

Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (Orgs.)

Antropologia no Alto Solimões

ALEXA
CULTURA I

Embu - SP

2012

Conselho Editorial

Dr. Airtom Luiz Jungblut - Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGSC-PUC/RS.

Dra. Débora Cristina Goulart - Professora da UFV – Universidade Federal de Viçosa/MG.

Dra. Fernanda Bitencourt Ribeiro - Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCS-PUC/RS.

Dra. Lilian Marta Grisolio Mendes - Professora da Pós Graduação de História - COGEAE/PUC-SP e Faculdade Cáper Líbero

Dra. Luciane Soares da Silva - Professora da FAENFI – Faculdade Estadual do Norte Fluminense/RJ.

Dra. Mirian Steffen Vieira - Professora da UNISINOS – Universidade do Vale dos Sinos/RS.

Dra. Patrice Schuch - Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS.

Dra. Thereza Cristina Cardoso Menezes - Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM - Universidade Federal do Amazonas.

Dr. Vanderlei Elias Nery - Professor da Universidade Cruzeiro do Sul/SP.

SUMÁRIO

Prefacio José Maria Trajano Vieira	05
Apresentação dos organizadores	09
Capitulo 1	
O contexto social que possibilitou a criação da organização indígena Tikuna PIASOL - <i>Mislene Metchacuna Martins Mendes</i>	11
Capitulo 2	
Os Marubo em Atalaia do Norte: dinâmicas sociais e reflexão da identidade étnica no contexto da cidade - <i>Neon Solimões Paiva Pinheiro</i>	29
Capitulo 3	
Fazendo “Babado”: a performance das profissionais do sexo em Tabatinga, AM. - <i>Bagdala Cajueiro de Lima</i>	49
Capitulo 4	
Reza e Cura: uma etnografia de rezadores em Benjamin Constant - Amazonas - <i>Widney Pereira de Lima</i>	61
Capitulo 5	
A construção da identidade israelita no município de Benjamin Constant/AM - <i>David Adan Teixeira Saens</i>	87
Leituras Indicadas	111

© by Alexa Cultural

Direção

Yuri Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Foto capa:

Rafael Pessoa Sao Paio

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R382g, RODRIGUES, G. E.

J276m JUSTAMAND, M.

Antropologia no Alto Solimões, Gilse Elisa Rodrigues e Michel
Justamand - organizadores, Alexa Cultural: São Paulo, 2012

14x21cm - 120 páginas

ISBN - 978-85-63354-17-4

1. Antropologia - 2. Estudos de casos - 3. Solimões (AM) - I. Índice
s- II Bibliografias

CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:

Antropologia

Solimões (AM)

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

ALEXA
CULTURAL

Rua Henrique Franchini, 256

Embú das Artes - SP - CEP: 06844-140

alexacultural.com.br

PREFÁCIO

Para além de sua importância etnográfica, este livro desmistifica a ideologia colonial, ainda presente em muitos discursos pseudocientíficos que subestima a capacidade “nativa” para produzir conhecimento antropológico válido e aceito pelos nossos pares da academia ou não. Desde “dentro” do seu próprio universo social, alguns dos alunos egressos do Curso de Bacharelado em Antropologia da UFAM, em Benjamin Constant tais como a antropóloga tikuna Mislene Metchacuna (filha de liderança indígena) quando, ao analisar a polêmica organização indígena Tikuna PIASOL, nos diz: “meu posicionamento se faz a partir de uma perspectiva antropológica, não havendo pretensão de me posicionar contra ou a favor da organização”. No seu processo de pesquisa “procurou-se contribuir com um estudo etnográfico realizado na comunidade Umariáu II, procurando a ‘raiz’ da situação, não exercendo de forma alguma qualquer ‘juízo de valor’ acerca das observações em campo”.

Neon Solimões, ao procurar estabelecer uma relação dialógica mais simétrica com seus interlocutores marubo, traz à tona a problemática da tradicional relação pesquisador/pesquisado que vem passando por uma “crise” quando o antropólogo no campo se defronta com um coletivo indígena ou não que pretende pesquisar. No caso dos estudos com povos indígenas, cada vez mais os representantes de muitos dessas comunidades se sentem usurpados por muitos supostos pesquisadores e exigem do antropólogo não apenas uma porção de tabaco, uma garrafa de “cachaça”, roupas e calçados (muitas vezes usados), quinquilharias levadas da cidade ou mesmo dinheiro, mas sim uma espécie de contrapartida em termos de comprometimento do antropólogo “deles” na defesa e pragmatismo dos direitos e interesses coletivos do grupo indígena com o qual pretende trabalhar. Nesse sentido, Neon parece ter superado em parte esse dilema, que muitas vezes tem se levantado barreiras intransponíveis aos estudos antropológicos ao afirmar que “o trabalho com o instrumental da Cartografia Social que privilegiou o uso do diálogo e da interação na elaboração dos mapas refletindo coletivamente o território e a vida cotidiana dos participantes”.

Outra dimensão que tem aparecido, mesmo que implicitamente, nos trabalhos de TCCs ora apresentados, é a “reflexiva”, na qual o iniciante se depara no campo com seus próprios preconceitos e tenta superá-los ao longo de sua interação com o outro, quando se dá a “conversão” do aspirante a antropólogo e a mudança no seu ponto de vista (perspectiva): a transformação do exótico em familiar (e vice-versa). Nesse sentido, Bagdala Cajueiro, inspirada em Gilberto Velho, chama a atenção para “os dilemas

que cada vez mais pesquisadores encontram ao estudar questões sociais da sua própria realidade, pois há momentos que para conhecer a realidade de um grupo social é necessário aproximar-se e envolver-se para conhecer o que se esconde atrás de uma parede invisível a qual define os limites dos grupos”, porém [tal qual uma viagem xamânica] quando o pesquisador (a) se insere em um determinado grupo e apreende seus códigos, é necessário que ele faça o caminho de volta para que realize uma leitura antropológica sem colocar seus preconceitos e valores sociais construídos ao longo de sua vida. Bagdala ainda teve que enfrentar o estigma de ser de e fazer sua pesquisa, sobre profissionais do sexo, num ambiente frequentado por mulheres e seus clientes homens sem ser confundida com uma delas, em uma cidade pequena onde todos conhecem todos e as possibilidades de sigilo e de privacidade são limitadas. Em suas palavras “outro complicador que me deparei foi ser moradora do município de Tabatinga, pois, por se tratar de uma cidade pequena, as possibilidades de encontrar pessoas conhecidas durante a pesquisa em outros lugares da cidade eram muito grandes. De fato por várias vezes, encontrei-me com mulheres entrevistadas em supermercados, drogarias e na feira. Nessas ocasiões, agiam como [se] não nos conhecêssemos e quando numa dessas ocasiões tentei conversar com uma dessas mulheres, notei grande constrangimento”.

Fazer pesquisa da varanda de sua própria casa, onde a distância (ao menos geográfica) com seu campo é mínima, onde para “estar lá” muitas vezes nem é preciso que você atravesse a rua, onde o “exótico” pode até morar contigo debaixo do mesmo teto, nos faz lembrar e colocar em cheque a metáfora levistrossiana do antropólogo enquanto astrônomo das Ciências Sociais que investiga constelações distantes da sua. Assim, Widney Lima, ao selecionar os rezadores para ser seus interlocutores o faz pela familiaridade prévia que tinha com alguns deles e seus trabalhos. Em suas palavras: “Essas foram selecionadas devido a uma opção particular uma vez que pelo fato de conhecê-las há algum tempo, aceleraria e facilitaria o processo de negociação. Dona Ester e Seu Vicente já faziam parte de minhas relações desde muito tempo principalmente pelo fato dessas pessoas já haverem feito intervenções de reza em vários de meus parentes, inclusive em meus filhos. Acredito que o fato de ter um envolvimento anterior com os interlocutores, principalmente Dona Ester e Seu Vicente não tira desta pesquisa seus créditos principalmente pelo fato dela estar baseada em métodos sistemáticos de coleta, armazenamento e processamento dos dados obtidos”. Proximidade neste caso não significa subjetividade, mas também não tem a ver com passividade, omissão ou neutralidade política por parte do antropólogo, pois sua pesquisa nos revela o descaso com a saúde pública no Alto Solimões e a busca de rezadores como alternativa (às vezes única) por parte dos moradores da região na tentativa de, senão curar, ao menos amenizar seus males psicofísicos e “espirituais”. Ao men-

cionar o trabalho dos rezadores Widney afirma que: “Suas ações quanto à prestação de serviço alternativo e difusão de conhecimento ajuda a tornar a vida de muitas pessoas mais tranquilas possível, pois, por não poderem chegar até o hospital preferem buscar os rezadores como alternativa na busca pela saúde”. Vislumbramos um potencial campo de trabalho para o antropólogo no serviço de saúde e outros mais pelo seu conhecimento e papel de mediador e tradutor cultural, até porque a antropologia da saúde nos ensina que o restabelecimento da saúde de uma pessoa não depende exclusivamente do modelo biomédico, o qual geralmente centra a cura no tratamento da doença e não do doente como um todo em suas dimensões bio-psíquico-sócio cultural, para não falar na espiritual.

O texto de David Saens sobre a Associação Evangélica da Missão Israelita do Novo Pacto Universal no Brasil (AEMINPU), nos faz conhecer o processo de construção das identidades de seus adeptos, emigrados do Peru, enquanto israelitas no contexto cultural brasileiro e fronteiriço. Nesse processo no qual mito, história, estrutura, evento, religião, economia e política entre outras esferas da vida social se articulam, a busca por melhores condições de vida do outro lado da fronteira coaduna-se com a esperança da terra prometida. No cenário pesquisado por David os “israelitas” devido sua vocação agrícola conquistaram o comércio local da venda, sobretudo de verduras e frutas, no mercado da cidade de Benjamin Constant. Mas são suas concepções religiosas e cosmológicas que servem enquanto fator de afirmação identitária em Benjamin Constant. Marcada por um hibridismo cultural e étnico, a AEMINPU é formada por práticas judaicas, incorporadas a práticas andinas, ligada a dogmas ortodoxos cristãos e por um caráter mais individualizante da religiosidade.

Outro mérito dos autores deste livro se deve, além das dificuldades estruturais da instituição e logísticas da região, ao desafio que esses jovens antropólogos estão enfrentando devido ao fato de que muitos dos nossos discentes se casam cedo, então a maioria deles, dentre os quais os que aqui publicam seus primeiros escritos, são maridos, esposas, mães, pais de família, a grande maioria deles trabalham para sustentar a si e suas famílias. Então a antropologia aparece na vida deles ao lado das questões familiares, conflitos conjugais, cuidado com os filhos, problemas materiais, opções e tarefas religiosas, da sobrevivência e outras mais. Talvez a lição que o exemplo de nossos autores nos traz, e que alguns dos antropólogos da minha geração pode não ter imaginado, é a de que para se fazer antropologia de qualidade você não precisa se privar de outras dimensões da vida, afetivas, materiais, profissionais, lúdicas, espirituais ou mesmo conflituosas, mas saber dosar e conciliar ao longo do tempo. Até porque, por fatores históricos e culturais, a antropologia pegou essa primeira turma de egressos com o barco andando, já que possivelmente a universidade, um curso superior e

muito menos a antropologia estava no sonho de muitos deles e nos planos de suas famílias.

A Amazônia já foi vista como paraíso dos etnólogos estrangeiros e de outros cantos do próprio Brasil. Atualmente estamos formando nativos da região, os quais, sem abandonar o rigor metodológico e o instrumental teórico tradicional da antropologia, estão construindo seus conhecimentos em diálogo com os modelos cognitivos dos povos amazônicos e não acadêmicos, dos quais esses novos antropólogos estão emergindo. Nesse novo contexto interacional, que permeia esse campo disciplinar, o repertório antropológico não pode ficar somente circunscrito à academia, mas também ir além de seus muros, de encontro às expectativas daqueles que são parte constitutiva do processo etnográfico. Particularmente no Alto Solimões, estamos falando de um comprometimento da antropologia com o ribeirão, o pescador, o indígena, os grupos urbanos, os movimentos sociais, enfim com o entorno social, político e cultural da academia, sem, no entanto ser engolida pelas estruturas de poder local.

O deslocamento operado por uma antropologia em crescente dinamismo temporal e espacial, marcada também por uma alteridade próxima entre pesquisador e pesquisado e pelas influências do contexto local na escolha de temas de pesquisa na própria sociedade que produziu os pesquisadores, exige redefinições da alteridade e um descentramento do sujeito. Nesse contexto, a diferença e a identidade não seriam encontradas a priori no interior da sociedade, mas seria uma construção coletiva a ser negociada entre os atores sociais em movimento e interação durante o processo que vai do trabalho de campo, passando pela escrita etnográfica até chegar às consequências da produção antropológica quando, para bem ou para mal de alguns, determinados grupos sociais poderão se apropriar do conhecimento antropológico como armas nas reivindicações por direitos.

Nessa nova dinâmica, a antropologia de hoje não deverá ser privilégio de brancos, geralmente de classe média, oriundos dos grandes centros urbanos, das regiões mais desenvolvidas do país e dos tradicionais centros de excelência na produção do conhecimento, mas democratizada, levada para todos os confins do país e acessível e praticada por todas as classes e grupos sociais e étnicos que assim o desejarem. Deste modo propomos que descolonizemos a nossa maneira de pensar e agir mesmo no meio antropológico.

Benjamin Constant AM, Junho de 2012

José Maria Trajano Vieira

*Coordenador do curso de bacharelado em
Antropologia do INC/UFAM.*

APRESENTAÇÃO

Em 2010 foi constituída, na UFAM – Universidade Federal do Amazonas, unidade de Benjamin Constant, no curso de Antropologia, uma comissão para publicações. Tal comissão é responsável desde então por organizar os trabalhos acadêmicos de docentes e discentes do curso.

Nosso empenho vem no sentido de promover e divulgar os escritos, reflexões teóricas, resultados de pesquisas de cunho antropológico produzidos na região do Alto Solimões.

A obra que ora apresentamos contém artigos resultantes das monografias de conclusão de curso da primeira turma de egressos do curso de Antropologia do Instituto de Natureza e Cultura/UFAM/Benjamin Constant. Isto para nós organizadores é um prazer e uma emoção muito grande.

O curso de bacharelado em Antropologia no INC teve seu início em 2006. Foi edificado com muito trabalho, dedicação, suor e lágrimas por docentes, discentes e comunidade acadêmica. Esses jovens antropólogos ao longo de sua vida acadêmica vêm fazendo a diferença. Eles são os primeiros antropólogos graduados em uma universidade federal no Brasil.

Não podemos nunca esquecer as tantas dificuldades encontradas pelos autores na produção de seus Trabalhos de Conclusão de Curso. A distância geográfica dos “grandes centros” de conhecimento e produção intelectual geraram dificuldades no contato com as inovações, bibliografias, encontros e eventos científicos. Dificuldades estas que de forma alguma ofuscaram o brilho de seus trabalhos.

Assim, temos grande prazer em publicar essa obra com as produções destes egressos, trabalhos que foram apresentados como monografias de conclusão de curso no final de 2010 e foram aprovados por bancas de professores compostas por mestres, doutores da instituição e professores convidados de outras instituições brasileiras. Os artigos foram todos submetidos a avaliações técnicas de nosso conselho editorial.

Os cinco artigos aqui reunidos refletem as primeiras experiências e incursões etnográficas de antropólogos iniciantes, ou melhor, em formação. Mas não se iluda leitor, neste caso, iniciante não significa pouco científico, fragilidade metodológica ou teórica. Estes jovens antropólogos, que neste momento quando escrevemos esta apresentação, dos cinco, quatro são discentes de programas de pós-graduação (PPGAS-UFAM e PPGAS-UFRGS) realizando mestrado, demonstram acuidade e competência suficientes para

construírem carreiras sólidas como pesquisadores. Temas caros à Antropologia clássica como o fenômeno religioso, etnologia indígena e temas mais contemporâneos como a prostituição e questões de gênero e segurança pública são cuidadosamente tratados.

Assim, o cotidiano de prostitutas em Tabatinga, foi descrito no texto de Bagdala Cajueiro. Os processos identitários dos adeptos da Associação Israelita do Novo Pacto Universal receberam atenção de David Adam. Já o povo Marubo foi estudado por Neon Solimões. A religiosidade popular dos rezadores de Benjamin Constant foi abordada por Widney Lima. O artigo da antropóloga tikuna Mislene Mendes tece uma reflexão sobre a construção da PIASol, a polícia indígena do Alto Solimões.

Prezado leitor, aproveite esta leitura que certamente reflete uma parcela significativa da nova antropologia brasileira, a Antropologia feita desde o interior do Amazonas, por antropólogos e antropólogas formados (as) no próprio Amazonas.

*Gilse Elisa Rodrigues
Michel Justamand
organizadores*

O CONTEXTO SOCIAL QUE POSSIBILITOU A CRIAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO INDÍGENA TIKUNA PIASOL

Mislene Metchacuna Martins Mendes¹

Introdução

Este artigo faz parte das reflexões presentes em meu trabalho de conclusão de curso, intitulado “O contexto social que possibilitou a criação da organização indígena Tikuna PIASOL”. A principal intenção deste estudo foi identificar os motivos que os Tikuna da comunidade indígena Umari-açu II, tiveram para criar a Polícia Indígena do Alto Solimões – PIASOL, que é uma organização indígena criada por lideranças Tikuna (caciques, agentes de saúde, professores, pastores, representantes de movimentos indígenas, gestores de escolas, pais e alunos, etc.) em novembro de 2008, em “reação” a uma série de “problemas” vivenciados pelos mesmos em suas comunidades.

Tendo como especificidade analisar como se deu a articulação política das lideranças indígenas, buscou-se, a partir daí, compreender suas “necessidades” e “anseios” dentro do contexto social em que viviam, considerando seus próprios pontos de vista. Dessa forma tratei, especificamente, da realidade contemporânea, até o momento da realização da pesquisa de campo, realizada no período março/dezembro de 2010.

O interesse pelo tema se deu durante o estágio realizado na área de antropologia no triênio 2008-2010 na Procuradoria da República do município de Tabatinga – Ministério Público Federal – MPF, onde foi instaurado um Procedimento Administrativo originado por vários termos de declarações prestados por representantes e lideranças de diversas comunidades indígenas do Alto Solimões, noticiando que enfrentavam “grandes índices de violência causados pelo consumo desenfreado de álcool e entorpecentes químicos no interior de suas comunidades, e conseqüentemente causando ‘mudanças de hábitos’ principalmente entre jovens indígenas”. A partir

1. Bacharel em Antropologia pela UFAM (2006-2010). Mestranda em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS/UFAM (2011-2013).

disto, senti a necessidade de aprofundar-me em uma pesquisa de campo na comunidade indígena Umariáçu II, de onde vinham com mais frequência os pedidos de providências ao MPF.

Após várias observações e conversas com alguns moradores da comunidade indígena Umariáçu II pude constatar o contexto social em que estes se encontravam para tal tomada de decisão. De fato, as questões relacionadas ao cotidiano dos indígenas não poderiam ser dissociadas da influência de agentes estatais da sociedade “ocidental”, que tiveram um forte papel para que houvesse tantas transformações sociais e culturais entre os Tikuna. Observando a proximidade da comunidade Umariáçu II com a cidade fronteiriça Tabatinga/AM, observou-se que nos discursos dos indígenas a mesma vem sendo uma porta de entrada para “problemas urbanos” presentes na comunidade. Cabe ressaltar que não pretendo fazer um debate sobre a influência da cidade em si, mas dos processos históricos pelos quais passaram os Tikuna a partir do século XVII, com relação aos contatos com a sociedade nacional, bem como, as transformações ocorridas na estrutura política e social dos Tikuna.

É pertinente fazer um breve panorama sobre os principais contatos da sociedade “ocidental”, que remonta os séculos XVII, XVIII e XIX, que segue desde as primeiras expedições de viajantes pela região, até os séculos XX e XXI, quando estudiosos brasileiros iniciam seus estudos sobre os Tikuna. Assim, Nimuendaju, um dos pioneiros em realizar estudos sobre e entre os Tikuna, esteve presente na região (1982) na condição de representante do Estado trabalhando para o Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Nessa época, Nimuendaju (1952), influenciado pelo indigenismo de sua época, demonstrava a idéia de que os índios deveriam ser protegidos contra as ameaças que as esferas regionais faziam sobre eles, pois andavam por essa região as missões jesuíticas a fim de catequizar os índios, sem falar nas epidemias de varíola e outras doenças trazidas por esses agentes.

Cardoso de Oliveira (1972) menciona a existência da exploração de seringais por empresas dos seringalistas (patrões), ainda que a região do Alto Solimões não contasse com seringais tão produtivos como os do Estado do Acre. Mesmo assim, esses patrões tornavam os Tikuna em seus servos (quando não cativos), nos aldeamentos que visavam à extração da borracha e a agricultura de subsistência de espécies exóticas (sorva, plantações, caça de animais comerciáveis, produção de farinha de mandioca, etc.). Dessa forma, tudo se articulava através do sistema de barracão, submetendo os Tikuna, ao esquema de servidão por dívidas, impedindo-lhes de sair daqueles determinados locais.

Em 1942, com a presença do SPI na região e a conseqüente “perda de poder, controle e autoridade” dos seringalistas sobre os Tikuna, foi-lhes então designado um “delegado de índios” chamado de Manuelão, que ganhou

importante referência nos estudos de Oliveira Filho (1999, p. 29) canalizando a forma “*como o tutelado reconstrói o seu tutor*”. Após esses processos, jamais foi devolvido aos Tikuna sua “*autonomia*”, pois o SPI ao “auxiliar” os Tikuna a desprenderem-se do regime do barracão, passou a impor outras formas de trocas. Manuelão observou que na região havia a existência de uma economia de mercado restrita e sem circulação monetária, apenas com o monopólio comercial exercido pelos barracões dos seringalistas.

Com isso, Manuelão, passou a adquirir produtos de alguns Tikuna, oferecendo em troca algumas mercadorias, ou seja, pagava-lhes pelos produtos, um preço superior àquele pago pelo barracão, o que acabou “favorecendo o deslocamento e permanência dos Tikuna na cidade de Tabatinga, uma vez que estes, já não dependiam dos patrões, para comercializar seus produtos. Imediatamente, Manuelão, concebe a resposta dos indígenas, observando seus retornos ao Posto, para trocar farinha, quando em um único dia chegaram a aparecer 52 Tikuna ao PIT com a finalidade de comercializar farinha (Oliveira Filho, 1999, p. 30).

Guqreschi identifica quatro forças sociais que afetaram o poder dos patrões sobre os Tikuna:

- 1) nos anos de 1940, a *implantação do órgão oficial de proteção indigenista – SPI (1942)* em Tabatinga, possibilitando a instalação do Posto Umariáçu, conseguindo organizar-se sem a figura do patrão; 2) nos anos de 1960, a *instalação do exército* em Tabatinga através do *Comando de Fronteira do Alto Solimões* para inibir e atuar com rigor nas infrações dos seringalistas no que diz respeito à exploração do trabalho e maus tratos; 3) a *Igreja Católica*, através da figura do padre inserido nos igarapés, defensor dos índios em todas as circunstâncias e; 4) início da década de 1970 no Peru expandiu-se por todo o Solimões, o *movimento da cruz*, fundado pelo irmão José da Cruz (GUARESCHI apud HÜTTNER, 2007, p. 26-27).

É importante observar que todos esses processos de dominação, chamados por Oliveira (1999) de *situação histórica*, contribuíram para promover transformações sociais e culturais entre os Tikuna, a começar pelos barracões com sua força dominadora; em seguida o SPI, com sua ideologia integracionista; o Exército por sua vez, as mesmo tempo em que “protegia” os Tikuna das mãos dos patrões também utilizava os “capitães (*tuxauas*) indígenas” como instrumentos mediadores de controle e comunicação (tradutores) na região. Dessa forma, parece que o Exército substituiu as “antigas” forças monopolizadoras (patrões seringalistas, barracões e regatões, madeireiros), na medida em que fez parte do processo de contato entre os Tikuna e a sociedade envolvente.

Após essa situação, surgiram em cena as missões religiosas (igreja católica e igrejas protestantes) entre elas, a mais influente, igreja da Santa Cruz (que chegou na região em 1972), fundada por José Francisco da Cruz (o irmão José), que “controlava” a conduta e os costumes dos Tikuna, com a intenção de catequizá-los, atropelando os costumes próprios dos indígenas.

O movimento da Santa Cruz é compreendido por Oro (1977) como sendo:

Uma fonte que transformou os princípios culturais próprios dos Tikuna, estabelecendo estratégias de mobilidade em massa, porque José da Cruz era identificado pelos Tikuna como sendo o *messias*, que poderia libertá-los do jugo dos brancos, e o *movimento* surge como sendo o fator de uma nova identidade “tribal”, chegando a afirmar que “verdadeiros” Tükuna eram aqueles pertencentes à Santa Cruz (ORO, 1997, p. 12).

Este movimento destruiu elementos culturais dos indígenas na medida em que, pregava a salvação não apenas através do prisma religioso, mas também a partir da implementação de ações políticas direcionadas por ideologias que acabaram mesclando a verdadeira origem das relações sociais de dominação e de marginalização. Para Oro (1977, p. 95) os movimentos messiânicos são “tentativas singulares de reação de alguns grupos tribais à dominação exercida sobre eles por representantes da sociedade envolvente”. A partir daí, os Tikuna embarcam em massa a uma identidade de “índios cristãos” que uma vez catequizados, passariam a ser cidadãos “integrados” à nação brasileira. Com isso, no início dos anos 1980, as lideranças Tikuna se reuniram em uma assembléia na região cujo objetivo era discutir a demarcação de suas terras.

Para Cruz (2006, p. 20) “a articulação política dos Tikuna nas organizações e associações sempre está pautada, no propósito de garantir autonomia e o direito de definir os rumos de suas próprias histórias”, ainda que essa autonomia de estabelecer mecanismos de luta não sejam tão independentes, necessitando e dependendo, em sua maioria, do Estado. Portanto, essa dependência não tende apenas a uma simples reprodução da dominação do Estado, uma vez que, essas redes de relações são ressignificadas e negociadas o tempo todo num novo contexto social. Assim, as experiências vividas e adquiridas pelos Tikuna, fizeram com que os mesmos se tornassem bons articuladores em iniciativas baseadas na manutenção e reafirmação de identidade étnica referente a organizações e associações indígenas.

Desta forma, observa-se que:

A participação dos Tikuna na dinâmica política surge não como produto de uma mobilização que se produziu de acordo

com seus próprios mecanismos culturais e internos ao grupo, mas como uma reorganização e ressignificação impulsionada a partir da sociedade “dominante”, conforme modelos alheios à estrutura social “tradicional” (MENDES, 2010, p. 27).

Na caminhada política dos Tikuna observa-se uma parte bastante significativa na difusão e fragmentação dos primeiros movimentos políticos e sociais, que se mantêm até os dias atuais e que emergiram em espaços de intervenção que lhes foram sendo deixados pela aproximação com a sociedade envolvente. De fato, compreendo que os movimentos indígenas foram instigados pelos próprios agentes “ocidentais”, neste caso, exclusivamente pelo movimento messiânico.

Não quero insinuar que os indígenas não tenham capacidades políticas próprias, mas apenas refletir que com o passar do tempo esses foram ganhando experiências em suas formas de se articular e lutar por seus direitos. É nesse sentido que pretendo dar continuidade a esta análise, levando em consideração que a partir dos anos de 1970 os Tikuna começam a mobilizar-se estabelecendo várias estratégias políticas visando à demarcação de suas terras, a discussão de políticas voltadas para a educação indígena e melhorias nos serviços de saúde indígena, até atualmente, quando estes reivindicam segurança pública, a fim de sua “polícia indígena” ser reconhecida oficialmente pelo Estado nacional, sempre fazendo menção a seus direitos constitucionais de se auto-organizarem.

Compreender o surgimento da PIASOL na comunidade significa obrigatoriamente refletir sobre mudanças sociais ocorridas a partir da relação entre segmentos da população nacional dominante e os Tikuna, que foram marcadas e limitadas pela situação de choque de interesses e ideologias dos diversos atores da sociedade nacional (patrões dos antigos seringais e barracões, SPI, Exército, Igreja e movimentos messiânicos, etc.).

A partir dessas premissas é notável a desconsideração das formas próprias de pensar e “sobreviver” dos Tikuna que anteriormente não mantinham nenhuma relação com o Estado. Atualmente, os Tikuna entre outros grupos étnicos, são “livres” para estabelecer formas “autônomas” de mecanismos de luta, embora não sejam tão independentes, pois necessitam do reconhecimento do Estado sobre suas tomadas de decisões, principalmente quando diz respeito a uma instituição que já exista instituída dentro do aparelho estatal, neste caso, a polícia, que por sua vez passou a ser ressignificada num outro contexto social que se refere na presença física da “polícia indígena” no interior da comunidade, surgindo como uma resposta a problemas urbanos internos que anteriormente não faziam parte de seu universo cultural e social. Sabendo que somente os próprios indígenas podem indicar o que é certo ou errado dentro de suas comuni-

dades estabelecendo, dessa maneira, normas e códigos de comportamentos e organização social.

O contexto social como motivo para criação da PIASOL

Para compreender a realidade dos Tikuna na comunidade indígena é preciso, antes de tudo, fazer uma breve apresentação da mesma, considerando que, esta análise se baseia naquilo que os Tikuna de Umariáçu II pensam como sendo “certo” ou “errado”.

Umariáçu II é uma comunidade indígena pertencente à Terra Indígena Tticuna Umariáçu, criada como reserva nos anos de 1940 pelo SPI a fim de dar proteção e acolher os Tikuna que quisessem libertar-se das mãos dos “patrões” seringalistas. É uma das maiores comunidades do Alto Solimões, com aproximadamente 4.300 habitantes. Possui aspectos urbanos, tais como: ruas asfaltadas, pólo-base de saúde, escolas, energia elétrica, água encanada, grande parte das casas são de alvenaria etc. Com relação a espaço privado, isto é, o espaço interno das residências, é recorrente que algumas famílias possuem e utilizam diversos eletrodomésticos, a exemplo de televisão, geladeira, fogão a gás, antena parabólica, celulares etc., além da presença de dois meios de transporte: motocicletas, bicicletas.

Com relação ao deslocamento, há a circulação de carros, caminhões e transporte coletivo que percorre internamente a comunidade e interliga diariamente esta com a cidade colombiana Letícia, transportando tanto indígenas como outros indivíduos do município de Tabatinga.

Ao descrever seu contexto social, pretendo refletir sobre a questão do “urbano” presente na comunidade. Para isso, é interessante pensar como os indígenas se adequam ao “urbano”, que por sua vez incorporam outras formas de adaptação, absorvendo para dentro do grupo aspectos que muitas das vezes causam impactos culturais aos indivíduos. Para melhor entender é necessário explicitar uma diferenciação entre “cidade” e “urbano” a partir de Louis Wirth (1967, p. 100-101), onde “cidade” é o lugar construído pelos homens enquanto aglomerado de pessoas, já o “urbano” não se concentra apenas na cidade e pode ir além dos limites geográficos de uma cidade, estando relacionado em grande parte com a tecnologia e o desenvolvimento econômico.

É nessa perspectiva que Márquez (2008) entende que o urbano surge como:

Um cenário complexo e simbólico, no qual o índio se confronta com a idéia de cidadão, de democracia, de poder e de poderes, produzindo e transformando as identidades. O urbano amazônico é o espaço no qual está a controvérsia, e no qual elementos como a democracia se colocam no centro das mais recentes representações. Os distintos fatores que

influenciam a construção do urbano indígena não são uma soma de fatores individuais, mas uma nova expressão soci-etária, correspondente à dinâmica social própria da Amazônia (MÁRQUEZ, 2008, p.02).

Com relação a economia dos indivíduos dentro da comunidade, percebi que uma parte dos moradores indígenas exerce atividades remuneradas em instituições como: FUNASA, FUNAI, CASAI, Escolas municipais dentro da comunidade, Pólo-base de saúde, Exército Militar, entre outras alternativas como, beneficiários do Programa Bolsa Família, ou ainda há a existência de uma parcela de anciões aposentados previdenciários do INSS. A outra parte dos moradores vive da agricultura como forma de subsistência familiar, consumindo e comercializando produtos excedentes das colheitas como: farinha de mandioca, macaxeira, abiu, tucumã, umari, pupunha, mapati, ingá, castanha-do-pará, ou ainda da criação de peixes ou aves, no caso galinhas e patos. Importante lembrar que a comercialização de frutas e produtos agrícolas depende muito da época variável da colheita, isto é, o período denominado de “safra”.

Conforme indicação da maioria das lideranças indígenas, nos últimos 30 anos, devido ao considerável crescimento populacional e processo de “urbanização”, em Umariáçu II surgiram novas demandas e novos problemas advindos da “cidade”. Uma das causas disto se dá pelo fato do tamanho populacional da comunidade, que escapa do controle “tradicional” dos caciques, lideranças e pais dos jovens e adolescentes, não tendo mais o domínio sobre possíveis práticas, como por exemplo, o consumo excessivo de álcool, bem como o uso de drogas ilícitas. Tais práticas são, na maioria das vezes, realizadas por jovens e adolescentes, onde os mesmos apresentam comportamentos como a falta de controle, “rebeldia”, impulsos de raiva espontâneos, desobediência às regras familiares e da comunidade, favorecendo a desestruturação “moral” do grupo.

O processo de “urbanização” da comunidade reflete na “imposição de novos costumes, que pouco tem haver com os interesses indígenas, impondo “maus costumes” aos indivíduos mais jovens, responsáveis pela continuidade da cultura Tikuna (*trechos de conversa com um líder da comunidade – caderno de campo*, 2010). Um fator interessante percebido na pesquisa é observar como se deu a chegada do “urbano” na comunidade que, ao contrário dos indivíduos que saem de suas aldeias e se fixam na cidade, aqui fica claro que os próprios indígenas levam o “urbano” consigo para a comunidade, ou seja, foi intensamente estabelecida uma transição contínua que permeia redes de relações complexas. Percebe-se que a partir desse movimento de vai e vêm contínuo, os Tikuna adaptam-se a hábitos urbanos que logo se transformam em “marcas” de desestruturação social.

Um segundo aspecto a ser destacado, está na própria introdução de

hábitos de consumo de bebidas alcoólicas presente na história dos Tikuna desde seus primeiros contatos com os diversos segmentos da população ocidental, onde a cachaça fazia parte dos “brindes” deixados pelas diferentes expedições que adentravam em seus territórios. Saliento que anteriormente os Tikuna possuíam suas próprias bebidas fermentadas: *pajauru* e *caçuma*, consumidos em festas e rituais tradicionais, como por exemplo, nas festas de iniciação da *moça nova*, onde essas bebidas tinham a função de integrar socialmente os convidados e parentes da *menina moça*, fortalecendo os laços de reciprocidade entre eles, bem como tecer alianças matrimoniais; e ainda eram servidas essas bebidas nos *ajuris* (espécie de trabalho coletivo na preparação de roças comunitárias) realizados coletivamente.

A relação dos Tikuna com bebidas alcoólicas foram intensamente estabelecidas através de trocas no barracão do patrão seringalista ou mesmo por sua ampla disponibilidade nas propriedades onde havia intensa produção de cachaça para comercialização nos mercados regionais. Para Nimuendaju (1982, p. 193-203), os Tikuna possuíam uma “índole mansa e pacífica”, eram hospitaleiros e com personalidade amáveis, mudando seus comportamentos após o consumo de bebidas alcoólicas, tornando-se insolentes e perigosos, quando bêbados.

A partir disto, os Tikuna enfrentam situações de tensão social, fragilizando, de certa forma, seu sistema cultural como um todo. A adoção de bebidas alcoólicas trouxe mudanças muito significativas, passando a ser consumidas individualmente, provocando *desvios comportamentais* e preocupação coletiva com a continuidade cultural e social dos indivíduos enquanto grupo étnico. Em síntese, o alcoolismo resultou de um processo dinâmico cujo caráter se deve tanto as relações internas quanto à relação externa com atores sociais da cidade, resultando no conseqüente aumento de diversos tipos de violência, que muito contribuem para a perda dos padrões culturais.

Nas conversas com os moradores de Umariagu II, foi perceptível a presença constante de repúdios voltados ao aumento excessivo do consumo de álcool nos últimos anos. Desta forma, estes compreendem que o alcoolismo é uma “doença” que não oprime apenas os indivíduos, mas o grupo étnico Tikuna como um todo devido às alianças de parentesco e “afetividades” existentes entre os moradores da comunidade.

Nesse sentido, as lideranças indígenas Tikuna temem com a destruturação cultural e defasagem “moral” do grupo. Uma das problemáticas a ser ressaltada se refere ao fato de que o alcoolismo foi identificado como problema pela própria comunidade a partir do convívio e relações sociais cotidianas estabelecidas na mesma, sem falar em moradores da comunidade que comercializam as bebidas alcoólicas sem nenhuma restrição.

A partir do alto índice de consumo, alguns indígenas perceberam que existindo os consumidores, conseqüentemente existam os comerciantes cujo interesse principal é a acumulação capitalista, sem atentarem ao fato de que estejam praticando um ato que fere a “moral” da comunidade. A organização indígena atrela para importância de “políticas públicas” que deveriam ser implantadas na comunidade, de forma a orientar e tentar combater essas práticas dentro e fora da comunidade.

É importante ressaltar que o alcoolismo não é um problema apenas entre os jovens, mas também entre adultos (pais de família), provocando mudança de comportamento e perda de consciência por parte dos mesmos que, por sua vez, contribuem para o rompimento de regras, sejam elas familiares ou coletivas. São certos comportamentos desagregados dos costumes culturais Tikuna que levam a comunidade indígena supracitada a reivindicar por “socorro” (*termo utilizado na maioria das falas*), provocado pela insensibilidade do Estado no que diz respeito a ausência de mecanismos que possam regular ou controlar socialmente os comportamentos ditos “desviantes” de alguns sujeitos.

Com relação ao uso de drogas, há a ocorrência de violência constante entre jovens e adolescentes da comunidade, chegando muitas das vezes, a agressão física com armas brancas, ou ainda, cometimento de suicídios entre eles. Sem falar, na existência de alguns indígenas que, por sua vez, chegaram a ser presos pela polícia federal, por serem usados como *mulas do tráfico*, flagrados tentando transportar drogas de um lugar para outro, ou seja, em grande parte, eles transportavam a droga com a finalidade de fazer chegar até Manaus/AM, e daí serem distribuídas aos grandes centros urbanos ou outros países.

A região do Alto Solimões é palco de múltiplos acontecimentos que repercutem no país por ser tríplice fronteira, trazendo para o “território nacional (geograficamente)”, ocorrências de crimes internacionais geralmente ligados ao tráfico de drogas existente na região, crime organizado, mortes encomendadas, incentivo e influência por parte de traficantes a jovens Tikuna que muitas das vezes “não tem perspectivas de vida” e, devido o desejo de ter algum dinheiro, acabam entrando no sistema do “tráfico de drogas”. Camacho(1999), por meio de seus escritos, enfatiza que “en tiempos recientes los Tikuna se convirtieron en mano de obra barata, utilizada por colonos y comerciantes en las labores de explotación de las lhamadas “bonanzas” de maderas, pieles, oro y del narcotráfico” (CAMACHO, p. 76).

Esse problema também se deve à relação autoritária existente a partir dos agentes tanto das igrejas quanto do estado (exército, entre formas políticas) que devido suas imposições de poder, fez com que houvesse perda de confiança na eficácia dos sistemas culturais de organização social

própria, gerando uma relação de dependência paternalista, conseqüências do processo civilizatório do Estado sobre os indígenas.

Para os indígenas, todos esses fatos causam uma desconfiguração social na medida em que não há como enfrentar esses problemas dentro das comunidades. Por isso buscaram muitas vezes sensibilizar as instituições estatais com pedidos de providências, sendo que nunca tiveram resposta. Dessa forma, a solução para essa situação estaria nos apelos aos poderes públicos existentes na sociedade envolvente, de forma a tentar inibir a proliferação cada vez mais intensa dos vícios supracitados dentro das comunidades. Diante da ineficiência do Estado frente aos problemas presentes no cotidiano da comunidade, houve então uma articulação política das lideranças da comunidade na tentativa de “resolver” problemas como o uso excessivo de álcool e drogas, bem como evitar perder “seus filhos” para o tráfico de drogas da região.

Em terceiro, há referências de “galeras” existentes no interior da comunidade. O termo “galera” é utilizado pelos indígenas para expressar grupos constituídos por jovens e adolescentes que praticam “vandalismo” e rompem com “regras” na comunidade construídas socialmente. Assim sendo, essas mudanças são contrastantes com relação aos comportamentos das “galeras”, concebidos pela comunidade como um todo como *comportamentos desviantes*, compreendidos por Velho (2003) como:

Forças antagônicas e inadaptadas, onde o indivíduo cuja individualidade é tão exacerbada que chega a contrariar as normas vigentes, ou seja, esses comportamentos se referem a idéia de indivíduos contidos em um sistema sociocultural que tem uma existência própria, distinguível das biografias de seus membros (VELHO, 2003, p. 19).

Essas “galeras” ultrapassam tudo aquilo que é considerado “normal ou certo” pelos mais velhos, transitam livremente pela comunidade levando os demais moradores a constrangimentos devido suas práticas serem consideradas abusivas de acordo com as normas da comunidade, tais como: ouvir músicas em caixas com volume muito alto, por período de até 24 horas, principalmente em finais de semana; agressão e brigas entre “galeras” adversárias, chegando ao esfaqueamento um dos outros, ou simplesmente agredirem, em bando, um único indivíduo.

Outras práticas se referem também, às discussões com os pais e atos de vandalismos: pichações em casas pronunciando palavrões (xingamentos) direcionados aos moradores com os quais não têm boas relações; quebra de garrafas de bebidas, espalhando os cacos em seguida pelas ruas; agressão de alunos que estudam durante a noite na cidade; assaltos às pessoas na estrada; prática de roubos e furtos nas casas dos moradores etc.

Uma quarta situação considerada problema por parte da comunidade se refere à presença de homossexuais na mesma. Antes de relatar as observações realizadas sobre as conversas tidas com alguns moradores da comunidade sobre o homossexualismo é preciso abrir um parêntese com relação à questão de “gênero” a ser ressaltada, pois é preciso compreender que esses indivíduos, antes de serem homossexuais, “são também sujeitos sociais, que fazem parte da comunidade indígena, independente de qualquer situação que estes sejam confrontados a partir das “fronteiras com o Outro” (trecho de reflexão - caderno de campo, 2010)”.

Ao me referir a questão da homossexualidade dentro da comunidade, e entendê-los como indivíduos que muitas das vezes são “excluídos” dos laços familiares e sociais da comunidade cujos comportamentos e visões de mundo muitas vezes fogem dos limites fronteiriços estabelecidos pelos parâmetros e valores morais (religiosos e tradicionais) presentes na comunidade. Para alguns líderes indígenas e religiosos, o homossexualismo é uma prática que destrutura a comunidade, uma vez que “esse jeito de ser” não se funda dentro de seu universo social, gerando tensão e conflitos no estabelecimento de valores e significados. Durante as conversas percebi que “a homossexualidade é atribuída a empréstimos de elementos simbólicos presentes na cidade, parecendo algo “comum” entre jovens de Tabatinga e em outros lugares da região. Essa mudança de comportamento ou de identidade é capaz de interferir diretamente sobre a ordem da comunidade, pois ultrapassa valores Tikuna. É importante enfatizar que a homossexualidade também surge conforme os Tikuna, como sendo um problema que deve ser resolvido pela “polícia indígena”, no sentido de puni-los quando desobedecerem as regras da comunidade.

Em quinto lugar, existem constantes acusações de feitiçarias entre indivíduos não só da comunidade Umariáçu II, como contra indivíduos de outras comunidades. Assim, as possíveis práticas de feitiçarias podem ocorrer por qualquer pessoa contrária ao indivíduo ou a família do indivíduo. Geralmente ocorrem após ocorrências de conflitos e brigas entre dois ou mais indivíduos que, por sua vez, adoecem, ou seja, são enfeitiçados por seus inimigos. Sem antes procurar um médico, consultam os xamãs, chamados por eles de *curandeiros* que logo lhes dão diagnósticos de que são vítimas de feitiço.

Essas acusações acontecem também, com relação à ocorrência de adultérios, prostituição e estabelecimento de relações homossexuais entre os Tikuna, explicados através das práticas de feitiçaria onde, possivelmente um inimigo invejoso fez *um trabalho sujo* para prejudicar a família ou o marido/esposa de outrem.

Com relação ao homossexualismo, durante o trabalho de campo alguns moradores afirmaram que “a “mudança de sexo” se dava por conta do fim

do mundo, onde os filhos não iam obedecer mais os pais”; na verdade eles procuram respostas para justificar suas realidades modificadas, pois ao olharem para trás sentem vontade de reviver um passado, procurando reconstruir discursos “religiosos” que acarretam na *exclusão* desses indivíduos que ganham significação quando inseridos em totalidades explicativas das causas de sofrimento de seus pais e do grupo étnico. Um discurso muito utilizado acerca do homossexualismo remete a uma preocupação com que outros jovens sigam o homossexualismo como orientação sexual, pois em suas concepções um indivíduo é homem ou mulher.

Em sexto lugar, o exército militar sendo uma instituição estatal que tende, *a priori*, a proteger a nação brasileira, ao mesmo tempo acaba sendo um criador local de “*limbo social*” com relação aos jovens Tikuna onde seus costumes culturais, como a plantação de roças, a pesca, a caça, a fabricação de artesanatos, etc., são colocados num plano alternativo. Então adentram ao exército militar não só por que querem, mas porque o Estado impõe o serviço militar a todos os jovens de sexo masculino ao completar 18 anos sem se importar com as especificidades culturais de cada grupo étnico, fragilizando suas funções na comunidade e dando certo comodismo aos jovens que nem sempre querem voltar para a comunidade e sobreviver da subsistência de economia familiar.

Desta interação surge então uma nova identidade, estando aí à história da “nacionalidade” brasileira. Assim, “o cidadão fardado é, antes de tudo, um componente de diferenças, que forma uma única sociedade, a “brasileira” (trecho de *transcrição de discurso de representante do exército – caderno de campo*, 2010). Todos os anos, jovens da comunidade Umariáçu II, são incorporados ao serviço militar, sendo também, uma forma de desempenhar alguma função remunerada para o sustento de suas famílias, pois em geral, os jovens que completam 18 anos de idade quando se incorporam ao exército militar, geralmente já tem famílias constituídas. O foco aqui, não é dizer que o exército militar seja inadequado quanto à inserção desses jovens indígenas ao serviço militar, mas apenas considerar que essa inserção não deixa de fazer parte do “*processo civilizador*” dos indígenas por parte do Estado. Diante disso, observa-se que mesmo passíveis a esse processo, os indígenas conseguem resistir culturalmente através de sua etnicidade.

A tendência de alguns rapazes após saírem do serviço militar, é não ter alternativas de empregos remunerados para sustentar economicamente sua família, sentindo-se sem nenhuma outra função no sistema social da comunidade, rompendo com a idéia do Exército de que estes estariam “preparados para o mercado de trabalho”, a questão é, até que ponto, ser preparado militarmente corresponde à vida cultural desses rapazes dentro da comunidade? Dessa forma, com a criação da PIASOL, eles passam a ganhar visibilidade ao serem encaixados no corpo da PIASOL. A participação

voluntária desses jovens sem função social na comunidade na construção da PIASOL é um fator interessante, e lembra a questão de multipertencimento, onde um indivíduo tem a opção de exercer várias identidades, conforme a situação que lhe é submetida. Neste caso, tanto jovens como adultos que anteriormente pertenciam ao *limbo social*, passam a ocupar um lugar na estrutura hierárquica do grupo.

Em última instância, considerando todas as questões que aqui foram ressaltadas, cabe salientar que enquanto movimento indígena, os Tikuna por várias vezes buscaram chamar atenção das instituições estatais (FUNAI, PF, PM, MPF, etc.), acerca da situação da comunidade indígena, porém, não obtendo nenhuma resposta ou providência sobre tais realidades, tomaram consciência de que eles mesmos seriam os únicos “preocupados e interessados” em solucionar seus problemas. Desde já, esclareço que meu posicionamento se faz a partir de uma perspectiva antropológica, não havendo pretensão de me posicionar contra ou a favor da organização, mas apenas esforçar-me a interpretar as concepções dos Tikuna sobre suas próprias *indignações*, que Gohn, entende como sendo o “primeiro fato que faz surgir um movimento social, seja frente a uma atitude do Estado, de grupos, de situações, ou mesmo frente a uma problemática social” (1997, p. 45), neste caso, com relação à segurança na e da comunidade.

Considerações Finais

O desenvolvimento deste artigo se deu com base nas observações de campo em 2010 e conforme discursos dos próprios indígenas Tikuna, me limitando a discorrer sobre os problemas existentes no interior da comunidade. Neste artigo não busco tratar da PIASOL em si, mas apenas das motivações que estipularam sua criação. Acerca da PIASOL como sendo uma organização já “legitimada” dentro da comunidade será tratada em outro momento, podendo ser mais bem discutida e aprofundada, considerando sua complexidade que deve ser cuidadosamente trabalhada.

É dessa forma que, a formulação dessa organização relaciona-se à política interna do grupo, como forma de resistência étnica que reforça as negociações constantes entre Estado e movimento indígena, no sentido de ser mais um espaço de “gestão” em instituições estatais, exercida pelos próprios Tikuna. Sendo que prevalece entre os indígenas, à idéia de que seus líderes indígenas são os “melhores” agentes, adequados para representar a comunidade como um todo, frente ao Estado.

O Estado por sua vez, tende a pressupor a inexistência de “autonomia” dos indígenas ao organizarem “qualquer” organização que já exista instituída dentro do Estado, insistindo assim, em *políticas públicas*, que acabam limitando a “autonomia” dos indígenas, que compartilham das

mesmas noções de mundo, referente à necessidade de haver representação política, como estratégia de garantia para seus interesses. Trato aqui da idéia de “autonomia”, adotada muitas das vezes “fora” das práticas indígenas, baseadas em modelos “ocidentalizados”, quanto ao estabelecimento de novas fontes ideológicas, como por exemplo, a busca constante pela “escolarização”, “saúde”, “profissionalização técnica e formação superior” em diversas áreas.

Assim sendo, os Tikuna manifestaram razões para articularem sua “própria polícia”, causando na comunidade transformações “positivas” para a maioria dos moradores, bem como, transformações “negativas” para uma pequena minoria. A articulação dos indígenas se revelou na busca de melhores condições de vida em suas próprias comunidades, pelo fato de nos últimos anos, terem acontecido mudanças significativas, acompanhadas de conseqüências que desestabilizaram o “social” e o “cultural” entre os Tikuna. A PIASOL não foi a única alternativa que os Tikuna tiveram como possível resolução de problemas, como também houve a tentativa de fortalecer a autoridade das lideranças tradicionais da comunidade, porém não tiveram tanto sucesso, pois não houve aceitação e obediência por parte de alguns moradores, em sua maior parte, jovens e adolescentes. Havendo constantes conflitos entre os indivíduos da comunidade, por conta dos problemas, e frente ao Estado.

Nas situações de conflito que descrevo aqui, são compreendidos como tentativas de construção de “novos” mecanismos de poder, que sempre desempenharam um papel importantíssimo na reafirmação de identidades dos Tikuna. Na medida em que permitem certa “distribuição de autoridade” têm a finalidade de manter o poder de forma a ordenar e impor regras aos indivíduos da comunidade, uma vez que, para eles a autoridade dos anciões e caciques, se fragilizou no decorrer do tempo, fato que fez com que houvesse uma destruturação interna do grupo.

Nesse sentido, as próprias lideranças da comunidade, pensaram e articularam a PIASOL com a intenção de atribuir o papel e função de “manter a ordem” no interior da comunidade, ou seja, o papel da PIASOL neste caso se daria na manutenção e aquisição de controle, a partir de sua posição “autoritária”, demonstrando e impondo um “dever ser” comportamental moral, capacitando os indivíduos a obedecer a leis e regras na comunidade. Com efeito, para pensar os “indígenas e a cidade”, pode-se perceber que é indiscutível que se consolidou entre os indígenas a idéia de representação do tempo, no qual a realidade atual surge como conseqüência de processos que interferiram na cultura Tikuna desde os anos 1970. Aderindo a idéia do “novo” que surge como tentativa de legitimar a PIASOL, como organismo disciplinador a partir de questões voltadas ao contexto social da

comunidade, no momento da fragilidade da comunidade.

No decorrer da pesquisa, procurou-se contribuir com um estudo etnográfico realizado na comunidade Umariçu II, procurando a “raiz” da situação, não exercendo de forma alguma qualquer “juízo de valor” acerca das observações em campo. Durante a pesquisa, não se buscou trazer nenhum resultado conclusivo, mas resultados exploratórios, no sentido de abordar abertamente questões que aconteciam na comunidade no decorrer desta pesquisa, pois se trata de uma pesquisa antropológica que envolve um grupo de seres humanos, em constante dinâmica e movimento. É importante levar em consideração as relações sociais entre os indígenas a partir de modelos “urbanos” presentes na cidade, com relação ao Estado, considerando as relações identitárias e de negociação constante entre os indivíduos.

Referências bibliográficas

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas Fronteiras. s/n, 1969. Editado como apêndice na obra: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Editora UNESP, 1998.

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

CAMACHO GONZÁLEZ, Hugo Armando. Escuela, tradición oral y educación propia entre los Tikuna del trapéio amazónico colombiano. In: Os Tikuna Hoje. Amazônia em Cadernos, nº5. Manaus: Editora da Universidade do AMAZONAS, 1999, p. 69-104.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Índio e o mundo dos brancos. 2ª Ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

CLASTRES, Pierre. “Troca e Poder: filosofia da chefia indígena”; “Da tortura nas sociedades primitivas”; “A sociedade contra o Estado. In: A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica > antropologia e literatura no século XX. 3 ed. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 2008.

CRUZ, Jocilene Gomes da. Abordagem Sociológica sobre os Tikuna no Contexto Contemporâneo. Centro Cultural dos Povos da Amazônia – CCPA. Manaus/AM, 2006.

GOHN, Maria da Glória. Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

DUMONT, Louis. O Individualismo: uma perspectiva Antropológica da

Ideologia Moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELIAS, Norbert. A Sociedade dos Indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. “O Suicídio Ticuna na Região do Alto Solimões”. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Escola Nacional de Saúde Pública – ENSP/FIOCRUZ/MS, 1998.

HÜTTNER, Édson. A igreja católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. (livro digital – disponível em: <http://books.google.com.br>).

MACEDO, Guilherme Martins de. A conversão cristã e a identidade Ticuna: a trajetória de Campo Alegre. Os Ticuna hoje. Amazônia em Cadernos, nº5. Manaus: Museu Amazônico/UFAM, 1999.

MÁRQUEZ, Juan Carlos. Mitú Vaupés: a participação dos índios na construção do urbano na Amazônia. Tese de Doutorado: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ UNICAMP. Campinas/SP, 2008.

MENDES, Mislene M. Martins. O contexto social que possibilitou a criação da organização indígena Tikuna PIASOL. Trabalho de Conclusão de Curso: Curso Bacharelado em Antropologia – INC/UFAM, 2010.

NIMUENDAJU, Curt. Os índios Ticuna. Relatório apresentado ao SPI/ Amazonas-1929. In: Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas/ Curt Nimuendajú. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O Nosso Governo”: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Sero/MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O idioma da intolerância: Situação etnográfica, comunidades de comunicação e definições de realidade. Os Ticuna hoje. Amazônia em Cadernos, nº5. Manaus: Museu Amazônico/UFAM, 1999.

ORO, Ari Pedro. Tükúna: vida ou morte. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; Caxias do Sul: Univers. de Caxias do Sul, 1977.

ORO, Ari Pedro. Na Amazônia um messias de índios e brancos: para uma antropologia do messianismo. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EdIPUCRS, 1989.

SILVA, Sidney A. Nacionalidade e etnicidade na tríplice fronteira norte. Série 2, vol. 19, nº1. Cadernos CERU, 2008.

ULLÁN DE LA ROSA, Francisco Javier. Los índios Ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización, nº

- 30–p.291-336. In: Revista Española de Antropología Americana, 2000.
- VELHO, Gilberto. Um estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. In: Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Octávio Guilherme (org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- WRIGHT, Robin. Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neo-pentecostais. Vol. II. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

OS MARÚBO EM ATALAIA DO NORTE: DINÂMICAS SOCIAIS E REFLEXÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA NO CONTEXTO DA CIDADE

Neon Solimões Paiva Pinheiro²

Introdução

Este ensaio é uma investigação antropológica sobre “índios na cidade” discutida na graduação em Antropologia com o povo Marúbo da família linguística Pano na cidade de Atalaia do Norte, Amazonas. Parte da reflexão de como a identidade Marúbo vem se organizando socialmente na cidade e de suas transformações culturais com o surgimento de aldeias urbanas.

A pesquisa etnográfica desenvolveu-se na participação do cotidiano dos interlocutores com observações, diálogos, participação em reuniões, eventos, entrevistas e visitas nas malocas/casas dos Marúbo na cidade que contou também com o instrumental da metodologia participativa da Cartografia Social desenvolvida na Fundação Fundaminga que é denominado como “mingas del pensamento” – multirão de pensamentos (VELASCO et al., 1999) na discussão de croquis (mapas) do campo relacional da vida cotidiana analisando o território e as problemática da realidade.

A formação de aldeias urbanas segundo Baines (2001) reforça a identidade étnica e mobiliza os movimentos sociais em defesa dos seus direitos e na procura por melhores condições de vida. A cidade sendo um cenário complexo e simbólico que segundo Márquez (2008) o indígena interage com idéias e práticas que dinamizam as relações no campo social, tais como: cidadão, mercado, democracia, participação e poder que geram tensões e transformações que recriam identidades na interação dos mais diversos fatores e relações na participação da construção do urbano amazônico.

No Brasil, de meados ao final do século XX concentrou-se uma discussão

2 Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM do Instituto de Natureza e Cultura – INC de Benjamin Constant – AM. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social- PPGAS, Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas.

etnológica que argumentava que a interação da cultura indígena com a sociedade brasileira acarretaria na perda cultural da primeira pela segunda, nesse sentido foram criados conceitos que configurava o pensamento dominante, sendo os principais: “aculturação” Galvão (1979); “integração” Ribeiro (1996) e “domesticado” Cardoso de Oliveira (1996).

Em contrapartida a própria história demonstra por mais de meio milênio e juntamente com estudos etnográficos em espaços urbanos, como: (ANDRELO, 2006); (BERNAL, 2009); (LASMAR, 2005); (MÁRQUEZ, 2008); (SILVA, 2001); (VIEIRA, 2005) revelam que as culturas indígenas não desapareceram ou foram “aculturadas”, mas recriaram e reelaboraram estrategicamente suas identidades.

Nessa perspectiva Alcida Ramos (1995) discorre uma reflexão pertinente sobre o imaginário das instituições indigenistas³ do “índio autêntico” ou “hiper-real” no qual pretende desnudar o índio modelo para além do essencialismo fazendo a assepsia da alteridade indígena demonstrando a dinâmica e o campo relacional das transformações do “índio real” que nunca é modelo de nada, mas da composição de suas relações sociais.

Entretanto, em muitos lugares do Brasil os povos indígenas vêm se urbanizando e lutam para manter suas culturas nestes novos contextos (VIEIRA, 2005) e, também são construídas cidades nas aldeias tradicionais (MÁRQUEZ, 2008). Segundo Melatti (2004) a presença dos indígenas nas cidades é uma realidade que precisa ser mais avaliada. Assim, um dos primeiros trabalhos antropológicos sobre o tema foi de Roberto Cardoso de Oliveira no livro “Urbanização e Tribalismo” (1968) com os Terena nas cidades de Aquidauana e Campo Grande no Mato Grosso no qual estimulou pesquisas urbanas de quatro dissertações de mestrado do início da década de 1980 (ROMANO, 1982; LAZARIN, 1981; FÍGOLI, 1982; PENTEADO, 1980 – as três primeiras sob orientação do próprio Roberto Cardoso de Oliveira).

A partir desta problemática realizamos um estudo etnográfico com os Marúbo na cidade de Atalaia do Norte e também na BR 307⁴ interpretando as descrições e analisando os elementos socioculturais e identitários a partir dos quais os Marúbo representam e vivenciam as transformações que se processam com as relações sociais nesta região. No entanto, está pesquisa sinaliza a constituição de novos territórios e identidades ampliando o horizonte da discussão para além da questão fundiária ou étnica refletindo os aspectos políticos e simbólicos que caracterizam o surgimento de aldeias urbanas.

Segundo Cesarino (2008) as relações dos marúbo com a cidade envolve

3 Para análise o indigenismo não-oficial especialmente o ativismo leigo emergido na sociedade civil, excluindo o indigenismo oficial (FUNAI) e a atuação do CIMI.

4 Estrada com (26 km) que liga Atalaia do Norte a Benjamin Constant onde estão localizadas três terrenos (no km 03 o terreno do Sr. Zé Domingo, no km 05 do Sr. Estevão e no km 08 do Sr. Santiago), ambos possuindo malocas Marúbo.

aspectos cosmológicos e mitológicos. Além de aspectos econômicos, educacionais, políticos, culturais, sociais. Este ensaio busca abrir um campo de discussão sobre a situação dos “índios na cidade”, sobretudo da omissão dos poderes públicos (Federal, Estadual e Municipal) às suas reivindicações sociais, políticas e simbólicas. E, também de desconstruir o pensamento que “índio bom é índio na aldeia” demonstrando a importância da cidade na vida social e cultural dos povos indígenas e suas ressignificações dos territórios e identidades sem perder seus vínculos tradicionais.

A cidade Marúbo: quando a cidade é na floresta amazônica.

A cidade de Atalaia do Norte⁵ localiza-se a sudoeste do Estado do Amazonas na mesoregião do Alto Solimões na “paisagem etnográfica” do Vale do Javari⁶ na fronteira internacional Brasil e Peru sendo o divisor natural o rio Javari que é desde 1851, reconhecida como fronteira. Tendo uma distância de 1.136 km da capital Manaus possuindo uma população segundo dados do IBGE (2010) de 15.149 habitantes distribuídos na área urbana com 6.891 e na rural com 8.258 habitantes. A população indígena do Vale do Javari refere-se segundo dados da FUNASA (2008) de 3.757 indígenas nas aldeias. Contudo, não existe registro dos grupos indígenas que vivem nas cidades próximas⁷ da T. I. Vale do Javari.

É importante salientar o processo histórico de exploração e a ocupação do Vale do Javari que obedeceu ao processo comum nas demais regiões amazônicas: instalação de aldeias de jesuítas, coleta das “drogas de sertão” e, finalmente extração do caucho e seringa a partir da metade do século XIX. Neste caso, porém, as duas últimas atividades foram responsáveis pela efetiva ocupação por não indígenas do interior da bacia do Vale do Javari, visto que antes de 1850 só há notícia da existência de uma cabana no trecho entre a foz do Javari e sua confluência com o Itacoai onde morava o filho de um oficial brasileiro que cultivava terra auxiliada por alguns índios “Mayuruna” (MELATTI;

5 Antigo povoado de Santa Cruz do Itacoai que depois foi elevado a distrito Remate de Males em 1938, fundado por João Facundo e Alfredo Raimundo de Oliveira Bastos antigos moradores da região. A Lei Estadual nº 96, de 19 de dezembro de 1955 criou o município de Atalaia do Norte desmembrado de Benjamin Constant e elevado então à categoria de cidade.

6 Essa região localiza-se a Terra Indígena Vale do Javari demarcada em 1998 pelo GT coordenado pelo antropólogo Walter Coutinho Jr. e homologado em 2001 com uma área de 8,5 milhões de hectares correspondendo hoje a 3ª maior Terra Indígena do Brasil (sendo menor apenas que a reserva do Alto rio Negro, AM 10,6 milhões hectares e dos Ianomâmi, RR 9,6 milhões de hectares). Abrangendo os territórios dos povos Marúbo, Matsés - Mayuruna, Matis, Kulina, Korubo (Pano); Kanamary (Katukina); Kulina (Arawá); Tsohom Djapá, Mayá, Tukano entre outros diversos povos “isolados/autônomos” estimando aproximadamente de mil a dois mil notados pelo Departamento de Índios Isolados - FUNAI.

7 Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Tabatinga, Guajará-AM; Cruzeiro do Sul-AC; Irlândia-Pe e Letícia-Co.

MONTAGNER, 1975).

Dessa maneira a região do Vale foi uma das últimas a serem exploradas por decorrência de seus habitantes e das doenças endêmicas. Em 1874 tem a primeira notícia de migração de nordestinos para trabalhar no Vale (LOUREIRO, 1978 apud WELPER, 2009), enquanto os brasileiros subiam os rios à procura das seringueiras, os peruanos desciam das cabeceiras dos rios na procura de caucho e seringa.

Os processos de colonização da região que contribuíram na (trans) formação e fluxo dos Marúbo para a cidade que constituem em elementos centrais das estratégias identitárias que se molda alternativamente pela idéia de transformação.

A discussão do conceito de cidade é fundamental para compreendermos as relações sociais e o modo de vida no espaço urbano. Segundo Weber (2004) a formação das cidades não enquadra em nenhuma forma de dominação legítima, assim, realiza uma análise comparativa da estrutura das cidades na história, classificando em vários tipos de cidades que diferencia de assentamento e aldeia.

A cidade definida por Weber (2004) como tipo ideal requer o ponto de vista econômico e político-administrativo com sede administrativa, território definido, comércio, indústria, especialização da produção e, também com o ethos da individualidade e da racionalidade acarretando na falta de relações sociais com os vizinhos (cf., SIMMEL, 1967; WIRTH, 1967) da atitude “blasé” e na participação administrativa na esfera do Estado que legitima a força para manutenção da ordem nas relações econômicas, religiosas, políticas, sociais, etc.

Simmel (1967) afirma que a cidade moderna é a sede da economia monetária sendo por excelência o lugar da “multiplicidade” e “concentração” das trocas econômicas com distinção do meio rural.

Nesta mesma reflexão Louis Wirth (1967) argumenta que a cidade é o produto de crescimento e não de criação dos homens que suas influências no modo de vida urbano não sejam capazes de eliminar completamente os modos tradicionais, ela possui em si elementos “folk”. Nesse sentido a definição de cidade procura selecionar elementos do urbanismo que marcam um modo de vida de pessoas socialmente heterogêneas para além dos limites da própria cidade, mas que se manifesta em graus variáveis.

Na análise da cidade amazônica vai além de tipos ideais, dicotomias (urbano/rural; floresta/cidade), homogeneidades socio-culturais e comportamentos econômicos. Referenciando as diversidades indígenas e suas dinâmicas sociais na contribuição do espaço urbano, tecendo seus símbolos com outros diversos na complexidade de arranjos na interação de cartografar representações, imaginários de espaços específicos num determinado tempo sendo construída pelas relações sociais que as transformam dialeticamente.

A formação da cidade de Atalaia do Norte tece conjuntamente com aspectos políticos e econômicos da borracha que teve seu ápice no período de 1870-1911 com incentivos do governo que correspondeu a migração de várias pessoas de diversas regiões do país, principalmente de nordestinos na ocupação do Vale e criação da cidade. Para compreender o processo de ocupação do Vale do Javari, sistema de aviamento, etno-história e relações interétnicas conforme analisaram os autores acompanhados das referências: (MELATTI; MONTAGNER, 1975; MELATTI, 1985; RICARDO, 1981; WELPER, 2009).

Os atuais Marúbo são sobreviventes que se formou em meados do século XIX nas cabeceiras dos rios Curuçá e Ituí, a partir dos sobreviventes de povos falantes de línguas da família Pano que foram dizimados por conflitos internos e, progressivamente, pela pressão das explorações econômicas na região, aglutinaram-se sob a influência de um poderoso xamã (Romeya) e chefe (Kakáya) chamado João Tuxáua passa a reunir os povos dispersos sob a perspectiva do parentesco e do xamanismo na perspectiva que deixem de guerrear entre si e estimulando a adotar um sistema baseado no trabalho em grandes roçados na elaboração de grandes festivais e no aprendizado de um vasto conhecimento mitológico e xamanístico (cf., MONTAGNER, 1985; CESARINO, 2008; RUEDAS, 2001; WELPER, 2009). Hoje João Tuxáua é considerado pelos Marúbo um herói mítico.

O povo Marúbo tem uma população de 1.250 pessoas (FUNASA, 2008) na Terra Indígena Vale do Javari; distribuído entre 12 aldeias no rio Ituí e 09 aldeias no rio Curuçá. Possuindo 180 marúbo residentes na cidade de Atalaia do Norte⁸ conforme levantamento no período de setembro-dezembro de 2010 conjuntamente com os jovens estudantes Marúbo desta cidade.

O nome Marúbo é um tanto impreciso sendo denominado pelos não indígenas aos índios que moram no igarapé maronal, embora conhecidos por este nome, os Marúbo o aceitam embora não constitua um etnônimo (cf., RUEDAS, 2001; CESARINO, 2008; PINHEIRO, 2009).

Para atingirem os centros urbanos descem os rios alcançando nas proximidades da desembocadura do Javari no Solimões na cidade de Atalaia do Norte onde fica a administração regional da FUNAI próximo das cidades de Benjamin Constant, a cidade peruana de Islândia e a cidade colombiana de Leticia que faz fronteira terrestre com a cidade de Tabatinga, ou então, no sentido oposto cruzam o divisor de águas que os separa do Juruá para chegarem a Guajará, Amazonas e Cruzeiro do Sul, Acre. Aliás, estas duas últimas são geograficamente bem mais próximas das terras Marúbo, porém a viagem tem de ser por terra. Possuindo duas pistas de pouso de aviões pequenos nas aldeias

8 Esse contingente populacional pode parecer bem maior com estimativas de 350 pessoas segundo a Associação de Moradores Indígenas de Atalaia do Norte - AMIATAN e moradores marúbo, devido ao fluxo constante de professores, agentes de saúde, aposentados, pacientes da CASAI, estudantes, movimento indígena e visitantes na cidade de Atalaia do Norte.

Maronal (Curuçá) e Vida Nova (Ituí) na possibilidade de realizar remoção de extrema urgência de saúde.

O fluxo dos Marúbo para a cidade emergiu depois da presença da FUNAI na década de 1970, orientando os índios a saírem das cabeceiras dos altos igarapés, assim, empregando principalmente os Marúbo nas atividades indigenistas de “descimentos”, no qual viabilizou igualmente a migração das famílias de seus funcionários indígenas para a cidade de Atalaia do Norte sede da Administração Executiva Regional. Posteriormente, o movimento indígena trouxe consigo suas jovens lideranças para lutar na demarcação da Terra Indígena na década de 1980.

Na década de 1990 com a perda da exclusividade da FUNAI na execução da política indigenista⁹ e pela falta de alternativas econômicas sustentáveis, educação e saúde nas aldeias acarretaram um número expressivo de “índios” morando na cidade de Atalaia do Norte. O cacique Saidi da aldeia São Sebastião ex-funcionário da FUNAI, atualmente aposentado argumenta:

A FUNAI manda nós descer para a beira do rio e depois nos abandona por isso que temos de vir para a cidade. (Relato do cacique Saidi na Oficina da Cartografia Social, 03/12/2010).

Os Marúbo que residem na cidade de Atalaia do Norte não o fizeram simplesmente em busca de empregos e salários, mas por se localizar nesta cidade o centro de articulação das políticas indigenistas e indígenas voltadas para as aldeias (cf., MATOS, 2006; WELPER, 2009). Conforme observado por Matos (2006) as relações com não indígenas são parte constitutiva da rede social que compõe o poder das lideranças Marúbo, tornando-se capital político no domínio das tomadas de decisões do grupo.

As relações sociais dos Marúbo na cidade de Atalaia do Norte trouxeram consigo sua distribuição espacial e social no território da cidade organizando-se em toda extensão do espaço urbano e na Br 307 apresentando sua capacidade de comunicação e interação com os não indígenas e os demais “índios” do Vale do Javari referenciando como espaço político e simbólico onde se toma decisões importantes para os povos indígenas desta região. A cidade de Atalaia do Norte faz parte da história, da vida e do território do povo Marúbo. “A multiplicidade não é um dado desconhecido, mas uma premissa deste sistema babélico” (CESARINO, 2008, p. 08) que caracterizam as configurações relacionais que refletem na alteridade com os “outros” e as cidades.

9 Com a distribuição de suas responsabilidades entre os Ministérios da Educação e da Saúde.

Aldeia na cidade: Cartografia Social e Territorialidade.

A comunicação com a cidade é inevitável e amplia a rede social dos povos indígenas. Embora, a presença indígena nas cidades não seja novidade, uma vez que a maioria das cidades amazônicas se formou a partir de aldeias indígenas.

Este trabalho contou também com a metodologia participativa da Cartografia Social que se baseia na concepção que privilegia o valor do uso do diálogo e da interação, superando toda intenção de força, dominação e subordinação. Criando espaço de livre expressão e espontaneidade dos participantes produzindo reflexão e conhecimento simultaneamente amigável e o reconhecimento mútuo revelando para cada participante seu potencial na mesa de trabalho. A definição de Cartografia Social:

La Cartografía Social consiste en elaborar imágenes o representaciones del campo relacional en que transcurre la vida cotidiana de los participantes. Comienza por identificar y representar los elementos, las relaciones, las dimensiones y las tendencias que caracterizan ese territorio, para luego tener un mejor entendimiento de los problemas, las potencialidades y los conflictos que lo dinamizan y de los riegos, amenazas, fortalezas y oportunidades que todo ello se derivan (VELASCO et al., 1999, p. 37).

As inspirações da Cartografia Social estão baseadas na concepção de Território e Gestão Territorial, sendo uma metodologia para resolução de conflitos (FALS BORDA et al., 1999). Para Echeverri (2000) que realiza uma reflexão a partir do significado de território na concepção indígena entende como um espaço de formação da vida no processo formativo dinâmico e não necessariamente um espaço geográfico marcado pelas formações geológicas, mas esse espaço geográfico é memória das relações sociais na resolução de problemas, na cura de doenças, etc.

O princípio metodológico da Cartografia Social é propiciar a produção social de conhecimento através de “mingas del pensamiento” colhidos e discutidos no trabalho coletivo. Na elaboração de imagens representativas (mapas) do campo relacional propiciando o diálogo para apreender com os outros e favorecer a conservação cultural no compartilhamento de conhecimentos para melhor compreender a vida.

A Oficina da Cartografia Social foi parte importante na pesquisa etnográfica com os Marúbo na cidade de Atalaia do Norte¹⁰ com os procedimentos do

10 Foi realizada nos dias 02, 03 e 04 de dezembro de 2010 na sede da Associação Marúbo de São Sebastião – AMAS na discussão dos mapas sobre um olhar próprio sobre suas problemáticas, propostas e soluções.

guia de trabalho¹¹ e cardeno de memória¹² favoreceu a discussão do território e na elaboração do croqui da cidade.

A territorialidade¹³ tem um valor intangível, carregado de sentido em todos os aspectos, se transforma e se redefine no contexto histórico e social. Não sendo um lugar fixo, mas construído e reconstruído dinamicamente conforme o processo de negociação da identidade.

O exercício de reflexividade do território através da Cartografia Social permite “descobrir e tocar o invisível e poder valorizar e reordenar o visível” (VELASCO et al., 1999, p. 7).

El territorio es espacio y tiempo que fluy y permanece, es decir que cambia, se parece a cada uno de nosotros, que de alguna manera somos también espacio y tiempo materializados en el pequeño territorio de nuestro cuerpo. Visto así, el territorio es una relación entre vida natural y vida humana, entre pasado y futuro; pero eso la primera idea para trabajar en la construcción del espejo de nuestra vida que el territorio, es la construir un mapa comenzando por la natureza en el lugar donde habitamos (VELASCO et al., 1999, p. 36).

Os mapas situacionais da cartografia social que foram discutidos na cidade de Atalaia do Norte são mapas sociais, políticos e simbólicos que representam a territorialidade e a vida cotidiana dos Marúbo na cidade que possibilitou aos participantes a reflexão do território, identificando as problemáticas e conflitos. E, também possibilitando a elaboração coletiva de propostas e projetos para o futuro.

A memória da Cartografia Social¹⁴ são os relatos e as discussões da mesa de trabalho nos quais descreve as representações e imaginários dos participantes sobre a territorialidade e as dinâmicas sociais. Comentam assuntos de etno-história, das relações interétnicas com os não indígenas, migração e convívio na cidade.

Antes da chegada dos não índios, os Marúbo viviam entre mais de 20 (vinte) clãs com uma numerosa população na terra

11 O pesquisador destaca alguns pontos para discussão na mesa de trabalho: visão e gestão territorial, educação, saúde, organização social e elaboração de propostas para os problemas identificados na cidade.

12 São os relatos discutidos na mesa de trabalho e registrados no caderno pelos participantes da Oficina. Sendo nomeado um ou dois participantes para registrar todas as conversas e discussões levantadas.

13 O conceito de territorialidade tem sido objeto de profundos debates que fazem parte do acervo teórico abordado neste trabalho: (Echeverry, 2000; Oliveira, 1998; Velasco et al., 1998; Márquez, 2008; Vieco, 2000).

14 Ewerton Oliveira Reis e Walciley Oliveira Duarte ficaram responsáveis em registrar as discussões no caderno de memória.

indígena. Hoje restam 14 (quatorze) clãs Marúbo veja as denominações: VARI-NAWAVO; SHANE-NAWAVO; ISKO-NAWAVO; SHAWAVO; INO-NAWAVO; KORO-NAWAVO; SATA-NAWAVO; CHAY-NAWAVO; RANE-NAWAVO; NI-NAWAVO; ROVO-NAWAVO; TAMA-OAVO; TXO-NAVO; KANA-NAWAVO. Com a invasão dos espanhóis em busca de “látex das seringueiras da Amazônia” a maior parte desses clãs foram massacrados e exterminados. Desses clãs os mais massacrados foram RANE-NAWAVO e NI-NAWAVO. Nas falas dos velhos o rio Ituí e Curuçá era habitado somente por Marúbo, que hoje se encontra antigas roças que foram destruídas por invasores (...). (Ewerton Oliveira Reis e Walciley Oliveira Duarte. Memória da Cartografia Social Marúbo, 02/12/2010 apud PINHEIRO, 2010, p. 39, 40)

O relato do deslocamento dos Marúbo para o rio Ituí e a história dos Marúbo vindo para a cidade é contada pelo Prof. Benedito Marúbo da aldeia Vida Nova do rio Ituí que contribuiu na Oficina.

(...) tinha muito conflito por causa de mulheres, os caciques se casavam com 04 (quatro) mulheres e conflitos com outros grupos, principalmente com os Mayuruna e também com os peruanos – os primeiros a ter contato com os Marúbo nas cabeceiras dos igarapés atrás de caucho, por causa destes motivos houve a primeira mudança do povo Marúbo para o rio Ituí que foram as famílias (...). Essa mudança ocorreu por volta de 1942-43 que depois chegaram os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil em 1952 aproximadamente (...). Neste período por volta de 1955 a missionária Suzana levou um Marúbo para estudar na cidade de Manaus (...). Neste momento os Marúbo trabalhavam na borracha levando a borracha para o Seringal Boa Fé para ser vendida em Cruzeiro do Sul os Marúbo tiveram primeiro contato com os peruanos fazendo trabalhar na retirada do caucho e da seringa que também vendiam peles de animais, carne de caça e a madeira. Até então os Marúbo não tinha contato com a região da cidade de Atalaia do Norte (...). Depois chega a FUNAI em 1972 com Sebastião Amâncio já no final do trabalho da madeira vendíamos nossos produtos na cidade de Atalaia (...). Um outro fato foi quando os madeireiros trouxeram a mãe do Clovis e a mãe do Ivan para morar em Benjamin Constant. Sendo que a mãe do Clovis casou com Antônio Rufino e a mãe do Ivan casou com Vitor Batalha. Com isso Clovis era jovem começou a estudar na cidade e a trabalhar na madeira. Com isso os parentes viram que Mauricio, Pedro Comapa, Sebastião Marúbo apren-

deram a falar o português ficaram interessados. Darcy Comapa, Clovis, Mauricio e José Rufino vieram para cidade para estudar e aprenderam a falar bem o português. Darcy e Clovis priorizaram o movimento indígena com o CIVAJA para preservar os conhecimentos dos ancestrais, pela educação, saúde e demarcação da terra indígena Vale do Javari para melhorar a situação das comunidades indígenas. O Clovis trouxe sua mulher indígena para morar na cidade, depois veio à família do Santiago Comapa, a família do Estevão, a família do Zé Domingo estes são funcionários da FUNAI e do Aurélio. Hoje tem muito indígena na cidade de Atalaia do Norte não só Marúbo mais Kanamary, Matis, Mayuruna e Kulina (...). (Idem, p. 40, 41, 42).

As discussões na mesa de trabalho refletem os problemas enfrentados nas aldeias com o fluxo para as cidades vizinhas da Terra Indígena.

Atualmente, temos uma grande evasão de jovens e adultos Marúbo para cidades vizinhas como: Atalaia do Norte-AM, Guajará-AM e Cruzeiro do Sul-Acre. Essas evasões acontecem devido à falta de alternativas voltadas para nossas comunidades, ou seja, condições que possam melhorar o nosso bem estar social, seja na educação, na saúde, nas alternativas econômicas sustentáveis e demarcação garantida. Devidos essas faltas de condições, muitos de nós buscamos estudos nas cidades e garantir ainda mais nossos direitos garantidos na Constituição Federal e que nós quando estamos nas aldeias não sabemos dessas garantias de direitos e, que muitas das vezes essas garantias se revelam através de nós mesmos depois sair de nossas aldeias, estudando e apreendendo a falar, ler e escrever em português. (Idem, p. 45)

(...) Quando moramos nas cidades, seguimos os costumes dos brancos, ou seja, existe individualismo, cada família cuida da sua própria família, sendo que a diferença na aldeia é sempre em coletividade. Antes morávamos de favor nas casas de conhecidos, atualmente com os benefícios do governo federal como aposentadoria, bolsa família e bolsa escola. Compramos nossas próprias casas através desses benefícios, nossas casas hoje estão localizadas na maioria das ruas de Atalaia do Norte (...). (Idem, p. 48)¹⁵

15 A memória da Cartografia está na Monografia de graduação em Antropologia.



Fotografia do Mapa da Cartografia Social Marúbo na cidade de Atalaia do Norte, 03/12/2010.

Mapa construído pelos participantes da Oficina da Cartografia Social: Ewer-ton Oliveira Reis, Paulo Nascimento, Walciley Oliveira Duarte, Renato Nas-ci-mento Reis, Nilton Cruz Nascimento, Egberto Barbosa da Silva, Nilo Barbosa da Silva, Leônidas Barbosa da Silva, Roger Cecílio Domingos Doles, Leo-nardo Nascimento, Rosilene Rufino Reis, Tarses Penedo Tello, Jorge Oliveira Duarte, Ismael Cruz Dionísio, Prof. Benedito Marúbo, Cacique Saidi, Caci-que Sebastião, Joseley Oliveira Duarte, Alcimar Cruz Santos, Hilton Marques Cruz, Jonas Marques Cruz e Josemar Doles Comapa.

A reflexão parte do desenvolvimento do trabalho na mesa de diálogo na elaboração dos mapas e na construção coletiva de conhecimento. Toda infor-mação analisada está baseada na memória, na apresentação coletiva dos mapas e nas falas e práticas dos participantes colhidas durante a Oficina procurando tecer os aspectos que compõe o olhar próprio do território. A análise relacional inicia-se com a visão do território como espaço socialmente construído, isto é, sendo um cenário que está em constante processo de construção, desconstrução e transformação.

Os mapas¹⁶ reúnem informações que cartografa a territorialidade Marúbo na cidade localizando suas casas, seus lugares de reuniões, associações indíge-nas, escolas, hospital, CASAI, as malocas tradicionais, espaços de laser, de cir-culação e não lugares. A Cartografia Social é mais que pontos geográficos é o exercício de auto-observação e auto-análise da visão da vida na reorganização social e territorial representando seus símbolos e manifestando suas relações sociais e políticas na cidade de Atalaia do Norte. A metodologia desenvolvida neste trabalho foi guiada para fortalecer a reflexão coletiva dos Marúbo na ci-dade propiciando a reflexão própria e possibilitando propostas para a realidade social.

A cidade reflete uma comunidade indígena conforme sua interação com os

¹⁶ Foram construídos pelos marúbo dois mapas da Cartografia Social na cidade de Atalaia do Norte.

povos indígenas do Vale do Javari e a sociedade local. O território analisado nos mapas apresenta a simbologia da identidade Marúbo e de suas relações com a natureza, salvaguardando os símbolos Marúbo na produção coletiva de conhecimentos.

O conhecimento sobre o território neste contexto reflete o saber tradicional e a reflexão sobre a vida tradicional que está tecida com vida na cidade construindo conhecimento para qualidade de vida na cidade. Ela é base para continuar o debate sobre a relação com a sociedade nacional ao mesmo tempo em que serve como instrumento de diálogo e reflexão para as organizações indígenas e seu desenvolvimento político e social. Neste trabalho destacam-se propostas dos marúbo no fortalecimento social e cultural com educação e saúde diferenciada além da capacitação institucional das organizações indígenas e das lideranças para fortalecer o movimento indígena e dá resposta aos problemas encontrados na cidade.

A aldeia na cidade para os Marúbo é uma apropriação política e simbólica de quanto à cidade é importante, e, faz parte da vida e da territorialidade deste povo no manejo sustentável e recíproco dos bens culturais envolvidos. Com relações de novas práticas e saberes que enriquece a diversidade e transforma a identidade.

A identidade Marúbo na cidade: símbolos e dinâmicas sociais.

Somos Marúbo, mas seguimos alguns costumes dos nawa (brancos) na cidade. (Fala dos jovens estudantes Marúbo nos trabalhos da Oficina da Cartografia Social, ATN, 03/12/2010).

A reflexão que realizo neste capítulo refere-se a compreensão e análise da identidade étnica discutida teórico – empiricamente na construção do conceito da identidade tecida abordada neste trabalho. O processo da identidade étnica é de fundamental importância para os estudos antropológicos com grupos indígenas.

Estamos partindo da discussão teórica de grupo étnico ou etnicidade (WEBER, 2004; BARTH, 2000; COHEN, 1978; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983) para análise da identidade étnica na composição do grupo, do ponto de vista organizacional¹⁷ (político e simbólico).

Renato Athias (2007) apresenta o desenvolvimento histórico-conceitual a respeito da identidade étnica no Brasil analisando alguns antropólogos, como: Roberto Cardoso de Oliveira que deu ênfase na noção de identidade contrastiva – na hipótese de fricção interétnica; Roberto da Matta a identidade para-

17 Agrupando auto-identificação, reconhecimento social do grupo e seguindo da identificação por outros, formulando o conjunto do processo de formação e atribuição étnica (BARTH, 2000).

doxal – definiu-se pelo fato de que elas articulam universos sócio-culturais e sub-universos de significação inteiramente diferentes; e João Pacheco de Oliveira identidade histórica – a noção de “situação” como idéia chave para situar as identidades étnicas em seus contextos e nas relações intersocietárias (ATHIAS, 2007, p. 55).

Proponho a identidade tecida como processo de interações culturais históricas e situacionais na constituição dos grupos étnicos dando importância às fronteiras, mas também o que os une neste processo de composição cultural/identitária.

Para Barth (2000) o caráter das fronteiras étnicas se expressa de duas maneiras:

1. As fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais.

2. Há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais, sendo que as distinções étnicas dependem de interação e aceitação sociais formando a base para os sistemas sociais são constituídos. A interação não leva a destruição pela mudança, as diferenças permanecem apesar do contato interétnico (BARTH, 2000, p. 26).

A identidade não é imutável, mas dinâmica ao contexto social e histórico dos respectivos atores sociais sendo as relações sociais as responsáveis pelas transformações. O resultado destas relações sociais são incalculáveis e imprevisíveis na conjuntura da globalização das informações sociais e a transformação dos atores e cenários sociais.

Os debates teóricos sobre etnicidade, segundo Oliveira (1998) apontam para duas propostas: de um lado, os instrumentalistas (Barth; Cohen), que a explicam por processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas; de outro, os primordialistas, que a identificam com lealdades primordiais (Geertz; Keyes; Bentley). Oliveira tende a superar essa polaridade, mostrando que ambas as correntes apontam para dimensões constitutivas, sem as quais a etnicidade não poderia ser pensada.

“A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (OLIVEIRA, 1998, p. 64).

Weber (2004) também nos ajuda a pensar a identidade, que para ele segue

o pensamento da procedência comum que nutre uma crença subjetiva em virtude nas semelhanças dos costumes, portanto, a identidade étnica está muito além de traços biológicos ou geográficos, mas na concepção de cada povo em se organizar e se posicionar enquanto diferente (cf., CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983; BARTH, 2000; COHEN, 1978) com manifestações políticas e simbólicas.

Os grupos étnicos estão intimamente relacionados com seus territórios e, por conseguinte às suas identidades no processo de reorganização social, preservando os valores, costumes, língua, cosmologia e organização social (OLIVEIRA, 1998).

O processo de continuidade e transformação da identidade Marúbo na cidade de Atalaia do Norte deve-se por fatos históricos do contato e dos fluxos das aldeias/cidades e cidades/aldeias. A identidade correspondendo ao aglomerado de negociações das relações sociais em ritmo dinâmico da cultura e de suas fronteiras étnicas.

As identidades se cruzam e se tecem mutuamente. A identidade Marúbo entende-se como identidade tecida pertinentes os processos cosmológicos e históricos de suas interações que beneficia os elementos do passado do grupo para uma boa relação com o presente mantendo a diversidade. Esta identidade elaborada para as novas necessidades do mundo globalizado onde os indígenas vivem atualmente.

A identidade tecida requer análise das dinâmicas sociais e das variáveis formas de relações sociais que são as responsáveis pela sociabilidade no entendimento que a identidade não está cristalizada, engessada ou congelada, mas está no processo constante de negociação conforme o contexto sociopolítico de seus atores sociais envolvidos.

O novo hábito indígena na cidade amazônica rompe a imagem tradicional dos povos amazônicos como sistemas fechados, e mostra suas possibilidades de circular nos vários campos sociais, desde as escolas urbanas até as cerimônias tradicionais. A identidade dos povos indígenas continua na cidade, considerado como espaço indígena. A etnicidade oferece uma experiência de continuidade nos centros urbanos e as representações indígenas têm possibilitado a participação dos jovens em vários campos sociais, resultado de diferentes maneiras em sua crescente interação social.

As redes de relações sociais estabelecidas na cidade e na aldeia são partes integrantes de um campo social comum que a cidade é uma extensão da aldeia onde os “índios” circulam livremente em “uma sociedade bilocal” (SAHLINS, 1997, p. 6). A apropriação da cidade pelos Marúbo fazendo parte da reelaboração do território e da identidade não como estigma de integração, mas de possibilidades de contribuição e de negociações sociais constantes.

No contexto social da cidade a dimensão cultural, particularmente em seu

caráter simbólico que Geertz (1989) analisa como a “teia de significados” reconhecendo à identidade das pessoas ou grupos entrelaçados neste contexto. Então, compreende-se a identidade Marúbo tecida neste novo contexto como conseguinte elemento cultural na formação desta sociedade.

Os Marúbo na cidade reformam sua identidade em uma dupla dinâmica, primeiro o fator étnico se ressignifica no contexto urbano, em segundo o urbano se preenche de novos símbolos a partir da tradição étnica. É aí o lugar onde a afirmação urbana da etnicidade se expressa com seu caráter próprio.

Os elementos que são presentes tanto numa dinâmica, quanto na outra: a importância da língua indígena, o significado da cultura, o deslocamento territorial, os elementos étnicos marcados pela dinâmica urbana, o dinheiro, a formalidade das organizações, as alianças matrimoniais na cidade, são apenas algumas das múltiplas dimensões da vida dos Marúbo na cidade.

A língua Marúbo é bastante praticada entre estes moradores na cidade como também a língua brasileira e peruana. Os códigos da língua Marúbo corresponde para estes a maior diferenciação dos não indígenas, seu exercício na cidade corre todos os lugares que freqüentam (nas suas casas, nas associações, nas ruas, nos bares, nos restaurantes, nas reuniões, na FUNAI, na FUNASA, CASAI, etc. Como também se comunicam na língua brasileira e peruana (por sinal falam e entendem bem) nos mesmos círculos sociais e no comércio (que tem uma parcela significativa de peruanos), nas conversas com não indígenas e na Elaboração de Projetos Sociais.

As casas dos Marúbo na cidade produzem a arquitetura local composta de madeira ou alvenaria em alguns casos são mistas. Possuindo em média 03 (três) quartos, 01 (um) banheiro, sala e cozinha contendo de uma a duas famílias. Dentro das casas possuem televisão, geladeira, rádio, computador (em alguns casos com internet), motor peque-peque, além de outros produtos industrializados. Suas casas são bem organizadas e limpas respeitando sua visão de prevenção e manejo do lugar. Há também casas tradicionais (malocas) próximos da cidade que preservam a arquitetura tradicional e as práticas xamânicas. Atualmente, estas malocas possuem energia elétrica e casas menores de madeira ao seu redor.

Um dos aspectos bastante notado entre Marúbo é sua capacidade de se organizar politicamente na cidade e desenvolverem uma política de educação para os jovens estudantes voltada para a defesa de seus interesses étnicos, através, do movimento indígena e da ampliação da rede de parceiros que apóiam e defendem a causa indígena.

As organizações indígenas permitem dar referência e visualização da identidade no cenário urbano. Sendo estas organizações (Associações) viabilizam a afirmação da identidade, possuindo um discurso que tem como referência principal o pensamento dos velhos das aldeias na articulação com o mundo dos

não indígenas, sendo representado por pessoas que tem mais tempo na cidade e o respaldo da comunidade indígena.

Os Marúbo fazem parte do tecido social da cidade de Atalaia do Norte constituindo de sua moralidade, modo de vida, das alianças matrimoniais e de sua interação e respeito à diversidade cultural.

A identidade Marúbo neste novo contexto reflete sua reprodução da aldeia reformulando as interações sociais uma simbologia do espaço da cidade com um espaço diverso capaz de diálogo e respeito à natureza. A interpretação de seus símbolos dimensiona a cosmologia no surgimento de novos signos e valores sociais na diversidade étnica e das relações interétnicas na cidade.

Apresentam suas características identitárias diacríticas como às vestimentas de roupas e utensílios industriais que se tecem com os adornos Marúbo (colares, pulseiras, pissanga, etc.) produzindo e exibindo signos para si e os “outros”.

Neste contexto os Marúbo demonstram nesse sentido que suas tradições étnicas são suficientemente fortes para interagir novos elementos e lógicas de relação e ação, sem perder, por isso, a capacidade de decisão a respeito do significado dos elementos com os quais são re-formuladas essas tradições.

Considerações Finais

A análise que realizei neste trabalho está voltada para os “índios na cidade” na abordagem etnográfica com os Marúbo na cidade de Atalaia do Norte na participação, na ressignificação e valoração do território e das relações com a sociedade envolvente.

O trabalho com o instrumental da Cartografia Social que privilegiou o uso do diálogo e da interação na elaboração dos mapas refletindo coletivamente o território e a vida cotidiana dos participantes.

Os mapas construídos no campo relacional pelos Marúbo representam sua visão do território e relações da vida cotidiana na manifestação de seus símbolos e imaginários que expressam de forma peculiar o modo de como vêm e participam da cidade.

A identidade tecida elabora e se reelabora dinamicamente sem perder seus símbolos tradicionais nas estratégias coletivas de seus interesses enquanto grupos ativos e participantes da vida em sociabilidade. Seus símbolos perderam na memória, na língua, no modo de vida, nas trocas matrimoniais com a sociedade envolvente representado na cidade suas Malocas (shovo) que mantêm sua peculiar identidade étnica que segundo Cesarino (2008) manifestam o xamanismo ativo.

Na sociedade local ainda existe um pensamento que argumenta o “lugar de índio é na aldeia”, este trabalho tenta desconstruir este pensamento

e colaborar para uma reflexão antropológica dos “índios na cidade” que são livres para circular constantemente na cidade e se desejarem morar na cidade que, assim o façam sem detrimento dos seus direitos e sua identidade.

A apropriação do território da cidade de Atalaia do Norte e as áreas vizinhas da BR 307 representada na forma de figurativa de maloca (ver no mapa) como ressignificação e valorização do território e das relações com o mundo no qual esta interagindo.

Neste novo espaço territorial que vem sendo reelaborado constantemente com a diversidade étnica e de pensamentos que produzem transformações na vida da cidade e também na vida dos grupos étnicos. A cidade ganha símbolos Marúbo e, outrora, recebe novos símbolos que está em constante movimentação com os cursos de seus rios que traz e leva sua identidade. Com isso reconstruindo seus elementos culturais a partir desse novo contexto simbólico que está inerente a vida social do povo Marúbo.

Referências Bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo. Cidade do Índio. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ATHIAS, Renato. A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

BAINES, Stephen G. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. Revista Brasil Indígena - Ano I - Nº 7, Brasília/DF - Nov-Dez/2001. Disponível no site: http://www.funai.gov.br/ultimas/artigos/revista_7.htm acesso em 21/09/2010.

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de Jonh Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BERNAL, Roberto Jaramillo. Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade e Estrutura Social. In: Enigmas e Soluções: exercícios de Etnologia e de crítica. RJ: Tempo brasileiro, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1983.

_____. O índio no mundo dos brancos. 4ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

_____. Urbanização e tribalismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Babel da Floresta, cidades dos brancos? Um povo indígena no trânsito entre dois mundos. Revista novos estudos, 2008.

Disponível em http://novosestudos.vol.com.br/acervo/acervo_artigo.asp? pdf. Acesso em 02/03/2009.

_____. Oniska. A poética da morte e do mundo entre os Marúbo da Amazônia ocidental. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, 2008. Disponível no site: <http://www.trabalhoindigenista.org.com.br. pdf>. Acesso: 12/02/2009.

COHEN, Abner. “Organizações ‘invisíveis’: alguns estudos de casos”. In: O homem bidimensional – a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 115-147.

ECHEVERRI, Juan Carlos. Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. In: VIECO, Juan Jorge et al. Territorialidad indígena y ordenamiento en La Amazonia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, UNIBIBLOS, 2000.

FALS BORDA, Orlando. et al. Causa popular, ciência popular: Uma metodologia do conhecimento científico através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). Repensando a pesquisa participante. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

FÍGOLI, Leonardo H. G. Identidade étnica e regional: trajeto construtivo de uma identidade social. (Dissertação Mestrado em Antropologia). Brasília: UnB, 1982.

GALVÃO, Eduardo. Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil. Prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Coleção Estudos brasileiros; v. 29).

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

IBGE. Censo 2010: População de Atalaia do Norte. Disponível no site: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/> Acesso: 29.11.10.

LASMAR, Cristiane. De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LAZARIN, Marco Antonio. A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico. (Dissertação Mestrado em Antropologia). Brasília; UnB, 1981.

MÁRQUEZ, Juan Carlos Peña. Mitú Ciudad Amazónica, Territorialidad indígena. Tese apresentada em português pela UNICAMP, 2008.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Rumos do Movimento Indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, 2006.

MELATTI, Júlio Cesar. Os Padrões Marúbo. In: Anuário Antropológico 83. Direção Roberto Cardoso de Oliveira. Tempo brasileiro. Rio de Janeiro-Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1985. p. 155-198.

_____. População Indígena. Série Antropologia 345, Brasília: UNB, 2004. Disponível no site: <http://vsites.unb.br/ics/dan/pdf>. Acesso em 21/10/2008.

MELATTI, Júlio Cesar; MONTAGNER, Delvair. Relatório sobre os índios Marúbo. Série Antropologia 13, Brasília: UNB, 1975. Disponível no site: <http://vsites.unb.br/ics/dan/pdf>. Acesso em 21/10/2008.

MONTAGNER, Delvair. O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marúbo. Tese de Doutorado. Instituto de Ciências Sociais: Universidade de Brasília, 1985.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. MANA 4 (1), p. 47-77. Rio de Janeiro: PPGAS, 1998.

PENTEADO, Yara Maria Brum. A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana. (Dissertação Mestrado em Antropologia). Brasília: UnB, 1980.

PINHEIRO, Neon Solimões Paiva. Relatório Final PIB-H/0048/2008. Levantamento bibliográfico etno-histórico da cultura Marúbo. Benjamin Constant – AM: UFAM/INC/FAPEAM, 2009.

_____. P654m. Mundos Tecidos: análise da identidade Marúbo na cidade de Atalaia do Norte-Am. Benjamin Constant, AM: UFAM/INC, 2010.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. 1995. ANPOCS - RBCS 28, 1995.

Disponível no site: http://www.anpocs.org.br/porta/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_01.htm

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICARDO, Carlos Alberto. (coordenador geral). JAVARI. vol. 5. São Paulo: CEDI (Coleção Povos Indígenas do Brasil), 1981.

ROMANO, Jorge Osvaldo. Índios proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé citadinos. (Dissertação Mestrado em Antropologia). Brasília: UnB, 1982.

RUEDAS, Javier. “The Marubo political System. Ann Arbor, Michigan: UMI –Dissertation Services”. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Tulane, EUA, 2001.

SALHINS, Marshall David. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extensão (parte II). Mana vol.3, n.2. Rio de Janeiro: Mana eletrônica, 1997. Disponível no site: <http://www.scielo.br>

SILVA, Raimundo Nonato da. O universo social dos indígenas no espaço urbano: Identidade étnica na cidade de Manaus. (Dissertação Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre,

2001.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967. p. 13-28.

VELASCO, Alvaro. et al. Cartografia Social. Tunja: Universidad Pedagógica e Tecnológica de Tunja, 1999.

VIECO, Juan José. Ordenamiento territorial en el Amazonas: realidades y conflictos. In: VIECO, Juan Jorge el al. Territorialidad indígena y ordenamiento en La Amazonia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, UNIBIBLOS, 2000.

VIEIRA, José Maria Trajano. ENTRE A ALDEIA E A CIDADE: O “trânsito” dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFP/PPGAS, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: A Inconstância da alma selvagem. Cosac&Naif: São Paulo, 2002.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 2004.

WELPER, Elena Monteiro. O Mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marúbo. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967. p. 97-122.

FAZENDO “BABADO”: A PERFORMANCE DAS PROFISSIONAIS DO SEXO EM TABATINGA, AM.

Bagdala Cajueiro de Lima

Introdução

O presente artigo foi desenvolvido a partir do trabalho de conclusão de curso sobre as profissionais do sexo do município de Tabatinga/AM no ano de 2010, Tabatinga possui uma área de 3.239 km², população de 47.948 habitantes conforme a estatística do (IBGE, 2009) e faz fronteira com Colômbia e Peru.

Este trabalho buscou analisar o cotidiano de mulheres que trabalham na *Bar Encontro das Amigas*¹⁸ de modo a perceber como as profissionais do sexo do município de Tabatinga estabeleciam a separação entre a vida dentro fora da prostituição, através da performance – entendida como um processo de construção do corpo através de indumentárias e gestuais. A expressão *profissional do sexo* empregado neste artigo foi com base no artigo de Vanessa Petró (2010) no qual os sujeitos de pesquisa definiram-se como mulheres que trabalham pelo dinheiro e eventualmente poderiam consumir drogas. Contudo, apesar do uso desta definição, este trabalho considerou ainda a particularidade do local em que foi realizada a pesquisa e a auto-definição dos sujeitos pesquisados, mulheres que fazem babados¹⁹.

A performance enquanto representação no cotidiano das profissionais do sexo de Tabatinga foi analisada e construída através do modo como as profissionais do sexo apresentavam-se para os clientes em seu local de trabalho. Sendo assim para se fazer uma leitura do comportamento das profissionais do sexo do município de Tabatinga/AM utilizaram-se dois autores que foram fundamentais para compreensão deste trabalho: Marcel Mauss (2003), onde o autor descreve que as posturas corporais variam de sociedade

¹⁸ Para não identificar o estabelecimento onde foi realizada a pesquisa e preservar a identidade das entrevistadas, o nome do bar é fictício e foi inspirado nos diálogos mantidos com as entrevistadas.

¹⁹ “Babado” na perspectiva das profissionais do sexo do Bar *Encontro das Amigas* refere-se a “fazer programa” ou uma forma de afirmar que “chegou cliente”.

para sociedade e que o comer, dormir, o andar não são naturais, resultam de educação específica em determinado contexto cultural. Para Le Breton (2006) o corpo pode ser moldado pelo contexto social e cultural conforme a necessidade de cada sujeito. De acordo com autor a expressão corporal é socialmente modulável, pois o instrumento corporal pode ser modificado de acordo com as particularidades de cada indivíduo Le Breton (2006). Partindo da perspectiva que o corpo do indivíduo pode ser modulável faço uma interpretação da vida das profissionais do sexo de Tabatinga/AM dentro e fora do contexto da prostituição no bar encontro das amigas.

A partir do trabalho de campo foi possível perceber que as diferenciações desenvolvidas pelas profissionais do sexo dentro do ambiente da prostituição não era expresso simplesmente através das vestimentas e maquiagem, mas também através dos gestos como: na forma de olhar, de sentar-se e de apresentar para o cliente. Para tanto o emprego do termo *performance* neste trabalho, emprego-o para designar o conjunto de técnicas corporais e vestimentas que caracterizam as profissionais do sexo de Tabatinga do Bar encontro das amigas dentro e fora do contexto da prostituição, assim como foi empregado por Teresa Fradique (1999) que utilizou da mesma expressão para analisar um grupo do movimento do *hip hop* as quais englobava a definição a caracterização e significação das vestimentas, músicas e gestos do grupo pesquisado.

Quem anda com puta leva fama

Uma das principais dificuldades enfrentada neste trabalho foi a entrada no campo, para chegar ao grupo pesquisado percorri vários lugares da prostituição dentro do município de Tabatinga. Outro desafio foi à incompreensão e os preconceitos de minha família quanto a realização da pesquisa com profissionais do sexo. Uma das grandes preocupações que foi expressa por meus familiares relacionava-se à proximidade com as profissionais do sexo e às várias visitas que seriam realizadas durante a noite nos estabelecimentos de prostituição. Todos esses fatores propiciaram, por vezes, sentimentos de insegurança no campo. Contudo foi através de minha aproximação com as profissionais do sexo que pude conhecer a realidade daquele grupo e notar que tais mulheres vivenciavam as mesmas problemáticas encontradas numa família considerada “normal”. Com isso me permitiu pensar também sobre os meus próprios preconceitos, pois o contato permanente permitiu transformar o exótico em familiar.

Para melhor compreender a dimensão do exótico e do familiar neste trabalho busquei autores como Gilberto Velho (2003) que destaca que estudar o próximo, vizinho, o amigo, já não é um empreendimento tão excepcional. Com isso a reflexão me favoreceu a compreensão dos dilemas

que cada vez mais pesquisadores encontram ao estudar questões sociais da sua própria realidade, pois há momentos que para conhecer a realidade de um grupo social é necessário aproximar-se e envolver-se para conhecer o que se esconde atrás de uma parede invisível a qual define os limites dos grupos, porém quando o pesquisador (a) se insere em um determinado grupo e apreende seus códigos, é necessário que faça o caminho de volta para se fazer uma leitura antropológica sem colocar seus preconceitos e valores sociais construídos ao longo de sua vida.

Para tanto, a minha inserção no universo das profissionais do sexo do município de Tabatinga me fez pensar em alguns fatores que dificultaram a entrada neste universo como, por exemplo, ser mulher. Essa diferenciação foi percebida durante todo processo de contato com o grupo pesquisado e notada por outras pesquisadoras dedicadas ao mesmo tema, como expressa a citação abaixo:

Toda pesquisa junto às garotas foi marcada pelo fato de eu também pertencer ao sexo feminino. Essa condição criava de saída dificuldades para minha permanência nas boates, se comparada com situação de um pesquisador do sexo masculino. Uma presença masculina seria mais facilmente aceita do que a minha, já que a boate é um local especializado em receber pessoas o sexo masculino (Gaspar, 1985, p. 55).

Outro complicador que me deparei foi ser moradora do município de Tabatinga, pois, por se tratar de uma cidade pequena, as possibilidades de encontrar pessoas conhecidas durante a pesquisa em outros lugares da cidade eram muito grande. De fato por várias vezes, encontrei-me com mulheres entrevistadas em supermercados, drogarias e na feira. Nessas ocasiões, agiam como se não nos conhecêssemos e quando numa dessas ocasiões tentei conversar com uma dessas mulheres, notei grande constrangimento.

Para concretização deste trabalho utilizei o método etnográfico como uma forma de compreender o universo pesquisado. Percorrendo as orientações de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), para compreender os gestos corporais das vinte que conheci, se fez necessário realizar observações minuciosas da realidade dessas mulheres, vivenciando sem interferir na realidade. Empregando este método realizei a pesquisa de campo no Bar Encontro da Amigas, o que me possibilitou o convívio com o grupo estudado em longo prazo e permitiu demonstrar as particularidades do campo estudado. Contudo a pesquisa foi desenvolvida durante sete meses aproximadamente (entre março e outubro de 2010). No período que estive no campo de observação, freqüentei o Bar semanalmente, porém devido a vários desencontros com as profissionais do sexo, das vinte profissionais do sexo que conheci apenas três aceitaram ser entrevistadas com o uso de um

gravador. Devo ressaltar ainda que apesar de realizar entrevista apenas com três mulheres, as demais contribuíram através dos diálogos construídos no dia-a-dia durante as visitas ao Bar Encontro das Amigas onde pude fazer uma leitura mais aprofundada da realidade do grupo pesquisado.

Conhecendo o “Babado”

No espaço onde realizei a pesquisa foi possível observar que as profissionais do sexo do estabelecimento Bar Encontro das Amigas se vestiam com pouca roupa, ou se vestiam de maneira sensual e se esforçavam para chamar atenção dos clientes. As mulheres com quem conversei nesta pesquisa trabalhavam à noite no local pesquisado e eram todas maiores de 18 anos. São mães solteiras, algumas delas já tinham sido casadas e aparentavam estar na faixa etária entre 20 e 37 anos. Quanto aos motivos de ingresso na prostituição, o mais citado entre elas foi o fator econômico, porém as desilusões amorosas também fizeram parte do repertório de motivações dessas mulheres. Algumas delas também já tinham passado por outros lugares de prostituição como: Benjamin Constant/AM; Bogotá (Colômbia) e outras localidades.

Das vinte profissionais do sexo que conheci durante o período que estive em campo conforme citado acima, apenas três aceitaram participar das entrevistas, dentre elas Ana, Loirinha, e Moreninha, todas possuem filhos e já estão atuando como profissional do sexo a mais de quatro anos. Quanto às negociações de valores neste universo algumas profissionais do sexo ganham mais dinheiro do que as outras. Neste espaço onde acontece a prostituição feminina do município de Tabatinga/AM, a quantidade de programa que é realizado pelas profissionais do sexo depende de cada uma delas, se preferirem podem fazer um programa ou dependendo da situação econômica podem realizar mais de dois programas por noite. Contudo o valor a ser cobrado pelo serviço prestado dependerá do que vai ser feito, e do que o “cliente vai querer”, o custo mínimo de um programa segundo as profissionais do sexo que fizeram parte desta pesquisa é de R\$ 50,00. O preço, no entanto, pode variar de um cliente para outro.

O Bar Encontro das Amigas possui um quarto localizado na parte de trás do estabelecimento, conhecido como “*Cafófo do Bin Laden*” para o uso da clientela local. Os clientes pagam uma taxa R\$ 10,00 ao dono do estabelecimento. As mulheres que fazem o “babado” neste local são obrigadas a suportar o calor e o ambiente seco e abafado deste quarto.

A relação social que as profissionais do sexo estabeleciam entre si era de certa forma complexa, pois ora havia uma cordialidade entre as mesmas, e ora prevalecia a individualidade de cada uma. Segundo as mulheres que fizeram parte deste estudo, elas tentam não sair com clientes das outras, mas

por vezes a questão financeira fala mais alto gerando um grande conflito no cotidiano dessas mulheres, sendo assim o cotidiano delas abrange as questões relacionadas à disputa por espaços. Quanto à relação social das informantes com o proprietário do Bar Encontro das Amigas era aparentemente uma relação amigável, pois através de minhas observações e diálogos obtidos com as profissionais do sexo o senhor Paulo²⁰ as trata muito bem. Em relação aos clientes, a relação é mantida por uma relação sexual que resulta em pagamento, troca de serviços e controle de tempo. Esta relação foi entendida nesta pesquisa como uma relação de trabalho, além dessas relações de trabalho, outras relações como amizade e inimizade pode existir neste universo tão instigante.

As profissionais do sexo do município de Tabatinga as quais tive acesso do Bar Encontro das Amigas se esforçam para chamar atenção dos muitos visitantes que passam por este estabelecimento. Elas sorriem, outras se envergam para mostrar detalhe do corpo, como: parte dos seios ou quadris, a barriga, e as coxas. Neste mesmo contexto, elas usam uma pesada maquiagem sobre o rosto e roupas mais decotada, e exagerando gestos que não empregam noutras circunstâncias para proteger a sua identidade construída fora deste estabelecimento. A transformação é um verdadeiro ritual, pois as roupas, as maquiagens são processos desenvolvidos com muito cuidado e detalhes. Após a sua caracterização elas incorporam aquilo que elas vestem, e se comportam como tais.

Em relação aos cuidados com o corpo, elas o percebem como merecedor de cuidados. Sendo assim, realizam exames médicos frequentemente, praticam exercícios físicos, cuidam dos cabelos e das unhas, se possível vão todos os finais de semana ao salão de beleza para cuidar da parte estética do corpo. No período de minhas observações pude perceber que as mulheres entrevistadas possuem um conjunto de elementos presentes em suas formas de lidar com o corpo.

Para me prevenir das doenças uso camisinha sempre, e ainda mais tomo injeção para caso aconteça uma surpresa de furar a camisinha, eu faço todos os exames regularmente. Eu fiz ta com 15 dias mais ou menos, eu não caio nessa que ele não tem nada, quem gosta do meu corpo sou eu. (Loirinha)

Percebe-se nos relatos acima os cuidados necessários e adotados com o corpo, sobretudo a importância do preservativo no exercício do serviço sexual para prevenir as DSTs/AIDS ou uma gravidez indesejada. Porém, o cuidado com o corpo varia de uma profissional do sexo para outra, pois para algumas o cuidado com o corpo é muito importante, outras ficam em silêncio sem dizer nada sobre a importância dos cuidados com a saúde

20 Nome fictício.

corporal.

Para a coordenadora do programa DSTs/AIDS do município de Tabatinga/AM, com a qual conversei sobre o tema, o uso do preservativo entre as profissionais do sexo não é muito freqüente, como muitas não se identificam como profissional do sexo é difícil reconhece-las de modo a precisar um número exato de mulheres que procuram o atendimento desse programa de saúde. Segundo a coordenadora do programa além do medo que estas mulheres sentem em relação ao preconceito da sociedade, o Programa de DSTs/AIDS estava realizando uma programação com as profissionais do sexo para montar uma rede de mulheres que facilitasse a distribuição dos preservativos para as demais.

Quanto ao uso das drogas e do álcool no cotidiano das profissionais do sexo, este aparece nesta contextualização do uso do corpo como um fator que contribui para as mesmas saírem com homens que elas consideram nada atraentes de acordo com as entrevistadas, as conversas informais e as observações feitas.

Eu já consumi drogas algumas vezes, uma das vezes que eu usei foi o cliente que pediu, quando eu usava, ele me pagava mais, a droga em muita das vezes usamos quando temos que fazer sexo com um cara muito nojento, a droga nos ajuda a ter coragem, hoje eu não faço mais isso. (Loirinha).

Não é a natureza que define a mulher

Figuram dentre os principais autores utilizados no trabalho, Gayle Rubin (1975) que chamou a atenção para a forma como a vida em sociedade transforma a sexualidade biológica. Nessa discussão o corpo feminino pôde ser visto como espaço de expressão identitária, deixando de lado a perspectiva de que a mulher é naturalmente submissa ao homem e desnaturalizando às diferenças sociais tal como são atribuídas aos sexos masculino e feminino. Margaret Mead (2006) que faz uma discussão sobre a comercialização sexual do corpo feminino, se caracterizando como prostituição – segundo um conceito elaborado no século XIX com base em referências médico-policiais, Strathern (2006); Nunes (2005) onde retrata a sexualidade como um feixe de valores morais, que são determinantes nos comportamentos dos indivíduos e nos quais os usos e costumes sociais dizem respeito a mais de uma pessoa; Margareth Rago (1991); Michel Foucault História da Sexualidade (1984) onde coloca que a sexualidade não foi traduzida apenas como uma representação mais ou menos confundida como uma ideologia ou um desconhecimento induzido pelas interdições que correspondeu às exigências funcionais do discurso que foi produzido como verdade. Ambos os autores tiveram uma grande contribuição para compreensão deste trabalho, mas

que necessita de uma leitura mais aprofundada sobre os conceitos para que se faça uma interpretação mais compreensiva do trabalho.

Em relação à performance corporal das profissionais do sexo dentro do Bar Encontro das Amigas pôde ser entendida neste trabalho como uma adaptação de novas técnicas caracterizada pela desenvoltura do corpo e através das vestimentas e maquiagem para fazer uma diferenciação entre o corpo no espaço da prostituição e o corpo fora dele.

Mauss (2003), afirma que as técnicas corporais, “são as maneiras como os homens, de sociedade a sociedade, de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos”. Para tanto vemos que as posturas corporais variam de sociedade para sociedade (o comer, o dormir, o andar), não são algo natural e sim fruto de uma educação específica de um determinado contexto cultural (Mauss, 2003, p. 401). Vemos que cada cultura ou cada indivíduo tem a capacidade de moldar o corpo dependendo de suas necessidade ou do lugar em que se encontra.

Para tanto nas minhas observações foi possível verificar que as profissionais do sexo colombianas, por exemplo, diferenciam-se das brasileiras através de suas vestimentas, pois usam roupas mais sensuais, minissaias, blusas pequenas, e maquiagens marcantes. Já no caso das brasileiras usam blusas fechando mais o decote do corpo, vestidos que despertam a curiosidade dos clientes. Porém, existem também brasileiras que se vestem com roupa mais sexy para chamar atenção dos clientes. Contudo, o que se pôde observar é que a forma de se vestir, de maquiar-se, de sentar-se, são as técnicas corporais que as profissionais desenvolvem para chamar atenção dos clientes e para se diferenciar de um ambiente para outro.

Sendo assim para Le Breton (2006), as representações dos corpos são representações construídas pelos atores sociais que buscam através do corpo expressar uma linguagem que podem ser tanto individual quanto coletivo, portanto estamos equivocados ao pensar que existem corpos em movimento, mas sim que existem pessoas em movimento.

O corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressão dos sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção da aparência, jogos sutis de sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento etc. (Le Breton, 2006).

Em linhas gerais vemos que o corpo das profissionais do sexo é uma ferramenta de comunicação e transmissão de gestos no seu cotidiano. Para tanto o movimento do corpo, neste contexto, tem por finalidade apresentar-se para o cliente, despertar o seu desejo; delimitar o tempo e estabelecer

as fronteiras do “babado”. Não beijar na boca e receber o dinheiro pelo serviço prestado sem demonstrar afinidade pessoal garantem o caráter de sua atividade. Portanto conclui-se que os corpos dos sujeitos deste trabalho estão repletos de significados, pois quando vestidos e maquiados, incorporam-se no *Bar Encontro das Amigas*, transformam-se nas garotas do “babado”. Contudo, apesar de meu objetivo estar centrado no estudo da performance das profissionais do sexo de Tabatinga, foi possível no decorrer da pesquisa observar outras questões relacionadas ao seu cotidiano que englobam tanto a vida profissional quanto a vida particular, como é o caso das doenças sexualmente transmissíveis que não foram aprofundadas neste trabalho.

Referências Bibliográficas

ABRAMOVAY, Miriam (Org). *Juventude e sexualidade*. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2004.

ADELMAN, Miriam; SILVESTREIN, Celsi Brönstrup (Orgs). Coletânea gênero plural. Ed. UFPR. Curitiba. 2002.

BERNARDES, Maria Elisa Mattosinho. *A produção de relatórios de pesquisas: redação e normalização*. Ed. Fontoura, SP. 20005.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo Sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Millet. 12º ed. Ed. Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 1949.

BEZERRA, Danieli Machado. Prostitutas entendidas: O quê precisa-se entender? Problematisações em torno de um campo múltiplo de possibilidades de uma prática sexual na contemporaneidade. In: *Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Florianópolis, 2008.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: *A miséria do mundo*. Petrópolis. Vozes. 1997.

CAETANO, Angélica e Pires Giovani de Lorenzi. O corpo, lugar do contato privilegiado com o mundo, sob a luz dos holofotes: reflexões sobre corpo na Educação Física a partir da Indústria Cultural e da Sociologia do Corpo. *Revista Digital*. Buenos Aires - Año 14 - Nº. 135 - Agosto de 2009. Disponível em <http://www.efdeportes.com/> Acesso em 28/06/2010.

CAMARGO, Michele. *Relações entre mulheres na prostituição*. Disponível em http://www.prodema.ufpb.br/revistaartemis/numero5/artigos/artigo_12.pdf. Acessado dia 20/09/10 às 17h55min.

ENGELS, Friedrich. *A origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Tradução de Leandro Konder. 4º edição: Ed. Civilização brasileira. Rio de Janeiro. 1978.

HIRATA, Helena. *Dicionário crítico do feminismo*. Ed. Unesp. São Paulo.

2009.

FISHER, Helen. Sexo milenar. In: Veja 25 anos; Reflexões para o futuro. Ed. Abril. Rio de Janeiro. 1993.

FOUCAULT, Michel. *Historia da sexualidade*, I: a vontade de saber; Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A.Guilhon Albuquerque. 5º ed: Ed. Graal. Rio de Janeiro. 1984.

GASPAR, Maria Dulce. Notas sobre o trabalho de campo. IN: Garotas de programa. Zahar, Rio de Janeiro. 1985.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Ed. LTC. Rio de Janeiro, 2008.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*: Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 15º ed.: Ed. Vozes, Petrópolis. 2008.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Ed. LTC. Rio de Janeiro. 1988.

GOHN, Maria da Glória. *Novas teorias dos movimentos sociais*. Ed. Loyola. São Paulo. 2008.

LAKATOS, Eva Maria, *Fundamentos de Metodologia científica*. 6º ed: Atlas S.A. São Paulo. 2009. MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. 2ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

LE BRETON, DAVID. *Sociologia do corpo*. Petrópolis. Vozes. 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonauta do Pacífico ocidental*: um relato do empreendimento e de aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Quiné melanésia. Traduções de Anton P. Carr e Lúcia Aparecida Cardieri Mendonça; 2 ed. Ed. Abril Cultural. São Paulo. 1978.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. IN: *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. Ed. Cosac Naify. São Paulo. 2003.

MARTINS, Denise. Pesquisa de campo com prostitutas. IN: Riscos na prostituição: um olhar antropológico. Humanistas. FFLCA. USP; FAPESP. São Paulo. 2003.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. Tradução Rosa Krausz. Ed. Perspectiva; São Paulo; 2006.

MELO DA CUNHA, Flávia. *Delicta factis permanentis*: marcas de um delito invisível. Dissertação (mestrado) universidade estadual de campinas. Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. SP. 2008.

NUNES, César Aparecido. *Desvendando a sexualidade*. 7 ed. Ed. Papirus, Campinas, SP: 1987.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropológico*. Ed. Paralelo 15. 2006.

OUTHWAITE, William; BOTTEMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro. 1996.

PASINI, Elisiane. *Corpos em evidência, pontos em ruas, mundos em pontos: a prostituição na região da Rua Augusta em São Paulo*. Dissertação (mestrado) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 2000.

PETRÓ, Vanesa. Profissionais de sexo: uma perspectiva do estigma da prostituição. Disponível em: <<<http://www.divu.colab/d10-vpetro.pdf>>> Acessado dia 08/12/10.

RAGO, Margareth. A prostituição como espetáculo e visibilidade feminina. IN: Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade em São Paulo. Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1991.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres*. Notas sobre a economia política do sexo. Tradução ONG SOS Corpo (Recife). Título original: The traffic in women. In: REITER, Rayna. (org.) *Toward an anthropology of women*. New York. Monthly Review Press. 1975.

SCOTT, Joan. *Gênero uma categoria para análise histórica*. Tradução de Christine Soares Dabat e Maria Betânia Ávila.

SEVERINO, Antonio Joaquim. Metodologia do trabalho científico. 20°. ed. Ed Cortez. São Paulo. 1996.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*; tradução: André Villa lobos. Editora da Unicamp, Rio de Janeiro. 2006.

VELHO, Gilberto. KUSCHNIR, Karina, (orgs). *Desafios da proximidade*: IN: Pesquisas Urbanas: Desafios do trabalho Antropológico; Ed. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2003.

VELHO, Gilberto. *Nas margens... do rio; retóricas e performances do rap em Portugal*: IN: *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1999.

Sites consultados:

<http://www.portaltabatinga.com.br/nossacidade.htm>. Acessado dia 20/09/10 às 17h55min.

<http://www.cidades.com.br/cidade/tabatinga/000179.html>. Acessado dia 20/09/10 às 17h55min

http://www.seplan.am.gov.br/arquivos/download/arqeditor/indicadores/perf_mun/Condensadov3/Conteudo/subregiao1/10-tabatinga.html. Acessado dia 20/09/10 às 18h40min

<http://www.congemas.org.br/noticia145.html>. Acessado dia 30/09/10

<http://www.clam.org.br/publique/cgilua.exe/sys/start.htm>. Acessado no dia 20/04/2010 às 13h40min

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.14.doc.html>. Acessado em 20/04/2010 às 13h40min.

Revistas ou jornais:

DANTAS, Jorge Eduardo. Jornal A crítica. Dia internacional da prostituta: drama e a falta de estudo. Manaus, Quarta-feira, 02 de junho de 2010. Caderno Cidades, p.5.

REZA E CURA:

UMA ETNOGRAFIA DE REZADORES EM BENJAMIN CONSTANT - AMAZONAS

*Widney Pereira de Lima^{21**}*

“Para entender o discurso, “você tem de ter estado lá”,
na presença do sujeito”.

(JAMES CLIFFORD, 2008, p. 38)

A pesquisa e seu contexto

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa etnográfica realizada durante período de estágio supervisionado do curso de Bacharelado em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas. O projeto gerador da pesquisa foi intitulado: **Reza e Cura: Símbolos, Conceitos e Imagens de Rezadores em Benjamin Constant/Amazonas**. Aqui minha finalidade é apresentar as considerações relativas aos dados levantados na pesquisa, assim como suscitar reflexões quanto a temática da prática tradicional de cura através do ato de rezar. Apresentarei um panorama da questão estudada, seu contexto local (zona urbana de Benjamin Constant) e suas relações com aspectos religiosos vinculados ao catolicismo e também a elementos fora dessa esfera (protestantismo, xamanismo, pajelança cabocla, etc.). Estes elementos fornecem ao pesquisador que estuda o sistema de reza, aspectos importantes para compreender as explicações dadas pelos rezadores quanto às doenças, bem como as justificativas para os procedimentos realizados durante os rituais.

O estudo do ritual de reza e cura dentro da antropologia assume papel importante no sentido das observações e compreensões dos métodos, gestos e palavras utilizados por quem profere o ato da reza. Foi nossa intenção fazer essa investigação na tentativa de poder contribuir para o

²¹ Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas e Mestrando em Antropologia pelo PPGAS /Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

entendimento da prática da reza e isso é desafiante, principalmente dentro do contexto amazônico, no qual se podem enxergar inúmeras manifestações populares que nos instigam quanto a seu caráter explicativo implícito através de quem reza. Esse desafio se refere às tentativas por parte de movimentos religiosos (igrejas pentecostais e neopentecostais, por exemplo) e também através do cientificismo médico em diminuir a legitimidade das práticas dos rezadores ou rezadeiras. Em resposta a essa perspectiva, é que Godelier nos propõe refletir que “o fato de não partilhar uma crença não a extingue” (GOLDELIER, 2001, p. 185).

Podemos afirmar que a percepção do mundo vinculada às explicações sobrenaturais se mantém nos dias atuais e mesmo com a radicalização da modernidade, o ser humano pode ainda buscar respostas para aquilo que não conhece em seres espirituais e divindades.

Durkheim foi um dos grandes influenciadores dos estudos sobre religião e uma citação extraída de seu texto sobre *As formas Elementares da Vida Religiosa* nos põe diante do objetivo da religião, ou ao menos, das concepções religiosas,

(...) antes de mais nada as concepções religiosas têm por objetivo exprimir e explicar, não o que existe de excepcional e de anormal nas coisas, mas ao contrário, o que elas têm de constante e regular. (...) desde as religiões mais simples que conhecemos, eles tiveram como tarefa essencial manter, de maneira positiva, o curso normal da vida (DURKHEIM, 1989. p. 59).

Isso significa que a exortação ou o conflito com o sobrenatural não foi desde o princípio o objetivo principal da religião. O que esta (religião) buscava muito mais tentar ordenar tanto o universo natural quanto o sobrenatural contribuindo para o equilíbrio dessa dualidade. Dentro desta significação A. Réville conceitua religião como sendo “a determinação da vida humana pelo sentimento de um laço que une o espírito humano ao espírito misterioso, cuja dominação reconhece sobre o mundo e sobre si mesmo e ao qual gosta de se sentir unido” (A. RÉVILLE, apud DURKHEIM 1989, p. 60).

Essas explicações corroboram não o conflito, mas uma espécie de harmonia entre esse espírito humano e o espírito misterioso. Dessa forma a religião seria o elemento orientador entre esses seres, construindo dessa maneira um ambiente sintonizado. Para que haja essa relação é necessário que se prepare o ambiente religioso através das crenças e dos ritos. Sendo esse primeiro elemento quanto às convicções da existência de seres espirituais e o segundo uma maneira de reconhecê-los e representar sua existência através de momentos ritualísticos.

Todo esse ambiente religioso sempre foi marcado pela existência da

dualidade entre o *sagrado* e o *profano* desde muito percebida por Durkheim. Daí se pode introduzir esse trabalho, principalmente devido a existência do caráter dual no qual se insere a noções *saúde* e *doença*²² no campo do estudo antropológico, isso na perspectiva de analisar o mundo que para alguns é dividido em físico e espiritual (caso de grande parte dos médicos e cientistas) e aqueles que crêm que esses não se separam, nem distinguem (nossos rezadores e rezadeiras) e a partir daí compreender suas relações. A partir dessa construção é que traçarei minha linha de raciocínio, agora não como um ambiente de cordialidade e harmonia e sim um espaço onde esses pólos contrários se chocam e provocam aquilo que para elementos centrais dessa pesquisa (rezadores/rezadoras), representem/signifiquem as doenças do espírito com reflexos no corpo, ou seja, aquelas que afetam não só o corpo, mas, a organização espiritual das pessoas, causando assim distúrbios que não são percebidos pela perspectiva médica. Podemos citar como exemplo uma das doenças tratadas por Dona Ester²³ chamada por ela de “*assombro*”. Quando perguntada sobre o que seria esse *assombro*, uma interlocutora dá a seguinte explicação:

É quando a sombra sai do corpo da pessoa. Eu vejo quando a sombra tá fora do corpo. É preciso rezar pra que a sombra volte ao corpo. A pessoa parece fraca, sem alma, como se tivesse sem vida. (Dona Ester).

Esse tipo de explicação identifica muito bem a existência de mundos socialmente descritos e que precisam da mediação de pessoas que consigam dialogar com estes. Esses mundos estão claramente identificados como sendo o espiritual e o corporal (físico). Quando nossa interlocutora fala de um retorno da sombra ao corpo ela está tratando de uma reorganização do ambiente espiritual. Esse mundo espiritual ao se desorganizar provoca estados patológicos explicáveis por aqueles que se dispõem a observar e compreender tais situações. Ao afirmar que algo precisa estar em sintonia a rezadeira transmite a seu “paciente” a ideia de que, a partir dessa reordenação, sua saúde será restabelecida. Ficam evidentes os aspectos psicológicos que permeiam esse tipo de tratamento uma vez que, pelo fato da pessoa que reza afirmar que é capaz de dar nova ordem ao ambiente espiritual, seu cliente

22 Nessa temática, algumas figuras importantes da antropologia vêm debatendo e ampliando bastante o discurso e contribuindo sobremaneira para um entendimento mais amplo e sistematicamente focado no conhecimento daqueles que detêm em suas mãos os saberes capazes de apresentar uma significação alternativa para os males e como as pessoas negociam com esses saberes. Entre os pesquisadores empenhadas nesse campo podemos indicar Jean Langdon (2001), Eduardo Menéndez (2003), Mirian Cristina Rabelo (1994), Raymundo Heraldo Maués (1994), Maria Cecília Minayo (1994) e outros.

23 Rezadeira bastante conhecida em Benjamin Constant. Vinda de uma região próxima o município de Tonantins, como ela mesma chama de sítio São Joaquim. Bastante procurada por seus conhecimentos principalmente os de trabalhar com pessoas com problemas nos ossos e articulações. Mais adiante teremos mais informações sobre essa interlocutora.

compartilha da mesma crença iniciando assim o processo de tratamento que vai levar a cura daquele tipo de doença.

Conhecer o processo de iniciação dessas pessoas no rito da reza foi uma das minhas preocupações principalmente no sentido de reconhecer o que os levou a aplicar essas práticas durante suas vidas. Outro ponto que acredito ser interessante diz respeito aos significados e explicações que as pessoas que rezam dão às doenças e como ao descrevê-las esses são capazes de montar todo um campo explicativo. Por último, creio que seja interessante apresentar algumas descrições quanto às performances realizadas durante o ato de rezar e o significado de cada elemento que faz parte do ritual.

O método e os registros empíricos

O estudo foi balizado a partir de três metas básicas de investigação. São elas: realizar levantamento e mapeamento²⁴ dos rezadores e suas “especialidades” no município e seleção de três²⁵ destes para efetuar a observação; identificar os motivos que levam as pessoas a irem ou levarem outras ao rezador a partir do seu ponto de vista; apontar e analisar os elementos práticos e simbólicos em torno do ritual de reza e cura e também um possível hibridismo²⁶ existente nesta prática.

O trabalho se inicia a partir das leituras que tratam do tema religião, mais precisamente a reza como mecanismo de tratamento de saúde. Outro passo importante se dá com a escolha dos rezadores que fizeram parte da pesquisa. Para isso utilizei dois critérios, a proximidade e o relacionamento já estabelecido. Seu Vicente Holanda e Dona Ester já faziam parte de algumas experiências contidas em visitas anteriores a pesquisa e Dona Nega²⁷ surgiu como uma interlocutora por ter uma experiência distinta e que poderia contribuir bastante com a pesquisa.

Firmei compromisso com os interlocutores, principalmente em relação ao objetivo do projeto e quais seriam as implicações da participação de cada um durante toda a atividade. Para o momento de diálogo foi prático dispor

24 Essa parte da pesquisa não foi realizada por dificuldades particulares ficando para uma próxima atividade esse levantamento e mapeamento.

25 A escolha de três rezadores se deu pelo fato da minha proximidade e conhecimento do trabalho já realizado por essas pessoas. Isso não inviabiliza a pesquisa, pois durante quatro meses acompanhei esses rezadores em momentos distintos, que partem desde suas rezas até momentos de diálogos onde pude abstrair informações os coletar dados para elaboração desse trabalho.

26 Aqui me refiro aos aspectos da prática da reza relacionada ao chamado catolicismo popular, a pajelança cabocla e até mesmo a manifestações pentecostais percebidas em algumas situações como é o caso de uma rezadeira e parteira (Dona E), cujo nome não pode ser citado por falta de autorização, que pertence a igreja Assembléia de Deus e que durante muito tempo realizou partos e rezas em parturientes.

27 Esses são os nomes como nossos interlocutores são conhecidos na cidade de Benjamin Constant.

os dias de maneira que quarta-feira das 09:00 as 11:00 visitaria seu Vicente, na quinta-feira Dona Ester e sexta-feira Dona Nega. Esse momento serviu para que pudesse tratar de assuntos relativos às suas experiências como rezadores. Como método de coleta de dados, fizemos conversas informais e constantes voltadas a minimizar as dúvidas que surgiam quanto ao tema e foram utilizados como meio de armazenamento desses dados o caderno de campo e gravação de voz. Após isso, parti para a análise dentro da visão antropológica baseada na hermenêutica.

É instigante entender o fato de as pessoas buscarem primeiro o rezador ou a rezadora ao invés de ir ao médico. A maneira como rezadores e seus clientes internalizam as concepções em relação às doenças é o que os leva a determinar quais são e quais não são “doenças de médico”²⁸. Cabe ao doente, a alguém de sua família ou a um membro da comunidade encaminhar, segundo o exposto anteriormente, aquele ou aquela pessoa ao rezador com competência para tratar de seu problema. Surge aí, outro tema importante que é a questão das especialidades que cada rezador carrega consigo e isso é determinante para que um ou outro seja indicado para proceder com a reza.

Outro desafio é estudar esta temática, já que no mundo moderno é mais cômodo optar pela “deslegitimação” daqueles (rezadores/rezadeiras) que por muito tempo tiveram a saúde das pessoas em suas mãos. O avanço e uma exacerbada hegemonia quanto aos conhecimentos da medicina, a modernidade e a constante descoberta de novas terapias e remédios conduzem as pessoas a abandonar antigas práticas em busca de outra explicação como é o caso do conhecimento apreendido pelos médicos. Mesmo assim é importante perceber que apesar de tudo isso, a crença em elementos espirituais permeia o cotidiano de muitas pessoas e isso deliberadamente contribui para perpetuar ideias de que é possível encontrar soluções para problemas de saúde através das manifestações religiosas e que apesar de as doenças serem explicadas pela biomedicina, essas encontram respostas também no mundo mágico espiritual por onde circula a pessoa que reza. Tudo isso só vem para corroborar o fato de que há um processo de fixação e legitimação dessas práticas o que torna mais interessante o tema.

Tentar compreender o poder ou legitimidade das palavras do rezador ou rezadeira, gestos e símbolos daqueles/daquelas que realizam o ritual de reza em relação àqueles que procuram este tipo de tratamento traduz um importante interesse em torno dessa proposta de estudo. Um rezador não pratica somente o ritual da reza, ele realiza diagnósticos que pressupõe explicações aceitáveis em seu contexto para quem procura seus serviços diante dos sintomas por eles observados. Daí a condição da existência de

28 Doenças de médico são aquelas que podem ser tratadas por médicos segundo o conhecimento e a fala de nossos interlocutores.

uma forte sintonia entre esses atores sociais: os rezadores com seus conhecimentos, os “pacientes ou clientes” que buscam explicações para suas dúvidas e a sociedade que segue negociando com essas pessoas as respostas para problemas que precisam ser resolvidos.

Com a finalidade de não deixar despercebida a experiência desses atores sociais (os rezadores/rezadoras), captando o maior número possível de informações quanto a seu ofício e fazendo dessa maneira que se tornem cada vez mais compreendidos. No que diz respeito a todos os aspectos que os envolvem desde o aprendizado, seguindo pelo reconhecimento popular é que se encontra justificativa para que tenhamos esses construtores de conhecimento como fonte de pesquisa, análise e interpretações. O conjunto social precisa de maiores informações quanto a essa prática tão antiga e que na maioria das vezes é taxada (principalmente por seguidores do cristianismo protestante pentecostal e neopentecostal) de ação proveniente da magia e até mesmo da feitiçaria que tanto foram e ainda são combatidas por muitas instituições em disputa no campo religioso contemporâneo.

A construção de uma leitura em relação a essas pessoas e suas ações no meio social pode contribuir para que se criem mecanismos de aprofundamento no sentido dos estudos científicos, o que elevaria a discussão sobre a importância desses atores sociais quanto suas ações. Ações estas que pretendem realizar, segundo minha compreensão o ordenamento do mundo do qual esses atores fazem parte, isso no sentido físico e espiritual, também pretendendo realizar essas ordenações quanto as interpretações dadas as transformações da mentalidade social, produção, significação e re-significação dos gestos, símbolos e tudo o que envolve o contexto do agente da reza, seus clientes e toda a sociedade que crê nesta prática.

Procurei a partir dos dados etnográficos e bibliográficos coletados me aventurar nos campos dos conceitos, entre eles a noção de eficácia simbólica, noção de saúde e doença, ritual, performance e cura, dentre outros que surgiram no decorrer do trabalho. É evidente que há muito que acrescentar em relação ao que está sendo exposto e por isso acredito que esse é um trabalho que exige continuidade uma vez que nem tudo está sendo abordado com a riqueza de detalhes que essa temática merece.

Quem, em quem e para quê reza?

Nossos interlocutores são três pessoas já experientes na prática da reza e outras ações como parto, tratamento de ossos e músculos. Essas foram selecionadas devido a uma opção particular uma vez que pelo fato de conhecê-las a algum tempo, aceleraria e facilitaria o processo de negociação. Dona Ester e Seu Vicente já faziam parte de minhas relações desde muito tempo principalmente pelo fato dessas pessoas já terem

feito intervenções de reza em vários de meus parentes, inclusive em meus filhos. Dona Nega foi conduzida a minha pesquisa pelo professor do curso de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (INC) Juan Carlos Peña Márquez que fazia com esta um tratamento do punho machucado em roda de capoeira.

Acredito que o fato de ter um envolvimento anterior com os interlocutores, principalmente Dona Ester e Seu Vicente não tira desta pesquisa seus créditos principalmente pelo fato dela estar baseada em métodos sistemáticos de coleta, armazenamento e processamento dos dados obtidos.

Dona Ester reside no centro da cidade, mais exatamente no Beco Castelo Branco. Qualquer pessoa que queira encontrá-la é só perguntar por seu nome na avenida que leva o mesmo nome do beco. É difícil afirmar que ela tenha uma única especialidade, pois ela reza para quase tudo que se pode imaginar. Até mesmo, como ela mesma diz, “coloco o osso no lugar” (Dona Ester).

Mesmo assim é importante citar algumas doenças que são tratadas por ela: quebrante, vento caído, mal olhado, susto, assombro, doença do ar, peito aberto, carne trilhada, etc. Reza em crianças, jovens, adultos e idosos. Dona Ester afirma existir “doença de médico e doenças que não são de médico.” Dentro de sua experiência ela diz que “criança com os pés e as mãos frias, criança que não quer comer, não quer beber, que não dorme não está com bom espírito e precisa de tratamento” (reza).

Dona Nega apesar de morar em uma área mais periférica recebe um número muito grande de pessoas em sua casa. Chega a formar uma fila. Essa interlocutora reza em pessoas de qualquer idade. As doenças que são tratadas por ela são: quebranto, vento caído, susto, mal olhado, doença de criança, mãe do corpo e outras. Dona Nega afirma que sua reza quando realizada no próprio rezador ou em membros de sua família (filhos e netos) exige uma intensidade maior das sessões, é preciso fazer nove sessões para ter o efeito de uma nos familiares. Para uma reza feita nela mesma é preciso atuar 19 vezes para que surta efeito.

Seu Vicente atendia muitas pessoas e como nossas outras interlocutoras não determinava uma idade limite para realizar sua reza. Quanto aos problemas que por ele eram tratados podemos relacionar com os seguintes: mãe do corpo, engasgo, quebranto, mal olhado, susto, espinhela caída, vento caído, vermelha. Segundo ele, era procurado por diversas pessoas entre elas “políticos, juízes, promotores, médico, padres, pessoas ricas e pobres, pessoas de todo tipo” (Seu Vicente). Conta que se sensibilizava bastante quando via uma criança doente e aquilo não permitia que deixasse de rezar.

A reza e suas significações

Podemos iniciar essa parte do trabalho afirmando que é fato que a prática da reza foi e continua sendo difundida em boa parte do Brasil, para não dizer no país inteiro. O ator foco desse trabalho, o (a) rezador (a) é aquele que segundo, Alvarina Jannotti Nogueira afirma ser “o homem ou a mulher, que cura ou afasta os males através de rezas proferidas ritualmente, às vezes associadas a simpatias” (NOGUEIRA, 2005, p. 12).

Na Amazônia, assim como em outras partes do Brasil, a carência de um serviço de saúde eficiente aliada a conservação de práticas tradicionais de atendimento aos doentes contribui bastante para a perpetuação desse agente de saúde (rezador/rezadeira). Não pretendo afirmar que a existência da prática da reza aconteça somente a partir da deficiência do atendimento médico, pois, decerto que mesmo se esse acontecesse com excelência, o rezador continuaria a fazer parte do ambiente sociocultural, no nosso caso amazônico, continuando a existir como um dos meios de tratamento das doenças.

Nesse sentido não fica difícil perceber que em muitas cidades amazônicas²⁹ há esse tipo de prática, o que torna essas pessoas importantes atores no contexto social, capazes de influenciar diversos ambientes e momentos como foi o caso do Festival Folclórico da cidade de Benjamin Constant realizado nesse ano de 2010, onde o Bumbá Corajoso fez alusão aos rezadores através de uma enorme alegoria que retratava essa personagem como uma figura típica local.

As relações desses/dessas com a medicina biomédica, com a política, com autoridades da justiça, com pessoas da academia (universidade), com as igrejas, com as famílias e outras instituições só servem para aumentar ainda mais a importância e admiração que se tem por eles/elas. É evidente também que existem conflitos principalmente com os pentecostais, mas nada que venha a diminuir nosso interesse em querer, cada vez mais, avançar nos estudos sobre a prática da reza na Amazônia, principalmente no município onde se realizou a pesquisa (Benjamin Constant/Amazonas).

Outro conceito de rezador ou curandeiro que pode vir a ser útil é apresentado por Izabela Matos,

(...) curandeiro é “o que cura por meio de rezas e feitiçarias”, e curandeirismo é “a atividade ou conjunto das práticas dos curandeiros.” (...) curandeiro aquele que diz curar por meio de rezas e/ou benzeduras, feitiçarias, chás, raízes e garrafadas e curandeirismo todas essas práticas (MATOS; GRECO, 2005, p. 2).

29 São muitos os trabalhos apresentados por Raymundo Heraldo Maués(1998, 2000 2007), podendo ser este uma das maiores autoridades no assunto.

Sendo nossos interlocutores dotados de meios que lhes possibilitam curar, torna-se interessante citar, segundo Francimário Vito dos Santos, de onde provém seus conhecimentos para executar suas práticas de reza. Conforme esse autor, para “executar esta prática, elas acionam conhecimentos do catolicismo popular, como “súplicas” e “rezas” como o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda” (SANTOS, 2009, p. 12).

Muito mais que isso, como se percebe mais adiante, Lévi-Strauss (1970) vem contribuir conosco no sentido do que ele chama de “eficácia simbólica”. Nesse texto o autor nos ajuda a pensar na origem, constância e legitimação do poder curador da pessoa que reza abrigada sob a sombra de três importantes atores.

No contexto amazônico a prática dos rezadores como meio terapêutico é atribuído em sua grande maioria a conhecida por pajelança cabocla que é tão bem defendida por Maués (1998). Sua denominação mais conhecida é a de curadores. Esse termo vem de encontro como uma tentativa de fuga quanto a um tratamento pejorativo que é dado pelos cidadãos ao termo pajelança. Maués vem tratar de um tema que chama bastante atenção devido à sua forte frequência na Amazônia e que não poderia deixar de ser citada nessa pesquisa. Esse autor ainda faz indicativos de leituras que versam sobre o tema e que podem em trabalhos posteriores ser certamente utilizados. São eles: Eduardo Galvão (1953), Charles Wagley (1957), Chester Gabriel (1980), Débora de Magalhães Lima (1992), Mark Carvalho (1993) e Aldrin Moura de Figueiredo (1996).³⁰

Iniciamos então apresentando nossos interlocutores através de uma conceituação e também tentando explicar qual a fonte de força e qual a finalidade da reza proferida por eles. Dessa maneira podemos notar a existência de um universo dualista que gira entre o físico e o espiritual. É através da reza que pode-se restabelecer a ordem desses dois elementos pela interação daqueles que se encontram com algum tipo de distúrbio diagnosticado com a pessoa que profere a reza. Nessa tentativa de tentar equilibrar os mundos material e espiritual é que se distingue a reza da medicina biomédica. Enquanto a primeira (rezador/rezadora) preza pela harmonia das duas partes como se fossem uma só, no afã de que devem permanecer em equilíbrio, o segundo (medicina biomédica) analisa os fatos a partir da separação total das mesmas, levando em consideração que o lado espiritual não interfere no estado físico.

Para explicar suas ações e ritos os/as rezadores/as criaram códigos, nomenclaturas de doenças que não são explicadas pela medicina. Esses códigos acabam afastando a possibilidade de um diálogo entre saberes

³⁰ Todos podem ser localizados no artigo de Maués intitulado Pajelança e encantaria amazônica (1998).

e práticas terapêuticas referentes a estas duas dimensões da saúde. Esse afastamento se dá em maior parte em relação aos médicos, uma vez que não há uma abertura para que esses saberes dialoguem e passem efetivamente a construir novas formas de conhecimento sobre a relação saúde/doença. O que queremos dizer é que criou-se no ambiente sociocultural dos reza-dores a concepção de que existem doenças que são de tratamento médico e outras que são caso de reza. Entre as doenças que tem seu tratamento direcionado a reza podemos citar: *malolhado*; *quebrante*; *vento caído* ou *vento virado*; *espinhela caída*; *carne triada*; *isipa* (*fogo selvagem*, *mal-de-monte* e *cobreiro*), *entre outras*.

Dentro dessa perspectiva é que defendemos uma maior interação entre esses saberes fazendo com que tenhamos melhores resultados nos tratamentos das enfermidades, porém, reza e medicina são diferentes e não precisam necessariamente concordar entre si. Isso traz à tona o fato discutido desde muito tempo em relação ao reconhecimento da prática da reza e como ela influencia no processo de tratamento das pessoas. Principalmente daquelas das camadas economicamente desfavorecidas. Isso não quer dizer que somente pobres procurem esse serviço. Segundo nossos interlocutores esses tem como pacientes ricos, pobres, empresários, juizes e até médicos, o que mostra o quanto é complexo esse tipo de assunto. “Doutor W, eu era chamada pra rezar nos filhos dele.” (Seu Vicente)

Quanto a esse aspecto, Daniel Galindo nos apresenta suas considerações conduzindo a idéia de que

O reconhecimento da prática religiosa local, a visão de mundo desta população bem como a postura de resistência que a cultura local exerce como meio de sobrevivência frente ao global ou aos mecanismos oficiais, faz com que esta proposta de transformar rezadeiras em agentes de saúde, seja um marco na busca pelo equilíbrio deste povo sofrido e a mercê de um processo nivelador que desconsidera a multiplicidade ou a postura sincrética de um Brasil plural (GALINDO, 2005 p. 12).

Para cada doença há uma reza e também uma explicação. Dotadas de um conhecimento repleto de significados as pessoas que rezam conseguem explicar cada doença de forma clara através da sua noção de mundo e, é claro, com suas convicções. PIMENTEL (2007), nos relata que as rezas podem ser consideradas como fórmulas que tem sentido apelativo, que em alguns momentos pedem a cura à santos da Igreja Católica, a divindades superiores dentro desse círculo religioso como Deus e Jesus, e até mesmo a outras figuras as quais podem ser atribuídos poderes terapêuticos, como as estrelas, por exemplo.

Podemos apresentar aqui a narrativa de Seu Vicente na busca de uma explicação para o *engasgo*

Jesus andava no mundo junto com São Pedro, os dois. Aí chegaram numa casa. O dono da casa era uma pessoa muito boa. Mas a dona era dessas metidas. Aí quando ele chegou lá na casa e ficou conversando lá com o dono da casa e o dono da casa foi e mandou que ela fizesse o almoço, pra dá o almoço pra eles. O dono da casa tinha ido pescar e tinha pegado uns peixes. Uns grandes e uns miúdos. Aí ela foi e fez o almoço daqueles peixes mais miúdos pra dá pra Jesus e pra São Pedro. O marido dela reclamou: porque tu não botou daqueles peixes mais graúdos. *A mulher retrucou*: Agora dá os peixes graúdos pra dá de comer o negócio de visita, deixa os miúdos, os mais miúdos. Quando chegou a hora de dormir, aí o dono da casa falou pra ela botar o colchão da cama, ajeitar a cama pra eles dormir, *e a mulher retrucou mais uma vez*: tu tá vendo que eu na vou botar gente no meu colchão pra esse negócio de visita. Aí deu uma esteira pra eles deitar. Não na casa dela, tinha que ser lá na casa dos animal, deu apoio pra eles dormir lá na casa dos animal. Aí eles foram pra lá. E assim foi. Aí quando foi no outro dia, quando amanheceu o dia ele veio aí pra casa deles, aí se despediu e saiu. Foi embora. Mais deixa que Jesus castigou ela, fez com que ela se engasgasse, suvinando o peixe graúdo né. Aí ela foi comer o peixe graúdo com o marido lá se engasgou. Lá foi Jesus que ela se engasgar.

- Aí marido será que aquele veinho não saber o que é bom pra engasgo.

Aí o marido correu atrás dele:

- O senhor sabe rezar pra engasgo?

Jesus respondeu:

- Sei

Aí eu ia dizer pro senhor ir lá em casa que minha mulher se engasgou e eu queria que o senhor fosse curar ela. Jesus voltou e botou o dedo na goela dela e disse:

- Peixe graúdo e peixe miúdo, camas boa, esteira rota, dormida na casa dos animais, sombrais é a luz de tua boca. A espinha que tive enganchada na tua guela é de subir ou descer imediatamente.

Aí ela (imitando o som da tosse) e a espinha voou lá bem aí foi embora e desengasgou-se. Mas ela não sabia que

era Jesus não. Ela pensava que era alguém desconhecido que não tinha poder. (Seu Vicente)

A partir dessa narrativa Seu Vicente apresenta a reza para o tratamento do engasgo:

A oração para engasgo

Peixe graúdo e peixe miúdo

Camas boa, esteira rota

Dormida na casa dos animais

Sombra é a luz de tua boca.

A espinha que tive engasgada na tua guela
é de subir ou descer imediatamente. Amem.

1 Pai Nosso

1 Ave Maria

Em se tratando da relação do rezador/rezadeira com a comunidade Cristiane Maria Sales Pimentel aborda esse importante personagem da seguinte forma:

(...) não como uma sobra de atraso científico, mas como uma espécie de “psicóloga”, que pelo menos, ameniza o sofrimento espiritual e psicológico de pessoas doentes. As rezadeiras também são fortes líderes em suas comunidades, por isso não deveríamos combatê-la, mas aliarmos a força de liderança que essas pessoas exercem junto aos programas governamentais de saúde preventiva, pois fé e medicina sempre estiveram muito próximas na cultura popular (PIMENTEL, 2007, p. 278).

Em relação a liderança comunitária, Seu Vicente se coloca em um importante lugar - mesmo que isso aparentemente não o interesse - principalmente pelo fato de muito tempo ter sido procurado por muitas pessoas e dentre elas políticos, profissionais da saúde e outros. A partir de seus atendimentos esse interlocutor deixava transparecer um forte grau de serenidade que levava todos seus clientes a respeitá-lo como rezador.

Analisando do ponto de vista prático, a reza compreende um conjunto de sistemas de valores que tendem a regular a conduta daqueles que a proferem e também daqueles que a procuram. Por isso utilizando-nos de uma contribuição de EVANS-PRITCHARD (2005, p. 54) podemos subentender que os “fatos não explicam a si mesmos, ou fazem-no apenas parcialmente.” Isso quer dizer que sua explicação esta intimamente ligada aos aspectos intrínsecos ao sistema de valores que passam muitas vezes despercebidos. Dessa maneira, nossos interlocutores sempre afirmaram a existência de

mundos que não são dissociados e que devem procurar coabitar. Estão falando do mundo físico e do mundo espiritual. “Tem doença que é de médico e aquelas que são de reza” (Seu Vicente)

Junto a isso, uma importante contribuição dada por Claude Lévi-Strauss(1970) nos ajuda a entender melhor como se dá o processo de eficácia do rezador e sua reza. O processo de cura não acontece somente a partir daquele que esta doente, acontece também a partir de uma percepção coletiva entre quem reza, quem esta sendo rezado e a sociedade que legitima essa prática. Para corroborar isso Lévi-Strauss nos fornece uma preciosa explicação ao dizer que a

(...) eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do doente que ele cura, ou a da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que forma a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se define as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 184).

Esse conjunto de fatores explicaria toda e eficácia que emerge das ações curadoras através da prática da reza. Continuando a dialogar com Lévi-Strauss podemos encontrar as condições que o feiticeiro, e no nosso caso a pessoa que profere a reza, encontram para tornar-se publicamente legitimado diante daqueles que são levados a procurarem seus serviços. Através disso esse importante antropólogo afirma que

(...) o feiticeiro não se torna grande por curar seus doentes, mas sim só cura os doentes por ter se tornado um grande feiticeiro. O que mostra que a relação do individuo com o grupo e suas exigências é que o faz eficaz ou ineficaz como feiticeiro. Podendo desconstruir ou reconstruir de acordo com o consensus social (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 198).

Então todo esse processo até se tornar um grande agente de saúde, no caso da reza, ganha um importante reforço quanto às suas explicações, legitimação, eficácia e passa agora a ter outras compreensões principalmente no sentido de perceber o quanto o fortalecimento do rezador no processo da cura, torna-o a cada dia mais eficiente quando do ato de sua reza. Porém, cabe salientar que para que isso aconteça ele precisa da aceitação e reconhecimento da sociedade e de seus clientes e porque não mencionar também daqueles que travam batalhas contra essa alternativa de saúde.³¹

³¹ Falo de alguns seguimentos da medicina e também de manifestações religiosas pentecostais e neopentecostais.

A iniciação

O processo de iniciação de cada um de nossos interlocutores se deu de forma diferente. Diferente de outros tipos de atividade de cura, os rezadores iniciam sua reza em um nível de sacrifício físico e mental. Mesmo assim não menos importante e enriquecedor.

Dona Ester rezadora desde os 25 anos e diz ter iniciado por influência da mãe, tio e outros parentes que eram rezadores. Fazendo os acompanhamentos acabou descobrindo que poderia realizar as mesmas coisas. Pelo fato de perceber que as pessoas precisavam de ajuda decidiu contribuir:

“(...) a gente vê que a pessoa tá precisando de ajuda... Morava no beiradão, no nosso sítio em São Joaquim, abaixo de Tonantins. Longe dos médicos, tinha que ajudar... Também fazia parto... A metade das rezas é de minha autoria e a outra metade quem me ensinou foi meu tio... A gente se dedicava a reza e aprendia. Todas as rezas eu ia guardando na cabeça” (Dona Ester).

Seu Vicente conta uma história não tão diferente, mas peculiar a muitas pessoas que habitavam a região do Vale do Javari (Rio Ituí). Provenientes do Nordeste do Brasil essas pessoas eram trazidas através da ilusão do trabalho e riqueza para trabalhar nos seringais. Filho de seringueiro, e tendo se criado onde ele mesmo chama de “altos rios” sempre recorreu as rezadeiras para tratar de seus filhos. Durante uma dessas visitas foi orientado a aprender a rezar, já que o percurso até a rezadora era longo e cheio de dificuldades. “Naquela época nem se pensava em barco movido a motor”. Foi então que,

“(...) uma rezadeira me deu duas cópias de reza pra rezar doença do ar, quebranto, vento caído e mal olhado. Em Benjamin a sogra de seu João Português me deu um livro da cruz de caravaques, Um trecho do livro de São Cipriano” (Seu Vicente).

Seu Vicente faz questão de dizer que estudou apenas as orações que eram consideradas boas, pois segundo ele existem orações boas e orações más. Então cabe a quem reza saber selecionar aquelas que mais lhe sirvam.

Dona Nega nos relata uma iniciação diferente. Segundo ela a reza já nasceu com ela sem dar a opção de escolha sendo um dom da criação. “Algumas pessoas aprendem a oração pra poder rezar, eu não, já nasci assim. É um dom de criança.”

Essa característica de Dona Nega a torna diferente principalmente no sentido do aprendizado e conseqüentemente dos ensinamentos que, segundo ela, não podem ser feitos devido ao fato de não poder ensinar suas rezas a ninguém. Isso significa dizer que todo o conhecimento por ela

armazenado não será repassado a outras pessoas. Uma explicação que essa interlocutora nos dá é a de que suas rezas se tornariam sem efeito ao serem pronunciadas por outras pessoas que não ela. Devido a esse fato, Dona Nega diz que, “Minha fala (reza) não pode ser escrita é um dom da gente. Não podia ensinar a oração e a tirei da memória. Não posso ensinar.”

Como pôde ser percebido, cada rezador citado anteriormente tem uma história diferente de como iniciou na prática da reza e isso peculiariza suas características tornando-os individualmente fornecedores de informações nesse processo de iniciação o que, sem dúvida enriquece ainda mais a pesquisa. Dotados de um rico conhecimento explicativo, cada um conduz seus métodos de forma a amenizar as dificuldades de seus pacientes através de uma cura espiritual.

Os dois primeiros interlocutores são claros quanto ao fato de que a reza tem utilidade para o tratamento de seus filhos e que esse também foi um propósito que os levou a praticá-la. Dona Nega relata o contrário ao dizer que sua reza não tem efeito em suas filhas, netos e outros parentes. Nos informa ainda que teve uma filha que chegou a falecer e a partir daí percebia que sua reza só ajudava pessoas que não eram do convívio familiar. Através dessa constatação nossa rezadora chegou a pensar em desistir do ofício já que toda vez que um parente adoecia ela tinha de pedir favores a outros rezadores. Esses por não compreenderem essas questões muitas vezes se negavam a ajudar concluindo que não se tratava de algo sério já que possuíam dentro de casa uma pessoa capaz de ajudá-los e isso não acontecia.

Todos os interlocutores, ao declararem como se deu o processo de iniciação na reza nos conduzem o pensamento quanto à relação do Estado, como fornecedor de agentes de saúde biomédica, com sua população, principalmente aquelas pessoas mais pobres.

Na Amazônia as distâncias exacerbadas dificultam o acesso a tratamentos de saúde em hospitais e por isso, de acordo com o relato de nossos interlocutores, eram (e ainda continua sendo) necessários meios alternativos que minimizem tais lacunas. Raizeiros, curandeiros, benzedores, rezadores, rezadeiras, pajés, parteiras até mesmo igrejas cristãs (católicas, pentecostais e neopentecostais) detinham em suas mãos a missão de observar, diagnosticar e até mesmo tratar patologias sejam físicas ou espirituais.

Os símbolos e os significados

Vou aqui me limitar a dois objetos que simbolicamente representam uma transferência da doença de um lugar para o outro. Refiro-me a uma folha de planta (principalmente o pinhão roxo e a vassourinha) e também ao pedaço de pano de orações.

Ambos os objetos tem a finalidade de, durante a performance, fazer com que a doença que está localizada no corpo do paciente se transfira para eles e posteriormente sejam jogados fora simbolizando o processo de desapropriação do corpo e do espírito por parte da doença que os ataca.

Com relação ao ramo de folha, Dona Nega nos informa que “é um verde que serve pra combater a doença quando tá muito forte.” Ao usar a folha do pinhão para realizar uma reza ela afirma que “(...) o ramo seca e começa a estralar.” Ao fim da oração a folha é quebrada simbolizando a quebra, à força, da doença. Uma sugestão que a rezadeira dá é que a folha seja jogada preferencialmente no fogo.

O pano de orações que é usado na reza deve ser logo lavado imediatamente após o uso com sabão virgem (novo) para extrair deles a doença. Algumas performances de reza são feitas sem nenhum objeto o que leva a doença retirada da pessoa para o ar possibilitando que ela atinja outras pessoas. Então a partir daí percebesse que a maneira mais adequada são aquelas em que as doenças são extraídas e lançadas ao fogo para que não tornem a atacar outras pessoas.

Todas essas manifestações estão inteiramente ligadas ao que Frazer chama de Magia Simpática, principalmente a magia por contágio onde “todos os atos praticados sobre um objeto material afetarão igualmente a pessoa com a qual o objeto estava em contato, quer ele constitua parte de seu corpo ou não” (FRAZER, p. 34).

Talvez isso explique os efeitos causados ao ramo ou pano utilizados por nossa rezadeira. A partir do contato, todos os males que antes afetavam a pessoa são transferidos para o objeto, livrando assim a pessoa daquela patologia espiritual.

Esse controle da doença está vinculado a uma representação mágico-simbólica que tende a tornar possível o domínio dos rezadores sobre as doenças. Dessa maneira o manejo desses em relação aos espíritos causadores de doenças funciona como uma luta espiritual que tenta nivelar os mundos: material e espiritual. Isso poderá ser mais bem esclarecido no item seguinte onde esses símbolos aparecem em seu contexto real – a reza. Explicá-los fora desse contexto poderia nos forçar ao erro de não representá-lo adequadamente, pois fora dele pode haver uma alteração ou inversão de seus significados.

O Ritual e a Cura

Vamos iniciar essa parte de nosso trabalho apresentando alguns conceitos ou ao menos pistas do que vem a ser o rito estudado a partir da antropologia.

O Dicionário de Antropologia (1983) dirigido por André Akoun nos chama a atenção em uma de suas partes para a temática As mitologias e os ritos de Bernard Valade que nos conduz a reflexão do rito como o encontro com o divino.

Ernesto Xavier busca na etimologia da palavra rito um arcabouço capaz de nos aproximar de uma maior compreensão. Nela esse autor diz que “Rito é o termo que tem da palavra latina ‘ritu’ que significa o conjunto de preceitos exigidos à realização de uma prática cerimonial, sagrada ou leiga.” (XAVIER FILHO, 1993, 172)

Mariza Peirano faz a defesa de um conceito de Stanley Tambiah a partir da perspectiva de que o

Ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. (...) A ação ritual dos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) o sentido pelo dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3) finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo]” (TAMBIAH *apud* PEIRANO, 2003, p, 11).

Creio que a partir desses conceitos podemos trabalhar a questão ritualística da reza, procurando apresentar suas diferentes fases e dessa maneira constituir uma compreensão quanto ao que cada instante representa a partir da abstração do estudante de antropologia como um observador. Posteriormente, articulado a esse contexto do rito pretendemos inserir como a noção de cura é trabalhada pelo agente da reza e que explicações o (a) rezador (a) pode nos oferecer para também nos ajudar a compreender esse fenômeno.

Partindo dos conceitos apresentados e tentando criar entre eles certa articulação creio que podemos descrever nossas impressões. Uma vez que o ritual vem a ser esse encontro com o divino através de cerimônias e regras, contando um mínimo de organização baseada em convenções e cheia de gestos, palavras e valores criados socialmente encontramos aí motivos bastante contundentes pelos quais a prática da reza pode ser descrita e compreendida.

Acreditamos ser importante antes de apresentar os fatos ritualísticos,

mostrar através de palavras o ambiente onde se procede a reza. Normalmente o rezador ou rezadeira tem sua casa como ponto de encontro com seus clientes.³² Falo normalmente porque Seu Vicente tinha o hábito de sair pela cidade para rezar nas pessoas em suas próprias residências. Bastava que essas fossem uma vez na casa dele e lhe indicassem o caminho de suas moradias que ia o rezador no dia seguinte a seu encontro.³³ Os ambientes podem ser descritos um a um e isso cremos que enriquece ainda mais a descrição.

Dona Ester costuma receber as pessoas na varanda de sua casa e algumas vezes na sala. Sempre há uma cadeira para a pessoa em que a reza é proferida. Ao lado da varanda há uma planta que ela denomina de “pião roxo” cujas folhas são tiradas para servirem de instrumento de reza. Um fato interessante é que entre a cadeira da rezadeira e a cadeira da pessoa doente fica a passagem da porta e enquanto ela reza ninguém entra ou sai na casa. Quando a reza é proferida na sala essa é feita no sofá, mas sempre sem a interrupção de ninguém. As pessoas chegam e vão se acomodando do jeito de podem.

Dona Nega atende as pessoas dentro de sua casa. É um ambiente marcado pela simplicidade, mas que procura deixar todos que a procuram bem à vontade. Sofá envelhecido pelo tempo e pelo uso serve de assento para quem busca sua ajuda.

Seu Vicente durante a pesquisa já não rezava por se encontrar doente dos rins. A doença havia afetado alguns movimentos de seu corpo, principalmente suas mãos. Assim como Dona Ester, as cadeiras da varanda onde se realizava a oração ficavam próximas à porta de entrada da casa como se houvesse uma relação daquelas com a posição, localização e os efeitos da reza. O diferencial deste é que sua reza se dava em parte de forma itinerante. Como mencionado anteriormente, Seu Vicente tinha o hábito de rezar nas casas de seus clientes.

Agora creio que já devemos tratar do ritual que vem a ser nosso foco principal e que nos direcionará para o resultado que teoricamente venha a ser a cura. Quanto a esse último será importante também circularmos através de alguns conceitos até chegarmos a noção deste dada pela pessoa que reza.

Em todos os procedimentos observados foi possível notar que ao procurar um rezador ou rezadeira a pessoa compartilha com esses de rep-

32 O termo cliente não implica em dizer que as pessoas que são rezadas têm relações econômicas com os rezadores ou rezadeiras. Nada é cobrado pela reza, essa é dado como um presente, uma dádiva segundo o que pude perceber como meus interlocutores.

33 Isso acontecia quando Seu Vicente percebia que não seria bom para que aquela pessoa saísse de sua casa em decorrência do que estava passando.

resentações e significados tanto para seu corpo como para as doenças da qual esse corpo é depositário.

Dona Ester

Na casa de Dona Ester a pessoa é recebida já na varanda, essa rezadeira pega ou pede para alguém pegar uma folha de “pião roxo”. Essas folhas são juntadas como se formassem um pequeno buquê. Dona Ester pergunta a pessoa o que ela está sentindo ou quando o doente é uma criança, ela pergunta aquele que a levou. Atentamente a rezadeira ouvir os sintomas relatados pelas pessoas e só, então, faz um diagnóstico. Junto com o diagnóstico vem o relato das prováveis causas que levaram a doença. A todo esse emaranhado das relações sociais e da forma como as pessoas entendem seu corpo é que Jaqueline Ferreira (1994) nos afirma que “O corpo é um reflexo da sociedade. (...) Ao corpo se aplicam sentimentos, discursos e práticas que estão na base de nossa vida social.” (FERREIRA, 1994, p. 101)

Esse mesmo corpo dá indicativos do sofrimento das pessoas. É dessa forma que Dona Ester percebe, interage e intervém na doença como pôde ser percebido no início desse texto como o exemplo da anormalidade que ela denominava de “*assombro*”. Dona Ester aciona a noção de saúde e doença que é compartilhada entre ela e seus clientes. Essa noção é “também uma construção social, pois o indivíduo é doente segundo classificação de sua sociedade e de acordo com critérios e modalidades que ela fixa.” (FERREIRA, 1994, p. 103)

Essa noção é o que determina como as pessoas afetadas pelo sofrimento irão deixar transparecer as explicações sintomáticas que claramente podem ser percebidas pela rezadeira Dona Ester. É importante entrar nesse assunto, pois existem pelo menos quatro atores sociais distintos e que compartilham esse ambiente de construção social da noção de saúde e doença. Estamos nos referindo a pessoa afetada pela doença, o rezador com suas práticas focadas para a reordenação da estrutura espiritual, o médico que busca apresentar uma visão mais cientificista e focada na estrutura físico/biológica das pessoas e por último, a sociedade que onde se formam e são fortalecidas as relações e explicações tanto para a saúde quanto para a doença.

Nesse ponto, o rezador parece estar mais aberto a entender seus clientes, pois, as sensações corporais experimentadas por esses são postas e compartilhadas a partir de códigos de linguagens que na maioria das vezes são incompreensíveis pelos médicos. Por exemplo, quando alguém diz estar sentido uma dor em forma de “pontada”, “fígada” ou até mesmo em locais que são para o agente biomédico estranhos de compreender ou decifrar como o termo “espinhela caída”. Então esse “signo só tem valor enquanto tal se compartilhado pelo grupo social.” (FERREIRA, 1994, p. 102)

Quando essas explicações passam para o campo espiritual e surgem relatos de que a criança, por exemplo, está com quebranto, mau olhar ou vento caído, com certeza passariam sem o mínimo de entendimento médico uma vez que esses (em grande parte) desconhecem a linguagem apresentada por essas tratarem de algo que não pode ser visto ou tocado. Então essa característica positivista relacionadas a medicina os impede de interagir com a prática de benzedura.

Então, ao explicar o que sente a rezadeira, o doente está apontando pistas para que essa compreenda e aplique a reza adequada ao problema. Começa aí o tratamento que pode se estender por três, cinco, sete e até nove sessões de reza. Percebi que os procedimentos aconteciam sem em um número ímpar de vezes ou dias. Então, a reza tinha, início e fechamento. “É preciso iniciar e fechar a reza pra que tenha efeito” (Dona Ester).

Quanto à folha de “pião roxo” (utilizada por Dona Ester), tem a função de receber os malefícios da doença rezada. Essa transferência se dá através do contato das folhas com o corpo da pessoa que recebe a reza. Na magia por contágio explicada por FRAZER (1982), a elementos mágicos são transferidos do objeto para a pessoa, afetando-a de diversas maneiras. Nesse caso acontece o inverso. Aqui é o objeto que recebe os elementos da doença. Após o término da reza, Dona Ester torce as folhas tantas vezes que essas se rasgam explicando que “quando eu rasgo a folha estou quebrando a doença pra que ela suma junto com a folha”. Terminado o ato de rasgar as folhas ela as joga fora simbolizando também como se estivesse jogando fora a doença. Isso acontece tantas vezes quanto o necessário, lembrando que sempre em número ímpar.

Seus horários de atendimento são feitos de segunda a sábado (exceto feriados santos e domingos) sempre em três horários, pela manhã das 6h às 8h, meio dia até as 13 horas e à tarde das 18h às 19h30min.

É importante também informar que Dona Ester age como se fosse uma “especialista em osso desconjuntado”³⁴. Muitas pessoas procuram seus serviços quando estão com alguma torção em ossos ou musculatura. Os casos mais comuns são de atletas amadores com os dedos machucados, com o “pé trincado”, “peito aberto”, joelho inchado e muitos outros tipos de problemas. Dona Ester foi durante muito tempo parteira e esses partos eram realizados quando ela ainda enxergava bem. Segundo ela quem cura, quem sara e quem realiza um bom parto é “Jesus”, é “Deus”. Aí está apresentado o elemento cristão como base da prática da reza. Esses elementos foram também observados nos outros rezadores interlocutores.

³⁴ Nome dado quando há uma fratura ou torção em ossos dos braços, pernas, costelas.

Dona Nega

Essa rezadeira me chamou bastante atenção por suas explicações quanto seus procedimentos. Como aqui o elemento principal é o ritual que leva consequentemente a cura não me aterá a outros detalhes, pois esses já foram abordados anteriormente. Assim como a rezadeira anterior, Dona Nega reza e também faz práticas de tratamentos de ossos, músculos e “nervos”.

O ritual inclui o gesto de abafar o local onde se encontra a enfermidade rezando e enviando o problema para as ondas do mar. De alguma maneira cremos que isso tem alguma relação com religiões afro. Serão precisos outros momentos em uma outra pesquisa para poder extrair essas informações.

A reza é feita como um diálogo de autoridade da rezadeira diante da doença. Nela a rezadeira luta para que a desordem espiritual da pessoa se desfça e através de palavras sussurradas conduz a esse reordenamento. Dona Nega não permitiu que suas rezas fossem gravadas ou até mesmo registradas, pois segundo ela se isso fosse feito elas perderiam efeito.

Quanto às sessões, Dona Nega não determina exatamente um número, sendo que à medida que vai rezando ou tratando e percebe que o cliente está recuperado ela o libera do tratamento tendo como consenso a ideia que o problema foi resolvido através reza, tendo como resultado a cura.

Um aspecto que chama bastante atenção é o fato de Dona Nega afirmar que não precisa estar próximo a pessoa para rezar por ela. Através de uma foto, de uma roupa ou de qualquer objeto que tenha entrado em contato com a pessoa, a reza pode ser realizada e surtir o mesmo efeito. A magia por similaridade e por contágio está inteiramente presente no ato. Segundo ela é possível rezar somente sabendo o nome da pessoa. Essas representações são compartilhadas com a sociedade de forma que toma certa legitimação.

Seu Vicente

No período do acompanhamento esse rezador não fazia os procedimentos devido aos fatos já mencionados anteriormente. Só recentemente quando procurado uma mãe que estava com a filha bastante doente é que Seu Vicente comovido com a situação da criança decidiu mais uma vez continuar a rezar. Não pudemos fazer o acompanhamento, mas é possível apresentar algumas informações que se deram antes da pesquisa.

A maior formalidade aplicada por Seu Vicente dizia respeito a seus gestos na hora de rezar nas pessoas. Com movimentos ordenados em forma de cruz ele vai proferindo a reza, normalmente há uma variação dos movimentos da cabeça para o tronco ou vice-versa. Não é utilizado nenhum tipo de folha ou outro objeto, tudo é feito somente com o uso das mãos. Para ele reza também tem um ciclo de início e fechamento. Ao fechar a reza considera-se curada a pessoa.

A cura

Em relação às terapias religiosas, Miriam Cristina Rabelo diz que essas “curam ao impor ordem sobre a experiência caótica do sofredor e daqueles diretamente responsáveis por ele.” (RABELO, 1993, 316) Para isso “*o especialista religioso manipula um conjunto de símbolos religiosos para que funcionem, isto é, produzam cura, é preciso que sejam compartilhados pelo curador, o doente e sua comunidade de referência*” (RABELO, 1993, 316).

Tendo aí os motivos da realização da cura, podemos claramente compreender que está continuamente em processo de negociação a partir das realidades que são construídas e por isso ela é uma realidade negociável e que deve ser a todo tempo corroborada no ambiente do doente e também daqueles que fazem parte de sua rede de cuidado e apoio.

Como a doença é construída no social é nela que se encontram as explicações, e também as soluções dessas patologias, principalmente aquelas relacionadas ao campo espiritual. São diversas as explicações no campo religioso. Citaremos apenas três: aquelas ligadas às religiões afro (candomblé), as ligadas a cultos pentecostais, neopentecostais (entre elas posso citar a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus), catolicismo (principalmente o popular) e por fim as explicações vindas do espiritismo (Centros Espiritas). Todas elas corroboram que as doenças espirituais são “*pertencentes à esfera de competência dos especialistas religiosos*” (RABELO, 1993, 318).

São muitos os motivos que levam uma pessoa a se tratar com um rezador. Principalmente uma desordem espiritual. PACHECO (2004, p. 159) faz uma citação de uma de suas interlocutoras (Dona Elzita) e essa diz assim:

“Às vezes você chega pra se tratar com um médico e ele nem olha na sua cara, nem pergunta como você está passando, já vai passando receita, pedindo exame... depois, quando não cura – porque a medicina não cura tudo – o povo acha normal.”

Esse tipo de comportamento por parte dos médicos acaba distanciando as pessoas doentes forçando-as a buscar alternativas onde sejam ao menos bem tratadas isso sem falar da oferta limitada dos serviços biomédicos.

Não queremos com isso levantar o debate quanto à eficácia de um em relação ao outro. O que se põe em debate é como cada um, de forma contextualizada consegue produzir - por mais que sem perceber - conjuntos de explicações e tratamentos aos diversos tipos de males, sejam eles do campo físico, psicológico ou espiritual. A possibilidade de cooperação pode facilitar a cura e o bem estar social. A eficácia da medicina biomédica pode depender também da fé e não só da sua racionalidade.

Considerações

Esta pesquisa teve como objetivo realizar uma análise em torno da prática da reza em Benjamin Constant através do acompanhamento de três rezadores do perímetro urbano buscando através desse acompanhamento compreender os principais aspectos que fazem parte de seus rituais e práticas.

Vemos que apesar da influência do mundo contemporâneo que busca avançar desmerecendo as perspectivas dos conhecimentos tradicionais os rezadores continuam realizando seu trabalho de tratamento da saúde pública, às vezes com o apoio da medicina biomédica, mas em sua maioria recebendo críticas, desvalorizando seus saberes.

Ao longo da pesquisa percebeu-se que os rezadores fizeram seu processo de iniciação em concordância com uma situação de desamparo por parte da saúde pública tendo às pessoas, como única e mais acelerada alternativa a busca dos rezadores/rezadeiras, podendo assim ter ao menos um conforto espiritual para seus males.

Devido a seus conhecimentos, essas pessoas logram um grande respeito por parte daqueles que buscam seus serviços como daqueles que não o fazem. Essas pessoas são freqüentemente consultadas em relação a assuntos que dizem respeito principalmente à saúde e doença. Suas práticas são reconhecidas socialmente o que nos permite afirmar que sua eficácia é comprovadamente reconhecida e legitimada por todo um contexto social que faz uso de suas práticas de tratamento espiritual e físico.

Desta maneira, considero que, através de suas histórias de vida, podemos conhecer mais sobre a cultura cabocla como uma cultura multifacetada. Esses rezadores se encontram em muitos lugares do Brasil e em Benjamin Constant não poderia ser diferente. Suas ações quanto a prestação de serviço alternativo e difusão de conhecimento ajuda a tornar a vida de muitas pessoas mais tranquilas possível, pois, por não poderem chegar até o hospital preferem buscar os rezadores como alternativa na busca pela saúde.

Algumas orações que pude trazer para o texto³⁵

1

A oração para engasgo

Peixe graúdo e peixe miúdo

Camas boa, esteira rota

Dormida na casa dos animais

Sombras é a luz de tua boca.

A espinha que tive engasgada na tua guela é de subir ou descer ime-

³⁵ Essas orações foram ditadas por Seu Vicente que autorizou que eu as apresentasse no trabalho.

diatamente. Amem.

Pai Nosso

Ave Maria

Oferecido ao Nosso Senhor Jesus Cristo. Amém

2

Oração para dor de cabeça

Deus te fez,

Deus te formou,

Deus há de te curar de todo mal que em ti entrou.

Se for Dor de cabeça, quintura ou frieza

Dor de cabeça comum

Que esteja impenetrado na tua cabeça

Pelo santíssimo sacramento há de ficar boa

Pai Nosso

Ave Maria

Oferecido ao Nosso Senhor Jesus Cristo. Amém

3

Oração Mãe do corpo

Andava Nossa Senhora por um caminho junto com Santa Isabel

Quando Nossa Senhora viu Isabel gemendo caiu

Nossa Senhora perguntou: que tem Isabel?

Ela respondeu: dor de mulher

Nossa Senhora chamou pôs a mão em cima e disse:

Assim como as chagas de Jesus se abriu e se fecharam essa dor ei de
passas

Assim como as feridas de Jesus inflamaram e sararam assim também
ei de passar

Assim como o sangue de Jesus derramado e estancaram ei de passar

Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém

9 Pai Nosso

9 Ave Maria

4

Oração Espinhela caída

Jesus nasceu, Jesus morreu, Jesus ressuscitou

Aqui espero te levantar em nome do Senhor
Que seja espinhela caída, peito aberto, arca, jeito
Em nome do nosso senhor Jesus Cristo a de ser curado. Amém.
Pai Nosso, Ave Maria.

Referências

- AKOUN, André. Dicionário de Antropologia: do homem primitivo às sociedades actuais. Editora Verbo, 1983.
- DURKHEIM, Émile. As Regras do Método Sociológico. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 6 ed., 1971.
- DURKHEIM, Émile. Definição do fenômeno religioso. In: As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *A noção de bruxaria como Explicação de Infortúnios*. In: Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Tradução; Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FERREIRA, Jaqueline. O corpo sócio. In.: Saúde e Doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.
- FRAZER, James. A magia simpática. In.: O ramo de ouro. Rio de Janeiro: 1982.
- GALINDO, Daniel. A inclusão das rezadoras de Maranguape na promoção da saúde pública. São Paulo, São Bernardo do Campo: Revista Acadêmica do Grupo Comunicacional de São Bernardo, 2005.
- GEERTZ, Clifford. A religião como Sistema Cultural. In: A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos S. A., 1989.
- GOLDELLIER, Maurice. Dos objetos-substitutos dos homens e dos deuses. In.: O enigma do dom. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LEVI-STRAUSS, C. A Eficácia Simbólica. In: Antropologia Estrutural. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Magia, Ciência e Religião. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Pajelança e encantaria amazônica. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 1998.
- _____, Raymundo Heraldo. Algumas Técnicas Corporais na Renovação Carismática católica. In: Ciencias Sociales y religión. Porto Alegre: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión de Mercosur. Año 2, 2000.
- _____, Raymundo Heraldo. Religião e Medicina popular na Amazônia: A etnografia de um romance. Revista ANTHROLOGICAS, ano 11, volume

18 (2): 153-182 (2007).

MAUSS, Marcel. A prece. IN.: Ensaios de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, 1978.

MATOS, Izabela; GRECO, Rosangela Maria. Curandeirismo e Saúde da Família: conviver é possível?

MELLO, Luiz Gonzaga de. Religião. In: Antropologia Cultural. RJ. Petrópolis: Vozes, 1987.

NOGUEIRA, Alvarina Jannotti. Medicina Popular. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, 2005.

PACHECO, Gustavo de Brito Freire. Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense. 2004. 284 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PIMENTEL, Cristiane Maria Sales. Rezadeiras – uma fé popular. OPSIS, vol. 7, nº 8, jan-jun 2007.

RABELO, Miriam Cristina. Religião Reflexões Sobre a Experiência Religiosas das Classes Urbanas. Cad. Saúde Públ., Rio de Janeiro, 9 (3): 316-325, jul/set, 1993.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.. Religião e Sociedade. In.: Estrutura e função na sociedade primitiva, Petrópolis: Vozes, 1973.

SANTOS, Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. São Paulo: Revista CPC, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio 2009/out. 2009.

XAVIER FILHO, Ernesto. O homem e a cura. Porto Alegre: Rígel, 1983.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ISRAELITA NO MUNICÍPIO DE BENJAMIN CONSTANT/AM

David Adan Teixeira Saens³⁶

Introdução

A Associação Evangélica da Missão Israelita do Novo Pacto Universal, foi criada no Peru, no final da década de 60 por Ezequiel Ataucusi Gamonal e seus colaboradores, tendo o ápice de sua expansão e crescimento nas décadas de 70 e 80. Em Benjamin Constant tornou-se Associação Evangélica da Missão Israelita do Novo Pacto Universal no Brasil ou AEMINPU no Brasil.. Formada em sua maioria por migrantes andinos de baixos recursos o movimento israelita foi criado com o intuito de realizar um projeto teocrático de uma sociedade que tem em seu fundamento como regra os dez mandamentos enquanto lei divina.

Em minha monografia indaguei sobre o crescente número dos auto denominados israelitas da AEMINPU dentro da cidade de Benjamin Constant, e como estes sujeitos projetam uma imagem sobre si e sobre o outro em um novo contexto cultural, atentando para o processo de formação de suas identidades fundamentados em um viés religioso. O estudo centrou-se nas características culturais e na construção da identidade desses sujeitos enquanto israelitas, o processo de conversão bem como os elementos que definem suas características sociais e organizacionais e sua relação com a população local.

A metodologia utilizada foi basicamente entrevistas, construção de histórias de vida e observação das práticas religiosas dos israelitas peruanos dentro e fora do templo. Assim para a melhor abordagem destes temas analisei conversas e formas de expressão da religiosidade desses israelitas tendo como principais informantes: Barba-branca (atual pastor da congregação israelita), Barba-negra (diácono da igreja ou o equivalente) e Barba-rala (o

³⁶ Bacharel em Antropologia pela UFAM/INC-BC. Mestrando no PPGAS-UFRGS, turma 2012/1.
email: antropologia2010@gmail.com

irmão israelita mais novo na congregação e diácono), para através de suas falas, evidenciar os aspectos que formam a concepção cultural e doutrinária da identidade do grupo religioso e exemplificar a proposta de vida e relação que estes israelitas têm com o meio social, geográfico e ambiental. Para tanto temos a clara descrição de como se traduz este povo na voz de um de seus integrantes:

Enquanto religioso, nós israelitas nos compomos, no singular e não no plural, um pastor, um rebanho, um curral, a casa de Israel (sempre Israel por adoção), reiterando com a composição do um, um pai, um filho, um espírito (santo), um matrimônio, o arrependimento é um, a crença é uma, a congregação também, uma casa de oração todo o universo israelita é composto por um, que substituído no decorrer do tempo por mais um, sucessivamente. (Barba-negra, diário de campo 03/07/2010)

Neste artigo particularmente, meu objetivo é apresentar o processo de formação desta religião na Amazônia peruana, os fatores que levaram os adeptos a peregrinarem pela selva amazônica até se instalarem na Amazônia brasileira, mais especificamente na cidade de Benjamin Constant. Esta trajetória será descrita recorrendo-se a preceitos fundamentais da doutrina, seu caráter milenarista/messiânico, e as práticas cúlticas, finalizando com as formas de construção das identidades no contexto cultural brasileiro atentando para as falas de meus três informantes.

Os Israelitas, a formação de um movimento milenarista

A AEMINPU foi fundada oficialmente em 1968 em Lima/Peru por Ezequiel AtaucusiGamonal, líder espiritual do movimento, que tinha o intuito de viver em um regime comunitário baseado na reciprocidade, preceitos bíblicos e revelações divinas. Segundo Barredo (S/D), os primeiros seguidores adequavam o antigo testamento reinterpretando-o às concepções do universo e à cosmologia da cultura do povo Inca. Baseado na bíblia, principalmente no velho testamento, Ezequiel pregava os dez mandamentos de Moises como as dez leis supremas, as dez palavras de aliança e as dez palavras do pacto (SCOTT. 1988).

Realizando uma breve passagem pela vida do líder dos israelitas verificam-se os seguintes fatos: nascido em 1918 num departamento de Aréquipa, sua origem era campesina, sua orientação religiosa era católica e devido a sua origem andina ele falava a língua Quéchua. Aos 38 anos de idade converteu-se ao adventismo, absorvendo essa doutrina a tal ponto que mais tarde iria influenciar diretamente o movimento israelita, pois foi dentro desta doutrina que Ataucusi absorveu os conhecimentos bíblicos

sobre o sábado, os dez mandamentos a segunda vinda de Cristo à terra, assim como os dízimos direcionando sempre a sua atenção, assim como a do movimento, a uma assistência à saúde e à educação, aspectos que fazem parte da prática adventista e caracterizaram mais tarde o conceito social dos israelitas, (ATAUCUSI. 1969).

O movimento israelita desde seu início até os dias atuais – constituiu uma identidade religiosa com fortes elementos semióticos e físicos baseada, segundo eles, no modelo de vida do povo de Israel, seguindo as sagradas escrituras em seus ritos de adoração assim como em sua vida cotidiana, desde suas relações interpessoais, transformando até seu hábito de vestir-se, sendo também uma forma de diferenciar-se dos “não-escolhidos” de acordo com concepções retiradas da Bíblia. Desta forma temos:

La nueva religión de Ezequiel iba a incorporar todos los factores mencionados para dar lugar a un movimiento religioso distinto marcado por el uso de música autóctona en sus himnos, danzas, ritos y estilo en lo que era una reinterpretación andina de La Biblia. (Scott. 1988, p. 13)

Após a fundação e a estruturação do movimento, Ezequiel começa as intervenções nas mais diversas regiões e lugares, tanto nas montanhas como na Amazônia peruana, aumentando o número de adeptos, tarefa facilitada pelos missionários, que são encarregados de persuadir e convencer mediante a palavra bíblica os novos fiéis. Isso ocorre mediante palavras de impacto como o fim do mundo, o santo povo de Israel e a Terra Prometida – sendo esta terra identificada como a Amazônia – local onde irão prosperar em conjunto, organizados em comunidades ou cidades, sendo que essa terra lhes foi dada por Jeová.

Visto desta forma, o movimento em questão parece ter se estruturado facilmente, sendo este de características milenaristas, como já foi descrito anteriormente. Seu fundador desde a infância, Ezequiel Ataucusi tinha visões e sonhos, se proclamando enquanto Deus encarnado, além das prerrogativas da terra prometida e o arrebatamento dos filhos de Deus, muitas destas descritas pelo próprio Ataucusi e reproduzidas pelos seus seguidores. As revelações divinas, com o passar dos anos tornaram-se mais intensas à medida que ia descobrindo e desvendando seu papel perante a lei de Deus. Para ser mais preciso foi após ter se convertido ao adventismo que Ataucusi passou a dar mais relevância às visões e sonhos, a partir destes sonhos e visões adicionados a interpretações comuns primeiramente a ele, mais tarde com a formação e estruturação dessa vertente religiosa, como descreve Barredo (S/D), passou a demonstrar e praticar uma doutrina cada vez mais incompatível com o adventismo ortodoxo, devido a essas características.

Preceitos religiosos: o pensamento milenarista

Dentro da perspectiva milenarista a figura do salvador, representante divino, é vista como principal pilar da religião. Particularmente no caso da AEMINPU é reforçado pelo aspecto messiânico, sendo cinco as características relativas aos movimentos milenaristas que podem ser aplicadas ao movimento israelita: 1. a crença de que a felicidade do paraíso será vivenciada pelos fiéis como uma coletividade; 2. que o paraíso será terrestre, no sentido de que será realizado na Terra e não em algum outro mundo; 3. que ele é iminente e deve chegar logo e subitamente; 4. é total, pois a Terra não será somente mudada, mas completamente transformada; 5. que ele será produto de um milagre, pois deverá ser alcançado através de ou com a ajuda de agentes sobrenaturais (Cohn, 1993 apud Clarke, 2000, p.107). Destaca-se dentro deste último aspecto, especificamente na cosmologia israelita, a presença do Deus encarnado Ezequiel Ataucusi Gamonal. Atualmente (após a morte deste líder) a representação divina é constituída pela figura do anjo Miguel – este sendo o anunciador, segunda a sua interpretação da bíblia, do apocalipse – presente entre os homens assinalados para os últimos dias.

A presença do movimento missionário israelita na Amazônia compele, portanto, a essas prerrogativas milenaristas, mas está relacionado também intimamente com as políticas governamentais peruanas de colonização da selva somadas à deterioração da vida campesina nos anos 50 e 60. Assim a busca por melhores condições de vida cruza-se com a perspectiva da terra prometida e com as condições de subsistência de todo um grupo.

Esse milenarismo, dentro do segundo aspecto salientado por Clarke (2000) quanto a perspectiva das interações do grupo dentro da Amazônia, pode muito bem relacionar-se a deterioração de importantes nichos ou áreas da selva, e conseqüentemente uma apropriação de territórios indígenas, ocasionando introdução de comunidades indígenas a uma prática religiosa e cultural de vida radicalmente avessa à sua. Após a instalação das comunidades israelitas na Amazônia, fundamentada na perspectiva da terra prometida, formou-se toda uma rede de cooperativas agrícolas, que tendiam a produção e reprodução de uma estrutura de produção agrícola andina em meio aos grupos étnicos e comunidades amazônicas (Nascimento, 2006).

Reforçando este aspecto a Amazônia é configurada dentro da crença israelita como a terra prometida por Deus ao povo de Israel (ESPINOSA, 1984), acreditando assim que estando neste lugar encontrarão o livramento dos castigos de Deus para a humanidade, pois este movimento está envolto numa cosmologia do extermínio dos ímpios e pecadores, a terra secará, mas a Amazônia estará livre desta visão e o povo israelita encontrará sua salvação, afirmam incessantemente a doutrina e os discursos dos adeptos.

A terra é para os israelitas juntamente com seu fundador as maiores marcas do milenarismo, já que seus fieis, adeptos, e demais colocações religiosas descem até estas terras desconhecidas, sendo esta tarefa realizada pelos mais fervorosos fieis israelitas o mais rápido possível já que o fim do mundo estava cada dia mais próximo. Para a concretização da viagem muitos dos fiéis vendem suas propriedades para custear a viagem.

Acreditando, portanto, – segundo muitos dos autores especificamente ligados a esse tema – que estando na Amazônia encontrarão o livramento dos castigos de Deus para a humanidade, os Israelitas estão envolvidos numa cosmologia do extermínio, concepção esta que os próprios adeptos fazem questão de enfatizar. Desta forma, como foi descrito anteriormente sobre o recrutamento dos fieis e os motivos de sua migração, dentro do movimento a continuidade desses eventos está caracterizada pelo traslado da população recém convertida aos assentamentos na selva, ao descerem até estas terras a muito desconhecidas e já que o fim do mundo estava cada dia mais próximo, muitos adeptos venderam suas propriedades para custear a viagem, seguindo o fator 5, que é a providencia através de seu líder espiritual.

A partir da vinda dos israelitas a Amazônia peruana por meio de uma fé caracterizada pelos cinco desdobramentos que formam o componente identitário israelita, fundamentados no milenarismo, consequentemente, e começaram um deslocamento e expansão para as áreas de fronteira próximas ao Brasil e Colômbia, expandindo as “terras santas” por meio da disseminação de seus fundamentos religiosos, assim como por meio de lotes de terras doadas pelo governo (peruano), ou mesmo compradas por grupos de famílias organizadas em um regime de colônias. Sobre esses motivos, que deram base aos intuídos dos israelitas e os levaram a migrar para Benjamin Constant, Barba-negra respondeu:

Para cá, não vim por mera casualidade, mas sim por uma ordenança de Deus, abandonei muitas coisas, como, uma casa da alvenaria, todas as facilidades da vida em uma cidade grande. Assim para vir a essa região muitos irmãos juntam seu dinheiro, seja muito ou pouco, mas não é por isso que eles permanecem aqui, e esta condição a qual nos subjugamos não é imposta por ninguém. Dentro do movimento á pessoas letradas e iletradas, pessoas que tem dinheiro, muito dinheiro e possuem empresas dentro da Amazônia – mas eu não gosto de pedir – pessoas que dizem: precisa de quanto?... e doam tal essa quantia (obrigado a Deus!),o que mais?... e ninguém obriga ninguém!... e são profissionais, advogados, engenheiros. Mas o Senhor vai diferenciar, por haverem, muito no Peru, na Colômbia e até no Brasil, israelitas que não usam a barba e o longo cabelo, características fundamentais do ser israelita.

(fala de barba-negra, diário de campo, 04/06/2010)

Segundo Espinosa (1984) cidades peruanas como as de Apiyacu, Caballococha e Islândia – mais tarde Benjamin Constant - além de serem lotes de terras pertencentes a essas sedes comunitárias israelitas por meio de doação e compra, ou segundo os próprios israelitas promessas divinas, foram escolhidos por eles para esperarem pelo fim do mundo, como designado na concepção milenarista (Clarke, 2000). Nessa espera encontramos fatores que demandam uma série de eventos como a conquista do comércio local, pois devido sua concepção fortemente ligada a agricultura articularam-se de tal maneira que dominou o cenário de venda dos produtos agrícola dentro cidade de Benjamin Constant, sendo este cenário bem recortado por outros produtores como os indígenas, ribeirinhos e outros.

Partindo desses dados podemos formar uma pequena trajetória do movimento em direção à cidade de Benjamin Constant e ver que este tem um caráter milenarista reproduzindo em alguma medida os cinco aspectos salientados no começo dessa discussão. Considera-se errôneo afirmar que seu deslocamento é somente uma consequência, ligada aos avanços dessa massa populacional ao longo dos rios e regiões desabitadas, pois decidiram formar nestes locais sua nova Jerusalém, vindo para esta região por acreditarem ser a terra prometida. Para confirmar seu milenarismo cidades como Ampiyacu, Caballococha e Islândia são cidades localizadas a alguns quilômetros da fronteira com o Brasil onde podemos encontrar esses israelitas pregando e afirmando que estes locais são a terra prometida por Deus aos homens, locais estes em que se observou a primeira aproximação deste grupo a terras brasileiras.

Antes da década de 90 sua presença na cidade de Benjamin era mínima, pois esta acontecia somente no momento da venda de seus produtos de origem agrícola. Habitantes das cidades peruanas de Caballococha e Islândia realizavam este traslado somente com este intuito. Conforme os anos se passaram eles começaram a migrar de forma mais intensa devido a uma série de questões como: as notícias de prosperidade relacionadas à moeda brasileira atraíram cada vez mais israelitas das cidades peruanas acima citadas, pois além de uma falta de fiscalização o comércio de seus produtos na cidade de Benjamin ser extremamente lucrativo devido investirem em Soles (moeda oficial do governo peruano) e seus lucros girarem em Reais. Assim como uma geografia econômica, para eles favorável, segundo Barba-vermelha:

Os irmãos começaram se instalar em locais estratégicos para venda e para levar a palavra de salvação, pois este povo está em um local escolhido por Deus e não sabem! Temos que alertá-los! Hoje encontra-se pregados (no sentido de

conquistados para Deus) toda a estrada que vai para Atalaia do Norte (BR 307), a rua 13 de maio, 21 de abril e a estrada de Bom Jardim. (diário de campo 16/11/2010).

A partir de sua chegada na cidade de Islândia, estes se adaptaram de forma muito rápida a região e o que ela tem a oferecer quanto aos recursos de subsistência e afins. Assim, instalaram-se na cidade de Benjamin Constant num processo rápido de adaptação aos costumes econômicos regionais, pois quanto a estas questões econômicas eles foram bem recebidos, pelo fato de seus produtos serem baratos e de fácil acesso a todas as classes da população benjaminense. O milenarismo neste sentido funcionou como uma ideologia de mudança que envolveu e desenvolveu uma resposta às concepções variáveis não só sobre suas novas necessidades, mas sobre as aspirações, desejos e esperanças, dentro deste novo contexto. Alia-se aqui os interesses econômicos às percepções milenaristas de busca da terra prometida.

Os Israelitas e seu templo

No que se refere à instalação dos “israelitas” na fronteira Brasil/Peru, de acordo com observação realizada em campo, o templo está localizado na rua Pedro Martins (conhecido popularmente como beco do óleo) no centro de Benjamin Constant, em uma rua perpendicular a Avenida 21 de Abril próxima a Usina termelétrica da cidade. O templo localiza-se em meio a diversas casas às margens do rio Javarizinho (afluente do rio Javari). O ambiente do templo é, além de precário, um tanto improvisado, pois trata-se tipicamente de uma moradia ribeirinha (feita de palafita), não possuindo placa que identifique a denominação, ou sequer lembra este local uma igreja, como tradicionalmente estamos condicionados a ver.

Foi dentro deste cenário que se desenrolou uma inserção mais profunda no mundo dos israelitas através da história e memória de alguns integrantes deste grupo, e das observações dos cultos. Primeiramente utilizarei o relato de Barba-negra— e através de seu relato descreverei com mais detalhes a realidade que este e os demais que vivem no local citado no parágrafo anterior habitam — assim dentro de sua fala podemos constatar os seguintes elementos de estruturação de uma identidade através da religião e como esta se instalou no ambiente de fronteira, em Benjamin Constant: para iniciarmos a conversa falaremos sobre os elementos que compõem a parte estrutural deste elemento, o templo, o suporte assistencial, qual a disposição desses com relação as práticas religiosas desse grupo.

Perguntado sobre se o movimento israelita em Benjamin recebe apoio financeiro vindo de Cieneguilla, Barba Negra responde que “não, mas a central dispõe de empréstimos e serviços, mas não queremos”, numa tentativa de ser autônoma, a comunidade israelita (AEMINPU) em Benjamin

Constant prefere por mérito próprio erguer sua estrutura – neste momento pensava na construção do templo – afastando-se neste sentido do comando de Cienequilla, pois se estão precisando desse tipo de assistência estes convocam a ajuda da própria comunidade israelita ou das mais próximas, e em conjunto trabalham para a construção seja de seu templo, seja na compra de materiais, compra de instrumentos, dentre outras despesas e encargos dentro da região. Creio que este elemento ganhe força devido a grande distância dessas comunidades com sua matriz. Dou destaque a essa relação devido a muitas denominações protestantes e mesmo a católica fazerem o uso deste mecanismo (o da assistência por parte de um templo central, um comando superior).

Diferente do que afirmou Barba-negra a respeito dos dízimos e do contacto com Cienaguilla, Barba-vermelha explica que: “a comunidade israelita de Benjamin mantém um contato intenso com Cienequilla onde é através do dízimo que nos ligamos”, pois por meio dessa prática que eles se relacionam com o templo maior, primeiramente ele afirma:

Não damos dízimos (em sua terminologia de ser a doação da décima parte de um todo), mas sim doações em forma de dízimos, algo como primícias ou primeiros frutos, através dessa doação reunida por mim, é por sua vez repassada a Cienaguilla para a compra de “animais santificados (animais cuja criação é única e exclusivamente voltada ao sacrifício dentro das principais festas do povo israelita) num total de cinco animais que são: ovelhas, bode ou cabra, boi, pomba, Ancho. (Barba-vermelha. Diário de campo, 15/11/2010)

Dentro deste contexto de uma pseudo-independência, o pastor, líder religioso é escolhido por meio de votação entre todos e principalmente os anciãos de cada comunidade israelita. Este tem um prazo de dois anos no comando da igreja desenvolvendo um papel religioso não muito extenso, já que diferente de outras denominações religiosas onde o pastor exerce o cargo mais alto dentre todos os outros cargos possíveis de uma religião protestante, nos israelitas este papel é compelido não ao pastor, mas sim aos sacerdotes. Esse pastor pode ser uma pessoa nova ou velha, basta a pessoa sentir que Deus o tocou para que ele ocupasse esse cargo, e comunicar a comunidade. Esta por sua vez formará uma assembléia onde por meio de uma votação escolhem um novo representante.

Um dos projetos que a comunidade israelita em Benjamin tem é erguer um templo de alvenaria no mesmo local onde hoje se encontra o templo, trata-se de uma local pequeno dividido em duas áreas: local de reuniões (e/ou cultos) e refeitório. Na área de reuniões, encontra-se o altar composto por uma espécie de púlpito com emblema dos dez mandamentos gravados

neste, acima em grandes banners encontram-se os mandamentos. Este primeiro púlpito não é utilizado, devido o fato de ser a representação de seu fundador através da mensagem de renovo espiritual e dos preceitos deixados aos cuidados de seu fundador Ezequiel, desta forma prestam reverência diante do mesmo tanto ao entrarem no templo – lembrando a prática israelense, assim como a mulçumana de reverência a pontos sagrados neste caso a Meca – como quando se dirigem aos púlpitos destinados a pregação da palavra. Destacou de forma contundente que:

O local onde a igreja israelita está foi comprada, e que tudo foi registrado em cartório. Assim a igreja israelita não manda e nem recebem dinheiro de uma igreja central (aqui no caso a Cienaguilla), todo o dinheiro, seja por meio de dízimos ou ofertam e aplicado na construção do templo na cidade e dos elementos que compõe esse todo religioso. Reforçando este ponto Oswaldo afirma que: „ninguém pode falar eu ajudo a ti... não, não!... Mas através do cooperativismo, um dá as folhas de zinco, outro os pregos, e agradecemos a Deus por isso”. (Barba-negra, diário de campo, 03/07/2010)

Remetendo novamente ao espaço físico do templo Israelita, logo à frente há uma mesa com uma taça de prata onde é queimado o incenso durante toda a cerimônia (seria uma espécie de incensário), assim como a palavra os ordena a praticar. Além do principal púlpito onde repousam as dez leis reais e onde não é praticado – além da queima de incenso – nenhum tipo de atividade ligada diretamente a este local, existem outros dois púlpitos, um a esquerda e outro a direita do que se localiza ao centro deste templo: um é destinado às mulheres e o outro aos homens, enfatizando que o das mulheres é bastante simples, apenas um pedestal com uma base em cima para o apoio da bíblia dentre outros materiais utilizado pelo ministrante. O dos homens, visivelmente possui uma estética com um melhor acabamento, contendo números romanos simbolizando os dez mandamentos e entre estes números há o símbolo da instituição. No auditório encontram-se duas fileiras de uns poucos bancos, nos quais homens sentam na fileira direita e as mulheres na fileira esquerda, dispondo-se de maneira curiosa.

Crenças e ritos

Dentro do âmbito do templo e em outros locais encarados por este movimento como sagrados observamos que os fiéis baseiam sua espiritualidade explícita e implícita, objetiva e subjetivamente, na Bíblia, principalmente nos livros do Antigo Testamento e no livro de Apocalipse, assim como nos sonhos e visões de seu fundador. Fundamentalmente escatológico, este grupo credita sua fé no principio do “fim dos tempos”, desta forma afastando-se do

pecado e da injustiça incumbida aos centros urbanos como Lima e cidades das montanhas peruanas, daí a estruturação de um pensamento de um local puro livre do pecado que a muito dilacera as grandes cidades, nessas condições reforça-se a percepção da Amazônia como a Terra Prometida.

Dentro deste contexto, seus ritos – expressões litúrgicas – são marcados por elementos que mimetizam uma prática judaica, bastante sincrética, incorporada a práticas andinas de ocupação geográfica ligada a dogmas ortodoxos cristãos, assim como uma visão de mundo atual. Como norma de vida e modelo litúrgico destacam-se do Antigo Testamento os seguintes rituais que este grupo pratica segundo suas concepções: primeiro destaca-se o dia de repouso, que caracteriza o descanso sabático, tendo seu início às 6h da tarde da sexta-feira e finalizando às 6h da tarde de sábado. Este intervalo de tempo é marcado pelo preparo de alimentos e reuniões nos templos, nos quais se procedem estudos bíblicos. Segundo a Bíblia este intervalo representa o sétimo dia da criação, o dia em que Deus descansou. Desta forma as únicas atividades realizadas neste dia são compostas pelos aspectos acima citados.

Outro ritual muito utilizado pelos israelitas são as vigílias, geralmente mensais, com práticas litúrgicas marcadas por orações relacionadas à fase lunar. Este ritual é celebrado todos os meses com a presença da lua nova, estando esta prática dentro dos preceitos doutrinários, simbolicamente ligado a espera do messias. As reuniões referentes a este ritual são de adoração e uma hora de leituras bíblica onde seus integrantes entram em uma espécie de transe, sendo que a única diferença desta prática com as reuniões sábaticas está no intervalo de tempo, esta acontece uma vez ao mês tendo seu início às 9h da noite e seu encerramento às 5h da manhã do dia seguinte.

Outras formas ritualísticas que estão dentro da cosmologia da AEM-INPU são caracterizadas por suas festas, originalmente realizadas em Cieneguilla –na matriz. Com a expansão do movimento e referente a questões financeiras das comunidades israelitas na Amazônia, criou-se a partir da distância entre capital e comunidades missionárias/colonizadoras, mecanismos de adequação dos rituais realizados nas festas: em vez de sacrifícios e oferendas de animais, há entre as congregações amazônicas uma prática de oração, com o intuito de que a próxima festa seja tão boa e prospera em orações como banquete. Dentro da associação israelita há uma prática de três grandes festas: a primeira é caracterizada pela festa de páscoa, ocorrendo esta de 15 a 22 de abril, pois segundo o calendário judeu abril é o primeiro mês do ano, representando dentro da visão milenarista a proclamação do novo pacto de Deus; a segunda consiste na festa de pentecostes, que se dá no intervalo de 15 a 22 de junho, chamada de “Ázimos” por se celebrar 50 dias após a páscoa; a terceira e última festa é a “Cabañas” celebrada de 15 a 22 de outubro, celebrando a libertação do povo do Egito por Deus

através da liderança de Moisés, onde se reproduz a concepção israelita na busca por sua terra prometida.

Realizadas originalmente no templo de Cieneguilla (Lima), neste local reúnem-se mais de 24 departamentos onde a esses agregam-se líderes de diversos países inclusive Árabs, por isso, quem vai a Cieneguilla observa que em sua entrada existe a presença de diversas bandeiras de diferentes nações. Assim como em algumas comunidades da Amazônia Peruana, pois se reúnem os departamentos locais e isso inclui os de Benjamin Constant, Atalaya do Norte e Tabatinga que formam no espaço de fronteira as comunidades israelitas dentro do espaço Brasileiro. Ainda não há relatos destas festas em Benjamin Constant (ou nas outras cidades citadas).

Não existem critérios específicos para participar das festas, qualquer um que deseje participar pode ir, seja para observar ou participar, desde que já conheça minimamente alguns de seus integrantes. Para ser ator ativo dentro de um evento como as festas, é preciso seguir tudo que está escrito na Bíblia, sendo que tudo deve (todo o ritual das festas) estar de acordo com o livro Máximo dos “Israelitas” da AEMINPU, que mais uma vez segundo Barba-negra afirma que citando deuterônimo 11;14-16):

Três vezes a cada um ano, aparecerá tu o varão diante de Jeová em um lugar... e não aparecerá vazio... é quando você vai a alguma boate, você vai de mãos, ou bolsos vazios ou cheios? Cheios, não! Se não tem dinheiro, não é melhor que fique em sua casa, se vai a festa é por que tem! Assim tem estar na presença de Deus! Estas festas duram sete dias cada uma. (Diário de campo, 03/07/2010)

Para que possamos entender o porquê de suas datas Barba-negra nos explica que existem dois calendários: o romano/gregoriano, e o que eles seguem o calendário hebreu, cujo início (deuterônimo 16;1) é marcado pelo mês de abril – abril é uma expressão em hebreu que tem o significado de guardar a páscoa – mais precisamente aos quatorze dias desse mês é o princípio do ano para os israelitas e marca as três grandes festas através desta data: “a páscoa é a primeira das três festas que este povo realiza durante sete dias completos, (Ezequiel 40; 21) onde comerás pão sem levedura – significa sem raiva – sem brigas, para que se tenha paz”. A segunda festa que compõe o calendário israelita é a de pentecostes, comemorada em 14 de junho (atos dos apóstolos 2: 1), é segundo descrições bíblicas a festa da reunião. E a terceira é a festa das Cabañas comemorada em 14 de outubro (atos 2: 14), todas essas festas ocorrem em local fechado, dentro de comunidades, amplos locais medindo de duas a três quadras escolhidos para, dependendo da festa (sabendo-se que cada uma das festas tem um tema específico) elaborar sua organização, já que o local tem estruturas fixas

como banheiros, cozinha, mantimentos, alojamentos (um para os homens e outro para as mulheres), e o templo cerimonial onde ocorrem quase todos os eventos referentes às comemorações. Assim com esta estrutura minimamente formada os irmãos israelitas passam sete dias ininterruptos de adoração (de acordo com a Bíblia), pois com essa estrutura não há como um irmão afirmar que tem de se retirar por algum motivo relacionado a alguma falta aparente por parte de uma estrutura.

Cada comunidade faz sua festa, porém, as comunidades como a de Benjamin Constant que não tem ainda espaço e estrutura para a realização das suas celebrações têm que se deslocar para a comunidade mais próxima, para junto a essa comemorarem e realizarem seu culto, oferendas, dentre outras práticas ritualísticas.. Nas festas segundo o irmão Barba-vermelha: “ao término – referente aos sete dias completos – de cada celebração a cada participante é outorgado uma espécie de certificado de participação, registrado e carimbado pela associação israelita local e registrado em seu livro de atas”. (Diário de campo, 15/11/2010)

Outra preparação importante é a que cada um realiza em seu lar, pois como ele descreve:

Se tens uma esposa deve-se apartar dela, dormindo em alguns casos, em camas separadas, não mantendo relações sexuais pelo menos três dias antes do início de cada festa, para que o espiritual se afaste da carne, por quê?... porque essa é uma festa santa!... uma festa para santificação e renovo das promessas de Deus, e que tem de ser realizado essa santificação em sete dias, nesses sete dias e mais os três dias que antecedem as festas os irmãos e irmãs que seja casados não podem brigar e nem manter relações sexuais, e, além disso, não pode haver nem beijos e nem abraços... Dentro da festa sua esposa é como todas as outras mulheres que ali estão, somente mais uma irmã... e nesses três dias que antecedem a festa além dos sete aos quais se seguem as festas, só se usa a vestimenta especial do povo de Deus, para os homens a indumentária é composta de uma túnica e um manto, para as mulheres esta se compõe de uma túnica e ao contrario de um manto esta usa um véu por que segundo a bíblia ela tem que cobrir seu cabelo... sendo desta forma composta toda a preparação que envolve as festas, aspectos esses que não variam de festa para festa, ou seja, ocorre da mesma forma nas três datas”.(Barbara, diário de campo, 22/09/2010)

Segundo este irmão, não demorará muito para que estas se realizem em Benjamin Constant, mais precisamente na estrada que liga Benjamin

a Atalaia do Norte (BR 307) na altura do Km 10 ou Km 18, em um desses dois quilômetros se constituirá uma nova comunidade israelita, para montar uma comunidade do movimento messiânico, explica Barba-rala:

É necessário um espaço físico enorme, algo que gire em torno de 40 hectares, para neste abrigar algumas plantações e para que neste espaço tenha um templo para a realização das festas, neste local tem que haver um terreno regular (plano) de mais ou menos 1hectar no mínimo... porque além de um templo grande tem que haver em torno deste Cabanas, estas por sua vez são constituídas de pequenas casas, disposta de um lado para os homens e do outro para as mulheres, além de um local para abrigar carneiros dentre outros animais que serão doados em sacrifício, e/ou oferenda. (Diário de campo, 2010)

Porém, essa estrutura só não é o suficiente para que haja as festas, tem que haver junto a essas comunidades os sacerdotes – classe de religioso dentro do movimento, se comparado a outras religiões como a católica teria seu equivalente ao cargo de Cardeal – sendo que a comunidade instalada em Benjamin Constant é dotada somente de pastor, anciãos, diáconos, tesoureiro e alguns secretários. “Num prazo de três a quatro anos passaremos a realizar todas as festas em Benjamin, pois necessitamos de um espaço mais reservado para a prática de holocaustos (sacrifícios de animais como oferendas a Deus, semelhante a alguns atos descritos biblicamente)” (Barba-rala), este sacrifício se dispõe da seguinte maneira:

Diferente de como as pessoas pensam que seja uma oferenda, esta não se compõe somente no sacrifício, mas sim do preparo de um animal, pois antes, compõe-se de azeite de oliva, de um animal (carneiro, burros e bezerros ou mesmo bois), de sal além de muitos outros ingredientes... e tudo isso ganhará maior destaque entre os o povo israelita quando nossa comunidade tiver seu espaço – na BR 307 – daí poderemos levar mais irmão, assim como os novos convertidos para que compartilhem dessas experiências conosco (Barba-rala, diário de campo, 22/09/2010)

Apesar de não realizarem as festas em Benjamin, é necessário a preparação do corpo (ritual de purificação) para que se possa interagir ativamente nas festas, segundo Barba-rala é feito da seguinte forma:

Antes de entrar nas festas, temos que levar o dom de nossas mãos, que é tudo aquilo que Deus nos tem proporcionado, todas as dádivas alcançadas, por isso temos que levar um animal (na maioria dos casos um carneiro) não para os

irmãos, mas sim para Deus, leva-se sua pequena oferenda para que seja queimada assim conforme sua preparação descrita na bíblia. (Diário de campo, 22/09/2010)

A “AEMINPU”, em Benjamin Constant da mesma forma que sua matriz, combina os ritos do Antigo Testamento e a ética do novo da seguinte forma: a apresentação de suas crianças no templo, assim como uma espécie de circuncisão (no caso dos garotos); a purificação de impurezas dos pecados através do holocausto de animais; o descanso no sábado, voltado para orar e ouvir a palavra, assim como ensinamentos e explicações sobre a bíblia; a celebração da lua nova como agradecimento pelas graças e boa colheita nas plantações, e das vendas no caso dos comércios.

Conversão e estruturas de contato: razões implícitas e explícitas

Quanto à questão da conversão, aspecto significativo para esse estudo, Marzal (S/D) expõe que o processo é caracterizado por três etapas: o contato, a troca ou conversão, e a permanência ou desenvolvimento contínuo de uma nova prática religiosa, além de níveis de consciência, onde este está assentado e separando a razão consciente e explícita das razões inconscientes e implícitas.

A discussão sobre a conversão do ponto de vista antropológico torna-se significativa para entender as filiações religiosas na contemporaneidade. Isto por que segundo vários autores a conversão na perspectiva clássica de uma ruptura total e “criação de um novo psiquismo (memória, consciência e imaginação) com o valor constituinte e ao mesmo tempo constituído” (Desroche, 1974: 382), precisa ser relativizada. O caráter efêmero das adesões em um contexto de pluralismo religioso pede novas definições da conversão, pautadas por percepções menos definitivas ou absolutas.

Se tomarmos a trajetória de alguns membros AEMINPU, podemos observar sua circulação por diferentes religiões como no caso do seu fundador Ezequiel Gamonal e dos meus principais informantes. Destaco aqui a trajetória de Barba-negra. Em sua história de vida encontramos uma história de passagem por várias denominações e vertentes do cristianismo, pois segundo seu próprio relato já pertenceu ativamente de denominações como: Testemunhas de Jeová, Assembléia de Deus, e até mesmo a Iurd (Igreja Universal do Reino de Deus). Nesta trajetória buscava resposta as suas dúvidas, e foi dentro da AEMINPU que segundo ele, encontrou a(s) resposta(s) aos questionamentos que o afligiam.

Essa informação proporciona elementos para minha discussão teórico-conceitual sobre a conversão na medida em que permite pensar na construção da identidade deste sujeito a partir dos elementos religiosos. A AEMINPU pode ser inserida dentro deste cenário de pluralismo religioso

como parte do que se chamam novos movimentos religiosos, manifestações religiosas resultantes do processo de secularização marcadas por um caráter mais individualizante.

As razões mais importantes de conversão – tratando das razões explícitas – são salientadas por Marzal (S/D) em quatro vertentes: a primeira é o encontro pessoal com Deus. Para eles (os Israelitas), sua conversão encarada como uma transição de uma religiosidade fundamentada em um Deus sacral transmitida pela cultura cristã católica, para um Deus pessoal transmitido pela palavra bíblica, que salva e dá o alcance a vida eterna. Desta forma relaciona-se que:

Muchos indios católicos tienen una relación personal con Jesús através del lenguaje religioso de su cultura (...) pero, al descubrir la biblia par el proselitismo evangélico, encuentran otra forma de relación personal con Cristo y se convierten. (Manuel Marzal. p.383, S/D)

Segunda razão seria a experiência de sanidade das doenças, por meio do espírito de Deus – além da estrutura missionária vinda junto ao movimento israelita, essa tem a proposta não só da realização dos cultos que promovem tais eventos de cura, mas também as visitas nas casas dos beneficiados pela cura, vigílias nestes locais, e outras práticas que envolvem o futuro candidato a israelita a ver o quão Deus pode operar em sua vida – este autor explica ainda que, perante a falta de serviços básicos de saúde e orientações médicas nas zonas indígenas e suburbana, o proselitismo cresce mediante a crença da cura sem intervenções humanas, além segundo Marzal (S/D) da falta de confiança dessa população em médicos e suas práticas (remédios).

A terceira razão engloba categorias ligadas ao comportamento e à ética (o ethos). Assim o proselitismo dos israelitas age em meio aos indivíduos mergulhados na degradação dos valores sociais ocidentais, criando uma coerção puritana sobre a vida desses indivíduos, assegurando o domínio controlador sobre os indivíduos incorporados pelo movimento sob estas circunstâncias. A quarta e última razão explícita segundo este autor refere-se ao fato dos membros das religiões autóctones – assim como a AEMINPU – descobrirem na Bíblia um contexto de prestígio de uma moderna ilustração dentro de uma antiga revelação. Destacando também que, tanto no mundo campesino como no urbano, cenário das migrações aqui descritas, a oferta da bíblia é atrativa devido ao seu prestígio entre a população peruana, representando a educação, que conseqüentemente leva a um caminho de ascensão social.

Já quanto às razões implícitas, temos em meio à conversão, a permanência, ou continuidade nas religiões como AEMINPU. Estas razões se reduzem a ruptura com o grupo sectário (este consiste em uma associação voluntária),

ingresso ou acesso seguro a Deus. O autor completa com outros quatro elementos característicos da prática israelita: a solidariedade mecânica (Durkheim, 1978), que está baseada na similitude dos integrantes dentro de um grupo, pois cada membro age de forma idêntica, como se realizassem uma regra baseada na religião e os que não a cumprem estão fadados a sofrerem uma espécie de excomunhão dos demais, o que pode acarretar a desmoralização e um isolamento social de forma velada, “pois nenhum israelita quer que um de seus irmãos desvie-se dos caminhos de Deus, mas se este esta descumprindo as leis divinas estará a um passo de sofrer tais sanções, primeiramente religiosas seguidas por sanções comunitárias passando este a categoria de “desviado”, servindo sua figura como exemplo para os demais não caírem nas mesmas “armadilhas do demônio”. (Diário de campo, 13/04/2010)

Em segundo, destaca-se o espírito comunitário, ou seja, um nível de inter-relação, por ser um grupo pequeno que se conhece e se reúne várias vezes durante a semana, desta forma relacionando-se com pessoas altamente confiáveis. Em terceiro, a exigência dessas novas igrejas, faz com que seus membros, isso inclui os novos convertidos, se submetam a uma máxima litúrgica que vincula esta prática religiosa a questões econômicas. A característica supõe a prática do culto várias vezes na semana, relação esta que em grande parte não condiz com a realidade encontrada em Benjamin Constant, pois aqui o culto somente se dá aos sábados, sendo que durante a semana, e em pouquíssimas ocasiões, ocorrem somente cultos de vigília, estes se dando na casa de um ou outro irmão israelita, raramente ocorridas no templo. Aquarta e última, trata da teologia de fácil acesso que é caracterizada pela preservação do mito, assim como da sensatez de transmissão – a evangelização. (diário de campo, 13/04/2010)

Estrutura hierárquica na comunidade Israelita de Benjamin Constant e aspectos de culto

A estrutura hierárquica da AEMINPU em Benjamin Constant é a seguinte: o pastor da igreja israelita tem um mandato de um ano, que é renovado por mais um ano caso agrade sua forma de administrar a igreja e todas suas atividades. Ao final deste prazo este pastor reúne-se com a comissão formada por ele e alguns diáconos no papel de tesoureiro, conselheiro e secretário, que farão um relatório de todas as atividades realizadas, do dinheiro arrecadado, as melhorias e aquisições de objetos que fizeram ou trouxeram ao templo neste período. Algo como um mandato de um prefeito ou similar, aonde ao final do mandato o representante maior da comunidade- o pastor neste caso- realiza uma conferência, ou um inventário, um relatório baseado na ata da congregação, com tudo que foi realizado no prazo

de um a dois anos do seu mandato, quais alterações foram feitas, e quantos objetos a congregação adquiriu e ou agregou ao patrimônio da igreja. Todo esse levantamento será repassado ao novo pastor em reunião, sendo que a passagem de um pastor a outro não tem nenhuma comemoração, sequer é enfatizado ou dado destaque, segundo Barba-vermelha afirma: “se hoje eu sair, amanhã assume o outro pastor e continua as atividades da igreja e o culto a Deus que é o mais importante”. (Diário de campo, 15/11/2010)

Para exercer a função de pastor, é necessário o corpo eclesiástico composto pelo pastor, o ancião e o diácono, estas três frentes se integram, cada um com diferentes funções: o pastor representa a liderança orientada por duas vertentes: uma espiritual, e outra referente às ações relacionadas ao templo. A primeira está ligada diretamente a pré-destinação bíblica que é dar direção por intermédio do espírito santo às ovelhas de Deus; a vertente ligada a ações e referente a projetos físicos como construção do templo israelita em Benjamin – que começou a ser erguido no ano de 2010 – e coisas extra igreja como melhorias não só da estrutura física do templo como da comunidade israelita em Benjamin. Sendo que estas duas frentes estão sempre unidas, pois é através da direção espiritual vinda de Deus – por meio de orações e vigílias que estes adquirem essas respostas – que procedem aos israelitas mediante as relações interpessoais com o meio social a sua volta.

Assim pastor e diácono possuem os mesmos requisitos, portanto é necessário ser diácono para ser pastor, pois nas tarefas interpessoais – digo interpessoais no sentido das relações fora do eixo do movimento israelita – esses elementos (os diáconos) auxiliam o pastor nessas questões ao mesmo tempo em que se interam de procedimentos e meios de conduta, se algum dia qualquer diácono israelita deseje ser pastor. Já o ancião é como o próprio nome remete-nos o sujeito mais idoso, portanto o mais experiente e a ele que muitos irmãos recorrem para tirar dúvidas sobre as mais diversas áreas da vida. Assim como os diáconos estes anciãos podem também vir a ser pastores se assim desejarem, mas um dos cargos que os diferencia certamente é o fato de somente estes anciãos poderem “concorrer” ao cargo de sacerdote – já que é o espírito santo que, diferentemente do pastor, escolhe se aquele sujeito será –, pois o cargo de pastor além do espírito santo revelar por meio dos sonhos e visões, este também é imposto pela comunidade israelita, que é o caso do pastor Barba-vermelha (Diário de campo, 15/11/2010).

A dualidade entre a cosmologia e a estrutura dentro do movimento israelita está relacionada ao fato dos integrantes deste se assumirem ou identificarem-se como: crentes, designado biblicamente como especialistas religiosos; ao mesmo tempo estes adeptos encaram questões jurídico-administrativas mediante o Estado peruano, pois sem esta vertente não

conseguiriam atuar legalmente em meio a territórios como a Amazônia. Constituem uma associação jurídica, para manterem um maior respaldo mediante o Estado, e assim realizar denúncias de terras agrícolas improdutivas tanto nas montanhas em Lima, quanto na floresta amazônica, beneficiando-se das falhas que as leis assim como o sistema peruano carregam em sua constituição, no que se refere à questão agrária.

Representando as muitas facetas deste grupo, enquanto comunidade religiosa dentro da cidade de Benjamin Constant verificou-se, a partir dessa prerrogativa, essas diferentes histórias, tanto com relação aos motivos de vinda a Amazônia como de inserção no movimento israelita, que em alguns momentos se fundem profundamente e alteram os parâmetros sociais desses indivíduos.

Suas concepções religiosas confirmam as prerrogativas que encontrei em meio a leitura de seu histórico feito a partir de outros autores – onde foram pesquisados elementos que compõem sua religião – quando baseiam sua fé, seu comportamento social exclusivamente na Bíblia, e em elementos da cosmologia andina. Dentro da perspectiva israelita da Bíblia um dos dirigentes afirma que: “o Velho Testamento afirma e o Novo Testamento confirma”, as mensagens e profecias que este movimento prega, adotou (mais a frente o termo adoção e seu derivados serão, de forma ostensiva e em alguns momentos repetitivamente abordados) e vive, este mecanismo é aceito por estes para manutenção e embasamento de um diferencial frente à outras denominações e vertentes do cristianismo. A palavra de Deus não se lê, mas sim se esquadrinha senão estaríamos simplesmente fazendo um papel de meras aves (no caso papagaios) que somente repetem o que escutam, e é esta característica que segundo Barba-negra os diferencia de outras formas e práticas religiosas. (Diário de campo, 29/06/2010)

Uma das características mais marcantes do ponto de vista dos leigos, esta posto pelo aspecto dos “Dons”, que é destacado através da fala deste sujeito. Ele refere três Dons: o de línguas, o das danças e o das profecias. O primeiro Dom segundo ele é manifestado principalmente nas comunidades, mediante as festas, e principalmente no templo central em Cienaguilla, onde através deste dom pessoas adultas e até mesmo crianças falam diferentes línguas como aramaico, inglês, Frances, hebreu dentre outras, e que as pessoas que falam estas línguas sem nunca terem estudado ou ao menos ouvido, mas sim que esse é constituído através do agir do espírito de Deus manifestado fisicamente por meio da fala.

Outro dom elucidado por Barba-negra é o das danças onde as pessoas dançam conforme faziam as pessoas na tribo de Davi – segundo descrevem algumas passagens bíblicas – e o terceiro e último Dom descrito por ele e o das profecias que remete tanto a visões (uma idéia aleatória, cujo indi-

viduo não tem o controle sobre tal evento, algo como um filme visto num espaço e contexto fora do momento específico) quanto aos sonhos, fatores esses característicos do movimento messiânico. Assim, exemplificando esse Dom das profecias, ele afirma que quanto ao terremoto do Haiti, já haviam profetizado sobre esse evento assim como outros que aconteceram e muitos que ainda ocorreram, pois Deus já havia revelado e marcado o dia de tal tragédia, como um possível sinal (do fim dos tempos). (Diário de campo, 29/06/2010)

Partindo desses fatores, segundo Barba-negra estes seriam um feito exclusivo do povo de Israel (ou dos israelitas, incluindo aqui os fiéis da AEMINPU mais especificamente), o que os torna diferentes das muitas denominações que carregam consigo o título de Cristã, pois nenhuma outra denominação além dos israelitas cumpridores da lei de Deus podem conversar diretamente com Deus. Detentores em alguns casos de um poder divino (ou mesmo incorporação de Deus) o suficiente para somente no olhar descrever uma pessoa em seu íntimo (quem é, o que faz, dentre outras coisas que se põem a identidade de um ou de outro sujeito) além de realizarem esta proeza na língua do sujeito que está sofrendo a ação, descrevendo a este de onde veio e o que fará nos próximos anos de sua vida, o que sozinho configuraria um outro Dom. Este é incorporado ao dom das profecias, ou seja, os israelitas se afirmam pelo motivo de acreditarem ter a plena conversação com Deus, assim afirma-se enquanto estrutura ideal de religião e de busca pelo divino. E sem rodeios um de meus informantes afirmou que este é um dos motivos pelo qual ele veio a esta congregação (localizada em Benjamin Constant), por ser aqui um local onde as pessoas são abençoadas com diversos Dons.

A partir das colocações desse diácono pode-se indagar em que medida esses dons, e características necessárias aos membros da congregação israelita em Benjamin Constant aparecem nas posturas e regras do cotidiano. Práticas estas necessárias para a manutenção social dentro especificamente dessa comunidade, pois sem elas, o sujeito deixa a característica fundamental que dá, de certa forma, o peso e a os fundamentos do que se espera de um israelita. Isto sempre posto pela própria comunidade que legitima essa manutenção a fim de não perderem as características que asseguram seu lugar, numa visão extremamente milenarista, no Céu (futuramente), ou na Terra Prometida (já que a terra prometida está segundo qualquer israelita onde estes estiverem esperando pelo arrebatamento). Em Benjamin Constant os israelitas estão empenhados em realizar essas exigências como demonstram os depoimentos encontrados ao longo desse estudo.

Considerações Finais

A análise dos resultados obtidos em minha pesquisa demonstra que há um processo de identificação a partir da religião, de um grupo autodenominado isralelita. A partir das relações e interações que o grupo realiza para tal identificação, produzindo desta forma um conhecimento sobre sua própria identidade religiosa na qualidade de um processo social e político, que engendra mecanismos de diferenciação e manutenção de suas fronteiras ou limites com os não “israelitas”.

Fica evidente a organização de um movimento de cunho proselitista, milenarista sendo formado por um contingente de camponeses, pobres, muitos de baixa escolaridade. Destaca-se dentro deste estudo uma antropologia das práticas religiosas, das relações cosmológicas dos Israelitas como forma de expressão cultural no contexto amazônico a partir de uma profecia que afirma a existência da terra prometida.

A construção da identidade israelita enquanto grupo étnico dar-se-á pelo fato destes não surgirem do isolamento geográfico, mas de processos sociais produtores da diferença cultural. O caso deste grupo como vimos é muito peculiar, pois tratam a questão religiosa como fator de exclusão dos demais grupos da sociedade nacional, onde muitos deles antes estavam inseridos. Assim essas descrições promovem entre os israelitas e até mesmo a sociedade nacional, o deslocamento do olhar da constituição interna (ou cultural) do grupo, formando socialmente fronteiras diferenciadoras e mecanismos de manutenção. Enquanto algumas das preocupações milenaristas são, como nos mostra a história, duradouras – como a busca da autenticidade, da igualdade, da harmonia, do trabalho significativo e de um mundo livre de doença e de carências humanas, por exemplo –, outras são transitórias e passageiras.

Os israelitas estão inseridos dentro do contexto amazônico como povo migrante se analisado pela perspectiva peruana dos autores e suas produções científicas, por encontrar-se em uma situação migratória de um ponto a outro dentro do território de seu país. Já emigrante se visto do ponto de vista da entrada do movimento dentro de outro país, ou seja, o Brasil. Nesta pesquisa as duas formas foram observadas, pois o grupo foi analisado desde sua origem até sua chegada à Amazônia como grupo muito específico, assentou-se na cidade de Benjamin Constant – exemplificando a situação deste grupo e seus assentamentos comunitários.

Desta forma, os motivos de sua vinda, a relação com sua chegada e os meios pelos quais foram submetidos à incursão dentro de um território cheio de conflitos, devido a questão das terras e espaço ocupado por este grupo, são fatores estudados por este projeto, pois trata-se das concepções e visões de seu fundador Ataucusi, ou seja, um poder carismático sobre uma

coletividade. Outro ponto importante diz respeito a questão relativa aos motivos que levam muitos camponeses a migrarem para terras desconhecidas, pois esses motivos passam desde uma concepção religiosa, ampliando-se até questões financeiras. Ao analisar essa relação verificou-se que se trata de uma linha entre o real interesse religioso e o econômico, destacado neste estudo por seus adeptos estarem inseridos nas baixas classes sociais e serem portadores em sua grande maioria de uma escolaridade primária, assim como seu próprio fundador, e assim mesmo adquirem uma estabilidade financeira. A partir disso percebe-se um orgulho por parte dos integrantes do movimento, ao afirmarem a seguinte frase que aparece nos depoimentos de meus informantes: “que Deus lhes deu uma sabedoria para humilhar os sábios e conquistar riquezas”, assim no município visado por este trabalho, eles encontram-se destacados significativamente em diferentes áreas da economia: agricultura, comércio, construção civil.

Segundo os autores pesquisados os israelitas da AEMINPU vêm se afirmando e reafirmando sua identidade de acordo com uma reprodução do modelo de vida do povo de Israel, seguindo preceitos bíblicos que vão desde seus ritos de adoração e se estendem até as relações interpessoais, passando por categorias e tipologias físicas como o modo de se vestir, assim como o trato com os cabelos e barbas, assim como o modo que vêem o mundo e o interpretam segundo suas concepções. Até as últimas linhas pude notar os conflitos dentro deste movimento, pontos que autores abordaram e frisaram caracterizados por diferentes formar destes israelitas interpretarem as escrituras sagradas e doutrinárias. Isto por que dentro deste grupo os cargos mais altos, com exceção o cargo de Ataucusi, são disputados e ocupados pelos integrantes mais bem instruídos em formação escolar, ou seja, características de uma liderança mais jovem, o que representa segundo os autores aqui mencionados signos de cansaço, desengano e desunião dentro do movimento como um todo, que pode ser afetado estruturalmente.

Assim este estudo serve no caso os israelitas, como um aporte para o entendimento dos movimentos migratórios em meio às fronteiras dos Estados nacionais, discutidas por este projeto como o local de reestruturação do movimento israelita. Desta forma, este estudo serve tanto para entender esse aspecto, como para impulsionar outros estudos, sobre perspectivas tanto religiosas, quanto cosmológicas dos povos amazônicos e suas adequações a novas visões.

No que se refere às identidades, foi possível observar que as concepções religiosas e cosmológicas servem enquanto fator de afirmação identitária dos adeptos da AEMINPU em Benjamin Constant. Para isso utilizou-se varias ferramentas como o processo de deslocamento de um sistema religioso, bem como dos grupos de fiéis da Amazônia peruana para a Amazônia brasileira até se estabelecerem no Município aqui abordado. Verificou-se

o papel importante não só dos aspectos cosmológicos da cultura israelita, mas os símbolos e a forma de agir no mundo como fator determinante na formação da identidade de seus adeptos.

Através das histórias de vida conseguiu-se verificar como o “israelita” da AEMINPU se situa religiosamente, como ele descreve a sua história e o estado atual de vida, mediante sua inserção no movimento e recolocação espacial dentro da Amazônia. Dentro deste aspecto evidenciando como os israelitas estruturam sua distribuição dentro da cidade de Benjamin Constant, como esta distribuição está vinculada às suas atividades econômicas, e como esta faceta constitui parte de sua identidade, como se constituem articulações entre os aspectos econômicos e o campo religioso.

Assim para elucidar todo esse envolvimento de amarrações religiosas, de busca pelo divino e seus sinais, foi preciso por em discussão como cada indivíduo – pelo menos em uma exemplificação através dos três informantes – chegou a converter-se ao movimento, e antes disso como foi sua passagem por outras religiões, adquirindo, somando e reinterpretando todo um universo de busca por Deus, ou seus sinais num “mundo a beira de um colapso universal”, concepções que engendram junto a elementos sincréticos, milenaristas e messiânicos a conversão total desses indivíduos, já que são raríssimos os casos que por mais que cortem seus cabelos ou raspem suas barbas estes deixem de se afirmarem israelitas.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, João Ferreira de. A Bíblia Sagrada. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo, 2007.
- BARREDO, Maximínio Cerezo. Movimento Messiânico Milenarista. Centro de Estudio Teológico dela Amazonia (CETA). Iquitos – Perú.
- BARTH, Fredrik. Grupos Etnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Ed. UNESP. São Paulo, 1998.
- CLARKE, Peter B. Movimentos milenaristas japoneses e o papel do Brasil na construção do paraíso na Terra: a Igreja Messiânica Mundial (Sekai-Kyusei Kyō). Centre for New Religions King's College, Londres. I L H A, n.1. Florianópolis, 2000.
- CUCHE, Denys. Cultura e Identidade. In: A Noção de Cultura nas Ciências Sociais. EDUSC. Bauru, 2002.
- DESROCHE, Henri. **O Fenômeno e sua Estrutura**. In: O homem e suas Religiões: Ciências Humanas e Experiências Religiosas. ed. Paulinas. São Paulo, 1985.
- DOMÍNGUEZ, O. A. G. Identidades Culturales en Leticia: Estudio de Caso Sobre la Historia de Poblamiento del Asentamiento del Rio Calderón,

Memorias de Unas Realidades de la Gente Entre lo Húmedo y lo Seco. Monografia de graduação. Universidad Nacional de Colômbia. 2005.

DUMONT, Luis. Gênese II – A Categoria Política e o Estado a Partir do SeculoXIII. In: O Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Ed. Rocco. Rio de Janeiro, 1985, pp.73-121.

DURKHEIM, Émile. Definição do Fenômeno Religioso e da religião. In: Formas Elementares da Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália. ed.Paulinas. São Paulo, 1989. ESPINOSA, E.”La Secta Israel Del Nuevo Pacto Universal: Un Movimiento MesianicoPeruno”, en Revista Teológica Limense, vol. XVII. Facultad de Teología. Lima, 1984.

FURASTÉ, Pedro Augusto. Normas Técnicas para Trabalho o Científico: Explicitacao das Normas da ABNT. 15 ed. Porto alegre, 2009.

GAMONAL, Ezequiel Ataucusi. El Decalogo Universal es el Evangelico de cristo. In: La Ley Real. Cartilha para novos convertidos. Lima, 1969.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: A Interpretação das Culturas. Ed. CLT. Rio de Janeiro, 1989.

GRANADOS, Manuel Jesús. El Movimiento Religioso de Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, Tesis para optar el Grado de Magíster en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.

MAZAL, Manuel. Nuevas Iglesias en el Perú Indígena. In: Sustentos, Afliciones y postrimerias de los Indios de America. Dialogo Amerindio/Casa de America – Madrid. Lima – Perú. 70

NASCIMENTO, Hilton S. A Terra Indígena Vale do Javari e a Fronteira Peruana. <<<http://www.trabalhoindigenista.org.br>>>. Brasília-DF, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de critica. RJ: Tempo brasileiro. Fortaleza. Universidade Federal do Ceará, 1983.

SCOTT, Kenneth D. Israelitsofthe New Universal Covenant: Asociacion Evangelica de laMissionsdelNuevo Pacto Universal. M. Litt. Dissertation, UniversityofAberdien. Lima, 1988.

LEITURAS INDICADAS:

- 1 – Gestão Escolar e Disciplina: na Visão dos Professores. Francisco Morato: Margê, 2004.
- 2 – Fundamentos para Mudar a Educação e o Educador. Francisco Morato: Margê, 2005.
- 3 – Avaliação da aprendizagem escolar: revisão urgente. Francisco Morato: Margê, 2005.
- 4 – As Pinturas Rupestres na História e na Antropologia: Uma Breve Contribuição. Francisco Morato: Margê, 2005.
- 5 – As pinturas rupestres nos livros didáticos. Francisco Morato: Margê, 2006.
- 6 – É possível uma escola democrática? Embu das Artes: Alexa Cultural, 2006.
- 7 – As pinturas rupestres e a cultura: uma integração necessária. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2006.
- 8 – As relações sociais nas pinturas rupestres. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007.
- 9 – Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007.
- 10 – Políticas educacionais: o projeto neoliberal em debate. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2007.
- 11 – Olhares sob a História do Brasil. São Paulo: Primeira Impressão, 2008.
- 12 – Educação por meio de atividades avaliativas. Porto Alegre: Deriva, 2009.
- 13 – Neoliberalismo: a máscara atual do capital. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- 14 – O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- 15 – História e Representação: cultura, política e gênero. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

16 - Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2012.