partir do século XVI. A expansão colonizadora, que gerou conflitos, mortes, escravização e desintegração das nações indígenas, é vista a partir do olhar periférico, local. Damo-nos conta da importância de conhecer e rever a história a partir de autoras como Marilene Corrêa, Patrícia Sampaio, Regina Erthal e Elisangela Maciel; autores como Márcio Souza, Celestino Ceretta, Renan Freitas Pinto, Almir Dinis dentre outros. Vislumbramos também o saber de autores indígenas como Justino Rezende -Tuyuca, Ailton Krenak, Davi Copenawa -Yanomami, além de vozes como Alessandra Munduruku e de Vanda Witoto. Sobre as mudanças na atuação religiosa na Amazônia dialogamos com documentos atuais do Papa Francisco, representando importantes inovações institucionais; com documentos da CNBB (Regional Norte I) e com a Congregação Salesiana na Amazônia. As vozes da literatura regional

assim como das narrativas orais nos aproximam dos elementos históricos, antropológicos e sócio-culturais, entremeando redes locais de conexões globais.

Diferente dos manuais clássicos que distanciava, ilusoriamente, pesquisador e fenômeno pesquisado, nossa pesquisa é carregada de existência. Meu local de origem e maior parte do itinerário de vida se dá justamente na confluência do que, hoje, é minha busca intelectual. Sendo filho de imigrantes nordestinos, nascido nas margens da BR 163 (Santarém-Cuiabá)- símbolo do desenvolvimento regional e integração nacional-, em frente ao Seminário São Pio X em Santarém – PA, e criado nas colônias com a experiência de pequenas comunidades de agricultura familiar, trago na memória o cheiro da floresta, o canto dos pássaros, dos igarapés, da cacimbas, das estradas de barro, dos atoleiros dos “pau de araras”, dos bichos, da roça, das histórias fantásticas e dos contos do povo do interior. Também é parte dessa memória a devastação indiscriminada da floresta. Nas décadas de 1980- 90 era comum ver a floresta passar tombada sobre caminhões madeireiros, numa devastação lenta e contínua. Nas primeiras décadas do novo milênio, a devastação acelerou num ritmo alarmante. A pequena comunidade de Tracoá, onde vivi longos anos, desapareceu para dá lugar a infundáveis descampados para a plantação de soja. É como se parte da existência tivesse desaparecido.

Em meu itinerário, ainda na juventude, a participação em um grupo de Teatro popular chamado Chico Mendes abria-nos os olhos da consciência para os jogos de poder que perpassam a história da região com violência vil, mas, sobretudo, também ouvir o grito da floresta na voz de Chico Mendes: “Eu quero viver!”. A arte, em sua função social, ajudou a criar consciência social e histórica. Após 35 anos da morte de Chico Mendes várias vozes fazem ecoar esse mesmo clamor: “Nós queremos viver. Nós temos anseio por viver!” (WITOTO, 2023). Um grito que ressoa também nos Mundurucu: “Nosso clamor principalmente é vida. É vida pelo território” (Alessandra Mundurucu, 2022). O grito que insiste em reafirmar sua vivacidade ante as necropolíticas de dominação, de mortes e negação da alteridade.

A vida de defensores da floresta me despertou interesse sobre suas causas. A história e morte de Bruno Pereira e Dom Phillips (2022) pela defesa de território indígena na Amazônia, da mesma forma que tantos outros - indígenas e não indígenas - me despertou para a pesquisa e o estudo mais aprofundado do simbolismo dos povos da Amazônia ante múltiplas formas de dominações neocolonizadoras agressivas aos povos da terra e todos as formas de vida na natureza. Lila Abi Loghod (2018) nos adverte que nossa escrita pode perpetuar o discurso dominador ou servir-lhe de oposição. A antropóloga clama a atenção para o problema do poder/dominação, para a problemática da hierarquia e predomínio da cultura hegemônica e para

representação do outro preconceituosa e/ou minimizadora, que tentamos evitar para não reproduzir na escrita.

A temática deste trabalho, “Jovens indígenas no Seminário de Manaus: narrativas e religiosidade na formação de padres da Amazônia”, parte do contato e convivência com jovens indígenas de diferentes etnias e origens geográficas da Amazônia. Minha primeira experiência no Seminário São José foi na virada do milênio – ano 2000 – quando entrei pela primeira vez em busca de discernimento vocacional. A convivência com pessoas diversas e culturas diferentes nos faz perceber melhor quem sou. Por longos anos, convivi com jovens Ticuna, Tukano, Kocama, Dessano, Wapichana, Macuxi, entre outros, no Seminário Arquidiocesano São José, da Arquidiocese de Manaus, que acolhe jovens de todo o regional Norte I da CNBB – Amazonas e Roraima - para a formação de padres para a Amazônia.

A experiência com irmãos indígenas no dia a dia do Seminário nos aproxima naturalmente de seu universo simbólico e místico. Foi significativo participar de momentos celebrativos com suas expressões culturais, seus símbolos, pinturas, ritos, gestos, comidas, danças e cultivo da língua materna. Culturalmente foi um período de aprendizado e enriquecimento mútuo numa experiência dialógica enriquecedora e respeitosa convivência entre sujeitos históricos herdeiros de diversas tradições e costumes. Dentro desse panorama de fundo, nos propomos a contemplar as memórias ancestrais, as experiências dos lugares de origem, a iniciação à vida cristã, o encontro com a religiosidade popular e elementos da formação do ser cristão como batizado e a formação do ser clérigo num universo indígena.

A delimitação do tema da pesquisa foi uma escolha dentro do âmbito de inquietação intelectual que abarca pontos conexos da nossa existência quanto à formação do pensamento religioso na Amazônia, a qual estamos inseridos. Percorre a história da Igreja e a relação com os povos indígenas dentro dos processos evangelizadores e de ocupação da Amazônia, enfocando, particularmente no século XX, na correlação da formação de padres indígenas no Seminário Arquidiocesano São José de Manaus, concomitantemente, a pertença enraizada de sua identidade étnica. Na organização das ideias nos ancoramos na estrutura de Frijot Capra (1981) quando pensa a realidade a partir dos sistemas vivos compostos em estruturas de múltiplos níveis. Ao pensar em sistema é indispensável pensar a intrínseca relação dos seres, não de maneira estática e/ou isolada, mas em interação permanente em contínuo processo vivo. Na estrutura indivíduo – sociedade – ecossistema, há uma constante interação dinâmica que integra o “todo” em relação as “partes” e essas, como “subsistemas”, de “todos” maiores. Inerente a esse dinamismo há a busca de um equilíbrio entre “integração” e “auto-afirmação”,

integrando-se ao todo e diferenciando-se nas partes. Consequentemente, examinamos diversas categorias sob a ótica do pensamento sistêmico ou ecológico.

Esta dissertação está distribuída da seguinte forma:

No primeiro capítulo, nos debruçamos sobre a questão histórica e a gênese do pensamento religioso na Amazônia; a presença das Ordens religiosas na região a partir do século XVII e a fundação dos primeiros núcleos urbanos que dariam origem a cidades como Belém, Manaus, Santarém etc.; a criação dos primeiros centros de estudos formais na Amazônia com os Mercedários e os Carmelitas, trazendo o ensino da filosofia e teologia junto com as instalação das primeiras casas religiosas no século XVII; a fundação de Manaus em território indígena e a absorção dos povos indígenas na sociedade urbana nascente; e por fim, a religiosidade absorvida nas diversas Amazonas.

No capítulo segundo, apresentamos uma experiência de encontro e compreensão de líderes indígenas como sujeitos históricos e protagonistas da história; num esforço de assimilar ensinamentos através das narrativas de histórias de vida, particularmente de um padre e um seminarista indígena; aprendizado de noções etnográficas, de saberes, conceitos e categorias de conhecimentos ancestrais. Nesta perspectiva é necessário assimilar sua compreensão de “juventude” e a formação do sujeito coletivo assim como o significado dos líderes espirituais para diferentes etnias.

No terceiro capítulo, intitulado mudança de paradigma: novos caminhos, discutimos as mudanças ocorridas na Igreja católica e a relação com os povos da Amazônia ocorridas nos últimos 50 (cinquenta) anos. Impulsionadas pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, que abriu a Igreja para o diálogo com o mundo, houve vários passos renovadores na convivência com os povos e na valorização das culturas nas diferentes partes do mundo. Na Amazônia, passos de conversão se dão a partir do Encontro de Santarém que reuniu os bispos de toda a Amazônia legal em 1972 para repensar os rumos da Igreja discernindo novos caminhos para a Igreja na Amazônia a luz do Concílio Vaticano II. O intuito deste capítulo é demonstrar os sinais dos tempos e a relação do pensamento religioso e seu posicionamento antes os diversos desafios atuais relacionados aos povos indígenas; e perscrutar como líderes religiosos são formados frente a imensos desafios contemporâneos, ante a complexidade das relações num mundo globalizado com o anonimato e fragmentação das relações e das identidades, inclusive do ser presbítero e ante a busca por novos caminhos para a igreja e os povos da Amazônia.

Nas palavras de Vanda Witoto: “a juventude indígena tem uma responsabilidade” (WITOTO, 2024). Responsabilidade com o passado e com o futuro. Minha esperança, no campo da formação humana, é a formação de líderes religiosos com consciência histórica e

crítica para além do conhecimento ocidental, que conjugue práticas e saberes ancestrais, respeitoso com a alteridade de contextos indígenas, como sujeitos históricos soberanos que podem proporcionar novos paradigmas para as relações humanas menos destrutivas da natureza e capaz da salvaguarda de um mundo habitável para esta e para as futuras gerações.

CAPÍTULO I - FORMAÇÃO DO PENSAMENTO RELIGIOSO NA AMAZÔNIA

“Somos herança da memória”

(Jorge Aragão)

A pesquisa sobre a formação de padres autóctones na Amazônia, enfocando na presença de jovens indígenas nos seminários de Manaus em preparação para assumirem uma missão religiosa como clérigos seculares na cidade de Manaus ou nas dioceses e prelazias da Amazônia, nos insere num grande desafio de múltiplos aspectos e nuances de uma história secular. Partindo do campo existencial para a construção teórica, amparamo-nos nos elementos do pensamento sistêmico que se caracteriza também como contextual. Levamos em conta, como elo estruturante do pensamento, elementos de suas categorias para compreensão de nosso campo de pesquisa, como a análise de um objeto em sua relação de interdependência com a totalidade. Neste sentido, nosso fio condutor entrelaça ora os indivíduos – jovens indígenas; ora as relações institucionais – como o Seminário São José de Manaus e as instituições eclesiais, ora as relações com a sociedade abrangente, mas essencialmente em relações vitais e em constante transformação.

A pesquisa nos desafia a contemplar dentro do pensamento religioso na Amazônia as condições de possibilidade e o itinerário da formação cristã de um jovem indígena com sua busca vocacional que anseia pela formação presbiteral e a simbiose que a experiência num seminário católico com formação unificante representa para sua identificação étnica. A mudança do lugar de origem para uma realidade urbana complexa como a cidade de Manaus, requer pensar as redes de relações com outras etnias, relações socioculturais diversas, relações de poder na perspectiva ocidental, relações com as raízes, com a natureza, com a espiritualidade, com o transcendente. Um fio condutor importante será perpassar o transcurso histórico, como teia que interliga todos os seres, lançando luzes sobre as Ordens religiosas na Amazônia e relação com os povos originários, como preâmbulo das condições de possibilidade para a formação de líderes indígenas que assumem a função de clérigos na perspectiva da institucionalidade católica romana e, ao mesmo tempo, mantendo arraigada sua identidade e pertencimento étnica.

1.1 PERÍODO COLONIAL: PRIMEIROS CENTROS DE ENSINO RELIGIOSO NA AMAZÔNIA

Em perspectiva histórica, a “conquista” ou a ocupação brusca da Amazônia, sem anuência dos múltiplos povos arraigados ao território, nos revela que a presença religiosa foi incisiva no desbravamento da região densamente já povoada. Desde as expedições de Francisco

Orelhana e Pedro Teixeira pelo grande rio das Amazonas, com o testemunho de dominicano Frei Gaspar de Carvajal e padre Cristóvão D' Acuña, passando pelos reconhecidos jesuítas Antônio Vieira (séc. XVII), Samuel Fritz, João Felipe Betendorff, João Daniel, até os missionários das Ordens religiosas chegadas à Amazônia no século XX, são abundantes os registros de truculências e atropelos culturais aos povos aqui existentes. Tanto nas literaturas dos viajantes como nas crônicas dos religiosos, percebe-se uma interdependência do poder espiritual com o poder temporal e vice-versa, própria de uma expansão marcada pela cruz e bandeira dos reinos ibéricos

Márcio Souza, em *Amazônia Indígena* (2005), nos apresenta a necessidade da memória dos antepassados com seus costumes, crenças e mitos como mister à sobrevivência étnica frente a tantas formas de aniquilação. “Eis a chave de sobrevivência frente aos invasores: coerência histórica” (SOUZA, 2005, p. 44). Consciência que se dá, além das narrativas oficiais da história escrita endossada pelos “vencedores”, nas tradições orais transmitidas de geração em geração que reforçam a identidade étnica. Marcos Krüger (2011) também reforça esse horizonte. “Consideramos, primeiramente, que a história é a verdadeira morada dos seres humanos, posto estamos todos submetidos ao seu transcurso”. (KRÜGER, 2011). Morada essa que contém o saber entre gerações transmissões de pais a filhos ou de avôs a netos perpassados nos espaços de convivência coletiva e de aprendizados cotidianos; e morada que integra os patamares terrenos e o mundo dos espíritos. Ante esse pressuposto, propomo-nos a descortinar os processos históricos na perspectiva da transmissão intergeracional a que estamos submetidos.

Sobre a formação do pensamento, Renan Freitas Pinto, em seu ensaio sociológico sobre o padre Samuel Fritz, em sua Obra “O diário do padre Samuel Fritz” – org. (2006) reflete sobre a contribuição da vida e ação dos religiosos na Amazônia, particularmente do padre Boêmio Samuel Fritz, no processo de formação do pensamento social da região. Ele ressalta que a vida e obra de Samuel Fritz tem especial destaque “ao criar algumas das imagens sobre a terra e o homem do novo mundo que se transformaram em sistema de pensamento a partir do qual a região, sua natureza e as formações sociais que se concretizaram até o presente, são representadas”. (PINTO, 2006, p. 3). Este será um ponto crucial de nossa investigação ao identificar como vai se configurando o pensamento religioso do homem amazônico ou como o homem amazônico ressignifica o pensamento religioso ocidental com características regionais multifacetadas e com experiências pessoais e coletivas próprias da realidade múltipla e particularidades das comunidades locais.

Na obra mencionada que reflete a vida de Samuel Fritz em forma de “Diário”, estilo bibliográfico comum entre os viajantes, vemos que por ocasião de sua estada em Belém entre

os anos 1689 a 1691, se dá o encontro do missionário espanhol com as ordens de proveniência portuguesa como os Franciscanos capuchinhos, os mercedários entre outras, já bem instaladas desde o início do século XVII. Nesse período, o alcance da ação religiosa expande-se com o avanço das instalações militares com a finalidade de dominar a entrada do grande Rio, ponto estratégico de ocupação e controle.

Há um consenso entre vários estudiosos como Renan Pinto, Artur Cesar Ferreira Reis, Marilene Correa, Eduardo Hoornaert, entre outros, de que a ação missionária foi insistentemente solicitada para a expansão e dominação ibérica em tão vasta região. Sobre a expansão da ocupação na região mais a oeste da Amazônia, Renan Freitas Pinto (2006) analisa que durante o período da chamada união ibérica, no reinado de Felipe III, favoreceu-se a expansão da dominação portuguesa para terras além do Rio Negro. Na perspectiva deste autor tal feito se deu pelas missões da catequese e pela audácia das tropas de resgate.

Antes de 1580, a meridiana imaginária de Tordesilhas cortava a costa rente ao cabo do norte, através da ilha do Marajó: a Espanha tinha o senhorio de todo o curso do rio-mar, conforme os cálculos mais favoráveis a coroa portuguesa, como os de Diogo Ribeiro e dos cartógrafos servilhanos, depois de 1640, a linha divisória infletia-se para Oeste, recuando para além da confluência do Rio Negro, e Portugal dispunha da maior porção da imensa baixada amazônica. O mais foi obra da pertinácia das missões de catequese e da audácia das tropas de resgate, que conseguiram levar as nossas fronteiras ao sopé dos andes. (PINTO, 2006, p. 16).

Almir Diniz de Carvalho Júnior, em sua obra *Índios Cristãos: Poder, Magia e Religião na Amazônia Colonial* (2017) destaca a chegada dos primeiros missionários em Belém nas primeiras décadas do séc. XVII. Segundo Carvalho Júnior, os primeiros a chegarem no Pará foram quatro capuchinhos de Santo Antônio em julho de 1617, um ano após o marco de fundação da cidade. Em 1616 a Ordem dos Carmelitas havia se instalada em São Luiz e 10 (dez) anos, em 1626, depois começaram sua missão em Belém a convite do Capitão Mor Bento Maciel Parente. Desde o início se ocupavam da educação dos filhos dos colonos. Já com experiência aprofundada na educação, os Carmelitas “Em 1698, acabaram por transferir o curso permanente de filosofia e teologia, que mantinham na capital do Maranhão para Manaus” (CARVALHO JUNIOR, 2017, p. 87). Nos chama a atenção para esse dado relevante: dentre tantos desafios numa imensa região, com estruturas ainda rudimentares, com povoados ainda incipientes, já se preocuparam com estudos qualificados e a formação sólidas em filosofia e teologia em tempos desafiadores, mas que abririam novas perspectivas para a região tão abrangente.

Nessa perspectiva, os Mercedários chegaram a Belém por volta de 1640 – ano da restauração de Portugal, a pedido do Capitão Pedro Teixeira, por ocasião de sua volta de Quito para Belém. Vale a pena destacar que “os Mercedários eram excelentes educadores, o que já era tradição na casa de Quito. Em Belém também abriram escolas para a educação dos filhos dos colonos”. (IBIDEM, 2017, p. 86). Com esses registros históricos notam-se os indícios da atuação das ordens religiosas com a formação de intelectuais que ocuparão as bases da sociedade colonial e propagação do pensamento ocidental cristão.

Em sua pesquisa sobre o período colonial, Carvalho Junior menciona que na cidade de Belém do Grão Pará, por volta de 1637, o número de moradores não passava de 80 (oitenta), juntamente com 50 (cinquenta) soldados. O autor baseia-se nos dados de Lucinda Saragoça e a fonte de um holandês que estimava cerca de 1400 a 1500 brancos no vasto território amazônico no referido ano. Outros historiadores concordam que é difícil a comprovação exata dos números de habitantes na região, mas dão uma ideia aproximada da conjuntura seiscentista.

Com poucos núcleos coloniais com escassa população branca, entre soldados e moradores, o objetivo de dominar a região tão vasta tornava-se extremamente difícil. Ao mesmo tempo era necessário ampliar e consolidar as fronteiras das possessões lúas no território. Neste sentido, o papel dos missionários para ajudar a cumprir essa tarefa foi essencial. Eles foram os primeiros a penetrar os rios: Tapajós, Madeira, a bacia do Rio Negro e Branco e a bacia do rio Solimões. (CARVALHO JUNIOR, 2017, p. 49).

A estratégia era ampliar as fronteiras e consolidar a presença colonial para afugentar a articulação de franceses, ingleses ou holandeses com outras nações indígenas. E a negociação era um grande trunfo do monopólio sobre a região. “Os portugueses sabiam que sem o apoio dos índios aliados tanto eles quanto os estrangeiros não poderiam vencer” (IBIDEM, 2017, p. 47). Por ocasião da luta contra os Tupinambás, por exemplo, no intento de abrir acesso por terra entre São Luiz e Belém, os soldados portugueses contavam com a força dos Tapuias, inimigos dos Tupinambás, para derrotá-los. Com a mesma estratégia aliavam-se a grupos locais contra Holandeses, ingleses ou franceses para expulsá-los.

Outra Ordem religiosa que se destacou na atuação incisiva na região foram os Jesuítas, chamados por Antônio Vieira, como “as estrelas de Cristo”. Segundo Carvalho Junior, dependendo dos mandatários de Portugal, os Jesuítas possuíam grande ingerência nas políticas colonizadoras; tinham influência tanto espiritual quanto no poder temporal. Por exemplo, entre 1653 a 1661, primeiro período da missão Jesuítica na região “Vieira tinha um poder inegável, pois era amigo e confidente do Rei”. (IBIDEM, 2017, p. 90). Vieira teve grande influência nos

rumos da missão na região. Escreveu o “Regulamento das aldeias” que direcionou toda missão na Amazônia, inclusive das outras ordens religiosas.

Sobre as Ordens Religiosas na Amazônia, sua atuação e seus significados, temos excelentes trabalhos em livros publicados com bastante amplitude e profundidade. Mencionamos os conhecidos trabalhos da professora Marilene Correia em Paiz do Amazonas (2012); A conquista Espiritual da Amazônia de Artur Cesar Ferreira Reis (1997) História da Igreja na Amazônia Central de Celestino Ceretta (2010), Eduardo Hoornaert (1992) Elisangela Maciel (2014) entre outros.

Vale a pena destacar que tanto os Jesuítas, os Mercedários como os Carmelitas, para além das responsabilidades espirituais, tiveram grande atuação frente às populações indígenas. As carmelitas, por exemplo, a partir de 1694, ficaram responsáveis por toda a zona do Rio Negro e, de acordo com Carvalho Junior, “cabia às carmelitas o papel de intermediar os conflitos” entre portugueses e indígenas. (IBIDEM, 2017, p. 88). De fato, em 1695 os padres carmelitas construíram a primeira capela dedicada à Nossa Senhora Imaculada Conceição próximo do Forte de São José da Barra do Rio-Negro. A igreja passaria por uma reedificação em 1788 por ordem de Manuel da Gama de Lobo D’Almada. Em 1850, após um incêndio que reduziu a igreja a cinzas, começaria a construção da atual Igreja Matriz, acompanhando o espírito de modernização da cidade para aquele período, sendo inaugurada em 1877. Durante esse período vai surgir o primeiro Seminário em Manaus para impulsionar a formação dos jovens na incipiente província do Amazonas.

1.2 TRAÇOS HISTÓRICOS: DA CAPITANIA DE SÃO JOSÉ DA BARRA DO RIO NEGRO À CIDADE EM TERRITÓRIO INDÍGENA

Em nossa pesquisa sobre a origem da cidade de Manaus, originada da então Vila da Barra de São José do Rio Negro, nota-se que sempre existiu expressiva presença indígena nessa região antes da presença de portugueses registrada nas viagens transcorridas pelo alto Amazonas e Rio Negro. A presença numerosa de diversas etnias nessa região se vê, por exemplo, nos registros de confronto violento com esses povos. Um dos mais conhecidos teria sido a resistência organizada pelo tuxaua Ajuricaba no século XVIII, que articulou dezenas de agrupamentos e guerreiros para a defesa de seus territórios; acontecimento no qual historiadores testificam a morte de milhares de indígenas nos territórios invadidos pelos portugueses como resultado de estratégia bélica para expansão e dominação territorial.

Segundo Agnello Bittencourt (1969), por ocasião da construção do Forte de São José da Barra do Rio Negro em fins do Séc. XVII, a presença indígena era significativa e iria constituir

a base da fundação populacional daquela que seria futura cidade de Manaus. Bittencoutt destaca o relato do viajante Alexandre Rodrigues Ferreira:

Está a Fortaleza em frente de uma povoação de índios e alguns moradores brancos, a qual se divide em dois bairros ao longo da margem boreal: ambos eles ocupam uma porção de barreira entre os dois igarapés da Tapera dos índios Maués (*sic*) e dito Manaus. (BITTENCOUTT, 1969, p. 39).

Nesta mesma linha, os estudos de Patrícia Sampaio e Regina Erthal, organizados no livro *Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia* (2006), nos apresentam um resgate histórico sobre a população de Manaus das primeiras décadas do Séc. XIX, mais especificamente entre 1835 e 1845. É mister observar que esse foi um período de grandes turbulências sociais e profundas mobilizações populares na busca pela maior autonomia nos rumos da política governamental para a região norte. Nesse contexto eclodiu, por exemplo, a cabanagem que envolveu as populações exploradas como os negros e os indígenas que, apesar de hábil resistência, foram fortemente reprimidos e aniquilados pelo governo central e afetou Manaus e outros municípios amazonenses. Nesses meandros da história regional, a identificação a uma instituição religiosa tinha suas garantias de integração nas camadas sociais diferentes. Sobre essa integração registra Patrícia Sampaio:

A vila da Barra, nas primeiras décadas do séc. XIX, foi descrita como um incipiente núcleo urbano, localizado ao redor de uma fortaleza em ruínas. Seus moradores majoritariamente índios e mestiços, viviam da agricultura de alimentos e da extração florestal. Tal era sua modéstia que era considerada pelos contemporâneos nos anos de 1820, apenas um subúrbio da vila de Serpa (SAMPAIO, 1997, Em SAMPAIO, 2006, p.175).

A partir da pesquisa realizada em arquivos de batismos da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, no referido período, foi possível perceber, documentalmente, a presença de várias etnias indígenas, a qual grupo étnico pertenciam, inclusive o tipo de condição ou relação social. Seguindo o propósito de nossa pesquisa, observamos a relação dos grupos étnicos no contexto urbano com a experiência religiosa cristã católica, através dos sacramentos, em particular, do batismo que compreendia nova identificação como ser religioso e adequação aos ritos e vivências próprias da sociedade local não indígena.

Na compreensão de Almir Dinis (2017) o batismo significava, na perspectiva dos missionários, a salvação das almas, “mas para a população indígena ganhava sentido mais complexo, inclusive o de passaporte para adentrarem no mundo dos homens brancos e cristãos”. (CARVALHO JÚNIOR, p. 169). O batizado dos “gentios”, como porta de entrada para uma

vida cristã, era um imperativo indispensável para um bom missionário. O regulamento das missões exortava ao batismo após breve preparação do catecismo e em caso de incompreensão da língua, que participassem do ofício divino, da catequese pelas imagens, mas que, indispensavelmente, ninguém morresse sem batismo. No contexto específico da cidade de Manaus, assim relata Patrícia Sampaio:

Os batismos também se revelaram como um instrumento a mais para iluminar a história indígena da região na medida em que, a partir dos registros, foi possível recuperar – ainda que de forma fragmentária – a presença de determinadas etnias na cidade de Manaus nas primeiras décadas do séc. XIX. Foi assim que apareceram Muras, Baniwas, Pixunas, Guaupés, Jurunas, Catuquinas, Macus e Miranhas. (SAMPAIO, 2006, p.189).

Ao refletirmos sobre a diminuição da presença indígena na cidade de Manaus e aumento exponencial de outras populações, nos deparamos com os processos de apagamentos da memória ou de invisibilidade dos registros como política intencional da aparente modernização da cidade nos períodos do apogeu da borracha; concorrendo, assim para os diversos mecanismos de integração do indígena na sociedade nacional.

Em consonância com historiadoras do período colonial, vale a pena destacar que “a partir da década de **1830**, com a implantação do novo Código de Processo Criminal (...) a vila da Barra, então passou a ser sede do termo **Manaus**”. (SAMPAIO, 2006, p. 175). Já nesse momento em que a Vila da Barra vai assumindo um outro status e se constituindo como cidade. Os dados de Lourença Amazonas indicam os indígenas como maioria da população que formava a incipiente comarca. Segundo Sampaio, os indicadores populacionais indicam a forte preponderância de índios e mestiços sobre a população “branca” da região, como podemos perceber no quadro abaixo que retoma informações de Lourenço Amazonas para a década de 1840. (AMAZONAS, 1984, p. 112. Citado em SAMPAIO, 2006, p. 176).

Quadro 1 - Indicadores populacionais de índios e mestiços sobre a população ‘branca’ da região

COR/CONDIÇÃO	N. HABITANTES	PORCENT. %
Branco	900	10,5
Mamelucos	2.500	29,5

Indígenas	4.080	48,0
Mestiços	640	7,5
Escravos	380	4,5
TOTAL	8.500	100

Fonte: Amazonas (198: p. 112) Citado em (SAMPAIO, 2006: p. 176).

Deve-se levar em consideração que os dados são sempre aproximados e que não é fácil cravar o quantitativo da população nesse período, por diversos fatores; por ser uma cidade de fronteira, a passagem de tantos viajantes, precária estrutura de governança, turbulência dos levantes populares nesse período etc. Porém, para além da debilidade do recenseamento, é importante ressaltar a predominância da população indígena sobre outras populações, ou seja, quase 50 % do total da população que formava o incipiente núcleo urbano da vida da Barra, nascente Manaus, a princípio do séc. XIX.

Uma questão importante que precisamos abordar nesse contexto são os processos de apagamento ou esquecimento da memória no percurso de constituição sócio-política da cidade de Manaus. Geraldo Jorge Tupinambá do Valle (2013) enfrentou essa problemática em “A cidade do esquecimento: Manaus entre a memória das ausências e as ausências da memória”¹. Ainda que sua abordagem enfoque meados do século XX – entre 1910 e 1970 -, sua perspectiva abre a discussão, através de questionamentos, de como os processos de ocupação do Amazonas e a formação da cidade tenham sido construídos com “lapsos de memória” e esquecimento de momentos de sua história urbana para além do fausto da borracha e do apogeu da Zona franca de Manaus.

Nesta perspectiva, olhando para os séculos XVII e XVIII, podemos nos questionar: porque a presença de Baniwas, pixunas, Jurunas, Miranhas, Barés, que aparece em registros entre 1830 e 1840, não aparecem em registros posteriores da história urbana? Por quais razões foram ignorados na historiografia oficial? Porque no último século, o percentual da população de Manaus se transformou de maioria indígena em minoria escassa? Por qual razão o crescimento ou a modernização da “Paris dos trópicos”, influenciada pelo apogeu da borracha, precisou apagar a presença indígena da cidade?

¹ Tese apresentada ao Programa de Pós graduação em geografia humana, do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo, 2013.

Marilene Correa da Silva (2023) nos apresenta umas pistas importantes para compreensão desse período que “transformou povos indígenas em população regional” (CORREA DA SILVA, p. 147). Em o Paiz do Amazonas (2023), nossa referida pesquisadora afirma que “ao fim do século XVIII já formam uma massa indiferenciada, os tapuios, os destribilizados, os mestiços, que no início do século XIX estão passíveis de recrutamento no corpo de trabalhadores”. (IBIDEM, 2023, p. 143). Inseridos no projeto de construção da sociedade regional, é possível entrever o processo civilizatório transformando modos de vida e impondo-lhes o engajamento nos modos de produção colonial. Consequentemente, subentende-se que na edificação da metrópole, na construção de edifícios históricos como igrejas, fortes militares, palacetes, pavimentação de estradas, aterros de igarapés, portos, embarcações, utensílios, artesanatos etc. estavam as habilidades e a força de mão de obra dos povos indígenas numa fusão de natureza e cultura.

Corrêa da Silva apresenta ainda outro aspecto da assimilação dos povos indígenas pelo sistema colonial. Ante ameaça de conflitos armados com inimigos estrangeiros e a contenção de rebeldias internas era necessário aumentar o contingente das forças portuguesas. A estratégia era a inserção dos indígenas nas organizações militares coloniais, “primeiro como força física na construção de edificações, seguidas da utilização como membros defensivos das forças portuguesas” (IBIDEM, 2023, p. 146). Dessa forma, através da inserção nas instituições religiosas, como batizados; nas instituições militares, como soldados; nos mecanismos sócio – econômicos, como força de trabalho; eram associadas as instituições coloniais como população regional.

A pior fase ainda estava por vir, a fase da política radicalmente anti-indigenista do início do século XIX na colônia. Destaco o escrito de Carlos Araújo de Moreira Neto, citado por Marilene Corrêa, para quem:

“a política indígena de D. João VI, em relação a certas áreas ou grupos indígenas, converte-se em política anti- indígena, isto é, os processos coloniais de dominação e subordinação do índio, como fornecedor de força de trabalho servil ou escrava, são substituídos por uma política de rejeição radical do índio; que deve ser eliminado fisicamente e sucedido por populações mais conformes às exigências do progresso e da civilização”. (Moreira Neto In Correa da Silva: 2023, p. 148).

A ordem da vez era a expansão da dominação colonial acima de qualquer intento de integracionista. A tensão dialética entre assimilação e rejeição radical eram constantes. O processo civilizatório se expande com força e difunde a ideia ilusória da Amazônia como terra desabitada, terra sem gente, imensidão selvagem e complexa que precisa ser ordenada. A guerra

da cabanagem que explodiu em pouco tempo sacudiu as estruturas do poder dominante na região e abriu as portas de uma nova fase, não menos conflituosa para os povos da terra. A resistência cabana faz-nos compreender que os acontecimentos das metrópoles não estão isolados das forças das realidades periféricas. Na balança que mede forças sociais, os povos indígenas têm uma contribuição importante no pêndulo da história, seja na metrópole, seja nos sertões, sejam nos territórios do “isolados”.

Voltando ao olhar para nosso tempo, ressaltamos que o fenômeno da migração dos povos indígenas para Manaus, não é um fenômeno das últimas décadas, nem mesmo do século passado, mas foi presença concomitante ao crescimento da cidade, ou melhor, a cidade expandiu-se sobre seu território.

Na atualidade, segundo dados do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e estatística - o Brasil passou de quase 900 mil indígenas, recenseados em 2010, para 1.652.876 indígenas localizados em todo o território nacional. O que expressa um aumento significativo dessa população assim como uma metodologia mais eficiente do censo em 2022 em toda sua abrangência.

Em níveis de regiões, a Região Norte concentra a maior população indígena do país com 753.357 indígenas, que representa 44,48 % da população indígena do Brasil. Em números absolutos, o Amazonas possui 490.854 indígenas, que corresponde a 28,98%, sendo o estado com a maior população indígena entre as unidades federativas do Brasil.

Manaus, que na última década contava com uma estimativa extraoficial de aproximadamente 40 mil habitantes indígenas, passou para 71.713 indígenas, sendo a cidade com maior população indígena do Brasil segundo o censo de 2022 do IBGE. Entre os municípios com maior presença indígena do Amazonas, após Manaus, está São Gabriel da Cachoeira com 48.256 e Tabatinga com 34.497 pessoas indígenas. Segundo a revista Cenarium, a maior parte das famílias indígenas de Manaus vive no Bairro Parque das Tribos com cerca de 750 famílias que totalizam aproximadamente 5 mil indígenas de diferentes etnias.

Os povos indígenas, tão numerosos e significativos em nossa Amazônia, como em todas os estados do Brasil, não podem mais ser ignorados, subestimados ou subjugados, como historicamente se intentou conforme os interesses de grupos dominantes, como no último ciclo político-militar que governou o Brasil. Por um lado, houveram diversas ações e mecanismos de apoio a setores de produção e de exploração descompassada que favoreceu o avanço destrutivo sobre extensas áreas de floresta, ameaçando toda sua biodiversidade, por outro, ataques a Unidades de conservação (UC), Terras indígenas (TI) e restrição de direitos imprescindíveis à plena existência dos povos originários e suas redes de relações. Segundo a indigenista e ativista

social Neidinha Suruí, o crescimento da população indígena no país, demonstrado pelo Censo demográfico de 2022, é sinal importante de resistência e fortalecimento étnico, mas defende o reforço de políticas públicas e garantia de direitos para essas populações.

“O aumento populacional de indígenas e, agora, com toda essa representatividade ocupando cargos no governo, que antes nenhum povo indígena ocupou, é superimportante para o fortalecimento dos direitos indígenas, para se garantir que os indígenas tenham a sua própria voz. É preciso de mais políticas públicas” (Entrevista à Revista Cenário 2023).

1.3 AS AMARRAS DA CRISTANDADE E PROCESSO DE ROMANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA

Para Renam de Freitas Pinto em O diário do padre Samuel Fritz, a presença das Ordens religiosas e o movimento das missões incidiu para a expansão das fronteiras do domínio português ao oeste amazônico até as cordilheiras dos andes. Para Marilene Correa (2023) “as missões foram as instituições mais frequentes da organização do poder colonial na Amazônia”. (SILVA, p. 115). Em diferentes momentos históricos, ora os religiosos defendiam as populações indígenas contra escravizações e violências, ora aliava-se ao poder temporal como juizes ou legitimadores dos mecanismos de dominação. A proclamação da república no ocaso do séc. XIX e o advento dos séculos XX trariam mais liberdade ante o poder político e significaria nova fase da presença religiosa na Amazônia.

Para compreendermos as mudanças ocorridas na Igreja Católica do século XX na Amazônia, faz-se necessário entender o contexto e alguns traços dos processos ocorridos em seu interior nos séculos anteriores. É importante levar em conta que os acontecimentos ocorridos na Europa influíram nos rumos da relação Igreja – Estado, tanto nas metrópoles como nas colônias. A reforma protestante e os conflitos sangrentos do século XVI foram incisivos também nas estratégias de expansão do catolicismo na América, na Ásia e na África. Um dos efeitos da contra- reforma implementada pela Igreja Romana foi autoafirmação de suas posições doutrinárias e conteúdos dogmáticos frente às fortes críticas levantadas por Martinho Lutero e seus sucessores.

Do século XVI ao XIX a Igreja católica, em toda sua extensão universal, foi rigorosamente legislada pelo Concílio de Trento, acontecido entre 1545 e 1563; concílio que essencialmente cristalizou sua postura de autoafirmação. De fato, esse concílio marcaria o pensamento da Igreja, não somente ante o protestantismo, mas também ante os novos ares da modernidade na Europa e nas colônias. Nas palavras de Elisangela Maciel (2014) “Trento ditou as novas regras e reforçou a estrutura dogmática do catolicismo, diante do sangrento século

16.” (MACIEL, 2014, p. 56). Tão petrificado foi este Concílio que suas normativas perduram quase quatro séculos. Os dirigentes da Igreja universal só permitiriam outro concílio em 1869, com o Papa Pio IX, mais de 300 anos depois de Trento. Somente o Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado em 1961 iria representar significativa mudança.

Uma das posturas da Igreja Católica frente aos diversos desafios intra e extra eclesial, foi a concessão ao Sistema de padroado que permitia a interferência direta do Estado sobre os pontificados e assuntos eclesiásticos. Esse sistema interferiu diretamente na Igreja tanto nas metrópoles quanto nas colônias.

Refletindo essa relação no Brasil colonial, Elisangela Maciel diz que “a Igreja no Brasil era mais dependente do Estado do que de Roma”. (MACIEL, 2014, p. 103) Na Amazônia, o Sistema de padroado interferiu decisivamente no controle das ações das Ordens Religiosas e nos rumos da Evangelização, pois cabia ao Rei encarregar-se “da catequese e da evangelização, como do culto e da nomeação e sustento dos sacerdotes”. (IBIDEM, 2014, p. 104). Ao Papa cabia a confirmação e legitimação dos atos do Rei. Assim, a governança da cristandade se perpetuava, porém, tolhendo a autonomia e a independência da Igreja no Brasil.

Um exemplo desse sistema de padroado na Amazônia foi a criação pela coroa portuguesa, da Junta das missões em Belém – PA em 1701, em que a governança sobre questões locais era disputada entre o bispo e o governador. Maciel mencionando Márcia Mello, afirma que “a Junta configurou um instrumento de poder e de controle do Estado português na Amazônia”. (IBIDEM, 2014, p. 115). Assim como o Tribunal da inquisição teria sido usado por Pombal para inibição e controle de forças opositoras na Amazônia colonial.

Outro movimento importante para a compreensão da Igreja na Amazônia foi o processo de romanização que se deu através dos bispos romanizastes que lutavam para desvincular-se das amarras dos Império e estabelecer uma relação mais estreita com Roma. Esse processo de romanização se dará com a criação de Dioceses, prefeituras apostólicas e prelazias; com a nomeação de bispos reformadores, como Dom Romualdo de Seixas, Dom José Afonso de Moraes Torres, Dom Antônio Macedo Costa dentre outros que se vinculavam mais a linha romancista.

Os bispos brasileiros lutaram pela fidelidade à Roma, não concordavam que a Igreja estivesse submetida ao Estado, o que não significava que desejassem a separação. Queriam que o Estado reconhecesse a soberania da Igreja e que continuasse defendendo sua ação sobre um país cristão. (MACIEL, 2014, p. 122)

Para Maciel, uma das finalidades da reforma implementada pelos bispos romanizadores era a moralização do Clero. Com razão havia a preocupação com a formação dos novos padres. Daí compreende-se o surgimento do Seminário São José em 1948 em Manaus pela ação de Dom José Afonso. Com esse fim, muitos bispos enviavam os alunos mais aptos para França ou Roma, afim de aperfeiçoarem nos estudos eclesiásticos e se afeiçoarem a Igreja Europeia. Nas palavras de Elisangela Maciel, “romanizar passou a ser sinónimo de europeizar”. (MACIEL, 2014, p. 173).

A proclamação da República, tão temida pelos clérigos pelas incertezas quanto ao rumo do país, tornou-se benéfica para a Igreja na Amazônia, livre das amarras do Antigo Regime. A questão era que, superando as questões relativas ao padroado, fortaleciam-se os mecanismos romanizadores, pois “para ser católico era preciso ser romano”. (IBIDEM, 2023, p. 175). Nesse contexto nasceu a Diocese do Amazonas entre 1892 e 1893 por bula e decreto do Papa Leão XIII, representando um entusiasmo a mais vivido pelo apogeu da modernização da cidade de Manaus no final do século XIX e da ilusão do fausto inaugurado pela economia gomífera. O cenário estava montado para receber os dramas próprios do século XX.

No contexto religioso um marco importante para formação de líderes religiosos na Amazônia será o surgimento do primeiro Seminário em Manaus em meados do século XIX para impulsionar a formação dos jovens na incipiente província do Amazonas. A institucionalização da Igreja católica na região foi se consolidando aos poucos através das casas das ordens religiosas, construção das igrejas, casas de formação e seminários, que foram se instalando aos poucos nos longínquos rincões amazônicos. A igreja que já havia se estabilizado no núcleo urbano de Belém desde o século XVII, foi se consolidar apenas no século seguinte na Amazônia central. Porém, conforme vários estudiosos essa relação fundada na cristandade não era isenta de arestas e descontentamentos de lado a lado.

1.4 SEMINÁRIO SÃO JOSÉ: 177 ANOS FORMANDO PADRES NO CORAÇÃO DA AMAZÔNIA

Como vimos anteriormente nos traços históricos, a preocupação com a formação do pensamento religioso e, indiretamente com educação, já era própria dos religiosos no início do período colonial, quando Carmelitas e Mercedários, que eram excelentes educadores, foram chamados para construir escolas e cuidar da educação dos jovens, filhos dos colonos, fixando em Belém o seminário com estudos de filosofia e teologia, conforme já mencionado por Almir Diniz.

As estruturas institucionais da Igreja católica na região foram se consolidando aos poucos através da presença das ordens religiosas, construção das igrejas, casas de formação e seminários, que foram se instalando nos longínquos rincões amazônicos. A igreja que já havia se situado no núcleo urbano de Belém desde o século XVII, foi se solidificar apenas no século seguinte na Amazônia central. Como marco secular, a criação da Província do Amazonas aconteceu apenas em 1850 por ordenamento do império do Brasil. Nesse período era necessário o esforço apologético para combater ideias opostas como as do protestantismo ou mesmo da maçonaria. Assim aumentava o imperativo para a difusão do pensamento ortodoxo próprio do processo de romanização na Amazônia.

Segundo Celestino Ceretta, em *História da Igreja na Amazônia Central* (2008), ao retratar historicamente a estruturação das igrejas locais, o primeiro seminário instituído na capital da província do Amazonas foi em 1848 pelo bispo Dom José Afonso de Moraes Torres, bispo titular de Belém do Grão-Pará. Para Ceretta, como a igreja estava unida ao estado pelo regime de padroado, politicamente se impunha a ingerência nos territórios do império sobre questões religiosas, o que gerou arestas de parte a parte. Essa implantação nas regiões mais remotas se deu motivada pelo processo de romanização, que a seu tempo era imprescindível formar uma igreja universal ligada ao Papa. Este primeiro seminário teria se instalado num casarão onde havia estado a administração da fortaleza da Barra perto do porto, conforme informação deixado por Avé-Lallemant e reportada por Ceretta (2008). Nos estudos de Ceretta, “Mário Ypiranga Monteiro indica a localização onde funciona hoje uma agência do Banco do Brasil em frente à catedral de Manaus”. (CERETTA: 2008, p. 534).

“No Seminário São José, durante muito tempo, estudavam os jovens candidatos ao sacerdócio bem como aqueles que seguiram a vida civil que, por isto, não necessitavam deslocar-se para outras cidades maiores, como Belém, Rio de Janeiro ou Europa. Assim se compreende melhor o empenho público em fazer funcionar um seminário em Manaus. Dom José Afonso de Moraes Torres foi quem abriu as portas do saber aos jovens amazonenses (...) Este seminário foi a primeira escola de grau médio em Manaus”. (CERETTA: 2008, p. 534)

Durango Martins Duarte (2009) também destaca a importância do Seminário Episcopal São José de Manaus como o primeiro estabelecimento de ensino secundário do Amazonas e ratifica a localização do Seminário na Rua Marques de Santa Cruz – Centro, onde localiza-se atualmente uma agência do Banco do Brasil. Segundo Duarte, o Seminário “ofereceu o ensino regular até a criação do Lyceu Provincial, atual colégio amazonense D. Pedro II, em 1864” (DUARTE: 2009, p. 164). O Seminário funcionou por períodos intermitentes. Em alguns períodos foi fechado por questões de estrutura administrativa como ocorreu em 1906, segundo

Celestino Ceretta. Outros estudiosos, como Durango Duarte, sustentam que foi fechado em 1909 e reaberto em 19 de março de 1943 – dia de São José – pelo bispo Dom João da Mata de Andrade e Amaral, que então funcionou junto a residência dos bispos.

Figura 1: Capela do Seminário São José 1988



Fonte: Arquivo do Seminário

Figura 2: Celebração eucarística no Seminário



Fonte: Jardson Sampaio, (2024).

Nesse período o Seminário mudou de localização várias vezes. Segundo Duarte, em 1879 mudou das proximidades da Igreja Matriz para o edifício do Instituto de Educandos Artífices no bairro Educandos. Em 1909 encontra-se na Av. Joaquim Nabuco – atual colégio Santa Dorotéria. Em 1943 o bispo Dom João da Mata de Andrade e Amaral acolheu uma experiência de formação na residência episcopal. Em 1946, nos períodos de Dom Irineu Joffily e Dom Basílio Olímpio Pereira, foi dada continuidade a experiência de formação num prédio que se localiza junto à escola Salesiana. Essa residência teria sido entregue aos salesianos para a educação dos jovens de Manaus, onde hoje funciona o Colégio Dom Bosco – Centro. Em 1968 as portas do Seminário foram novamente fechadas e as formações paralisadas.

Em 1975, recebendo propulsão do Congresso Eucarístico Nacional – realizado em Manaus – Dom Milton Corrêa Pereira abriu novamente as portas do Seminário onde hoje se encontra o Centro de Treinamento Maromba. Dentre os padres formados nesse período está o conhecido Pe. Luiz Augusto Ruas. Por muitas décadas, conforme Ceretta, o Seminário funcionaria em diferentes locais do centro histórico como na rua Emílio Moreira numa casa em frente ao bispado na Av. Joaquim Nabuco e por último na rua da Maromba onde funcionou o CENESCH – Centro de Estudo do Comportamento Humano (1971); posteriormente mudando

para ITEPES – Instituto Teológico e Ensino Superior da Amazônia; e atualmente, FCAM – Faculdade Católica da Amazônia.

Figura 3: Entrada principal -Seminário São José



Fonte: Jardson Sampaio, (2024).

O Seminário São José, com o lema “formando padres no coração da Amazônia”, foi pensado como centro de formação para clérigos tanto para Manaus como para jovens oriundos das igrejas locais presentes no interior do Amazonas e Roraima. Atualmente o Seminário recebe seminaristas das dioceses de Parintins, Itacoatiara, Borba, Coari, Tefé, Alto Solimões, São Gabriel da Cachoeira e, naturalmente, da Arquidiocese de Manaus. Recebe ainda seminaristas da Diocese de Boa- Vista – Roraima, que faz parte do Regional Norte 1 da CNBB. Num primeiro olhar é perceptível a diversidade cultural e se evidencia a pluralidade nos traços dos seminaristas de diferentes origens, comportamentos, linguagem e interatividade com grupos afins. Para além das adversidades, é um grande desafio percorrer um caminho comum de formação de presbíteros sem levar em consideração a pluralidade numa dinâmica contante de integração e autoafirmação, como adverte a perspectiva de Frijot Kapra.

Figura 4: Capela atuado Seminário São José



Fonte: Jardson Sampaio, (2022)

Tomando como referência o ano 2021- ano da pandemia de covid 19 - passaram pela formação no Seminário São José 53 seminaristas, 20 estudantes de teologia e 33 estudantes de filosofia na FSDB – Faculdade Salesiana Dom Bosco Leste. Dentre 53 seminaristas que conviviam regularmente no Seminário 11 eram indígenas vindos das diversas regiões do Amazonas e Roraima. Quanto as etnias tínhamos presente tikuna, macuxi, tucano, Kocama, maraguá, mura e dessano trazendo fortes traços culturais de suas comunidades de origem: língua, pinturas corporais, gosto por culinária típica, contato com natureza, ritos, cantos etc. Uma experiência interessante dos jovens formandos indígenas foi a criação do Núcleo de reflexão Pluriétnicas Yüü, que reunia esses jovens para partilhar e cultivar a beleza de seu ser e de suas tradições.

Além da convivência cotidiana e de cultivo da identidade étnica realizam várias atividades como celebrações, atividades culturais, participação e manifestações pró causa indígena, partilhar aniversários etc. No ano 2021, que tomamos como referência de análise, foi realizado um encontro celebrativo com diferentes ritos no dia 19 de abril – dia dos povos indígenas. Ao início do evento um seminarista ticuna fez o rito de purificação do ambiente, dos participantes dispostos em círculo, com a defumação como um gesto e símbolo que demarca o lugar como sagrado. Houve a apresentação dos símbolos que compunham a ambientação e seus significados. A proclamação da palavra foi feita em língua materna e a reflexão em português para que os presentes pudessem compreender. Ao final houve uma grande dança com todos em círculos demarcando passos, como numa ciranda, e reafirmando impulso de vida numa dança universal.

Outros momentos marcantes nesse período foi um encontrão com jovens de várias etnias indígenas que residem em Manaus e entorno. Nesse encontrão, realizado em parceria com o

MEIAM – Movimento estudantil indígena de Manaus – foi marcante o momento de reflexão sobre as lutas, os desafios, as adversidades do tempo presente tão desfavorável na política nacional no governo de tendência claramente anti- indígena, e que requeria consciência e resistência ante os dismantelos dos direitos e ameaças a vida aos territórios. Chamou-me a atenção, positivamente, o fato de todos os jovens ali presentes estarem nas faculdades cursando diversos cursos como enfermagem, direito, história, antropologia social, jornalismo dentre tantos outros. Fato que demonstra um passo importante nas lutas por inclusão e ocupação de posição nos espaços políticos de discussão e reafirmação de direitos e políticas públicas para o bem comum.

A participação em mobilizações e manifestações também é um processo interessante para os jovens indígenas seminaristas quanto à formação da consciência sócio-política. Um protesto marcante foi a manifestação organizada pelas associações e organizações indígenas, em meados de 2022 contra a articulação do Marco temporal no Congresso Nacional e no STF – Supremo Tribunal Federal. Uma das manifestações ocorreu na Praça do Largo de São Sebastião contra a tramitação no Congresso Nacional e uma segunda na Praça da Polícia na parte central da cidade no dia do julgamento da ação no STF. A participação nesses eventos favorece a afirmação da consciência de violências e violações de direitos já conquistados, como o direito ao território e a garantia de preservação das tradições e formas de vida – garantidas pela Constituição de 1988 – mas tão atacadas e ameaçadas pelo poder econômico- político anti – indígena predominante nesse momento histórico. A consciência dos acontecimentos históricos e o engajamento nos movimentos sociais favorece a formação de uma geração jovem que deve continuar o protagonismo nas ações e acontecimentos de uma história de resistência e sobrevivência que continua a ser escrita.

Minha experiência de primeiro contato com o Seminário São José em meados do ano 2000, além de um processo construído desde a infância com as comunidades eclesiais de base, se deu pela convivência com as classes menos favorecidas. Nas décadas de 1980 e 1990 eram muito fortes as mobilizações e lutas por melhores condições de vida: moradia, saúde, transporte público, educação etc, nas quais meus pais eram engajados por meio das Associações de moradores, clubes de mães e outras. Era certo que fé e vida eram inseparáveis e que a primeira representava força para a sobrevivência em tempos hostis. Após uns anos convivendo fora do país, numa etapa de formação, a consciência da própria Amazônia – em suas belezas e depredações - e tornou mais contundente. Ao retornar ao Seminário São José, a princípio de 2009, a convivência com jovens indígenas – herdeiros de povos historicamente subjugados e

espoliados – foi muito assertiva para superação de visões superficiais e compreensão de processos de reparação histórica.

Figura 5: Jovens indígenas Seminarista



Fonte: Jardson Sampaio, 2022

Figura 6: Símbolos para ritual indígena no Seminário



Fonte: Jardson Sampaio, 2022.

Figura 7: Ritual indígena – Cardeal D. Leonardo Steiner



Fonte: Jardson Sampaio, 2022

Figura 8: Grupo pluriétnico de Reflexão Yüü



Fonte: Arquivo do Seminário São José

Após séculos de imperativo do princípio da dominação, visíveis em várias etapas e acontecimentos históricos impostos, e que de novos e variados modos ressurgem resquícios de tempos sombrios, é mister pensar e reafirmar novos princípios nas relações sociais, de responsabilidades civis e religiosas com nossos povos indígenas. Ante as muitas forças contrárias a proteção integral da Amazônia, que o Papa Francisco denominou como força depredadora da “tecnocracia” em prejuízo dos povos originários, faz-se imperativo uma formação religiosa inseparável da consciência crítica e de uma ética capaz de despertar o engajamento nas mobilizações pela justiça sócio- ambiental. O princípio da ecologia profunda

do pensamento sistêmico; da reponsabilidade, da ecologia integral ou da diversidade étnica são faróis a nortear a formação dos líderes religiosos no século XXI. Nas palavras da atual Ministra dos Povos Indígenas, Sônia Guajajara: “nunca mais o Brasil sem nós”². Da mesma forma é mister reafirmar em nome de uma reparação histórica na Igreja: “nunca mais a igreja na Amazônia sem nós”.

1.5 AMAZÔNIA DOS SANTOS E DA RELIGIOSIDADE POPULAR

Para além das instituições dos Seminários e das Ordens Religiosas, que representam o catolicismo dentro do decurso de romanização, queremos lançar o olhar panorâmico sobre a força do catolicismo popular na Amazônia. Uma característica relevante ao se estudar a religiosidade nesse contexto é justamente o encontro da estrutura institucional, em todo seu arcabouço moral e doutrinário, com a formas variadas de manifestação da fé assimilada e reproduzida pelos povos locais. Tratamos essa concepção na ótica daquilo que se denominou catolicismo popular na perspectiva de Eduardo Galvão em Santos e visagens (1955) Outra Amazônia: os Santos e o catolicismo popular (2011) e em Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico (1995) de Raymundo Heraldo Maués, entre outros.

Em perspectiva antropológica, Lila Abu – Loghod (2018) nos apresenta a compreensão interessante de incorporação e manifestação das representações. Ela escreve que “de acordo com Said (1989) representações antropológicas carregam elementos tanto do mundo daquele que representa quanto daquilo ou daqueles que são representados” (LOGHOD, 2018). Passando a perspectiva teológica vemos que acontece o mesmo processo quanto a representação das crenças e formas de devoções religiosas. Na Amazônia é perceptível que, em muitos lugares, a pertença a ou sentimento de pertença ao catolicismo se deu a partir, principalmente da experiência das rezas, das ladainhas, das novenas e festas de padroeiros dedicadas aos santos fecundando e cultivando o imaginário da fé além das lacunas e ausências do catolicismo oficial.

Vale ressaltar que quando Maués fala de catolicismo popular não o expressa necessariamente em oposição ao catolicismo oficial nem o desclassifica como praticado por populações de classes subalternas ou por pessoas ignorantes, mas como a religiosidade recebida das ordens religiosas apropriada de acordo a vivências múltiplas próprias do povo dos sertões amazônicos. Podemos dizer que, em relação ao contexto regional, o catolicismo oficial se caracterizava pelos representantes das ordens religiosas que carregavam consigo além do carisma de um fundador (Santo Inácio de Loyola ou de São Francisco de Assis) e o rigorismo

² Discurso de posse no Palácio do Planalto por ocasião de sua posse como Ministra dos Povos Indígenas no dia 11/01/2023.

das regras, a obediência direta à estrutura hierárquica com centro em Roma; pelos cânones e códigos éticos e morais e a transmissão de ensinamentos pelo catecismo e os documentos oficiais que orientavam a Igreja universal. Outras amostras relevantes da estrutura oficial na região foi a fundação de casas religiosas e os seminários de formação para clérigos e religiosos, a princípio em Belém e posteriormente nos outros núcleos urbanos; a passagem do Tribunal do santo ofício ou Tribunal da inquisição no período colonial e a comunicação dos missionários numa perspectiva global.

Raymundo Maués apresenta um princípio fundamental trabalhado entre os antropólogos:

Há várias manifestações culturais no plano dos costumes, das crenças, dos símbolos e em diversos outros domínios, que podem ser pensadas como universais. No entanto, elas nunca se mostram em diferentes povos e em diferentes localidades e culturas com absolutamente as mesmas características, pois é próprio da cultura e da sociedade humana, a partir de seu saber local, da maneira singular como constrói sua cultura e sociedade, mostrar especificidades (...) (MAUÉS, 2011, p 23).

Dentro desta perspectiva que localizamos nossa concepção quanto ao catolicismo popular. É necessário visualizar esse encontro do religioso com a diversidade própria dos povos no sagrado mundo amazônico como ambiente de fronteira marcado por múltiplas manifestações culturais e crenças numa constante intersecção de culturas e povos. Tomamos por exemplo o saber de um indígena Tuyuca: “aqui existem outras crenças e outras espiritualidades, outras maneiras de relacionamento com o mundo e com os seres vivos” (REZENDE, 2010, p. 113), diante da qual é necessária uma genuína reverência.

Raymundo Maués nos apresenta uma ampla visão em seus estudos sobre o catolicismo popular na Amazônia, que se caracteriza principalmente pelas manifestações do sagrado através dos santos, das devoções, das rezas, das procissões, das festas, das promessas, das práticas comunitárias dirigidas por líderes leigos e leigas. Podemos dizer também que em muitos contextos, pode haver uma fusão eclética com outras crenças, como as oriundas das religiões de matrizes afro, as originadas nas manifestações sagradas dos povos indígenas com sua compreensão dos espíritos, dos seres não materiais, mas que incidem na vida e nas relações dos povos entre si e regem os elementos da natureza.

Para Maués, nas festas dos santos padroeiros, principalmente nas comunidades de interior ainda se manifestam elementos culturais populares muito fortes: o jogo de futebol como parte da programação da festa; o levantamento do mastro com frutas e a bandeira do santo, as procissões, muitos brados de “vivas” ao padroeiro, a festa dançante, foguetes, leilões, diversão

com danças e brincadeiras de arraial, comidas, bebidas, muitas euforias etc. Consequentemente, para Maués, “o catolicismo popular apresenta, assim, um componente lúdico que lhe é inseparável e que, a despeito das tensões que provoca na sua manifestação, permanece sempre presente” (MAUÉS, 2011, p. 7).

Podemos ilustrar a compreensão de Maués com a vivência testemunhada pelo jovem Hércules Vitorino - seminarista Ticuna do Seminário São José³. Hércules nos apresenta a experiência na comunidade Vendaval, próximo de Belém do Solimões, seu lugar de origem. Vemos em sua narrativa um registro da força do catolicismo popular que sustenta a experiência religiosa na região. O jovem ticuna relatou que na sua comunidade era forte a devoção a São Sebastião – devoção trazida pelos capuchinhos no século passado. Sua fala destaca que ainda que não soubessem celebrar ou fazer novenário, era grande a festa que a comunidade fazia para São Sebastião, como diz segue:

Quando as irmãs que chegaram lá na comunidade em 2007; que antes, a gente nós indígenas não sabe como organizar a Igreja, somente festas, somente festa mesmo; é 20 de janeiro, São Sebastião, aí só festa mesmo; não tem louvor, não tem nada, somente festa a noite bebendo, assim, que eu vi. Aí depois de 2007, 2008 está melhorando, porque a irmã que está organizando; tem grupo de jovens; tem dirigentes, dos ministros da palavra, que já faleceu, o dirigente lá; é assim que organizando lá; tem grupo de catequista, grupo de crianças, grupo das irmãs, dos pais, até hoje está funcionando; está melhorando mais agora. Antes não tem novenário porque a gente não sabe como que é. (Entrevista, 2024)

Seu relato reforça a força do catolicismo popular que se tornou característico das comunidades ribeirinhas. Raymundo Maués, grande estudioso da temática na região, destaca em *Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular* (2011), que as religiões na Amazônia se caracterizam pelo sincretismo, pluralismo e organização a partir das camadas populares. Talvez seja mesmo o jeito de viver a fé numa região tão diversificada e multifacetada. A chegada das irmãs do PIME representou a institucionalização, que nosso jovem entendeu por “organizar a igreja”. Nas palavras do jovem ticuna: “antes não tem novenário porque a gente não sabe como que é”, mas fazer festa com comidas típicas e bebidas, a gente sabia.

Ao analisarmos o nome de muitas cidades como Santo Antonio do Icó, São Paulo de Olivença, São Gabriel da Cacheira, Belém do Solimões, Santa Isabel do Rio Negro, vislumbramos a marca das ordens religiosas na nomeação de lugares e territórios. A dedicação de capelas, comunidades e igrejas a devoção de um santo ou a Virgem Maria também foi

³ Diálogo com o Seminarista Hércules – Ticuna - em novembro/2024 no Seminário São José.

preponderante na confirmação da fé católica. Vislumbramos a força desse fenômeno por exemplo, na festa de Santo Antônio de Borba; de Santa Tereza D'Avila em Tefé; de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará, que atrai milhares de fiéis com manifestação bem popular da fé, com santinhos, imagens, pagamentos de promessas e agradecimentos. No município de Borba, por exemplo, o povo criou o costume de cobrir a imagem do Santo padroeiro com notas de dinheiro em moeda corrente. Manifestação que até já tentou-se extinguir, mas que prevaleceu a força da tradição e da crença popular. Como vemos, essas manifestações não estão em nenhum código de direito, em nenhum livro normativo ou de rituais romanos, mas que marcam profundamente os costumes e crenças do povo, moldando práxis heterodoxas.

A fim de contemplar nosso propósito de abordagem contextual, ressaltamos que os jovens aspirantes a vida religiosa e sacerdotal, dentre eles os jovens indígenas que ingressam nos seminários, não estão distantes desse complexo mundo amazônico, mas ao contrário, estão imersos e trazem na alma - expressão da subjetividade/intimidade - as teias de relações antepassadas de pais e avós, assim como as relações contextuais das diversas Amazônia: Amazônia ribeirinha cabocla; da ambição estrangeira, dos santos, das religiões; dos aglomerados urbanos e dos múltiplos povos urbanos, como veremos mais profundamente no capítulo seguinte.

CAPÍTULO II – SUJEITOS HISTÓRICOS: NARRATIVAS ORAIS DE HISTÓRIA DE VIDA

2.1 LÍDERES INDÍGENAS COMO SUJEITOS HISTÓRICOS

Somos habitantes da floresta. Nossos ancestrais habitavam as nascentes dos muitos rios muito antes de os meus pais nascerem, e muito antes do nascimento dos antepassados dos brancos. Antigamente éramos muitos e nossas casas eram muito grandes. (DAVI KOPENAWA)

A epígrafe apresentada retrata uma memória ancestral dos antepassados intimamente unidos aos espaços da vida como florestas e rios e como senhores soberanos de sua própria história. Não obstante a reverência aos antepassados, o líder Yanomami também denunciou a intromissão dos brancos com suas “fumaças de epidemia e suas espingardas” (KOPENAWA, p. 78) modificando drasticamente seus modos de vida e atropelando sua organização sócio – cultural. A manifestação do sentimento de pertença a um elo existencial conectada com a

própria natureza, como interdependência vital, expressa por Kopenawa, interliga pontos em comum entre passado e futuro, e marcam a percepção dos acontecimentos do tempo presente. É necessário ressaltar que o xamã Yanomami, além dos protestos que ressoam a níveis globais em busca de respeitabilidade e garantia de direitos, transmitem valores e resistências de forma de vida perpassada pelo ancestrais. Através de ritos e experiências xamânicas adentra-se no mundo dos espíritos, dos xapiris, e tornam –se canais para benzimentos e curas, assim como para combater os malefícios dos espíritos maus.

Na escuta dos ensinamentos e espiritualidades indígenas, Padre Valdiclelson dos Santos, da ordem redentorista, de origem dessano de São Gabriel da Cachoeira, relata sua percepção do mundo não somente material, mas regido por forças imateriais estranhas as leis naturais entrelaçando cosmovisões indígenas e elementos da cultura ocidental.

Porque eu tenho essa percepção do mundo que o mundo, por mais que seja concreto é mundo espiritual. Vem a questão de aprendizado nos sonhos, interpretação das coisas; do que deve ser feito para prevenir, etc. Interessante que a leitura do mundo dos antigos é uma leitura de conhecimento de lenda. Então tudo que hoje, quando o pajé, ele realiza como benzedor, é porque ele consegue dizer as palavras que ele escutou. É o poder da palavra e da escuta que ele tem. É como nós, como padre, nós recebemos do bispo: a imposição das mãos, e é interessante que, só nós conseguimos fazer a doxologia, o momento da oração pessoal, o momento que você prepara o altar e, quais são as palavras que nós expressamos? São palavras que tem poder. Eu poderia dizer assim, que essas palavras que nós, padres ordenados fazemos, aos fazermos, no caso, também o benzedor, as palavras que ele recebeu do pai e do avô ele diz, com toda convicção. (Entrevista: 2024).

Em termos comparativos, é possível traçar um paralelo entre o relato do Xamã Yanomami e elementos do processo religioso católico dessano. Entre o processo de formação do xamã e o caminho de formação do clérigo católico há elementos de similaridades. A transmissão do poder do xamanismo ou do padre católico se dá num longo processo de experiências de aprendizados; escutas dos ritos, dos símbolos, da ingerência de alimentos e bebidas, dos gestos e das palavras assimiladas e devidamente proferidos em determinado rito; no caso do xamanismo, intermediado por um xamã mais velhos e no caso católico, pelos padres formadores nos seminários e casas de formação. Nos sacramentos católicos também são imprescindíveis a parte material para transmissão e eficácia da graça. Como ensinam os manuais católicos, os sacramentos são sinais visíveis da graça invisível. Pode-se dizer que há muitos elementos comuns entre mundos distintos nas transmissões rituais das diferentes tradições.

Voltando ao olhar para período colonial na Amazônia, Almir Diniz de Carvalho Júnior (2017) faz uma ampla análise sobre a relação dos povos indígenas com as ordens religiosas. É

interessante observar que desde o princípio houveram lideranças indígenas – também chamados principais - que se destacaram na relação com as Ordens religiosas e com a sociedade colonial. Importante ressaltar que no processo evangelizador que envolveu povos indígenas houveram movimentos diversos, ora de cortesia e cooperação ora de virulências e oposições. Carvalho Júnior (2017), com o exemplo de vários “principais” procurou demonstrar como os indígenas se adaptaram a nova conjuntura da sociedade colonial. Ao contrário do pensamento comum que imagina processos de dominação passiva, a perspectiva apontada por Carvalho Junior reforça o protagonismo atuante e incisivo de várias lideranças na busca de se fazerem ouvir dentro do jogo de poder da sociedade colonial no Brasil.

Enquanto espadas, casacas e bastões simbolizavam o poder para os principais transformadas em brancos, ser cristãos, através do batismo, poderia permitir aliar-se a esse poderoso Deus, possibilitando sua introdução no mundo novo que se constituía a sua revelia, mas do qual eram também artífices. (CARVALHO JÚNIOR, 2017, p. 169).

Na constituição das redes de diversas relações sociais, Carvalho Júnior, nos recorda que a aproximação e contato entre personagens tão estranhos mutuamente, como eram os europeus e os indígenas, se deu através de objetos simbólicos com poder de entrosar. Ante mundos abissais tão distantes, os símbolos ligavam pontes até então intransponíveis. Entre os símbolos de distinção estavam o hábito de Cristo, bastões, cruzeiros, medalhas, casacas e espadas, como distintivo de poder no corporativo militar. “Muitos dos principais aliados dos portugueses possuem um título de sargento mó e capitão mó dados pela coroa(...) Ser cabo de esquadrão naquele mundo colonial significava possuir certo poder. (IBIDEM,2017, p. 167). O referido autor defende que muitos indígenas, líderes natos afeitos a lógica de poder político ocidental, entendiam as relações de interdependência dos viajantes –missionários, comerciantes ou autoridades coloniais – de suas posições estratégicas para a realização de seus projetos, respectivamente a cada interesse e sabiam fazer uso de suas exigências nas negociações e reivindicações dentro de um jogo de poder.

Assim como o processo de aliança com diversas nações indígenas que transformavam seus líderes políticos em índios principais da sua povoação não se concretizava se o referido novo vassalo não recebesse por parte das autoridades portuguesas alguns símbolos da sua grandeza e distinção (IBIDEM,2017, p. 164)

Nesse processo de surgimento da nova sociedade colonial nosso autor destaca que o controle dos religiosos sobre os indígenas não era absoluto. Em muitas ocasiões, eram

necessárias barganhas, negociações e, muitas vezes, os principais se opõem aos religiosos e suas diretrizes. Carvalho Junior cita o exemplo do “principal” Lopo de Souza, que teria sido preso por parte do Padre Antonio Vieira (1608 -1697). Entre outras razões, essa medida haveria sido tomada por que o “principal” se negara a aceitar o governo temporal de sua comunidade aos jesuítas, concedendo-lhe, contudo, a guia espiritual. Esse episódio ganharia proporções nas várias instâncias de poder e demonstraria, segundo mencionado autor, o nível de incorporação dos “principais” na sociedade colonial e das dependências que essa incipiente sociedade tinha das comunidades indígenas como a de mantimentos e guias para certas viagens. Nosso referencial traz ainda o episódio de um principal e sua exigência de distinção e reconhecimento de certo status social:

Dom Simão, súdito do rei, teria sido agraciado como a medalha que simbolizava a mercê do Hábito de Cristo, embora realmente não a tivesse de fato ou de direito. Não era um cristão comum. Enquadrava-se nas regras políticas impostas pela coroa portuguesa, mas também possuía certa diferenciação e “nobreza” o que não era respeitado pelo cabo da tropa. O símbolo da medalha migrada entre dois universos cosmológicos, não era de fato o hábito de Cristo que exigia formalidade de muito maiores - como visto, era apenas “a modo de”, mas era uma distinção, um ícone de poder para indígenas, significado reconhecido pelos poderes coloniais que o instituíram. (IBIDEM, 2017, p. 167).

Os líderes indígenas têm um papel coletivo importante. É interessante destacar sua participação como artífices da história, não somente como líderes espirituais, mas sobretudo, como detentores de estratégias e articulações, capacidade de comunicação, exigência de reconhecimento e de distinção nas relações sociais, associarem-se a outras nações; capacidade de constituírem a trama da história regional.

É necessário pensar que a atual geração de jovens indígenas na formação para líderes cristãos, como padres e religiosos, são herdeiros desses personagens. Avôs, pais, mães, ascendentes dos principais de hoje, que buscam no itinerário da formação humana cristã a compreensão dessa identidade costurada por múltiplas culturas em diversos movimentos históricos entrelaçados.

2.2 NOÇÕES ETNOGRÁFICAS: APROXIMAÇÕES DO SABER INDÍGENA

Nesse processo de valorização e reconstrução a partir do pensamento local, o religioso e estudioso Justino Rezende, da etnia Tuyuca presente no Alto Rio Negro, se tornou uma referência em estudos sobre a educação indígena com o livro “A educação na visão de um Tuyuca” (2010), no qual apresenta uma etnografia segundo suas vivências e aprendizados,

como por exemplo, questões de espiritualidade indígena a partir da cosmovisão tuyuca e discussões sobre mitos e memórias a partir da ancestralidade de seu povo.

O intelectual tuyuca, em uma conferência para grupos étnicos do Alto Rio Negro transcrita numa síntese escrita, discursou sobre a identidade étnica, marcada pela consciência coletiva, como um processo de construção para a compreensão da existência dentro das práticas educativas familiares e parentais. Em outras palavras, não se pode compreender sua identificação isoladamente de sua relação parental étnica. Com vistas a isso ele afirma:

A vivência de nosso parentesco orienta-nos para o sentido de família ampliada (...) formamos uma unidade, social e espiritualmente. Os nossos avôs viviam unidos com os seus parentes e também em comunhão respeitosa com a natureza que é parte do ser humano: as florestas, os rios, as pedras, as cachoeiras, os lagos, o tempo, as estações, a chuva, o sol, a lua, as estrelas, os animais, os trovões, os espíritos... O mútuo respeito entre homem e natureza, gerava harmonia cósmica. (REZENDE, 2013: p. 4).

Destaco em sua apresentação a concepção, inclusive de quem narra, da formação de uma unidade com atores sociais dentro do conjunto parental, com seres da natureza como florestas, rios e cachoeiras e com os seres espirituais. Essa é também a compreensão comum entre várias etnias, como já apresentada Alessandra Mundurucu; por Davi Kopenawa, na visão Yanomami, e por Ailton Krenak. Dizia ele: “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2019).

Outra observação importante é a referência aos antepassados como ao induzir um aprendizado recebido de seus avôs, que por sua vez, receberam herança de antepassados, num ciclo permanente entre predecessores e sucessores. Em sua comunicação através da obra escrita *A educação na visão de um Tuyuca* (2010), já mencionada acima, vemos vários ensinamentos ancestrais através de sua história de vida. Rezende apresenta o papel dos pais (família) como são responsáveis pela educação dos filhos e pela transmissão de valores para as novas gerações. Segundo Rezende, um dos momentos de grande aprendizado para as crianças é por ocasião da *quinhapira*, que na língua tuyuca se traduz *Biarü yara atiya*. Conforme o estudioso indígena o “*Biarü yara atiya* é o momento de crescimento como um indivíduo, como membro da aldeia (comunidade) e membro da etnia (...) os pais os introduzem na prática familiar e comunitária”. (REZENDE: 2010, p. 15)

Uma vez que a comunidade comprova a *responsabilidade da criança*, ela fica admitida como pessoa adulta. Nesse sentido o *Biarü yara atiya* poderia ser entendido

como um dos ritos de iniciação para a vida adulta, pois a maturidade da pessoa se manifesta também nesse momento. (REZENDE: 2010, p. 19).

Diferentemente da lógica dos brancos que subdividem as fases da vida de acordo com a quantidade de anos, fórmula segundo a qual se deduz a infância, a adolescência e a juventude, o costume da etnia se baseia no critério da maturidade para adentrar na vida adulta, que por sua vez, se deduz de sua participação responsável nos trabalhos da comunidade e de seu comportamento na quinhapira. Como dizia Dom Valter Ivan, bispo que trabalhou muitos anos entre indígenas de São Gabriel da Cachoeira: “Entre os indígenas a maturidade tem mais a ver com as experiências vividas do que com a quantidade de anos” (fala de Dom Valter Ivan). Suas impressões ratificam outra forma de compreender as fases da vida e a passagem da vida infantil para a participação na vida adulta, conforme ensinamento da vivência Tuyuca do Alto Rio Negro.

Para os objetivos de nosso trabalho, não pensamos ser imperativo abordar essencialmente o conceito de jovens ou juventude indígena, porém devemos evitar generalizações ou exportação de conceito considerados universais, que se tornam incapazes de exprimir a compreensão indígena sobre as etapas da vida. Claudina Azevedo Maximiano, que estudou amplamente o tema de adolescência e juventude numa perspectiva coletiva de ação política nos movimentos de juventude indígena do Alto Rio Negro, faz uma crítica a concepções universalista que classificam a evolução nas etapas de criança, adolescência e juventude como etapas preparatórias para a vida adulta, sem levar em conta as especificidades de cada povo ou grupo social em questão. Claudina Maximiano, baseando-se em Karl Mannheim, usa o conceito juventude numa expressão de coletividade, enquanto pertencimento a um grupo ou movimento, dentro de um tempo histórico específico e etnicamente bem situado. Neste sentido, Claudina Azevedo destaca:

A própria sociedade através de mecanismos e instituições, a exemplo da escola/internato, como espaços de formação privilegiada de grupo, e, ao mesmo tempo, de imposição de valores é que irão possibilitar a coesão social. Todo esse contexto faz com que os jovens potencialmente possam gerar o novo, criar, transformar a sociedade e, concomitantemente, também mantenham viva a própria sociedade. (MAXIMIANO, p. 56-57).

Coloco em destaque também a posição de jovens como portadores de potencial de futuro. Maximiano destaca posição apresentada por Mannheim quanto à dimensão ideológica: “[...] A juventude não é progressista nem conservadora por natureza, porém é uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade” (MANNHEIM, 1967, p. 52 In.: Maximiano. 56). Na ideia de potencialidade, algo de devir, vir a ser está embutida a ideia de

futuro, o “futuro da nação”, o futuro das instituições ou agremiações sociais que este jovem está inserido.

Em consonância com o pensamento Tuyuca, o missionário salesiano da etnia Arapaso Reginaldo Cordeiro, também do Alto Rio Negro, fala em “juventudes” no plural, justamente por ressaltar a singularidade de cada etnia. Nesse sentido, nos ensina o jovem padre Arapaso sobre sua compreensão de juventudes:

Sua identidade e diferença é marcada por uma educação forte, que penetra mais na alma e no caráter (...) isso acontece porque a cultura é transmitida junto com o leite materno, com o espaço familiar, com o mundo de significados e sacralidades que os gestos do cotidiano encerram. Nesse espaço, banhar-se no rio pode significar muito mais de que um simples processo de higiene pessoal.” (CORDEIRO in: LASARTE e MEDEIROS, 2019, p. 240).

Para não cairmos no irrealismo de generalizadas idealizadas, como O índio Hiper Real de Alcida Rita Ramos (2018), vale ressaltar que a compreensão do conceito Jovens indígenas se dar como construção sociológica dentro com contexto histórico e grupo cultural específico que assim o caracteriza. Voltando ao contexto Tuyuca, por exemplo, a criança ou adolescente nem podia participar da *quinhapira* por receio que fizessem vergonha ou constrangessem os pais. Porém ao ser considerada com certa maturidade no trato, no comportamento, no trabalho e na conversa, podia passar a ser considerada com status de adulto e participar normalmente da *quinhapira* segundo a mencionada etnia. Para nosso campo de estudo e reflexão situamos nossos jovens dentro dos processos históricos sociológicos em nosso tempo e no espaço metropolitano, espaço urbano centrífugo das várias realidades Amazônicas.

A juventude indígena, integrada nas redes de relações urbanas, enfrenta os reais desafios dos processos de urbanização das populações amazônicas em geral em toda sua complexidade. Como por exemplo, os processos de migrações para grandes cidades; em muitas circunstâncias, enfrenta condições de pobreza e vulnerabilidade social, a fragmentação de valores e aspectos de suas raízes étnicas; preconceitos raciais; inserção nos dinamismos urbanos comerciais e de produção, aspirações legítimas comuns aos jovens de contexto urbano, como o uso das tecnologias da informação, que culturalmente alcançam comunidades indígenas, mesmo as mais distantes do centro metropolitano.

A antropológica Linda Tuhiwai Smith (2018) chama a atenção para a inclusão desses sujeitos históricos como agentes ativos no processo de transformação social e que ocupam cada vez mais reconhecimento no protagonismo que esses sujeitos coletivos aportam na história regional e nacional. No MEIAM – Movimento dos Estudantes indígenas do Amazonas -, por

exemplo, vemos com entusiasmo como os jovens indígenas vão ocupando cada vez mais espaços na academia, especializando-se nas diversas áreas de conhecimentos como direito, medicina, administração, sociologia, antropologia, história, TI – tecnologia da informação - ocupando cargos sociais cada vez de relevância nos órgãos públicos governamentais ou privados.

Uma crítica de Marcos Frederico Krüger assinala que “o catolicismo nada assimilou dos mitos amazônicos, o inverso, porém, aconteceu frequentemente, como se pode constatar em diversas narrativas coletadas”. (KRÜGER: 2011, p. 49). Isso nos instiga à compreensão de um olhar epistemológico para além das ciências clássicas hegemônicas que classificavam e negavam outros tipos de conhecimentos considerados periféricos. De objetos de estudo passam a ser sujeitos, autores da própria história, da história regional e universal a parte de seus referenciais.

Olhando a transmissão intergeracional dos conhecimentos míticos, Márcio Souza nos ajuda a perceber duas formas narrativas para os povos indígenas relacionadas aos mitos: uma considerada verdadeira e as histórias falsas, que são as mais propagadas. Nesta distinção, vale dizer que:

(...) as histórias verdadeiras são aquelas que tratam da origem do mundo, do nascimento dos homens, e nelas são protagonistas os entes divinos, celestiais e astrais. Ainda são verdadeiras aquelas que relatam as aventuras do herói civilizador, como as de Jurupari: aquele que veio para redimir, transformar e libertar. (SOUZA, 2005, p. 145).

Importante dizer que para as etnias do Rio Negro, essas narrativas não podem ser contadas de qualquer forma para estrangeiros ou em qualquer momento. As segundas são mais corriqueiras, relacionadas aos encantados que assumem forma de animais como o boto, a cobra grande, o peixe, o jacaré, entre tantos outros.

Neste sentido a riqueza inventiva dos povos amazônicos é vastíssima com seus espíritos da floresta como a Anhangá e o curupira, que são perigosos e conferem punições a caçadores inescrupulosos. E ainda aqueles espíritos como os “caruanas” que se incorporam em xamãs já experimentados. Daí nasce o mito do Jurupari, chamado Izi para os tariana, Bisiu para os dessana, Doé para os Tukano. Segundo Souza Jurupari é “um herói civilizador que veio e conduziu os povos do Rio Negro, da horda selvagem à revolução agrícola”. (SOUZA; 2015, p. 144). Ceucy, mãe de Jurupari é morta a flechadas por Jurupari, como castigo terrível por infligir proibição por ele estabelecida. Assim terá origem as Amazonas quando:

Naruna, ao saber do matricídio, junta as mulheres e se retira para uma outra terra, longe de Jurupari. Antes de partir, Naruna ordena que todos os meninos sejam mortos, e declara o rompimento entre os sexos. Ali nascia a tribo das mulheres guerreiras, as ikamiaba, que um dia entrariam em choque com os espanhóis de Francisco Orellana. (SOUZA: 2005, p. 148).

Porém, no choque civilizatório, Jurupari será confundido com um demônio Tupi e generalizado para qualquer tipo de manifestação satânica. Certamente esses parâmetros culturais das etnias indígenas estão no inconsciente coletivo das novas gerações e faz-se necessário aproximar-se, não intelectualmente, mas com todos os sentidos.

2.3 HISTÓRIAS DE VIDA: CONTRIBUIÇÕES ANCESTRAIS

Uma perspectiva importante do nosso trabalho são as narrativas orais da vida, a partir dos sujeitos da história que querem relatar e/ou resgatar as histórias de suas comunidades a partir das próprias relações e da compreensão de seu tempo. Para esclarecimento do sentido que queremos enfatizar na pesquisa nos servimos da compreensão de Priscila F. Perazzo que apresenta o “deslocamento do interesse científico para a literatura e culturas populares, para as estratégias do cotidiano e, sobretudo, para as subjetividades”. (PERAZZO: 2015, p. 125). Assim, um olhar importante de nossa pesquisa é o enfoque nas narrativas de interlocutores indígenas - sujeitos das histórias – com suas vivências e experiências na comunidade de origem e, a partir daí compreendermos o conjunto de suas relações Interétnicas e com a sociedade regional e nacional. “Nesse sentido que o método das narrativas orais de histórias de vida não pode prescindir da compreensão das subjetividades, dos sentidos que o sujeito da ação, como agente da sua própria história e narrador oral, atribui às histórias que conta”. (PERAZZO: 2015, p. 126)

De encontro a esse pressuposto, João Pacheco de Oliveira, renomado antropólogo brasileiro, em *O nascimento do Brasil e outros ensaios* (2016), também ressalta a importância da história como um recontar crítico das narrativas históricas oficiais hegemônicas e reducionistas, assim como da antropologia como um encontro dialógico para além de um engessamento padronizado, universal e embasadas em generalizações unívocas. Consequentemente, Oliveira vê “a história, em suas múltiplas escalas e temporalidade, um fator constitutivo, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico” (OLIVEIRA: 2016, p. 7). Uma contribuição importante de Oliveira é propor, não uma única história indígena, essencialista, estática e universal, mas lançar luzes sobre o conjunto de interações entre etnias e os diversos atores e forças sociais, sejam elas Inter étnicas, com o Estado nação ou com atores transnacionais. Destaco que é importante, nesse processo, o

intento de desfazer ideias fictícias que são naturalizadas e reproduzidas como verdades petrificadas, principalmente relacionadas à submissão dos povos indígenas como passivos agentes da história.

Ao refletirmos sobre jovens indígenas que assumem papel de liderança como presbíteros na Amazônia, a partir de um centro de formação para presbíteros, nos colocamos na linha de referencial do pensamento ecológico, na perspectiva do pensamento sistêmico de Fritjof Capra (1981) em *O ponto de mutação* e em *A teia da Vida* (2006.). Nessa perspectiva, duas concepções são imprescindíveis em um renovado olhar da ciência ecológica: comunidade e rede. Por conseguinte, na abordagem sistêmica não é possível compreender o sujeito isoladamente como no *modus* do pensamento analítico e mecanicista da modernidade a partir de Descartes e de Newton, dessecando as partes e isolando-as para encontrar suas propriedades. No pensamento sistêmico “o todo é mais importante que as partes” (CAPRA, 2006, p. 33)

Em linha com este arcabouço teórico, é importante a mudança de paradigma que representa. Para Capra, “a mudança da parte para o todo também pode ser vista como uma mudança de ‘objetos’ para ‘relações’”. (CAPRA, 2006, p. 37). Esse é um critério importante pensado como pano de fundo de nosso trabalho. Essa noção representa a busca por deslocar um “objeto de estudo” para o contexto de relações de um todo mais amplo. Outro critério do pensamento sistêmico é que o mesmo é também pensamento contextual. Nessa perspectiva, queremos ampliar nosso olhar num horizonte histórico mais amplo e desvelarmos as raízes da relação de líderes indígenas e a relação com as ordens religiosas e as relações de poder no período colonial na Amazônia. Conforme compreensão de Márcio Souza, a visão histórica nos ajuda a enfrentar a desmemória e lançar luzes na compreensão de nosso tempo.

Neste sentido, é somente na relação dialógica profunda indissociável ao todo que compreendemos nosso ser no mundo, quem somos, nosso papel e missão existencial. Ante isso, nosso diálogo com um padre dessano e com um jovem indígena tucano muito nos enriquece com suas redes de relações históricas, familiares, interétnicas, sociais, ambientais etc.

2.3.1 Experiência formativa de um padre Dessano

Na Amazônia, a abertura para a formação de padres autóctones se deu sobretudo, a partir do Concílio Vaticano II em que a Igreja abriu-se ao diálogo com mundo nas suas diversas culturas e realidades humanas assumindo elementos das diferentes culturas como a língua local. O documento de Aparecida, dentro dessa perspectiva, reforça essa abertura afirmando que “os discípulos, que por sua essência também são missionários, nós formamos com coração universal, aberta a todas as culturas e a todas as verdades, cultivando nossa capacidade de

contato humano e diálogo” (CNBB, 2007, p. 172). Essa abertura significou uma mudança significativa nos rumos da Igreja que era impensável antes do Concílio Ecumênico Vaticano II.

Quando pensamos na formação de jovens indígenas dentro do itinerário vocacional e de formação de padres para a Arquidiocese de Manaus ou para o Regional norte 1 da CNBB, um exemplo esclarecedor é o caminho percorrido pelo Jovem padre **Valdiclelson Dos Santos**, da Congregação do Santíssimo Redentor (redentoristas), hoje pároco da Paróquia São Lázaro no bairro São Lázaro, zona sul de Manaus. Padre Valdiclelson, mais conhecido como padre Valdir e como o nomearemos daqui por diante, é natural de São Gabriel da Cachoeira, mas especificamente da Comunidade de Paricachoeira, - Alto Rio Tiquié. O jovem padre é de etnia Dessano, filho de Inácia Fernandes, da etnia Tukano, e de Venâncio Abreu dos Santos, dessano. Seus avôs paternos são de origem da etnia tukano e dessano assim como seus avôs maternos. Como a descendência de sua etnia é patrilinear, sobressai a origem dessana herdada do pai. Padre Valdir é formado em curso superior seguindo o itinerário acadêmico dos seminários: filosofia e teologia. Fez a sua experiência no Seminário Arquidiocesano num período de quase cinco anos entre 2008 e 2012. Em 2014, por opção pessoal ingressou no Seminário redentorista de Manaus, dando continuidade a seus estudos e foi ordenado presbítero em 12 de dezembro de 2021 na sua comunidade de origem em São Gabriel da Cachoeira, quando concluiu suas etapas formativas.

Figura 9: Celebração dominical Paróquia N. Sra. Aparecida em São Gabriel da Cachoeira



Fonte: Arquivo pessoal – Padre Valdir

Figura 10: Missa na Paróquia São Lázaro



Fonte: Arquivo pessoal – Padre

Padre Valdir tem três anos de ordenado. Conheci-o nos primeiros anos de formação em 2009 no Seminário São José quando tinha uns 16 anos de idade. Hoje é admirável reencontrá-lo e perceber sua maturação humana expressa em suas perspectivas e visões de mundo. Ao

recordar seu lugar de origem tem muito presente a importância dos rios, não somente por serem estradas nos sertões amazônicos, mas onde a vida emana e decorre. Em sintonia com o pensamento contextual, o jovem padre nos apresenta seu lugar de origem em intrínseca conexão, pelas águas escurecidas do Rio Negro, entre pessoas, acontecimentos e personagens que estão na constituição da história do lugar e de sua própria.

Nós temos São Gabriel. Em São Gabriel nós temos o rio que se estende: rio Uaupés e o rio Tiquié; e nós temos o rio Içana. Nós temos o Rio Negro, que vai até São Gabriel. Depois nós temos o Alto Rio Negro que faz ligação com o rio Uaupés, com o Tiquié e o rio Içana. O que aconteceu? O rio Tiquié e o rio Uaupés, os primeiros missionários que chegaram eles se estenderam nas comunidades visitando e constituíram as comunidades importantes. Por isso em Paricachoeira nós temos Paróquia Dom Bosco, que é propriamente título dos salesianos, né, e lá em Uaueretê nós temos Paróquia São Miguel Arcanjo, se não me engano, né. Então na experiência de Uaueretê nós temos a ligação da comunidade com Taracua que é na divisa entre centralidade que distingue do rio Tiquié do rio Uaupés. Então nós temos uma Paróquia em Taracua, que é o título Sagrado Coração de Jesus. (Entrevista 2024)

No âmbito contextual, faz-se necessário refletir a Igreja em São Gabriel da Cachoeira por sua presença e interlocução com as comunidades, uma vez que essa diocese se encontra na extensão territorial mais indígena do Brasil. Observando historicamente, segundo Celestino Ceretta (2008), em 1910, o Papa Pio X criava a Prefeitura Apóstolica de São Gabriel da Cachoeira sob a administração de Mons. Lourenço Giordano – padre salesiano- que a comandou até 1919. Importante ressaltar que um século antes houvera presença missionária no alto Rio Negro, mas em períodos intermitentes devido a grandes dificuldades de locomoção e logística.

Destacamos alguns dados importantes para nosso campo de estudo: em 1889, Mons. José Lourenço da Costa Aguiar, que seria o primeiro bispo do Amazonas, redigiu em língua geral – O nenghatu - um resumo da doutrina cristã. A presença salesiana na prelazia, predominantemente indígena, foi marcada pela experiência dos internatos, como era comum essa modalidade de estudo em toda a sociedade, tanto em Manaus como na Europa, seguindo o carisma de Dom Bosco. É sempre objeto de discursão crítica a presença das Ordens religiosas e sua inserção no mundo simbólico indígena. O indígena religioso Justino Rezende oferece luzes para esse diálogo de forma sábia, com pensamento crítico e progressivo. É interessante observar e ouvir as experiências a partir dos interlocutores indígenas de ontem e de hoje.

Em sintonia com o pensamento sistêmico é indispensável a visão do todo para compreensão das partes, ou melhor, só conhecemos uma realidade na relação com o todo. Em nosso estudo, ainda que nos propusemos a investigar os processos de formação religiosa dos jovens indígenas, é mister estender a análise, de forma sistêmica, na sua formação como indivíduo em sua identificação pessoa, nas conexões étnicas familiares – sociais e, dentro de

uma perspectiva integral que engloba o processo de integração como pessoa no mundo, numa complexa e constante interação orgânica. Para a etnia dessana a transmissão do conhecimento era feita pelas histórias e ensinamentos repassados pelos avôs para os netos ou para os filhos e/ou de pais para filhos de geração para geração, conforme relato do padre Valdir.

Cada comunidade Dessano, cada comunidade Tukano, Tariano, várias etnias existentes do Alto Rio Negro, nós temos a compreensão do mundo, compreensão das coisas. Não é de modo único, né. Entendeu? Mesmo sendo Dessano, cada comunidade tem sua peculiaridade, ou seja, existe uma forma de dizer sobre as coisas, sobre os acontecimentos. Uma e outra conseguem conciliar. O que nós aprendemos, aqui é muito importante, porque todo conhecimento é dado do avô para os netos. Então, pelo fato de ele também resgatar a memória dele; então oralmente ele consegue dizer melhor. Então o que eu sei hoje sobre a minha comunidade foi o que meu pai me contou, juntamente com meu tio, e meu pai e meu tio sabem pelo fato de meu avô ter contado pra eles. E eles, como são benzedores, eles têm toda propriedade pra dizer e continuar transmitindo isto. (Entrevista 2024)

Segundo padre Valdir, para os mais velhos era importante transmitir os ensinamentos da cultura de uma etnia dentro da própria família; ele não transmitia para outras famílias, muito menos a estrangeiros. O comum é repassar o ensinamento ao filho ou ao genro, que por sua vez, repassa aos próprios filhos e assim sucessivamente. Conforme a fala do padre dessano, a transmissão inter-geracional é marcante na prática dos trabalhos, na transmissão de valores, dos saberes, da educação e também das crenças que são repassadas as gerações seguintes. Em nossa análise percebemos a importância, para a seu processo de maturação e mais tarde sua opção de vida a vida religiosa, de seus pais e seus avôs serem católicos. Nos contou que sua mãe até hoje é devota de Nossa Senhora Auxiliadora – devoção salesiana. Voltando um pouco às suas raízes, seus avôs foram batizados já em idade adulta, na ocasião das desobrigas⁴. Padre Valdir manifestou uma prática própria da cristandade. Quando os religiosos passavam nas comunidades batizando, nas suas palavras, “eles só pegavam o nome da família pra poder registrar. E naquele tempo, o Estado tava credibilidade pra Igreja pra poder registrar os nomes, entendeu? Tipo registro de nascimento; a Igreja era responsável.” (Padre Valdir, 2024). O ato de batizar, além de conceber um novo cristão e participante do grêmio da Igreja, ordenava a sociedade aos moldes da fé confessada. Ainda de acordo com Pe. Valdir, sua mãe recebeu o nome de Inácia em homenagem a Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus.

Então, a regra da lógica da comunidade do povo dessano é que um dessano possa contar pra outro dessano, e vai transmitindo para o neto. Porque que ele dizia isso? Porque no momento que a pessoa para pra contar, ele sempre faz um resgate daquilo

⁴ Missão esporádica que os missionários das Congregações religiosas faziam uma ou duas vezes por ano junto às comunidades ribeirinhas, e por essa ocasião batizavam, casavam, realizam primeira comunhão, crismavam; desobrigando os fiéis das comunidades de receberem os sacramentos, uma vez já recebidos

que ele ouviu de alguém; de alguma forma é a presença daquela pessoa. Então pra cada situação, os homens que constrói uma nova família, se ele não tiver esse zelo de cuidar, de escutar, isso se perde. A validez desse benzimento ou a validez desse conhecimento é porque ele dizia, né, meu era isso, meu pai era dessano, de tal clã, eu sou dessa comunidade, ou seja, a procedência tem um constata mento. (Entrevista 2024)

Concomitantemente à constituição da identidade cristã, com o entrelaçamento à comunidade cristã, é importante considerar as redes de relações culturais múltiplas e diversas, de forma que a auto identificação pode também ser múltipla dentro de cada universo cultural. Mais importante que a declaração externa ou formas de classificações alheias, a auto compreensão, como consciência de quem sou, liberta de imposições discriminatórias ou de preconceções diminuidoras como era comum nos métodos da antropologia clássica. Desta forma, nosso interlocutor se auto declarou como dessano, religioso, redentorista e padre; numa auto compreensão que se compõem naturalmente sem se sobrepor ou se contrapor.

Então aqui vem, pra nosso momento de reflexão, como que a vida religiosa ela me ajudou a entender a minha cultura. Primeira coisa porque não poderia negar. Porque quando nós falamos de nossa espiritualidade redentorista, nós falamos da espiritualidade encarnada. Quando eu aprofundi a ler a espiritualidade redentorista, as dimensões que sustentam a congregação eu fui entender o que é espiritualidade encarnada. Pra dizer que antes da fé cristã, já sou. E Deus já era também; assim nesse sentido, né. Então eu sou; antes de ser cristão eu sou dessano, de uma cultura, de uma sabedoria; que, por ventura, eu conheci a congregação que ajudou a aprimorar a minha fé de modo consciente da minha identidade. Então eu sou dessano, cristão, religioso, redentorista e padre. (Entrevista 2024)

Podemos nos perguntar: que tipo de subjetividade pensamos ao afirmarmos “eu sou”? Um “eu” atomizado, isolado? Ou um “eu” coletivo conexo, interligado indistintamente a redes de relações? Para o jovem padre dessano do Alto Rio Negro essa questão é bem resolvida. A memória de seu eu coletivo dessano, de seu lugar de origem, suas relações familiares entranhadas, sua formação religiosa bem fundamentada e suas conexões sociais bem esclarecidas, ajudou a um auto compreensão madura e sem conflitos. “Eu sou muito tranquilo sobre a minha identidade, sobre a minha raiz, por quê? Porque eu consigo me comunicar com as pessoas, entendeu? Acho que aí está a questão, em vez de me retrair, de me sentir inferior, e mantendo minha capacidade de me comunicar é melhor pra mim”. (Entrevista 2024). No contexto da realidade urbana complexa de Manaus, ante uma grande diversidade cultural e, ao mesmo tempo, desconfiguradora de cultura pelo sistema que produz anonimatos de massas, o jovem padre dessano transmite clareza de sua personalidade consciente e amadurecida.

Existe um choque de curiosidade. Eu acho que isso que é bonito. Quando eu falo que nós temos que ter o mesmo nível de comunicação, acho que aí está a diferença, porque você nutre a sua capacidade como ser humano. Agora como você vai comunicar e transmitir a sua imagem é questão de personalidade, de maturidade. Então, eu tenho muitos amigos que estão fora do Amazonas, mas que quando vou visita-los, celebro; e, você consegue transmitir na maior tranquilidade, apresentar bem o conteúdo, falar da fé, qual a importância; eu acho que vivo a consciência humana. (Entrevista 2024).

Padre Valdir, herdeiro de uma cultura ancestral de tradições milenares possui os elos do pensamento ecológico muito arraigados. Por ter clareza e consciência profunda de sua raiz, é capaz de transitar em outros mundos sem temor de se perder. Um exemplo edificante de encontro de culturas que não se aniquilaram, mas se tonificaram numa compreensão mútua no líder protagonista cristão de sua própria história.

2.3.2 Formação presbiteral: a trajetória de um jovem Ticuna

O Seminário São José é constituído, principalmente por jovens vindos das comunidades aqui da região, de Manaus, mas também de todo o Amazonas e Roraima. Em média, nos últimos anos, o seminário tem acolhido em torno de cinquenta jovens. Um bom grupo é da capital, mas grande parte vem das dioceses e prelazias do Baixo Amazonas, Alto Solimões, Alto Rio Negro, de Boa vista e interiores de Roraima. Um que queremos destacar é o Seminarista Hércules Vitorino Amaro, vindo da comunidade de Vendaval – Alto Solimões. Nascido em 1997, Hércules é filho de pais Ticuna. Seus avôs maternos eram Ticunas. Seu avô paterno era um seringueiro viajante que com sua avó Ticuna. Começou sua experiência vocacional em 07 de fevereiro de 2017 na casa de acolhida em São Paulo de Olivença, junto a Paróquia.

Figura 11: Seminarista Ticuna em ritual de purificação do ambiente 2022.



Fonte: Jardson Sampaio, (2022)

Figura 12: Celebração pelo dia dos povos indígenas no Seminário



Fonte: Jardson Sampaio, (2022)

Uma observação importante é para o lugar de origem. Nele se dá o surgimento da vida, o princípio das relações, a descoberta do mundo, dos valores, da cultura que vão formando a personalidade e a forma de ser no mundo.

“Eu lembro quando eu criança, eu cresci numa comunidade bem simplesinho mesmo, comunidade onde moram cinco famílias e um igarapé de Vendaval. Aí depois quando eu nasci, minha mãe engravidou bem rápido, né. Aí quando eu tinha um ano de idade... aí minha mãe engravidou, aí depois não deu tempo pra eu cuidar. Aí minha mãe me deixou com minha tia. Aí minha tia me cuidou em Colômbia, na comunidade indígena. Aí que fiquei uns três anos lá com ela. Aí depois meu pai faleceu, aí voltou pra Vendaval”. (Entrevista - 2024).

Dois fatores chama a atenção em sua fala: a migração em idade tão tenra, no primeiro ano de vida e a morte precoce do pai. Mesmo sem entender, reviveu aquilo que seus povos sempre viveram: a luta pela sobrevivência, a migração por condições adversas e a morte de familiares, que deixam marcas indelévels. O deslocamento que o distanciou da convivência materna criou outra forma de relação parental, porém dentro de seus modos e costumes na comunidade ticuna na Colômbia morando com a tia. De volta a sua comunidade de origem, sua rede de relações foi se estendendo. A convivência comunitária é fundamental para a compreensão do ser indígena a partir do coletivo. Com isso, o aprendizado se dá principalmente no dia-a-dia, nas práticas esportivas, o nado no rio ou igarapé, a pesca, o dia –dia em comum. Ao falar sobre os estudos, assim explicou o jovem ticuna:

Escola normal. É municipal em comunidade Igarapé de Vendaval, comunidade Orápa se chama, comunidade Terégani, é nome da comunidade indígena; ondem moram 20 famílias já, a família é grande. Aí eu terminei 1º série a 3º série. Aí três anos que estudei em comunidade pequena. Aí depois na quarta série aí eu estudei em Vendaval. Estudava cinco matérias: português, matemática, geografia, história e arte ticuna; e também língua ticuna, nossa língua materna. Símbolo que eu aprendi primeiro: dinâmica da vida, dança, futebol, brincadeira, né. Naquele dia não tinha bola, então a prática era fazer de sacola de roupa velha, foi fazer uma bola pra brincar. É uma arte de dançar, futebol, isso que eu conheci. (Entrevista 2024)

Essa compreensão da vida está perfeitamente alinhada com a percepção holística do pensamento sistêmico que “concebe o mundo como um todo integrado” (CAPRA, p. 16) Ao falar no “primeiro aprendizado” como “dinâmica da vida”, logo nos remete as atividades que tem escopo de arte: “dança, futebol, brincadeiras”. Importante também o cultivo da língua na escola formal junto com as demais disciplinas. A educação formal que se envolve com a dinâmica da vida e não o contrário. A língua, que os sistemas de dominação sempre tentam

dissipar ou mesmo extinguir, é fundamental para manter o modo de pensar e conceber o mundo segundo suas cosmologias assim como o contato com seu mundo ancestral.

Seu contato com as experiências religiosas, através da igreja, também começou desde terna idade. A rede de solidariedade e apoio foi importante para enfrentar desafios e superação de ausências. O sentimento de pertença foi se formando gradativamente com passar dos anos e com uma compreensão um pouco mais consciente do próprio caminho.

E também eu acompanhando um pastor naquele dia que mora em minha comunidade. Eu morando com o pastor, aí quando eu pequeno ele muito me amou como seu filho, né; porque não tem meu pai, só minha mãe só; minhas famílias. Ele me levou “contigo” (quis dizer: consigo) na comunidade dele. Lá tem uma Igreja Batista. Eu foi, talvez, também com minha irmã. Naqueles dias não tem pensado a qual pertença, né; não tem ideia. Quando eu já cresci, quando eu tinha 12 anos aí eu perguntei da minha mãe: “Mãe, eu me batizou em qual Igreja primeiro?” Aí ela me falou: “eu te batizou na Igreja católica”. Aí sim que eu aprendi; que segui esse caminho. Por isso que tô seguindo até agora, católica. (Entrevista, 2024).

A consciência do batismo fez-lhe enveredar pela tradição de seus pais, que o haviam batizado nos primeiros anos de vida. Em seu caminho sacramental, participou da catequese com as irmãs do PIME que o orientaram, deram a catequese. Segundo Hércules, as irmãs Júlia e irmã Isabel foram as suas catequistas e grandes incentivadoras na vida cristã. Recebeu a primeira comunhão aos 14 anos e a crisma com 18 anos em 2015. Para Hércules outros grandes incentivadores foram os frades capuchinhos: Frei Gino, o primeiro a chegar em sua comunidade em 2005; depois Frei Ricardo França e por último, Frei Paulo Braguinha que recorda com satisfação.

Contemplando o contexto histórico daquela região é interessante observarmos algumas pistas. Na obra “O diário do padre Samuel Fritz” – org. (2006) de Renan Freitas Pinto, temos um largo retrato sobre a atuação jesuítica no Alto Solimões e as disputas de poder pelo controle daquele território entre os reinos ibéricos em finais do Séc. XVII e início do XVIII. Por volta do ano 1689 o missionário jesuíta relata sua descida pelo Rio Solimões e o encontro com inúmeros povos, o processo de aldeamento, a ambição dos comerciantes, os desafios para a resistência e lutas contra os invasores e o intento dos portugueses e espanhóis pelo domínio de tão vasto e denso território. Entre 1689 a 1691 temos o relato, em seu próprio diário, de sua estada em Belém e o registro da presença das ordens religiosas já estabelecidas naquele núcleo urbano como Mercedários e capuchinhos.

Com isso, vemos que a atuação dos religiosos na região do rio Solimões perpassa séculos, com os jesuítas, as carmelitas e os capuchinhos. Na reordenação das ordens religiosas na Amazônia a princípios do século XX, coube aos capuchinhos a responsabilidade pela

evangelização e organização das comunidades na imensa Área do Solimões, abrangendo Tabatinga, Santo Antônio do Iça, São Paulo de Olivença, e as centenas de comunidades indígenas nas cidades ou as margens do caudaloso rio.

Ainda que as concepções apresentadas sejam de intersecção ou justaposição, também houve contexto de forte oposição entre o mundo indígena das comunidades locais com as ordens religiosas. Podemos entrever na história religiosa na região uma relação antagônica de cooperação e conflito, de alianças e desconfianças, de encontros e confrontos em momentos históricos intermitentes.

Um ensinamento marcante das comunidades indígenas é a vivência em coletivo. Em linha com o pensamento ecológico – na linha da ecologia profunda – o sujeito não existe isoladamente. A preponderância do coletivo é uma marca imprescindível no ser e nas práticas da vida cotidiana. Certamente a forma de vida milenar nas vivências em ocas, do extrativismo o bem comum, da pesca e da caça para colocar em comum, os trabalhos artesanais para bem da comunidade ainda sejam atualizados na vida comunitária. Assim expressou o jovem indígena em seu relato:

Tem cacique, tem primeiro cacique e vice cacique. Antes era Pedro Inácio, que já faleceu; que era lutador da terra do povo indígena, que faleceu ano passado; aí depois, acho que quatro anos de cacique; cada cacique fica quatro anos como líder da comunidade; quatro depois se reuniram de novo para escolher outro cacique ou cacica. E assim, ele que vai e organiza a comunidade; orienta, os alunos que estudam bem; liderança, né; ele que manda, né. No sábado, quase uma vez por mês tem que limpar a comunidade, roçar pra comunidade ficar limpa, né, tipo mutirão por bairro; as vezes tem muito capim, tá crescendo capim... na escola, na rua; todo mundo: jovens, as mulheres que fazer comida, depois do trabalho aí as comunidades reuniram. Agora o cacique é duas cacicas, esse ano; duas mulheres. Ano passado que era uma, como vice cacica e havia o cacique – irmão dela-; agora que duas cacicas, com a própria irmã, família. Primeira vez que é duas cacicas; nunca tinha escolhido, né... e todos católicos, caciques. (Entrevista, 2004)

Outra característica própria dos povos da nossa região é a experiência com os encantados ou espíritos. Normalmente os relatos expressam manifestações nas formas da natureza, nos rios, nos matos, na floresta. É interessante observar a riqueza das narrativas que se transformam em contos populares, lendas ou causos que vão passando para seguintes gerações e passam a crer como verdade. Em todo caso, para além do critério de verdade - que não é a preocupação nessas narrativas -, a beleza está na manifestação de um mundo fantástico de seres espirituais ou imateriais que ganham vida, sons e formas. Nos relatos do jovem seminarista vemos essas manifestações:

Uma vez que minha mãe me contou; porque a nossa terra é sagrada, né; chama de Évere, Évareum; aí é sagrada muito. Minha mãe já viu muitas vezes, tipo uma pessoa, só que depois sumir de novo. Porque quando as pessoas encantadas, o espírito do mato vai aproximando a gente também pra conversar, né. Aí ela me contou assim, era uma criança que apareceu. Apareceu conversar com ela, com meu pai, “que você tem que viver bem aqui; não desistam da comunidade, porque a terra é nossa, qualquer povo também pode entrar aqui, tem que cuidar; não pode abandonar vocês; se abandonar vocês, a nós que estamos aqui ele vai passar mal aqui na comunidade; desse jeito que existe na minha comunidade; não sei que outra comunidade também existe... Ela contou histórias, porque ela viu, né; de verdade. Aí escutou várias conversas, de espírito do mato, né, porque meu pai era pajé, curandeiro que estudou em Colômbia. Curandeiro usa aquele maracá. Não conheci meu pai, só espírito dele. (Entrevista, 2004)

É admirável como essas experiências ficam marcadas no ser indígena. Verdadeiramente expressa no corpo, no rosto, na fala, uma mística e uma sinergia com sua tradição e com seus antepassados. O sentido de pertença étnica talvez o ajude a construir uma visão integrada de sua história e de sua personalidade. O interessante também que para além de sua identidade étnica, soube acolher e conviver integralmente com outras dimensões e outros saberes ou outras experiências do sagrado. Sobre a motivação para o ser padre, expressou a motivação que encontrou nas orações e incentivo das irmãs que moram em sua comunidade.

Sobre isso as irmãs que deram grande motivação e cultivou minha vocação. Elas diziam: “forte Hércules, segue em frente”; incentivaram muito. Aí depois minha experiência religiosa com os freis também a mesma coisa; só que depois que eles querem pra mim ser frei, mas escolhi ser diocesano. Antes me chamaram a ser capuchinho, não pode mudar. Aí depois eu seguindo essa caminhada; minha mãe não sabe, eu não contei; quando eu comecei não contei. Depois antes de entrar, aí eu contei. Ah ela falou que sim, aceitou. Meus irmãos também. Porque padre Isaías foi lá na minha comunidade, minha casinha; minha casinha bem simples em Vendaval. Aí marcou, entrei dia 07 de fevereiro de 2017. Aí até hoje estou aqui, cultivando muito. (Entrevista 2004)

Sobre a perspectiva para sua vida como um padre indígena, o jovem expressou grande senso de pertença ao seu povo e ao seu lugar de origem. Sua vocação e missão estão muito integradas a história de lutas e desafios de seu povo e de seu território. São marcantes os traços étnicos – culturais associados à família. Também a consciência de responsabilidade que terá como líder indígena e religioso parece norteadora de seu caminho e sabe que terá grande papel ético- social entre seus parentes e seu próprio povo. Para além do protagonismo próprio do presbítero como dispensador dos sacramentos, das missas, das confissões, das pregações, das catequeses, das doutrinas morais e códigos canônicos, a consciência com as questões políticas,

dos desafios sócio- ambientais e das lutas por sobrevivência são fundamentais para a vivência da liderança indígena religiosa.

Nosso povo de lá está esperando em mim. Tem que voltar, né; trabalhar com eles lá em minha paróquia ou em outra paróquia também. Tem muito indígena lá. Para mim também grande história; para minha comunidade também grande história: primeiro ticuna que está estudando aqui no Seminário. Então pensando em mim mesmo, acho que esse chamado pra mim é muito forte, é encantado aqui no seminário, porque o lugar é sagrado também, igual minha terra. Sou o primeiro seminarista ticuna no seminário diocesano, mas tem outros também com religiosos. (Entrevista, 2024).

O fato de ser o primeiro ticuna a trilhar o caminho do seminário diocesano, revela uma satisfação que transparece um papel de destaque com a posição social que assumirá. Porém, esse projeto é importante pelo fato de outros seminaristas indígenas, como já ocorreu em outras ocasiões, de deixarem seu lugar de origem ao vir para o seminário na capital e se encantarem pelos artificios da cidade grande e abandonar seu projeto inicial de servir suas comunidades de origem. Alguns mudaram para outras cidades, como São Paulo, por exemplo; outros até deixaram a vocação. Portanto, a consciência de sua identidade, do lugar de origem e do caminho percorrido de esforço e perseverança favorecem o alcance da meta. Nesse diálogo intercultural, concluímos que mesmo sendo tão jovem, temos muito a acolher e apreender com outras culturais igualmente ricas de significados e ensinamentos locais inspiradores.

Figura 13: Seminarista ticuna – biblioteca do seminário



Fonte: Jardson Sampaio, (2024).

Figura 14: Experiência missionária em Belém do Solimões / Alto Solimões



Eu TCHUATÚCŪ, Continua minha caminhada e a missão de Jesus Cristo com os meus povos, parentes e nas comunidades. Nossa casa comum precisa de mais missionários e missionárias... Deus me guia com seus Espírito Santo no qualquer o lugar mais distantes. 😊

Fonte: Jardson Sampaio, (2024).

2.4 UM APRENDIZADO ANCESTRAL: VIDA, MORTE E RESSIGNIFICAÇÃO

Em nosso estudo seguimos um longo percurso em busca de experiências e noções etnográficas. Destaco aqui uma experiência religiosa vivida em contexto de uma comunidade indígena. Historicamente, as crenças religiosas, essencialmente, estão relacionadas aos mistérios da existência e sua relação com a transcendência e, particularmente, com o mistério da morte, com a fé no pós- morte ou com a vida eterna. Estão também relacionados ao patamar sagrado os mitos da criação do mundo e da humanidade; as visões de fim do mundo e de uma realidade transcendental. É interessante ressaltar que seus significados são compreendidos e transmitidos a partir da cultura ou perpassados por ela.

Recentemente tive uma experiência de aprendizado com um Tuxaua Kambeba e com famílias da referida etnia, na comunidade Três Unidos no Rio Cuieiras, a algumas horas de viagem subindo o rio Negro. Experiência que relato a seguir:

Saindo de Manaus, subindo pelo Rio Negro, chegamos à boca do Rio Cuieiras – onde se localiza a comunidade Kambeba. Ao desembarcar na praia de areia branca, subimos o barranco e fomos encontrados pelo Tuxaua Valdemir que nos deu as boas-vindas e nos levou ao alojamento. Ficamos alojados no Polo de saúde indígena N. Sra. Da Saúde, onde médico e enfermeiros fazem seus atendimentos ao povo local.

A comunidade era pequena, porém bem organizada. O jovem professor Tomé, pai da influencer indígena Tainara Kambeba, nos mostrou, orgulhoso, a organização da sua comunidade: duas belas escolas, municipal e estadual, os belos trabalhos artesanais, as práticas de esporte “canoagem e arco e frecha”, e como cultivavam a identidade indígena Kambeba, pelo ensino da língua materna na escola, a transmissão da história e valores de seus antepassados para as crianças e jovens.

À noite, nos reunimos no pátio da casa do Tuxaua Valdemir e da mãe da comunidade, carinhosamente chamada Babá. Após alguns minutos para combinarmos nossa estada na comunidade, passamos horas ouvindo a memória de sua vida, de seus antepassados, seu nascimento, suas aventuras, suas lutas, sua migração para o rio Cuieiras e suas conquistas. Fatos que concatenados formam a história da comunidade. Babá, que estava ao lado, escutava tudo com muita atenção como que viajando pela história, que também era sua.

“Quando um Tuxaua morre, dá vida para cem outras pessoas”, disse o Tuxaua ao falar sobre um acontecimento que marcou sua vida: a morte de uma filha de apenas 4 anos. Contou que após engolir uma moeda, não tinham assistência médica no longínquo interior de Alvarães, região de várzea amazônica. A pequena não resistiu e rapidamente veio a óbito. Uma dor traiçoeira invadiu o seu coração. Muito simbólico que, por causa desse metal, foram mortas

centenas e milhares de indígenas na história. Mas o Tuxaua associou esse acontecimento nefasto à vida de outras pessoas, conforme ensinamento ancestral.

O líder indígena relatou que no interior de Alvarães havia vivido preso a um sistema de aviamento, uma forma de comércio que internamente escravizava os devedores. Conta que num só dia fez uma pesca de 10 pirarucus – grande peixe amazônico - que foi suficiente para mudar sua vida. O mesmo a chamou de “pesca milagrosa”. Pagou sua dívida com o comerciante e mudou-se para o Rio Cuieiras, onde fundaria uma nova comunidade Kambeba e seria o pai de um povo.

A noite terminou com uma bela caldeirada que as jovens indígenas Tainara, Tailane e Tauana, filhas do professor Tomé, haviam preparado. Ficamos encantados que as mesmas jovens pescaram no rio, trataram os peixes e prepararam a deliciosa caldeirada de jaraqui. Sentar-se à mesa foi ocasião para escutarmos mais belas histórias, trajetórias do professor Tomé, de sua esposa Tatiane e suas famílias.

O dia seguinte era véspera do dia de finados, data do calendário cristão. Ao caminharmos para outro lado da comunidade nos acompanhou um jovem indígena. Numa parte do caminho passamos próximo ao cemitério da comunidade. Repentinamente caiu uma chuva ligeira e serena. Ante o fenômeno da chuva o jovem expressou: “são as almas que estão descendo para o dia dos finados”. Logo pensei: de onde vem esse ensinamento? Apesar da curiosidade, não lhe perguntei o sentido daquela expressão, respeitosamente fiquei pensativo contemplando a beleza de seu mistério.

Desta experiência colhi grande ensinamento sobre sua compreensão da morte e do mundo além físico. É interessante observar que na morte encontra-se uma pulsão de vida. Paralelo à crença cristã na ressurreição, para o Tuxaua a morte não é um fim súbito ou um vazio infinitamente, mas esse valor de “dar vida a outras pessoas” ensina que a vida, assim como a natureza, consiste em regenerar-se noutros seres numa permanente impulsão de vida.

A proximidade do cemitério, na passagem no meio da comunidade e caminho comum cotidiano, nos faz entrever que para essa comunidade Kambeba, a relação com a morte não é de estranheza absurda, mas uma realidade de proximidade entre ancestrais e mundos distintos. A expressão do jovem indígena sobre a “descida das almas”, que ele compreendia através da circunstância da chuva, também me deixou muito reflexivo. A ideia de alma talvez seja reflexo da teologia cristã, mas na compreensão indígena o sentido seja dos espíritos que vem ou retornam para junto dos seus ancestrais.

Fazendo um paralelo com a sabedoria Tuyuca, trago os ensinamentos de Justino Rezende (2010) ao abordar sobre a questão da morte dentro da espiritualidade indígena na

perspectiva desta etnia do alto Rio Negro, para quem as manifestações através dos ritos, cerimônias, danças, cantos e benzimentos eram forma de reverência e imenso temor a experiência da divindade.

Esta aldeia guarda nossas histórias de vida, de lutas, de conquistas, derrotas, trabalho, felicidades etc. Ao redor da aldeia e dentro das casas estão enterrados os nossos avôs, irmãos, parentes. Os nossos antepassados servem de suporte para a vida presente e futura. Eles se tornaram novamente terra que faz germinar a semente da vida, vida humana, vida vegetal. (REZENDE, 2010, p. 112).

Nesta perspectiva, vemos mais uma vez a proximidade com o mundo dos mortos, ancestrais, parentes situados próximo da vida da aldeia, “dentro das casas” ou “ao redor”. Ao mesmo tempo parece forte a ligação com um passado presente quando esses seres, agora imateriais e noutro patamar da criação, se tornam “sementes” e incidem na vida presente e futura. Muito interessante na espiritualidade Tuyuca, como contempla-se o mistério nos elementos inerentes da natureza como a cantoria dos pássaros noturnos, grilos, sapos e macacos noturnos. Adversamente à mística ocidental, em que a escuridão da noite representa a morte e/ou ausência da luz, a noite para o Tuyuca também favorece a meditação dos anciãos sábios, a interpretação da posição das estrelas isoladas ou das constelações que os antigos leem para saber o momento do plantio da roça, da pescaria ou da caça e até a tonalidade dos sons dos pássaros noturnos eram importantes para entender o avançar da noite na madrugada ou na aurora que principia um novo dia. Segundo a sabedoria dos antigos “o cosmo possui suas linguagens com as quais se comunicam com os seres humanos e seres vivos. Os humanos e as estrelas interagem” (REZENDE, 2010, p. 114)

CAPÍTULO III – MUDANÇA DE PARADIGMA: NOVOS CAMINHOS

*“No Brasil todo mundo tem sangue indígena.
Uns nas mãos, outros nas veias, outros na alma”
(Darcy Ribeiro)*

A Amazônia, desde o processo inicial de colonização, foi vista a partir do olhar preconcebido do colonizador, dos viajantes, cronistas, cientistas, missionários etc. A compreensão da terra, de suas coisas e de seus habitantes refletia a bagagem cultural do viajante que a interpretava deduzindo de sua compreensão epistêmica do mundo. Assim, foi nomeado o grande rio com referência às “amazonas”; os índios, pretensamente referindo-se a habitantes da Índia oriental e as terras do novo mundo interpretando-as de forma fabulosa pelas narrativas míticas e/ou fantásticas. Monteiro de Oliveira (2013, p. 68), parafraseando Tiago Lara ressalta que “a nossa cultura, inclusive a cultura geográfica, nasce despossuída de si mesma, nasce

dominada”. Superando os complexos de inferioridade, essa ideia contém uma razoabilidade inquietadora.

Ao analisar a ocupação violenta das américas é importante considerar as relações de poder como dominação de territórios e de suas populações. Por outro lado, encontramos também posicionamentos contrários a escravização dos indígenas em determinados momentos históricos quando religiosos se opõem aos colonos e autoridades locais. Na análise de Marilene Corrêa, as Ordens religiosas “qualitativamente tinham o mesmo estatuto das fortificações militares, em importância estratégica e política” (SILVA, 2023, p. 115), ainda que superiores qualitativamente. Corroborar essa compreensão o fato de os religiosos ocuparem postos nos serviços públicos, influenciarem nas políticas do poder colonial, fiscalizarem as ações das tropas de resgate e influírem na política no contexto da colônia, legitimando ou se opondo a ela.

Contemporaneamente, alguns autores utilizam o termo epistemicídio para referir-se ao atropelo cultural acontecido contra povos resistentes na Amazônia e nas várias regiões do mundo. O fato é que a negação da alteridade, da memória, dos conhecimentos tradicionais, das técnicas, das invenções, dos mitos, dos contos, dos personagens históricos foi constantemente ofuscada pelas representações da história ocidental hegemônica.

Paulo Suess (1992, p. 12), estudioso do processo de colonização na América, entrever uma ambiguidade entre as estruturas institucionais e indivíduos na relação com o projeto colonial. Nos diz que “em cada época havia cristãos que escovavam o ‘espírito da época’ a contrapelo. Mas nas estruturas do padroado a convivência parecia uma condição de vida”. A perspectiva antagônica levantada por Suess, coloca em relevo personagens que ora se posicionaram de forma alinhada ao sistema institucional ora se posicionaram, profeticamente, opostos às alianças com o sistema político nos territórios disputados. Nesta ótica, nos deparamos com personagens como Bartolomé de Las Casas, que após sua conversão, foi um grande defensor da causa indígena já no século XVI.

A convicção de Las Casas contra o sistema escravista dos indígenas, contra a política de extermínio dos poderes eurocêntricos ou qualquer forma de opressão desumanizadora, foi manifestada naquela que ficou conhecido como “A disputa de Valladolid” acontecido entre 1550/1551. Seu principal opositor foi o teólogo Juan Ginés de Sepúlveda que defendia a dominação do novo mundo pela guerra justa e legitimava a necessidade da conquista dos gentios (sem alma) como vontade de Deus e fundada nos textos bíblicos. Las Casas, no entanto, se opôs veementemente a tais argumentos. O frade dominicano argumentava: “o homem, que é por natureza *imago Dei*, é livre, e a escravidão é um fenômeno acidental, produto de

circunstâncias históricas, e não algo natural como afirmava Aristóteles” (In TOSI, 2010, p. 34). O sistema de poder explorador, no entanto, ia predominar por pelo menos quatro séculos.

A mudança de paradigma nas relações da Igreja com os povos indígenas iria mudar no alvorecer dos séculos XX. Fritjof Capra (1982), em o Ponto de mutação, faz uma análise oportuna sobre as mudanças de paradigma no século passado. O físico apresenta uma análise a partir da crise mundial sem precedentes que a humanidade enfrenta ante a iminência de um colapso ambiental e até mesmo extinção da vida no planeta. Ao analisar as raízes da crise, Capra aponta “as mudanças subjacentes ao nosso meio ambiente natural e social” (CAPRA, 1982, p. 26) e nos chama a atenção para reconhecer os processos de transição. Segundo Capra, três dessas transições “abalarão os alicerces da nossa vida e afetarão profundamente o nosso sistema social, econômico e político” (CAPRA, 1982, p. 27). Entre essas transições está o declínio do patriarcado; o declínio da era dos combustíveis fósseis com a transição para a era solar; e por fim, a mudança de paradigma que representa uma profunda mudança de pensamento, de percepção e de valores. Portanto, a mudança de percepção leva a uma nova compreensão da realidade, formando uma nova mentalidade suscitando uma postura prática ante o mundo. Para Capra, o paradigma que constitui nossa visão de mundo está em declínio para dar lugar a movimentos criativos.

Esse paradigma compreende um certo número de ideias e valores que diferem nitidamente dos da idade média; valores que estiveram associados a várias correntes da cultura ocidental, entre elas a revolução científica, o iluminismo e a Revolução Industrial. Inclui a crença de que o método científico é a única abordagem válida do conhecimento; a concepção do universo como um sistema mecânico composto de unidades materiais elementares; a concepção da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência; e a crença no progresso material ilimitado, a ser alcançado através do crescimento econômico e tecnológico. Nas décadas mais recentes concluiu-se que todas essas ideias e esses valores estão seriamente limitados e necessitam de uma revisão radical. (CAPRA, 1982, p. 28)

Nesta perspectiva, Capra fala da mudança de paradigma na ciência, na física com enfoque às ciências da vida; na biologia, na psicologia, na ecologia etc. Questiona o antigo paradigma mecanicista ao acenar para o advento do novo paradigma de uma visão holística que concebe a realidade como um todo integrado na perspectiva da ecologia profunda. Nesta perspectiva, apenas compreendemos o indivíduo no entrelaçamento comunitário e de rede de relações no espaço vital. Para Fritjof Capra, é necessário olhar num novo paradigma “a partir da perspectiva de nossos relacionamentos uns com os outros, com as gerações futuras e com a teia da vida da qual somos parte” (CAPRA, 2006, p. 17). Nesta ótica, apenas compreendemos o indivíduo no entrelaçamento comunitário e de rede de relações no espaço social em que

convive com o todo universal. Segundo Capra, “a teia da vida consiste em redes dentro de redes”. (IBIDEM, p. 35).

No tempo de formação no Seminário, nos inícios dos anos 2000, era comum ouvirmos a análise de que “não estamos em época de mudanças, mas em mudança de época” fazendo referência aos fundamentos das estruturas e relações sociais em profundas transformações. O contexto religioso mudava vertiginosamente ao final do milênio passado e o advento do novo. As análises sociológicas, antropológicas, das ciências da religião apontavam mudanças no Brasil, tanto qualitativa como quantitativamente. Mudanças no sentimento de pertença a região ou grupos religiosos; na pluralidade das manifestações religiosas; a compreensão das multiplicidades de expressões de diversas matrizes; a acentuação da diversidade no interior do cristianismo; o crescimento do ateísmo e, ainda, a relevante transformação do mundo digital tocando todas as esferas constitutivas do ser humana inclusive a religiosa.

Por ocasião dos preparativos para o Sínodo da Amazônia, acontecido em 2019 em Roma, antecedido pela participação ampla da igreja presente na Pan Amazônia, o lema era: Novos caminhos para a Igreja na Amazônia. Além de agradecer o caminho percorrido em seu percurso histórico, o sínodo buscava chaves de compreensão dos sinais dos tempos e abertura para novos paradigmas que o novo tempo precisa. Em 2018 em uma visita a Puerto Maldonado - Peru, Papa Francisco declarava-se a favor dos povos indígenas e a proteção de seus direitos e territórios:

Provavelmente, nunca os povos originários amazônicos estiveram tão ameaçados nos seus territórios como estão agora (...) devemos romper com o paradigma histórico que considera a Amazônia como uma despesa inesgotável dos Estados, sem ter em conta os seus habitantes. Considero imprescindível fazer esforços para gerar espaços institucionais de respeito, reconhecimento e diálogo com os povos nativos, assumindo e resgatando a cultura, a linguagem, as tradições, os direitos e a espiritualidade que lhes são próprios. (FRANCISCO PAPA, 2018).

Francisco, que representa um novo rosto da Igreja inspirado no Concílio Vaticano II, após séculos do paradigma centralizador, impulsiona a transformações profundas nos alicerces, nas estruturas, nas relações e no rosto da Igreja a partir da Amazônia, da periferia; um rosto que possa inspirar a igreja universal: mas relacional, mais solidária, mais fraterna com a criação e com a casa comum – temas tão caros ao pontificado de Francisco. Assim, na formação do clérigo, como lideranças e agentes de transformação, essa deve ser uma tônica indispensável.

3.1 CONSCIÊNCIA HISTÓRICA CONTRA NEO - COLONIZAÇÕES

Ao pensarmos o processo de ocupação da Amazônia, damos-nos conta de que nossa sociedade foi alicerçada num processo de contraste entre violência e subjugação embasada no princípio de dominação embrenhado na estrutura do pensamento ocidental patriarcal, absolutista e opressor. Laura Gutman, em sua obra sobre a Construção da biografia humana (2013), defende que a maioria dos indivíduos carrega marcas dolorosas da violência, maus tratos, abusos autoritários, solidão e mortes que marcam sua compreensão da existência numa perspectiva de consciência individual e coletiva.

“Passamos vários séculos vivendo em sociedade baseadas no Princípio da dominação – diferentes das sociedades anteriores, baseadas no Princípio da solidariedade -, nas quais toda ferramenta que permita submeter o outro é considerada valiosa: a pseudomoral religiosa que impõe o que é correto e o que não é, as guerras para conquistar territórios, o corpo das mulheres e das crianças como intercâmbio comercial, a escravidão, as possessões etc. (GUTMAN, 2013)

A sociedade baseada no princípio da dominação e suas ações - virulentas -alicerçada no poderio do patriarcado - foi o peso imposto aos povos da América nos últimos quatro séculos. A usurpação violenta modificou abruptamente as relações culturais e convivência social entre os povos da Amazônia. O paradigma da imposição, do abuso e da dominação foi o intercâmbio sinistro que escravizou e aniquilou muitas nações indígenas nesse território. Justino Rezende, da etnia tuyuca do alto Rio Negro, sintetiza esse processo de dominação em sua fala: “Já sofremos muito com a dominação do passado”. (REZENDE,2013: p. 3). É fato que ainda no presente existem ofensivas de dominação através de projetos políticos, das invasões e da violência sobre territórios e aos povos indígenas que também causam grande sofrimento.

Márcio Souza, em seu livro História da Amazônia (2021), ajuda-nos a visualizar o processo de ocupação mais recente da Amazônia e suas problemáticas, principalmente a partir da década de 1970, no truculento plano de desenvolvimento para a região amazônica imposto pela ditadura militar no Brasil com seu slogan “integrar para não entregar”. Marcio Souza registra que “numa única década, a fronteira deslocou e empurrou para a Amazônia 10 milhões de pessoas”. (SOUZA, 2021). Massivamente, os territórios mais ao sul da Amazônia receberam milhares de colonos. Para Capra (2006) “a escassez de recursos e a degradação do meio ambiente combinam-se com populações em rápida expansão” (CAPRA, 2006, p. 23). Como todo processo de colonização, trouxe consigo a narrativa de desenvolvimento, mas na sombra de negação, extermínios e devastações.

Dentre todos os dramas históricos sofridos pelos indígenas, recordamos o escrito de Roberto Bernal: “O grande problema dos índios brasileiros permanece sendo o do seu espaço vital no meio duma nação que se constrói acima de suas terras de origem”. (BERNAL, 2009, p. 21). Bernal reforça a denúncia feita por Ailton Krenak ao afirmar que o Brasil foi construído sobre cemitérios indígenas. “Como considerar uma história de pátria no meio deste cemitério continental”? (KRENAK, 2022: p. 42). Uma constatação trágica, mas que se deve considerar na luta pela territorialidade como espaço vital em meio de tantos projetos necropolíticos para a Amazônia.

É certo que os processos de dominação foram vários e diversos afim de controlar e espoliar seus territórios: dominação sobre os corpos (escravização), sobre a cultura (imposição da língua), sobre os modos e costumes (religião); sobre as técnicas de artesanatos e artefatos de guerras; sobre o modo de sobrevivência na floresta (caça e pesca) etc. Ailton krenak chamou essa de “mentalidade absurda que acha que os corpos existem para serem explorados”. (KRENAK, 2022: p. 24). Porém, vale ressaltar que nossos povos indígenas, desde os primeiros contatos, foram agentes ativos na formação da sociedade emergente: foram negociadores, estrategistas em conflitos e guerras, exímios conhecedores das florestas, de seus mistérios, dos métodos da culinária sem os quais nenhum estrangeiro e nenhum projeto colonizador teria sobrevivido. Ainda que desfavorecidos por fatores externos que causaram dizimação de muitos povos, suas raízes estavam fincadas em chão profundo da resiliência secular.

No âmbito de personagens históricos das camadas populares da história amazônica, chama a atenção o simbolismo da história de luta por liberdade da escravizada Francisca contra o Império Português, narrada na literatura de Márcio Souza (2015) e Sylvia Aranha (2010). História muito significativa que revela a força dos subalternos ante os jogos de poder colonial. Nela é retratada, magistralmente, o contexto do núcleo urbano que deu origem à cidade de Belém; trata sobre a prática dos descimentos no século XVIII, que consistia na escravização de indígenas para os trabalhos forçados em dito núcleo urbano; sobre as guerras intertribais e a relação truncada entre colonos, indígenas, autoridades civis e religiosos. Neste contexto cabia ao representante dos religiosos, capelão nas tropas de resgate, emitir e assinar um certificado de legítima escravização preconizada pelo sistema legal da colônia. Da mesma forma, havia a junta das missões, encarregada de administrar os assuntos relacionados aos indígenas, pareceres e julgamentos. O poder espiritual, conjugado ao poder temporal, intervinha decisivamente na forma de vida e reorganização das populações indígenas. Sobre a presença religiosa nas tropas de resgate, assim testifica o padre João Daniel (2004):

(...) Nomeava-se um cabo da tropa como oficial (...) levar consigo um religioso missionário por teólogo, que além de prático da língua e noticioso do país, fosse igualmente zeloso, para averiguar e examinar os fatos, e conforme allegata et probata declarar por livres ou escravos, aos que se apresentarem (...) Era esse religioso missionário sempre jesuíta. (DANIEL, 2004, p. 311)

Situada na linha histórica, Francisca haveria nascido entre 1700 e 1701, no mesmo período da liderança do Tuxaua Ajuricaba na região do Rio Negro. Por volta de 1717 partiu para o Rio Negro uma excursão comercial levando vários produtos. Um dos capitães das embarcações Anacleto da Costa apaixonou-se pela filha do Tuxaua da comunidade local com o nome de Rosaura. Afim de estabelecer paz com os portugueses o Tuxaua consente. Francisca é mandada como acompanhante de Rosaura que fixaria residência em Belém. Apesar das leis claras para os casos de escravidão, elas foram levadas aprisionadas na viagem. Tiveram sorte em sobreviver. Em Belém Francisca foi vendida ilegalmente como escrava, condição que viveu por longos anos. Em 1739, prestes a completar 40 anos, um feito raro no contexto das condições terríveis da escravidão, Francisca entrou com processo pedindo sua libertação. Fator incomum é o fato de um processo movido por uma escravizada humilde e motivada por uma pessoa de classe simples e apoiada por círculo de pessoas das classes socialmente desvalidas ante uma aparelhagem do estado colonial. Segundo Márcio Souza, apesar documentação escassa, a história de Francisca mostra que “o sistema escravagista e racialmente discriminatório não conseguiu impedir os laços de amizade e solidariedade entre os oprimidos muito mais forte que o regime colonial”. (SOUZA, 2015, p. 98).

Na narrativa de Sylvia Aranha, em *Francisca e a utopia da liberdade* (2010), é refletida o papel dos missionários ante as tramas conflitivas no nascente núcleo urbano de Belém do séc. XVIII. Nessa narrativa os personagens principais são os frades carmelitas frei Agostinho e frei Anselmo. Destaco a inquietação de frei Anselmo, personagem principal da narrativa de Sylvia Aranha que, em meio a uma crise religiosa, fez um questionamento que representa o pensamento crítico a partir da trama dos poderosos contra os povos escravizados: “nós religiosos, que pensamos trazer a boa nova a esse povo, onde ficamos nessa ciranda subterrânea dos oprimidos?” (RIBEIRO, 2010, p. 70). Um questionamento, nas palavras de Paulo Suess, a contrapelo do status quo das instituições estabelecidas.

O exemplo narrativo da personalidade de Francisca nos coloca muitos questionamentos ante os jogos de poder do mundo contemporâneo. Ante os projetos de poder econômico e político, muitas vezes antagônicos a sobrevivência humana, Márcio Souza faz pensar que “os índios nos colocam em xeque diariamente (...) pois são homens que nos apontam o absurdo de nossa condição de entes submetidos à civilização da ganância e da repressão”. (SOUZA, 2015,

p. 90). Essa crise moral demonstra que nem sempre o anúncio da “Boa nova” foi acompanhado de resultados almejado de liberdade e bem-viver e que talvez, em muitas circunstâncias, o “Reino do céu” tenha ficado ofuscado pelos reinos ibéricos. Inclusive é necessário indagar sobre o papel das religiões na atualidade: de que lado se encontram os posicionamentos religiosos ante os jogos de poder da sociedade contemporânea?

A história da escravizada Francisca nos faz refletir profundamente a relação da religião com os poderes do Estado, naquele momento colonial, e hoje com suas instituições e estruturas de poder. Na Amazônia é perceptível o avanço de tendência política inclinada a direita e extrema direita associada a articulação de grupos religiosos, principalmente pentecostais e neo-pentecostais, que francamente adentram nas concorrências político partidárias afim de ocuparem espaço governamentais e influírem incisivamente nas políticas públicas e estruturas de poder. A grande incoerência e ambivalência da religião, nas palavras de Paulo Suess (1992), é quando as estruturas de poder oprimem e esmagam os grupos minoritários e/ou mais vulneráveis socialmente, apoiados por religiosos despercebidos ou acríticos das “necropolíticas” de sistemas autoritários e destrutivos. A alternativa para esses grupos de vulneráveis e descartados socialmente será, muitas vezes, a desconfiança, a suspeição, o afastamento e/ou o enfrentamento aos mecanismos poder político-religioso.

3.2 NOÇÕES TEOLÓGICAS E ANTROPOLÓGICAS: MUNDOS DISTINTOS

Nesse apartado, propomos a discussão sobre a formação do pensamento que predominou, em determinados momentos e situações, nos processos de formação social da Amazônia, sobre e a formação do homem religioso amazônico. Nesse sentido, trilhamos o itinerário seguido pelo pesquisador Renam de Freitas Pinto (2005), em *A viagem das ideias*, ao analisar a formação do pensamento social na Amazônia e como um conjunto de ideias foram transmitidas de forma a constituir a representação o universo cultural da região. Queremos refletir, na perspectiva de Freitas Pinto, como as ideias possuem a propriedade de se imporem como “sistema de pensamento dominante, a partir do qual se passa a sentir, a agir e a perceber o mundo das coisas e dos homens” (PINTO, 2005). Partimos da premissa que a formação nos seminários parte desse conjunto de pensamento ortodoxo universalmente aceito na dimensão da catolicidade de todos os cristãos no mundo inteiro.

Márcio Souza, analisando o processo civilizatório e o encontro entre dois mundos distintos, descreve-o como “o reconhecimento de duas psicologias com capacidade de gerar fortes incompreensões” (SOUZA, 2005, p. 135). No campo religioso, os portugueses traziam a verdade teológica e sua compreensão sobre a terra e sua gente, tendo em mente as narrativas

sobre a criação do mundo e do ser humano. Talvez carregassem a interpretação indevida da passagem bíblica do Gênesis “sede fecundos e prolíficos, enchei a terra e dominai-a” (TEB: 1994, Gn 1, 28) como sendo ordenamento do próprio Deus para dominar e submeter à terra com seus povos. Na leitura de Márcio Souza, “os índios estavam confinados ao capítulo da queda e da infidelidade teológica original”. (SOUZA, 2005, p. 134). Assim, se reforçava uma forma de submissão dos mundos conquistados.

A finalidade principal, do ponto de vista teológico, da missão evangelizadora nos primeiros séculos de dominação da América era a salvação das almas. A salvação da alma era impreterivelmente preferível até mesmo ao martírio e a perda da própria vida. “Na percepção dos missionários morrer não era o pior dos males. Antes morrer do que perder a alma”. (CARVALHO JUNIOR, 2017, p. 173). Neste sentido, o corpo carregava um significado extremamente negativo na antropologia teológica desse período, resquícios da influência no pensamento antigo. A teologia, influenciada principalmente pelo neoplatonismo reproduzido nos escritos agostinianos, influiu grande parte do pensamento ocidental. Reforçava a dualidade entre corpo e alma. O corpo seria a sede das paixões mórbidas, das impurezas, dos desejos ou mesmo considerado cárcere da alma que necessitava ser liberta e salva.

Ante esse panorama se compreende o excessivo apelo para a reprimenda do corpo e correção dos pecados, resultado de instintos irracionais e dos vícios que eram extremamente reprovados. Nessa visão era imprescindível o castigo dos corpos por meio dos açoites, reprimendas, procissões penitenciais, promessas que envolviam sacrifícios corpóreos ou mesmo da privação da liberdade. Parecia imperativo que o castigo dos corpos era necessário para salvaguardar as almas.

Incutir a culpa era tarefa das mais importantes na conversão. À cata dela, saíam os pescadores das almas. Além da culpa, o medo também tinha um sentido pedagógico. Para os missionários cristãos, o corpo era a carne impura animada pela alma (CARVALHO JUNIOR, 2017, p. 180)

Consequentemente, uma estratégia comumente usada pelos missionários para o controle das almas e dos corpos era **o medo**. Nesse período era comumente imposto o medo dos castigos corporais, medo da restrição de liberdade pelos descimentos, medo da morte e dos terríveis castigos infundáveis no inferno. Era característica própria da governança autoritária, como era comum nos que exerciam o poder nas colônias, a submissão e o controle pela negociação ou pela força, sendo essa última a forma mais incutida nos territórios dominados. Na estrutura do pensamento controlador, essa estratégia, pautada num rigorismo intolerante, causaria, muitas vezes, revoltas e protestos dos grupos indígenas quando se sentissem oprimidos ou injustiçados.

Naqueles primeiros tempos, doutrinar significava extirpar a gentilidade, fazê-los cristãos – se possível, pacificamente; se não, a ferro e fogo. As almas vinham em primeiro lugar, depois viriam os corpos. Portanto, a violência era permitida na medida em que facilitava a evangelização. (IBIDEM, 2017, p. 176)

Importante ressaltar que essa era a mentalidade da cristandade europeia, fortificada ante o turbilhão dos acontecimentos do mundo europeu no século XV e XVI: ameaças mulçumanas, fragmentação ante a reforma protestante, divisões nos reinos, inclinava a tomada de posturas cada vez mais truculentas ante povos subjugados. As mortes pelas doenças e as guerras eram comuns. O medo da morte, dos demônios e do inferno era próprio da mentalidade de herança medieval e migrou para o novo mundo com os colonizadores. No sentido teológico, a culpa pelo pecado e sua expiação eram preponderantes. Segundo uma interpretação dominante os índios eram considerados infiéis, deveriam ser salvos de sua gentilidade, da barbárie e dos erros em que viviam.

É importante considerar que ainda hoje as pregações de muito líderes religiosos católicos ou evangélicos são carregadas de mensagens apelativas ao emocional, ao sentimentalismo, ao tocante a reestruturação pessoal com o abandono de práticas consideradas aberrantes para assumirem novas posturas de vida. Muitas vezes são mensagens antagônicas acompanhadas de forte impacto de medo como o arrebatamento da Igreja -excluindo pecadores que não aceitam Jesus – o medo do juízo final, da morte horrenda, do fogo do inferno que devora infindavelmente os pobres mortais condenados etc. No parecer desses pregadores, esse modelo de pregação é mais incisivo e mais propenso a colher respostas imediatas, seja de conversão à forma de vida que pregam, seja no alcance dos bens materiais conforme a teologia da prosperidade e, nos últimos tempos, da poderosa teologia da dominação.

Tal teologia encontra fundamento numa leitura fundamentalista da bíblia; na interpretação do antigo testamento, de personagens como o rei Davi – o pecador ungido. Apesar de pecados horrorosos - como tramar a morte de seu próprio soldado Urias para apossar-se imoralmente de sua mulher Bersabeia (2 Sm 11, 2-15) - o nome do governante foi perpetuado como grande Rei de Israel capaz de aniquilar os inimigos na batalha e unificar as tribos de Israel, constituindo uma única nação. Essas narrativas reforçam as alianças de poder político religioso, que mesmo com articulações espúrias de dominação, autoritarismos, negociação de direitos, exclusão, abandono das minorias e condenação de grupos “vulneráveis”, prevalecem alianças que propiciam riquezas e expansão de poder.

3.2.1 Céu e inferno na Amazônia: crença e imaginário da cristandade

Na análise das narrativas míticas sobre os povos e/ou lugares fantásticos na Amazônia como do El dorado, os rios de ouro etc., que impeliu aventureiros aos confins amazônicos no processo de expansão territorial, percebemos que houve também a expansão do imaginário religioso herdado da Europa da cristandade. Sociologicamente, o projeto religioso estava atrelado ao propósito de “pacificação” de muitos grupos indígenas que, em determinadas circunstâncias, facilitava o convencimento ao que era mais conveniente em determinado momento; teologicamente a finalidade era a salvação das almas.

Consequentemente, ideias incisivas como purgatório, inferno, julgamento final, paraíso serão predominantes nas pregações, revelando aspectos da teologia mais convincente no período medieval e, ainda na modernidade da Europa cristã. Paraíso e inferno foram formas que aparecem em vários escritos de cronistas e missionários. Expressava imagens que formou representações da região inóspito e tentava interpretar o complexo mundo até então desconhecido. O padre João Daniel, célebre cronista da Companhia de Jesus que sistematizou o arcabouço de conhecimentos disponíveis em sua época, declarou:

De sorte que já houve autor, levado de tanta fartura, riqueza e regalo duvidou, se a América seria o verdadeiro paraíso de delícias em que Deus criou a Adão, porque as suas delícias na verdade a equivocam com o paraíso terrenal; não só por andarem nus os seus naturais como andavam Adão e Eva no paraíso, mas também pela tradição de alguns naturais, que herdaram dos seus antepassados e avós, de que Adão habitava no Rio Tapajós (DANIEL, 2004, p. 410)

Essas imagens das crenças ocidentais simbólicas da região entre céu e inferno chegaram ao século XX nas obras de pensadores como Euclides da Cunha em *um Paraíso perdido* (2011); Alberto Rangel em *Inferno Verde* (2007), Ferreira de Castro em *A Selva*, entre tantos títulos que sugerem paralelismos da representação da Amazônia com uma realidade paradisíaca ou infernal.

Na perspectiva da viagem das ideias, também foi transportado para a Amazônia a mentalidade eurocêntrica subjacente do colonizador. É importante destacar que o imaginário simbólico herdado do mundo português, permeado pela cristandade que marcou fortemente a relação dos monarcas com as Ordens religiosas, influenciou o pensamento dos séculos XVI a XVIII na América no ordenamento dos núcleos urbanos e na construção das relações sociais nas colônias. No imaginário religioso, o mundo estava povoado por demônios, forças catastróficas assombrosas e o pessimismo quanto ao ser humano e o sentido da vida terrena era como um degradado vale de lágrimas.

Uma obra da literatura italiana que marcou o imaginário da cristandade na Europa foi a Divina Comédia de Dante Alighiere – do século XIV, que retratou sinteticamente o pensamento medieval e alimentou o imaginário do homem moderno, e quiçá, influenciado a evangelização das colônias. O poema narrativo de Alighiere, sobre o céu, o purgatório e o inferno, tem grande impacto sobre os leitores e possivelmente permeou as ideias ressonantes na evangelização da América. É comum encontrarmos em alguns escritos de cronistas religiosos, como padre João Daniel por exemplo, as ideias de julgamento e destino final terrível para os condenados. Podemos intuir que a evangelização dos primeiros habitantes da América estava imbuída do medo da morte, do julgamento final, dos demônios e do fogo do inferno. Essa era a tônica recorrente nas pregações e a principal pedagogia para alcançar, infalivelmente, a salvação das almas.

Alisando a obra *O medo do inferno e a arte de bem morrer* (2019) de Jacir Freitas Faria, os cristãos sempre tiveram uma relação tranquila com a morte. Afinal, a fé cristã fundava-se com a experiência da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Este anúncio foi o cerne da fé cristã nas comunidades dos primeiros séculos do cristianismo. Em grande parte, as celebrações dos cristãos aconteciam nas catacumbas e se reverenciavam os mártires como modelos de fé. Na alta Idade Média era comum o contato com a morte, nos cemitérios e nos velórios, geralmente nas casas. A proximidade com a experiência da morte era comum. A expectativa de vida era baixa devido a grandes mortandades pelas epidemias, guerras e diversos fatores.

Segundo Jacir Faria, no final da alta Idade Média, a igreja muda o enfoque do discurso e passa a associar a morte com o medo do inferno como lugar de castigo eterno. Aqui passa para o centro da pregação, por ocasião da morte, o medo do inferno e do juízo final. Para Faria, “na baixa Idade Média a caracterização do inferno tornou-se forte na Igreja e na sociedade. O sofrimento do inferno é descrito nas artes. A mais famosa delas é o inferno de Dante Alighiere (1265 – 1321)”.

Dante descreve o inferno em nove estágios. Em cada um deles padecem pecadores em um sofrimento eterno, com exceção dos que estão no primeiro estágio, o limbo, pois são os que não foram batizados. Os do segundo estágio são luxuriosos, e na sequência: gulosos, avaros, irados, hereges, violentos, maliciosos e fraudadores, e traidores. (FARIA, 2019, p. 134)

Para Faria, a ideia do inferno causa forte impacto no ser humano a beira de inimagináveis sofrimentos e é imprescindível evitar a todo custo. O medo das penas e sofrimentos para além desse mundo eram absurdos e fazia parte do homem da Baixa Idade Média e início da Moderna até mesmo entre os eruditos e nas camadas populares portuguesas.

As penalidades prometidas aos condenados mortais ao fogo eterno eram terrivelmente assustadoras e mantinha qualquer crente apavorado e temeroso. Vale a pena destacar a representação das terríveis penas apresentadas em o Inferno de Dante no Século XIV:

As penas para cada um dos grupos são: arrebatadas contínuas de ventos e furacões; chuva de granizo e neve; cães que devoram suas carnes; ter que empurrar continuamente pedras pesadas e grandes; estar mergulhados e se autoflagelando nas barrentas e sanguinárias águas do Rio Estige; estar sepultados em túmulos que estão continuamente pegando fogo; estar mergulhados nas águas ferventes do Rio Flegetonte; ser transformados em árvores, perseguidos por cães, cobertos de areia escaldantes e fogo caindo do céu como se fosse chuva, castigados por açoites; estar atolados em buracos com os pés para fora sendo queimados; ter os rostos virados para trás; ser castigados por demônios que os espetam e os mergulham em um poço de piche fervente; ser castigados com pesadas capa de chumbo dourado; estar em um eterno ciclo onde são picados por cobras, morrem e nascem para serem picados novamente; ser perseguidos por demônios armados de espadas; ser castigados com úlceras e feridas que ardem totalmente envolvidas em chamas e estar com gelo até a cabeça. (FARIA, 2019, p. 135-136).

Para Faria, o inferno foi a representação mais terrível trazida pelo colono português. Era arrepiante pensar em cair num lugar com “grelhas ardentes, caldeiras borbulhantes, chumbo derretido, banhos de fogo, espetos, garfos, espontões, espadas vermelhas, instrumentos de suplício singular para seres incorpóreos” (FARIA: 2019, p. 136). Diante de tantas e terríveis punições, o homem só desejava livrar-se de um mal incomensurável a qualquer custo. Ninguém ousava nem pensar de ser enviado para o inferno. Ao final, Faria apresenta um desfecho surpreendente e esclarecedora sobre essa temática tão intelectualmente e fatidicamente deturpada.

A ameaça de um tormento infindável no inferno terrível parece ter sido, e continua sendo, a estratégia para conseguir a conversão de novos adeptos. Muitos grupos fundamentalistas, majoritariamente neo pentecostais, continuam a arrebatar seguidores, especialmente em circunstâncias de vulnerabilidade de qualquer natureza, incutindo medo e pavor de um julgamento implacável, de um castigo ou de uma condenação inapelável a um inferno atormentado por demônios.

Valerá a pena percorrer as literaturas e representações intelectuais sobre os mistérios que envolvem dimensões supranaturais que perpassam o espírito dos povos amazônicos, mas também vislumbrar como essa pregação incidiu na submissão terrena de povos e destoou a esperança de um melhor destino final. Quais os resquícios alarmistas dessas pregações ante os ouvintes de hoje e quais impactos que continuam a modelar o pensamento e o comportamento dos homens de hoje? É espantoso constatar que essa é a tônica utilizada por muitos pregadores e líderes religiosos católicos ou evangélicos. Uma estratégia apelativa para controlar

seguidores, seus corpos e suas mentes. O pior é constatar que esse tipo de pregação através centenas e milhares.

3.3 CONVERSÃO: A AMAZÔNIA ARMA SUA REDE NO CORAÇÃO DA IGREJA

O Concílio Ecuménico Vaticano II (1962 -1965) foi um divisor de águas na história contemporânea da Igreja e representou uma grande abertura ao diálogo com o mundo moderno e disposição da igreja em discernir os novos tempos com mais coragem e ousadia. O grande Concílio do Século XX foi encarnado na América Latina através das Conferências Episcopais Latino-Americanas realizadas em Medellín (1968) e em Puebla (1979) e, posteriormente, iluminou o Documento de Aparecida (2007), que atualizou direcionamentos importantes para a Igreja no Brasil e América Latina, enfatizando a necessidade de uma Igreja “decididamente missionária”.

Sete anos após o término do Concílio em Roma, os bispos e representantes de todas as igrejas da região norte reuniram-se em Santarém para discutirem os principais desafios nacionais e regionais, refletir e traçar as diretrizes para a Igreja na Amazônia com as linhas prioritárias de Pastoral para a Amazônia. Além do Concílio Vaticano II e do encontro de Medellín (Colômbia), uma grande inspiração para o encontro da Amazônia foi a frase do papa Paulo VI “Cristo aponta para a Amazônia” (1971), abrindo caminhos e impulsionando a ação missionária na Amazônia. Os debates e reflexões sobre a América como um todo e a relação com suas populações têm registros entre os membros eclesiais desde o princípio do projeto colonial, porém o aceno de um papa para uma região particularmente periférica como a amazônica, demonstra um espírito e um olhar distinto para a Amazônia.

É importante que esse é o período mais encrudescido da ditadura militar no Brasil com a cassação de direitos e a violência contra opositores e adversários políticos. Também a população indígena foi das mais atingidas pelas investidas e contrariedades autoritárias. E a igreja tomava posição ao lado da causa indígena, da promoção humana fundada nos direitos universais. É perceptível que nos últimos 50 anos houve um amadurecimento na compreensão e na prática da Igreja para com os povos da Amazônia, não obstante ainda haja obstáculos e controvérsias.

Antes de adentrarmos nas discussões do Sínodo para a Amazônia, voltamos o olhar para suas raízes, que se encontra na ressonância do Encontro de Santarém e dos encontros que se sucederam, suas principais contribuições e suas desenvolturas na história regional nos últimos 50 anos para as igrejas locais.

3.3.1 Documento de Santarém

Em 1972, os bispos da Amazônia se reuniram em Santarém no IV encontro dos bispos da Amazônia, afim de pensar as diretrizes para a Igreja na Amazônia brasileira ante os desafios dos novos tempos e discernir as linhas prioritárias de ação pastoral da Igreja na Amazônia iluminada pelo Concílio Vaticano II. Desse encontro foi gerado o que ficou conhecido como Documento de Santarém, que serviria de diretrizes norteadoras da ação da Igreja católica em toda a Amazônia Legal. É importante destacar que o 1º encontro dos bispos da Amazônia ocorreu duas décadas antes, em 1952 em Manaus, ano em que esta diocese foi elevada a Arquidiocese, tendo como primeiro Arcebispo Dom Alberto Gaudêncio Ramos. Nessa ocasião a preocupação já era com o tipo de desenvolvimento pensado para a região. Na síntese do documento final visualizamos a estratégia eclesial naquele momento: “se o governo vai tentar o soerguimento econômico destas regiões, é urgente que um largo surto espiritual se antecipe aos progressos materiais, e os acompanhe, e os envolva, dando-lhes um rumo seguro e feliz” (CNBB: 2014, p. 256). Como referência histórica, nesse mesmo ano temos a criação da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. As articulações nacionais e regionais iam ganhando corpo.

Figura 15: Bispos no Encontro de Santarém – 1972



Fonte: Site das POM (pom.org.br/santarem-1)

Os bispos reunidos em Santarém estabeleceram diretrizes fundadas em duas diretrizes transversais para ação pastoral da Igreja na Amazônia: encarnação na realidade e evangelização libertadora. O processo de encarnação adverte para o entrosamento com as diversas realidades do homem e do lugar, entre elas as comunidades ribeirinhas e indígenas. Um grande reforço para a Igreja na Amazônia foi dado pela CNBB com a criação de uma articulação nacional orgânica voltada a causa indígena: “trata-se do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), recém criado em Brasília no 4º encontro de Estudos sobre a Pastoral indígena” (CNBB, 2014, p. 20). Hoje as pastorais que trabalham com essa causa são chamadas Pastorais indigenistas, adequando-se ao termo melhor compreendido quando se trata de organizações constituídos por não- indígenas.

Nas palavras de Maria Helena Ortolan Matos “a criação e a atuação do CIMI, na década de 70, representaram uma nova maneira de a Igreja Católica intervir na questão indígena no Brasil” (MATOS, 1997, p. 32). Essa nova práxis é consequência da releitura evangélica em favor dos mais fracos e oprimidos no qual se encontravam os indígenas, usurpados historicamente. A fundação de um Conselho Missionário da CNBB voltado ao trabalho de articulação e promoção dos povos indígenas respeitando suas autonomias e autodeterminações foi um passo importante na compreensão da relação com os povos indígenas da Amazônia após séculos entre jogos de poder e imbricação com os poderes temporais opressões.

No documento final de Santarém (1972)⁵, expressou-se a consciência da responsabilidade histórica com os “índios” (sic) por sua presença multissecular entre os povos. “É fruto, sobretudo, de sua clara consciência de estar cumprindo missão que lhe vem de Cristo e que a impele a busca, preferencialmente, dos agrupamentos mais frágeis, mais reduzidos e mais suscetíveis de esmagamento nos seus valores e no seu destino”. (CNBB, 2014, p. 20). É inegável que a Igreja católica, especialmente nos últimos 50 anos com as experiências do CIMI, tenha abraçado a causa indígena de forma colaborativa e contribuído imensamente para a organização das associações, das articulações regionais e/ou nacionais, assim como incentivado a luta por reconhecimento e direitos dos povos historicamente espoliados. Contudo, o fortalecimento das associações indígenas traria maior autonomia na defesa de suas próprias reivindicações a finais do século XX.

Um desafio grande para a Igreja católica neste momento histórico era superar a mentalidade de tutela, muito comum nos dinamismos dos órgãos governamentais como SPI –

⁵ Documento contido na coletânea - Desafios Missionários: Documentos da Igreja na Amazônia. Brasília: Ed. CNBB, 2014,

Serviço de Proteção do Índio e, posteriormente, da FUNAI – Fundação Nacional do Índio. No encontro de Manaus em 1974, que ratificou e atualizou as diretrizes de Santarém, ainda estão entre os objetivos: “tornar-se presente na irreversível integração do indígena à vida nacional, para que ela se processe à luz dos princípios cristãos de justiça e de respeito à dignidade e à liberdade” (CNBB, 2014, p. 47). Para os críticos ainda havia a atmosfera do regime de tutela presente nas instituições. A integração nacional, por exemplo, eram projetos de organismos governamentais supramencionados afim de garantir a “civildade” e status de cidadãos com direitos e deveres, suprimindo-se suas peculiaridades de identidade cultural. Ainda era preciso avançar na compreensão antropológica pluricultural. Numa fala do Papa Francisco, o sumo pontífice enfatiza: “os povos indígenas precisam ser os interlocutores principais para dialogar entre si, com outros povos, com governantes e com os missionários e missionárias” (LASARTE e MEDEIROS: 2019, p. 53). Sua fala pressupõe a superação de qualquer forma de paternalismo e da tutela dissimulada.

Em 1997, os bispos da Amazônia reuniram-se novamente em Santarém para celebrarem os 25 anos do Documento de Santarém, que representou a “carta de nascimento da Igreja amazônica” (IBIDEM, p. 71). Esse novo encontro fez memória do caminho percorrido desde o primeiro encontro e atualizou os compromissos antes os novos desafios emergentes. Um aspecto marcante do documento está no sub tópico: “uma Igreja que pede perdão”.

Pedimos perdão a Deus, aos povos indígenas e a todos os pobres do campo e da cidade, por não termos conseguido superar atitudes de omissão ou conivência em relação às violências e injustiças que os povos da Amazônia têm sofrido. Não damos suficiente testemunho de respeito e amor às diversas culturas e religiões presentes na região”. (CNBB, 2014, p. 72-73)

Analisando essa confissão manifesta no fechamento do século XX, após quatro séculos de tensões, discussões e posturas ambíguas, percebe-se uma auto- crítica veemente dentro de um novo paradigma religioso descortinado nas últimas décadas na Amazônia. O reconhecimento de dívida histórica abre perspectivas realistas de ações e movimentos que construam novos processos de reparação históricas.

Outra necessidade de reparação histórica, abordada pelo documento de 1997, está relacionada ao protagonismo das mulheres presentes na longa história de evangelização da Amazônia. Uma leitura crítica possibilita entrever que esse protagonismo tenha ficado eclipsado pelo forte contorno histórico fundado no paradigma patriarcal judaico-cristão que atravessou os séculos e influenciou na posição secundária da mulher na Igreja também na América cristã. Esse reconhecimento expresso no finalzinho do segundo milênio pelos bispos da

Amazônia representa uma reparação histórica importante e uma inovação nos dinamismos da Igreja do novo milênio mais inclusiva e heterogênea.

Reconhecemos que nossas igrejas têm uma dívida especial com a mulher. Nessa região, onde a situação das mulheres ainda é de extrema marginalização e injustiça e onde a maioria das comunidades cristãs é coordenadas por elas, a Igreja é interpelada a rever o papel das mulheres e a escutá-la com maior atenção”. (CNBB: 2014, p. 73)

Essa é uma perspectiva igualmente significativa, considerando como pano de fundo as estruturas eclesiais fundadas no paradigma do patriarcalismo, do clericalismo e dos dinamismos de dominação próprias de mentalidades arcaicas. Com a abertura que o Concílio Vaticano II proporcionou ao diálogo e ao encontro com os povos e as culturas, a relação da Igreja com os povos da América foi se adequando a partir da nova consciência e atitudes que o Concílio possibilitava. “Essa evangelização favoreceu o crescimento de uma Igreja mais local, ministerial, laical e missionária” (*Carta do 1º encontro da Igreja Católica na Amazônia – 31 de outubro de 2013 In: Desafio Missionário, 2014. p. 258*).

Olhando para o contexto da década de 1970, damos conta de que os tempos não eram fáceis. O período da ditadura militar a partir de 1964 adotou grandes projetos de desenvolvimento regional, apostando na abertura da Amazônia ao capital estrangeiro. Maria Helena Ortolan Matos (1997) aborda essa questão do modelo de desenvolvimento impulsionado pelos militares. Dentre eles estão o PIN – Plano de integração nacional que apostou vultosas quantias de dólares em desenvolvimento de estradas, portos e infraestrutura como das rodovias transamazônica e Santarém – Cuiabá (BR- 165); projeto de ocupação agropecuários e agroindustriais; o Programa Grande Carajás que compreendeu a exploração florestal e a extração de minérios na Amazônia oriental; Construção de hidrelétricas como de Tucuruí e de Balbina, que afetaria desastrosamente os territórios indígenas; o Projeto Jari dentre tantos outros que causaram grande impacto sobre comunidades e povos amazônicos.

O grande dilema desses projetos desenvolvimentistas era que afetavam violentamente a vida de várias comunidades tradicionais e principalmente de vários povos indígenas presentes em suas terras tradicionais. O exemplo mais conhecido foi o da construção da hidrelétrica de Balbina que produziu antes da geração de energia, um saldo de violências e mortes contra os Wamiri- Atroari. Além da destruição de florestas para o represamento das águas, o projeto dizimou centenas e milhares de indígenas numa sangrenta investida do poder estatal.

Segundo Ortolan Matos (1997), a abertura de estradas afetou frontalmente mais de cem grupos indígenas causando mortes e significativa diminuição populacional. “Pelos cálculos da

FUNAI existiam cerca de 5 mil índios na Área de construção das rodovias transamazônica e Santarém- Cuiabá (BR – 165, distribuídos em mais de 29 grupos tribais. Entre eles havia os Parakanã e Kreenakorôre” (MATOS, 1997, p. 17). O fato é que os impactos desses empreendimentos foram desastrosos deixando rastros de mortes e destruição.

Os bispos de toda a Amazônia brasileira, reunidos em Santarém, estavam ante o fervilhar de todos esses acontecimentos e traçaram linhas de ações para a Igreja na região. O princípio “encarnação na realidade” implicava descer as angústias e sofrimentos dos homens e mulheres de seu tempo, aos porões da ditadura, as lutas pela reforma agrária com o CPT – Comissão Pastoral da Terra -; aos clamores pelo direito a vida e as terras indígenas etc.; assim como transformar essa consciência em ações de “evangelização libertadora”, com posicionamento ante os grandes projetos políticos e econômicos, com a presença nas periferias existências e formando agentes e associações para fortalecer resistências. Essa conjuntura eclesial na Amazônia significou um caminho novo ante antigos modelos de igreja preocupada com a autopreservação.

Durante o período de maior repressão da ditadura militar no país, a Igreja Católica representou uma das instituições mais atuantes na defesa dos direitos humanos, ao lado de outras entidades, como por exemplo, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Associação Brasileira de Imprensa (ABI). (MATOS: 1997, p. 29)

Em meados do século XX, muitos movimentos de libertação nacional ganharam força nos continentes dominados por colonizações estrangeiras e por governos totalitários em tempos de guerra fria. Nas décadas de 60 e 70 ganhou corpo na América Latina a Teologia da Libertação como um novo jeito de ser igreja mais consciente de sua atuação sócio-política em prol dos povos empobrecidos, vitimados e oprimidos. Entre seus pensadores pioneiros na América latina estão Gustavo Gutiérrez e Enrique Dussel, que reafirmaram categorias de pensamento crítico a partir dos excluídos e marginalizados. Matos diz que a “opção pelos pobres se tornou eixo central da nova prática pastoral na América Latina” (IBIDEM, 1997, p. 30)

Um exemplo edificante dessa conversão da Igreja Católica na América Latina, particularmente no contato e convivência com as comunidades indígenas, nos é apresentado pela antropóloga Maria Helena Matos (1997) ao pesquisar o resultado de décadas de convivência das Irmãzinhas de Jesus do padre Charles de Foucauld com os indígenas Tapirapé em situação de grandes dificuldades de sobrevivência no Mato Grosso ao princípio da década de 1950. A fundadora, junto com jovens religiosas de origem francesa, chegou na região em

1952 num momento em que os Tapirapé sofrem drástica diminuição e a comunidade era formada por mais ou menos 50 indígenas. Com a presença das irmãs e com o apoio da Prelazia de São Felix do Araguaia, a comunidade cresceu significativa em 60 anos, passando de 50 para quase mil Tapirapé, respeitando seu modo de vida e lutando pelo direito a terra.

Um dos melhores exemplos é a experiência de quase trinta anos das "Irmãzinhas de Jesus" entre os índios Tapirapé, no Mato Grosso. Sua convivência com os índios seguiu princípios pastorais, que mais tarde foram identificados como a prática missionária da "encarnação"¹⁴. Elas procuravam viver o mais próximo possível do modo de vida dos Tapirapé, trabalhando e morando como eles, seguindo certos costumes indígenas (LEITE, 1982:52-54). As Irmãs acreditavam ser possível assumir o estilo de vida dos Tapirapé, com a intenção de ter uma convivência mais fraterna com eles. Apesar da sua ingenuidade antropológica¹⁵, essas irmãs inovaram a ação missionária, ao valorizarem a cultura indígena na prática de evangelização. (MATOS, 1997, p. 35).

A experiência das religiosas junto ao povo Tapirapé representa uma guinada na ação libertadora da Igreja e uma mudança de paradigma a partir da realidade de um povo respeitando a alteridade para além de proselitismos. É possível observar a praxis libertadora no contato com as comunidades indígenas munida de direitos e autonomia. Ao invés de truculência e imposições elementos culturais eurocêntricos, a convivência respeitosa e pacífica favoreceu o crescimento, não somente da proteção física, mas também a valorização de sua espiritualidade, de suas crenças e suas formas de ligação com os seres sagrados e com o cosmos.

Em 2022 aconteceu o IV Encontro da Igreja Católica na Amazônia Legal, fazendo memória e celebrando os 50 anos do Encontro de Santarém (1972). Nesta ocasião foi reafirmada a opção pela defesa da vida dos povos da Amazônia. Uma presença significativa nesse encontro em Santarém (2022) foi a da Líder indígena Alessandra Mundurucu que fez ecoar sua voz de forma retumbante: “Nosso clamor principalmente é vida. É vida pelo território” (ALESSANDRA MUNDURUCU, entrevista em 21/06/2022). É o grito que insiste em reafirmar sua vivacidade coletiva ante as várias formas de negação e violências. O documento final desse encontro se posicionou:

“É primordial a demarcação dos territórios indígenas, quilombolas, das populações tradicionais e dos assentamentos de trabalhadores rurais sem terra. Trata-se em verdade de direito alicerce. Ele sustenta os demais direitos, como saúde, educação, segurança alimentar, cultura, entre outros. Deve-se respeitar também o direito à consulta prévia, livre e informada. Ele é o meio pelo qual se exerce um verdadeiro diálogo intercultural (convenção 169/OIT, Art.6º, 1,a)” (REPAM: 2022, P. 37-38)

Importante salientar também que entre as linhas prioritárias estabelecidas pelos bispos no Encontro de Santarém estava a emergência da criação de Institutos para a formação dos

agentes de pastorais, leigos(as), religiosos(as) ou clérigos para a Amazônia. Uma linha de ação foi o fortalecimento dos Institutos atuantes tanto em Manaus quanto em Belém. A orientação era que o CENESC – Centro de Estudos de Comportamento Humano; e o IPAR – Instituto de Pastoral Regional, trabalhassem em perspectiva de ação conjunta e paralela. O certo é que toda transformação nas instituições quanto a sua compreensão e formas de atuação passam pela preparação de agentes e formação do pensamento que reflita o próprio tempo presente. Nesse sentido, a formação do clérigo amazônico em preparação para as realidades amazônicas ganha renovadas motivações.

As articulações do Encontro de Santarém se estenderam até 1974 com um encontro realizado em Manaus. Nesse encontro de avaliação e atualização das ações eclesiais na Amazônia, uma quinta “linha prioritária” entrou no radar de atenção dos bispos participantes: que foi a Pastoral da Juventude. Os participantes do encontro em Manaus (1974) se davam conta de quem “os grandes valores que ela possui e as consequências que podem ter sobre o futuro social e religioso exigem a elaboração e atuação de uma pastoral orgânica da juventude” (CNBB: 2014, p. 52) Para além dos desafios e dificuldades relacionados as diferenças de gerações, os valores, os talentos e potenciais próprios da juventude são levados em conta e imprescindíveis para se pensar a sociedade e igreja nas décadas sucessivas ao momento presente.

Recordando as palavras do grande escritor Márcio Souza (2005) que mencionamos acima, “a história é a evocação ritual do passado e serve para inverter a desmemória e para intensificar a identidade”. (SOUZA: 2005, p. 100). Assim, que a evocação ritual do passado e das lutas ancestrais nos ajudem a evitar a desmemória do que destruiu e matou, para não mais repetir-se os tempos sangrentos e promover uma renovada consciência da promoção humana e da ecologia integral na nossa querida Amazônia.

3.3.2 Sínodo para a Amazônia: Novos caminhos

Desde o Encontro de Santarém (1972) até o Sínodo para a Amazônia (2019), com todo seu processo de escuta que englobou a Pan Amazônia, percebemos sinais tangíveis de uma transformação na relação da Igreja católica com as causas dos povos da Amazônia. No documento final do Sínodo há um consenso assumido por todos os participantes: “a Igreja tem a oportunidade histórica de se diferenciar das novas potências colonizadoras, ouvindo os povos da Amazônia para poder exercer sua atividade profética com transparência” (SÍNODO: 2019, p. 18). Ouvir e olhar a realidade a partir do prisma das periferias geográficas e existenciais é o

passo para mudança de velhos paradigmas. Compreendemos melhor o processo decolonial com o viés oposto à lógica das dominações colonizadoras.

O Sínodo para a Amazônia, acontecido entre 2018 – 2019, englobando toda a Pan-Amazônia, representou uma mudança significativa nos rumos da Igreja Católica – que perdura por mais de 400 anos na região – e na compreensão da sua atuação ante os povos originários e as comunidades locais. No processo de preparação para o sínodo foram escutados por volta de 80 mil pessoas das mais diversas localidades dos países que integram a Pan-Amazônia. Pessoas de diferentes origens, povos, etnias, gêneros, classes sociais e agentes eclesiais e militantes numa imensa capacidade de mobilização regional, tendo especial atenção as comunidades ribeirinhas e os povos indígenas. Numa busca elucidativa dos novos caminhos para a Amazônia, pela primeira vez a Igreja se abriu para escutar o que os povos da “periferia” têm a dizer e demonstrou abertura a um processo de relação dialógica abrangente e comprometedor.

É muito indicativo o tema que o Papa Francisco formulou para instigar as reflexões do Sínodo: “Amazônia: novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral”. Chama atenção para as preocupações não somente com a dimensão eclesial ou aspectos intra- eclesial como modos de evangelização dos povos da região ou sobre as nuances da história da Igreja na Amazônia; mas dimensões mais globais relacionadas a crise sócio ambiental, climática e o desequilíbrio provocados por diversos fatores. Nas discussões intra- eclesiais, houveram larga conversações sobre a necessidade de novos ministérios, especialmente aqueles que garantam a presença da eucaristia para centenas de comunidades amazônicas que raramente recebem a presença de um padre; sobre a valorização das mulheres que, em grande maioria ocupam papel de lideranças e catequizadoras nas comunidades distantes, pensando algum tipo de ministério instituído. Portanto, a meta é a busca pelo novo, por novos caminhos. Na dimensão extra-eclesia, para o religioso Justino Rezende, “o sínodo deve estar atento à biodiversidade, multi-tnicidade, pluriculturalidade dos povos amazônicos” (LASARTE e MEDEIROS: 2019, p. 48). A perspectiva do religioso Tuyuca se conjuga com a abordagem do pensamento ecológico que preza a transversalidade na análise e compreensão das múltiplas realidades que se interligam inseparavelmente. Para Antônio de Assis Ribeiro, bispo salesiano atuante em Belém, na Amazônia é necessário levar em consideração a transversalidade das relações para o entendimento da ecologia integral.

“A dimensão antropológica é intrínseca ao ecológico e ao ambiental. A questão da promoção humana abraça a totalidade das dimensões da existência do ser humano, independente do seu contexto. Por isso, a promoção humana, não significa uma

atividade diretamente voltada e restrita à pessoa, mas para a totalidade das condições da vida humana (...) nesta perspectiva 'eco-antropológica' a promoção humana significa o desenvolvimento da ecologia integral.” (RIBEIRO in: LASARTE e MEDEIROS, 2019, p. 260).

A compreensão paradigmática da ecologia integral atrelada à consciência cristã ganhou corpo nas últimas décadas e dialoga e se entrelaça nas bases científicas da ecologia profunda abordada por Frijot Capra e nas correntes de pensamento complexo, sistêmico e contextual. Nesse sentido a preocupação eclesial passa a interessar-se não apenas pela auto-conservação, por questões internas sacramentais ou morais, mas a compreensão da pessoa humana na totalidade da sua existência. A tradição da doutrina social na Igreja ganhou notoriedade no último século desde a *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII em 1891 ao contemplar a decadência das condições de trabalho, particularmente, dos operários e das relações sociais excludentes e degradantes. Desde a *Rerum Novarum* (1891) à *Laudato Si* do Papa Francisco (2015) passaram-se quase 125 anos, e a Igreja sente a responsabilidade de refletir as realidades humanas de forma integral. Nas últimas décadas busca contribuir nos debates sobre a crise sócio ambiental e a relação do ser humano e o cuidado com a casa comum.

Pensando a realidade da juventude no contexto de preparação para o sínodo para a Amazônia, a Congregação Salesiana de Dom Bosco – SDB, fez um mutirão de ideias a partir da experiência de vários religiosos e religiosas presentes na Amazônia que formou a coletânea *Amazônia Salesiana: o Sínodo nos interpela*. A compilação reflete uma vasta experiência de uma presença secular junto às comunidades indígenas, entre as quais Tukano, Tariano, Dessano, Piratapuya, Hupda, Cubeo, Uanano, Barassano, Tuyuca, Baré, Yanomami e Baniwa na Amazônia, particularmente no Alto Rio Negro. Outro grande enfoque do trabalho dos Salesianos de Dom Bosco é a evangelização das juventudes nas escolas formais, nos oratórios, na catequese inculturada e nas vivências comunitárias das missões urbanas ou rurais.

O religioso salesiano Reginaldo Cordeiro - da etnia Arapaso do Alto Rio Negro – neste contexto de preparação para o sínodo, chama a atenção para a urgência de pensar o fenômeno das juventudes numa visão plural, dentro de uma diversificação que é a riqueza própria das realidades amazônicas. É necessário levar em consideração as características heterogêneas dos jovens Amazônicos.

É preciso repensar a vivência da fé com uma nova visão do mundo católico juvenil nos diversos modos de ser católico, acentuando na fé um determinado aspecto: há jovens católicos que alimentam sua fé expressam-se na participação da liturgia; outros têm uma mística e oração pessoais, com pouca ou nenhuma participação comunitária; outros, ainda, identificam sua fé com a prática do

amor fraterno, o serviço aos mais necessitados, o engajamento sindical ou político, na ecologia ou em outros movimentos sociais. (CORDEIRO in: LASARTE e MEDEIROS, 2019, p. 246)

Para Reginaldo Cordeiro, para conhecer as realidades juvenis é necessário ouvir os jovens, se aproximar sem preconceitos, conviver, valorizar e fortalecer suas identidades culturais, nas suas palavras “sentar-se a seu lado” e deixá-los falar. Assim, é possível adentrar nos mistérios de cada pessoa humana e seu mundo sagrado e abrir perspectiva para um futuro sereno. Só assim é possível perscrutar novos caminhos para a Igreja e para a Amazônia com os pés descalços de antigas e novas colonizações.

O Sínodo para a Amazônia, acontecido em Roma em outubro de 2019 com a presença inédita de centenas de amazônidas, entre eclesiásticos, leigos e leigas e representantes indígenas, representou um marco e um ponto de mutação. O encontro na sede papal e coração da Igreja católica, que reuniu e se dispôs a escutar as vozes da Pan- Amazônia em um longo processo preparatório de acolhida e reflexão, foi carregado de simbolismos e significados; a oferenda da terra do chão amazônica sobre o altar da basílica de São Pedro; o papa acolhendo a imagem de Pachamama; as indígenas com seus cocós respirando dignidade na basílica com peritos eclesiásticos e cardeais; as árvores plantadas nos jardins do vaticano sejam sementes de esperar em novos tempos para o dia a dia conflituoso e cheio de contentas do chão amazônico, especialmente a luta pela garantia de direitos e sobrevivência dos povos indígenas.

A riqueza de simbolismos, ritos, danças, expressos de variadas formas no coração do catolicismo em Roma, deixou-nos impregnados de uma mística própria da Igreja com rosto amazônica. O que vai salvar a Amazônia talvez não seja a razão, manifesta nas ciências, nas letras, nas teorias tão extensas e de ciclos decadentes, exaustivos e findáveis; mas a mística, a sensibilidade aos ritos, à contemplação. ao mítico, ao utópico que anseia um futuro sereno, como a sensibilidade nas palavras de um jovem arapaso:

Na Amazônia não há como não lembrar que somos águas, rios e florestas. Para o jovem indígena a floresta é a melhor expressão da criatividade da Terra e da vida que nela está latente (...) A floresta é o lugar de cura e da oxigenação da vida. Nela está presente a cura de todos os males. Nela está subsistência da vida, a igualdade e a interdependência de todos os seres. Ela morre para dar vida, mas se vingará se for maltratada. Ela abriga os espíritos protetores, as forças caóticas e harmoniosas da vida. Entramos nela para experimentar a relação de Deus - nela se encontra o temor e acolhimento. (CORDEIRO in: LASARTE e MEDEIROS, 2019, p. 241).

O Papa Francisco se soma a este ideal nos sonhos contidos na Querida Amazônia (2020). Falar de sonhos é uma linguagem próxima das utopias, dos profetismos, das visões para além

das realidades nuas e cruas que predominam a distopia, o desencanto. Assim, ao final de todos os diálogos do longo percurso sinodal, o Papa fraterno nos apresenta quatro sonhos para a presença religiosa na Amazônia: um sonho social, um sonho cultural, um sonho ecológico e um sonho eclesial. Em termos eclesiais nos diz: “sonho com comunidades cristãs capazes de se devotar e de se encarnar na Amazônia, a tal ponto que deem à Igreja rostos com novos traços amazônicos”. (FRANCISCO, 2020, p. 9). A convocação para a passagem de uma igreja com marcas eurocêntricas para a igreja com rosto amazônico é consoladora e animadora para as novas gerações que serão o rosto dessa Igreja. No âmbito sócio-cultural nos diz: “sonho com uma Amazônia que lute pelos direitos dos mais pobres, dos povos nativos, dos últimos, de modo que sua voz seja escutada e que sua dignidade seja promovida.” (FRANCISCO, 2020, p. 9). A voz do Papa se une a centenas e milhares de vozes indígenas e de pessoas de boa vontade para a defesa e construção de outra Amazônia possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluirmos o itinerário intelectual proposto, chegamos a um ponto de intersecção com a sensação de que há muito mais por ser explorado sobre os fenômenos religiosos e a Amazônia. Vislumbramos um percurso cheio de descobertas e resultados que não se pretendem definitivos, mas que abrem perspectivas para novas interrogações e novos desafios. De imediato percebemos que um grande passo no percurso da pesquisa foi desfazer-se de visões generalizadas, românticas ou mesmo ingênua sobre a Amazônia. É perceptível o avanço na compreensão das realidades amazônicas em suas múltiplas faces e diversas perspectivas que possibilitam uma visão mais consciente, amadurecida e pormenorizada sobre as muitas Amazônias dentro das quais está a Amazônia religiosa. Desde o projeto inicial de pesquisa até a consolidação da dissertação foram vários aspectos que possibilitam amplitude e aprofundamento das questões que envolvem a Amazônia, suas problemáticas, seu significado – para as diversas culturas e cosmovisões; seu potencial de recursos naturais, sua biodiversidade, suas relações dentro da multiculturalidade, seus desafios sócio-ambientais, sua pluriethnicidade, assim como, no enfoque de nosso estudo, a formação do pensamento religioso que constitui transversalmente a história da Amazônia.

Dentro desse mosaico plural que compõe a história regional, gestada a partir do estrangeiro e ainda pensada a partir de fora com novas roupagens colonialistas, merecem atenção as lógicas de ocupação que se perpetuam, a dominação territorial, os conflitos fundiários, a ambição por suas riquezas e a exploração humana para fins de exploração da terra. É necessário enfrentar os processos predatórios de dominação das comunidades locais com seus povos e territórios e das fontes naturais. É mister pensar outra relação com a Amazônia aposta à subjugação econômica – da mão de obra, por séculos, escravista e posteriormente, à exploração do capital; opor-se à subjugação cultural, da língua, e consequentemente, do pensamento, da criatividade, das técnicas de saberes ancestrais; assim como das crenças e modos de crer num ser supremo criador, ordenador do cosmos e da humanidade e que represente o destino final nas diversas cosmovisões indígenas.

Em perspectiva dialética, a tensão entre os projetos de ocupação europeus e os povos da Amazônia foi uma constante. É sabido que o avanço das fronteiras da ocupação colonial se deu pela persistência das Ordens religiosas e das tropas de resgate que estenderam as fronteiras a oeste até próximo dos Andes. O projeto evangelizador se confundiu muitas vezes com o poder temporal e, na cristandade, por exemplo, imbricava-se interesses ambíguos. Ainda que nas palavras de Paulo Suess, a cada época havia cristãos que penteavam a contrapelo o espírito da

época, como foi o caso de Bartolomé de Las Casas. Entre esses, os próprios Jesuítas, em determinados períodos, se opuseram a colonos e autoridades coloniais contra mecanismo de escravização indígena. Noutros períodos há críticos que mostram conflitos com os principais indígenas, sua subjugação religiosa, cultural e econômica. Porém, a expulsão da região por parte dos governantes mostra pensamento autônomo contrário aos interesses dos governantes e autoridades locais.

A fundação dos seminários e casas de formação religiosas, particularmente do Seminário São José em Manaus no contexto da cristandade do século XIX, representaram a concretização do processo de romanização na Amazônia, afim de alinhar o pensamento e a moral mais afeitos à doutrina e à hierarquização romana. Os tempos requeriam formação de presbíteros católicos e consolidação do catolicismo ante o avanço de outras presenças evangélicas ou da maçonaria na região. Com o advento da república, a igreja distanciou-se das amarras do poder estatal e teve mais liberdade de conduzir as próprias missões e avançar no crescimento de novas dioceses e prelazias.

Nos desafiamos a rever a história da região com olhar desprovido de preconceitos da história hegemônica e dos parâmetros eurocêtricos. O olhar para a literatura regional, o conhecimento dos povos indígenas escrito ou oral nos ajuda a avançar nesse intento. O diálogo com jovens indígenas – padre e seminarista – foi enriquecedor. Como nos ritos de passagens de muitas etnias, é admirável contemplar os ensinamentos, as crenças, os mitos, as imagens, as relações familiares e comunitárias que nos ajudam a entrever a história dos povos amazônicos a partir dos mesmos povos, fruto de transmissão coletiva. É fato que as narrativas míticas ocidentais e dos povos amazônicos gestaram o pensamento, a sensibilidade e a práxis do homem amazônico “religioso”, assim como engendraram a própria Amazônia que conhecemos.

No século XX, a busca por novos caminhos para a Igreja e para a Ecologia integral, que orientou a diálogo do Sínodo para a Amazônia (2019) representou mudança de paradigma nesses 400 anos de presença religiosa cristã na Amazônia. A busca pelo novo representa a superação ou revisão de velhos paradigmas que não correspondem mais aos anseios dos homens e mulheres de nossos tempos. A superação de todo triunfalismo, alianças com poderes temporais, fundamentalismos religiosos, que podem ser perversos quando associados ao poder temporal, sem ética e sem espiritualidade, podem ser trágicos para os povos de hoje. Ainda temos muito para avançar. Os sonhos do Papa Francisco apontam para outra direção, na esperança de um futuro sereno para os povos da Amazônia, especialmente os povos indígenas.

Nesta direção, a espiritualidade dos povos indígenas, assim como o respeito às múltiplas religiosidades como manifestações do sagrado através dos ritos, mitos e símbolos, nos faz crer

e construir novos caminhos para almejar outros mundos possíveis. Talvez essa tessitura multiétnica, pluricultural e ecoteológica forjará um renovado olhar, como pesquisador, mas principalmente como ser humano, um ser com o outro, com a natureza e com o grande outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. São Paulo: Nova cultural, 2003.
- ABU-LUGHOD, Lila; REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva do; DURAZZO, Leandro. A escrita contra a cultura. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, Natal, v. 5, n. 8, p. 193–226, jan./jun. 2018. DOI: 10.21680/2446-5674.2018v5n8ID15. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>
- BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios urbanos**: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Manaus: Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.
- BITTENCOURT, Agnelo. **Fundação de Manaus**: pródromos e sequências. Manaus: Sérgio Cardoso, 1969.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Ed. Cultrix Ltda, 1982.
- CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos**: poder, magia e religião na Amazônia colonial. Curitiba: CRV, 2017.
- CERETTA, Celestino. **História da Igreja na Amazônia Central**. Manaus: Valer, 2008.
- Conferência Nacional dos Bispo do Brasil (CNBB). **Desafios Missionário**: Documentos da Igreja na Amazônia (Coletânea). Brasília: Edições CNBB, 2014.
- Comissão Episcopal Especial para a Amazônia da CNBB/Rede Eclesial Pan-Amazônica - REPAM. **Documento de Santarém 50 anos**: gratidão e profecia. Brasília: Ed. CNBB, 2022.
- DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas**. Ed. Contraponto, 2004.
- DUARTE, Durango. **Manaus, entre o passado e o presente**. Manaus: Mídia.com, 2009. vol. 1.
- FARIA, Jacir de Freitas. **O medo do inferno e a arte de bem morrer**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- FRANCISCO, Papa. **Querida Amazônia**: Exortação Apostólica Pós-sinodal ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020.
- GUTMAN, Laura. **O poder do discurso materno**: introdução à metodologia de construção da biografia humana. São Paulo: Ágora, 2013.
- HOORNAERT, Eduardo, (Org.) **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KRÜGER, Marcos Frederico. **Amazônia**: mito e literatura. Manaus: Valer, 2011.

LASARTE, Martin, MEDEIROS, Damásio (org.). **Amazônia Salesiana**: o sínodo nos interpela. Torino: Elledici, 2019.

LIMA, Iury. População indígena do Brasil cresce 84% em relação ao último censo do IBGE. RevistaCenarium, Vilhena, RO, 4abr.2023. Disponível em: <https://revistacenarium.com.br/populacao-indigena-do-brasil-cresce-84-em-relacao-ao-ultimo-censo-do-ibge/>. Acesso em: 22 out. 2024.

MACIEL, Elisangela. **Igreja de Manaus** porção da Igreja Universal: a Diocese de Manaus vivenciando a romanização (1892-1926). Manaus: Valer, 2014.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. CEJUP, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra invenção da Amazônia**: religiões, histórias, identidades. In.: Catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: CEJUP, 1999.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo. **Tragédia e sofrimento**: mobilização política de adolescentes e jovens indígenas no Rio Negro. Tese de doutoramento PPGAS-UFAM: Manaus, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de,. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: pacificação, regime tutelar e formação de alteridade. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Roberto Monteiro de. **Das tropas de resgate às tropas de choque**: a violência do capitalismo na Amazônia. Imperatriz –MA: Ética, 2013.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento Pan-indígena no Brasil (1970-1980)**. Dissertação de mestrado em Antropologia no ICH-UnB: Brasília, 1997.

PERAZZO, Priscila F. Dossiê: narrativas orais de histórias de vida. Comunicação & Inovação, São Caetano do Sul, v. 16, n. 30, p. 121–131, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.13037/CI.VOL16N30.2754>. Acesso em: 22 out. 2024.

PINTO, Renan Freitas (Org.). **O diário do padre Samuel Fritz**. Manaus: EDUA, 2006.

REIS, Artur Cesar Ferreira Reis. **A conquista espiritual da Amazônia**. Manaus: Universidade do Amazonas, 1997.

REZENDE, Justino Sarmiento. **A educação na visão de um Tuyuca**. Manaus: FSDB, 2010.

REZENDE, Justino Sarmiento. **Catequese indígena**: a boa nova das culturas indígenas acolhe a boa nova de Jesus. São Gabriel da cachoeira: 2013 (Apostila).

RIBEIRO, Sylvia Aranha de O. **Francisca e a utopia da liberdade**. Manaus: Valer, 2010.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um Outro**. Campinas: Papirus, 1991.

SAMPAIO, Patrícia Melo e ERTHAL, Regina de Carvalho (Org). **Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2006.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O paiz do Amazonas**. Manaus: Valer, 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: UFPR, 2018.

SOUZA, Márcio. **Amazônia indígena**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia: Do período pre - colombiano aos desafios do Século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2021.

SUESS, Paulo. **A conquista espiritual da América Espanhola**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1992.

TOSI, Giuseppe. **Bartolomé de Las Casas: primeiro filósofo da libertação Latino- americano**. In: Revista Filosofazer: Passo Fundo, 2010.

TUPINAMBÁ DO VALLE, Geraldo Jorge. **A cidade do esquecimento: Manaus entre a memória das ausências e as ausências da memória**. Tese apresentada ao Programa de Pós graduação em geografia humana, do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo, 2013.