
V ELHAS E NOVAS CRENÇAS: SOBRE O ENCONTRO DE RELIGIOSIDADES EM UMA VILA AMAZÔNICA

Darnisson Viana Silva

Universidade Federal de Campina Grande

Campina Grande – PB – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3395-5279>

Rodrigo de Azeredo Grinewald

Universidade Federal de Campina Grande

Campina Grande – PB – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0116-8118>

Introdução

“Quem sobe o Tapajós, deixando Santarém, à sua confluência com o Amazonas, deparará, numa perspectiva inesquecível, ao fundo de uma angra, Alter do Chão”

Manoel Nunes Pereira

O tópico da religião, ou das religiosidades, crescentemente tem sido objeto de novas abordagens pelas ciências sociais. Os desdobramentos desse campo de estudo no mundo contemporâneo têm exigido um reexame sistemático de seus contornos teórico-metodológicos em função da sua plasticidade intrínseca. Uma das questões que se

desenvolve a partir dessas novas problematizações incide sobre os limites do conceito de religião enquanto categoria analítica quando aplicado a pesquisas recentes que se deparam com *regimes de crer* (Steil e Toniol 2012) distintos. Segundo Steil e Toniol (2012), as motivações para uma nova mirada sobre “o religioso” podem ser percebidas sob dois aspectos. De um lado, refere-se à crise de reconhecimento do conceito de religião para designar certas práticas de crenças e/ou espiritualidades por meio das quais um número considerável de pessoas vem se expressando na atualidade. Por outro lado, remonta à crise das instituições religiosas tradicionais que comumente se atribui a responsabilidade de mediar a experiência com o sagrado, bem como sua legitimidade.

Esses autores retomam a crítica pós-colonial para apontar, no trato empírico e em formulações teóricas, como o uso do conceito de religião pode estar relacionado a projetos políticos de determinados centros de produção do conhecimento. A modernidade, enquanto projeto político e epistemológico forjado no contexto de exploração das colônias do sul pelas metrópoles do norte, elevou a categoria *religião* a um suposto valor explicativo universal, de modo a promover interesses específicos de legitimidade e de dominação. Assim, acabou minando os espaços para outras possibilidades de expressão.

A crítica ao aspecto colonizador de seu uso é significativa para compreender a articulação entre a produção epistemológica do termo e as relações de poder nela implicadas (Steil; Toniol 2012). Alguns autores, como Talal Asad (1993; 2003) e Dipesh Chakrabarty (1997; 2000; 2002), afirmam que as investidas dos pensadores europeus em naturalizar categorias e tentar estabelecer universalismos – por exemplo, em culturas não ocidentais –, esbarram, por vezes, em um conhecimento empírico raso sobre as mesmas. De todo modo, há um paradoxo que persiste na ciência social do Terceiro Mundo, pois, como bem aponta Chakrabarty (1997): “é que estas teorias nos parecem, apesar de sua ignorância sobre ‘nós’, eminentemente úteis para entender nossas sociedades” (Chakrabarty 1997:240). Essa desafiante e intrigante constatação fez com que cientistas sociais da religião nas últimas décadas procurassem alternativas que dessem conta de compreender, para além de questões ontológicas, não só fenômenos relacionados com dinâmicas locais, mas também mediações com o sagrado em âmbitos translocais.

Autores como Steil e Toniol (2012) têm percebido, nesse contexto, “uma transformação mais ampla no cenário religioso, no qual sujeitos adquirem mais autonomia, centralizando a experiência religiosa na sua subjetividade” – e isso os leva a ressaltar, como decorrência, um fenômeno de “desinstitucionalização das religiões” com ênfase “no enfraquecimento das pertenças” (Steil; Toniol 2012:13). Geertz (2001), por seu turno, salienta que “o ‘sentido’, a ‘identidade’, o ‘poder’ e a ‘experiência’ estão inextricavelmente emaranhados” (Geertz 2001:164) na fundamentação de religiosidades expressas por atores sociais que se *afirmam* em termos religiosos – o que implica suas respectivas vinculações; quer fundamentalistas ou ecumênicas, heterodoxas ou plurais, que, a nosso ver, possam se constituir.

De todo modo, o contexto das sociedades modernas globalizadas, fluidas ou líquidas para lembrar Bauman (2001), tem levado o deslocamento da função das religiões para o modo como elaboram *redes de comunicação*,¹ permitindo construir perspectivas globais de atuação sob um suposto fundo de preocupações comuns aos sujeitos que delas participam. Assim, cada vez mais, cresce o número de pesquisas que privilegiam a análise da transnacionalização de igrejas ou de apropriações locais de práticas espirituais oriundas de diversas partes do mundo e que se prestam a hibridizações ou rearranjos criativos. Essas pesquisas apontam para aquilo que Otávio Velho (1997) diz ser “os efeitos do desaparecimento de fronteiras simbólicas rígidas entre diferentes campos religiosos, entre campo religioso e campo mágico e esotérico, entre religião e novas crenças” (Velho 1997:57). Para Steil e Toniol (2012), a religião, seja na sua dimensão empírica seja como unidade de análise, não é algo que existe em si, como algo permanente, mas, antes, se apresenta como uma configuração histórica que resulta da negociação contínua entre formas diversas de expressão do sagrado ou o que se costuma entender por “experiência religiosa”.

Impulsionadas por essa discussão a respeito das fronteiras simbólicas, configurações históricas e localismos do campo religioso, é que se constituíram as motivações deste artigo e nossas proposições de análise. O foco deste ensaio delinea-se a partir de uma comunidade amazônica às margens do rio Tapajós, no estado do Pará. A vila de Alter do Chão, distrito do município de Santarém, é hoje um importante atrativo de lazer no traslado das cidades de Belém, Santarém e Manaus, e configura intenso fluxo turístico impulsionado pela exuberância das belezas naturais do lugar e por aquilo denominado, em outro estudo, de uma *mise-en-scène amazônica* (Silva 2015).

No entanto, o que nos interessa nesse espaço é que em Alter/Santarém, dentre muitas outras localidades na extensão do Alto e Baixo Amazonas, encontram-se ritos, festas, ofícios e conhecimentos tradicionais envolvidos em práticas de cura e outras que compõem uma paisagem cultural, que, embora na visão de alguns² venham sofrendo graves discontinuidades; na visão de outros, principalmente de antropólogos, passam por processos que tendem, por meio dessas discontinuidades ou rupturas, a consolidar novas e vigorosas formas de religiosidades locais. O entrecruzamento e a convivência de *regimes de crer* diversos encontrados na vila – e que vão desde o catolicismo das procissões de fé e terreiros de umbanda até a consagração de bebidas indígenas e, por conseguinte, na mística que os envolve –, é que constituiu nosso caminho a ser percorrido.

Para tanto, localizaremos a compreensão do que chamamos de *religiosidade* no mundo contemporâneo a partir de um paralelo com o entendimento de Talal Asad (2010) acerca do religioso como “construção de sensibilidades” depositada modernamente na noção de crença, bem como buscaremos refletir sobre a adequação desse entendimento perante a realidade da comunidade estudada. Nessa perspectiva, torna-se, para nós, menos importante definir ou fazer a defesa de um sistema conceitual em relação a uma dimensão que, por si mesmo, pode ou não carregar subjetivações

orientadas institucionalmente, do que verificar a produção social dos seus encontros: a saber, das subjetividades ali experimentadas e que vão sendo “redesenhadas” em regimes próprios³ e de acordo com as condições postas.

A partir disso, portanto, nossa atenção aqui se ergue da conjectura de que esses encontros historicamente situados abrem espaços para o convívio de “vivenciar o religioso” em regimes moldados gradativamente pelo próprio pluralismo cultural no qual os sujeitos estão imersos. Além disso, devido ao fato de uma maior facilidade de transição dos atores sociais por entre contextos religiosos diversos – bem como de transação de práticas de conhecimento –, podemos sinalizar com alguma precisão para a existência de múltiplas formas de crenças simultâneas a partir das quais as pessoas praticam, ritualizam e estabelecem suas conexões com o sagrado.

Vale lembrar que esse aspecto transacional e situacional do conhecimento, na visão de Barth (2000a), é o elemento constitutivo fundamental dos relacionamentos dinâmicos da cultura. Por meio de exemplos concretos, investigamos, a partir dessa perspectiva, em que medida as configurações observadas apontam aproximações com os regimes de *crer* próprios dos chamados “*Novos Movimentos Religiosos*” ou religiosidades da “*Nova Era*” em um mundo caracterizado pela intensa globalização de praticamente todas as esferas da vida sociocultural. A postura de investigação vem se processando por meio de coleta de dados em campo, pesquisa em fontes históricas e literatura especializada, bem como informações disseminadas em sítios eletrônicos localizados na internet, especificamente conteúdos de imagens, áudios e textos que tratam, exclusivamente, de manifestações de crenças ou práticas que conformam nossa hipótese aqui ensejada. Todavia, trata-se de estudo em andamento, cujos elementos postos à reflexão tenderão a dialogar, num sentido de “escolas de pensamento” (Becker 1996), com outros pesquisadores preocupados com as transformações em curso no campo abordado.

Alguns elementos sobre crenças na Amazônia e novas religiosidades em Alter do Chão

Como é sabido, “no Brasil, como na Amazônia, o contexto colonial facilitou a fusão de mitos e tradições europeias seculares ao universo cultural dos ameríndios e africanos, produzindo seres e credos híbridos” (Souza 1995:85). Nessa perspectiva, os conceitos de *sincretismo*, *hibridismo*, *mestiçagens culturais de crenças* e “*circularidade cultural*” no contexto colonial já foram tratados por uma vasta literatura (Ferretti 1995; Figueiredo, A. 1998; Figueiredo, N. 1976; Galvão 1955; Gruzinski 2001; Métraux 1976; Moreira Neto 1988; Souza 1995; Vainfas 1992; Veríssimo 1886; 1970), ora apontando suas ambiguidades e ambivalências ora apontando seus espaços intermediários, seus sujeitos multifacetados, suas formas de resistência. Mais recentemente, Raymundo Heraldo Maués (2002a; 2002b; 2014) tem se dedicado, a partir de uma abordagem histórico-antropológica, a analisar alguns operadores na mística

que assevera estar presente tanto no xamanismo caboclo (pajelança no meio rural da Amazônia Oriental Brasileira) quanto em manifestações do catolicismo pentecostal (Renovação Carismática Católica – RCC), religiões de matriz africana e kardecista. Em alguns desses trabalhos, Maués tratou de estabelecer paralelos entre os rituais de cura de ambas as manifestações religiosas (neste caso, RCC em Belém/PA e Pajelança cabocla no interior do mesmo estado), focando as semelhanças dos elementos emocionais, mediúnicos e de êxtase ali conspícuos. Como afirma o autor: “por trás desses elementos estão concepções doutrinárias comuns, que fazem referência ao cristianismo primitivo, a uma mensagem originária que enfatiza a cura de doenças e o contato íntimo com a divindade” (Maués 2002b:74).

Além disso, abordagens como essas relativizam as diferenças e abrem espaços produtivos para o diálogo com os *novos movimentos religiosos* urbanos (inclusive com uma pulsão de *bricolage*), também chamados de religiosidades de *Nova Era*⁴. Segundo Daniela Cordovil (2015), com o advento da contracultura, esse termo passou a ser utilizado para caracterizar as mudanças espirituais pelas quais a humanidade estaria passando no final do século XX, que indicaria a entrada em um novo ciclo de renovação. Com essa influência, as novas formas de buscar o sagrado foram classificadas, entre outros termos, de Nova Era. De acordo com ela:

As novas formas de busca pelo sagrado foram classificadas como *nova era*, *neoesoterismo*, *nova consciência religiosa* ou *grupos místico-esotéricos*. Esta religiosidade caracteriza-se pelo trânsito do sujeito religioso por vários espaços sagrados e pela centralidade na busca individual em detrimento de instituições e lideranças religiosas. Nessa busca, podem ser apropriados saberes e doutrinas espirituais que têm origem no Oriente ou em civilizações antigas, como os celtas (Wicca, druidismo), o Egito Antigo (Ordem Rosacruz e sociedades secretas) e os indígenas americanos (neoxamanismo) (Cordovil 2015:128, grifos nossos)

Atenta aos efeitos da penetração de grupos e doutrinas ligadas a esse fenômeno na região metropolitana de Belém/PA, a autora caracteriza esses grupos como “Religiões de Nova Era” e, a partir de certos exemplos, afere uma pluralização crescente do campo religioso na Amazônia. Entre as muitas doutrinas abordadas⁵ pela pesquisadora, destacamos, por exemplo, religiosidades ayahuasqueiras que passam por atualizações diversas a partir de transações de conhecimentos carregados por diversos atores sociais, muitos dos quais fundam, no uso da beberagem ayahuasca, o caminho da espiritualidade. Segundo Cordovil:

As religiões ayahuasqueiras funcionam como um espaço a partir do qual se espraiam novas práticas religiosas, pois pessoas que frequentam um centro de unificação, onde a bebida é consumida em um ritual institu-

cionalizado, podem coordenar e realizar rituais com o uso da ayahuasca em espaços menos estruturados, que funcionam na residência do adepto ou em pequenas propriedades rurais [...] Apesar de haver alguma institucionalização da religião, sua prática se dissemina para além dos centros de unificação e pode acontecer em locais privados, dependendo muito mais da busca individual de cada um de seus adeptos. Apesar de condenado pelos mais ortodoxos, o uso da ayahuasca em rituais domésticos oficiados em pequenos grupos de pessoas pode funcionar como mais um instrumento pessoal na busca do sagrado. Em alguns desses grupos podem ocorrer combinações ecléticas entre a doutrina das religiões ayahuasqueiras com a pajelança cabocla e a Umbanda (Cordovil 2015:134-135).

Mas o que tais observações têm a ver com nossa análise e com a comunidade estudada? Pois bem, em trabalho de campo em Alter do Chão nos anos que antecederam essa escrita (2013-2014) o objetivo foi etnografar uma festa-celebração⁶ de cunho, ao mesmo tempo, religioso e profano, muito importante para os comunitários dessa pequena parte da Amazônia. Não obstante, pôde ser constatado – por meio de conversas informais, relatos, entrevistas e vivências pessoais – que há também uma “mística de cura” que envolve, de certa maneira, boa parte do vilarejo; e a qual se configura, na atualidade, a partir dos diversos fluxos comunicativos pautados nas bagagens espirituais e/ou religiosas de novos sujeitos sociais que ali passaram a atuar com diversas perspectivas místicas.

Cabe, portanto, antes de prosseguirmos com a análise, apresentar o universo empírico da pesquisa. Alter do Chão, com uma população de aproximadamente 6.000 habitantes, está localizada à beira do rio Tapajós, afluente direto do rio Amazonas, distante a 34 km do município de Santarém, sua principal referência. É bem verdade que dificilmente ocorre falar de Santarém sem mencionar Alter (e vice-versa), pela importância econômica das duas localidades para a região, que se situa a meio caminho entre Belém e Manaus – as duas maiores cidades do perímetro que chamamos de Amazônia brasileira. Uma viagem de Belém a Santarém pode demorar uns três dias de barco devido às estradas intransitáveis ou em média uma hora por via aérea. Alter do Chão, Santarém e adjacências constituem terrenos especialmente atraentes para pesquisadores em diferentes áreas do conhecimento, e muitas ações no campo do patrimônio cultural material e imaterial (Carvalho 2012), pois representam áreas de grande interesse histórico-cultural e destacável legado arqueológico⁷.

Acreditamos, pois, que esses aspectos estejam conectados a múltiplos agenciamentos internos e externos à localidade, dentre os quais destacamos, sobretudo, aqueles relacionados ao importante avanço do empreendimento turístico na região. Por ora, não nos cabe examiná-los no seu conjunto, até mesmo porque demandaria uma coleta exaustiva de dados etnográficos que não dispomos no momento. O que

nos interessa aqui é tentar expor como a comunidade estudada pode comportar, e ao mesmo tempo conviver, de forma bastante intensa, com práticas e crenças aparentemente difusas, dentre as quais uma “mística de cura”, envolta pelos conhecimentos tradicionais.

Do ponto de vista histórico e descritivo sobre as *festas de santos e credíces amazônicas*, as publicações de João Barbosa Rodrigues (1875-1890), Eduardo Galvão (1955), Arthur Vianna (1968), Napoleão Figueiredo (1976), Mário Ypiranga Monteiro (1983), Carlos de Araújo Moreira Neto (1988), Nunes Pereira (1989), entre outras, são bastante difundidas em escritos acadêmicos e institutos de pesquisa com, evidentemente, devido reconhecimento e mérito.

Com efeito, partiremos especificamente de uma obra, *Cenas da Vida Amazônica* (1886), de José Veríssimo que, embora pouco estudada, por meio dela julgamos ser possível ilustrar um fragmento histórico e etnológico importante das especificidades dessa região em torno do cruzamento de crenças, das práticas culturais, da heterogeneidade dos imaginários e da própria cerimônia do Sairé já no final do século XIX.

Ao realizar estudo minucioso sobre a vida e os costumes dos habitantes da Amazônia brasileira, Veríssimo perpassa temas como a religião, crenças e costumes dos índios, sobretudo, com nítida influência do Positivismo Comteano que na época teve ampla divulgação no Pará por meio de suas obras. Veríssimo viu, na figura do “*Tapuío*”⁸, o elemento para desenvolver seu pensamento sobre a mestiçagem cultural⁹. Segundo Castilho (2011), “Veríssimo pontua que, após o processo de catequização, as crenças dos tapuíos tornaram-se heterogêneas ocorrendo, dessa forma, uma mistura de imaginários” (Castilho 2011:182). Ao apontar a mistura de crença desses nativos com elementos da liturgia católica, o autor classifica a religião deles como:

[...] “um misto de fetichismo com politeísmo, aquele conservado do selvagem, este recebido do batizado”. Dificilmente se encontrará entre eles um indivíduo perfeitamente monoteísta, provindo “isto sem dúvida de não estar o selvagem preparado para compreender, e portanto aceitar a elevada concepção do monoteísmo cristão” (Veríssimo 1886 apud Castilho 2011:182).

E continua: “Dessa forma, deuses tupis, como o Jurupari, o Curupira e o Martin-Taperê, misturaram-se no imaginário dos tapuíos com a religião católica” (Veríssimo 1886 apud Castilho 2011:182). E diante dessas misturas, Veríssimo conclui que, de fato, a crença nessas “entidades” existia, todavia de maneira vaga e sem forma definida. Ainda a respeito da mestiçagem de práticas Castilho analisa que:

Entre os diversos exemplos de processos de mestiçagens pontuados por Veríssimo encontram-se os pajés daquele tempo, que eram na maioria das vezes nascidos no sertão, sendo os seus curativos mediados pelas

plantas medicinais e também “acompanhados com orações do ritual católico (Veríssimo 1886 apud Castilho 2011:182)

Outro exemplo explorado por Veríssimo é a cerimônia do Sairé que, nessa época, era realizada em várias comunidades espalhadas pela calha norte do Amazonas¹⁰. Assim ele a define: “é composta por um canto com uma melodia triste e monótona, sendo uma cerimônia religiosa e profana; entram nela reza e a dança [...]” (Veríssimo 1886 apud Castilho 2011:182).

Vejamos os primeiros versos da cantiga:

“Itá camuti pupé neiasucá pitani purága ité.”

“Em uma pia de pedra foi baptisado o bello menino” (o menino-Deus, como traduzem outros livremente)

“É Jesus de Santa Maria”

“Santa Maria cunha puraga imembira iaeue catú, iputira ipóp.”

“Santa Maria (e) mulher bonita e seu filho (e) como ella, com uma flor na mão”¹¹

Essa definição da celebração é fruto de sua observação enquanto esteve nas proximidades de Monte Alegre/PA para a festa de Nossa Senhora de Nazaré, onde pôde assistir e ouvir os versos cantados em ladainhas por senhoras numa mistura de português com tupi. Além disso, em sua tese de doutorado, Castilho (2012) revela detalhadamente como se articula, nas percepções do intelectual, a mistura de imaginários, de ritos, das crenças nos espíritos da natureza, na “lenda do boto”, nos santos católicos, dos fetichismos ao monoteísmo como demarcadores de uma hierarquia cultural e racial assim propalada.

Já Nunes Pereira, no texto introdutório de *O Sahiré e o Marabaixo: Tradição da Amazônia* (Pereira 1989), elogia a descrição de Veríssimo e traz de forma bastante acurada, para além dos quadros pitorescos que servem de moldura ao Sairé e as Festas do Divino nesse local, informações preciosas sobre a distribuição dos elementos do branco, do africano e do indígena em cada território e manifestações observados. O autor, conhecido pela sua versatilidade no trato com o gênio humano, tomou de nota questões que envolviam a mestiçagem cabocla e certificou aquilo que ele chamou de “fatores intelectuais” que contribuiriam para animar e conservar as danças e suas manifestações, originariamente procedentes, do conquistador luso, do negro e do índio (Pereira 1989). Em suas palavras:

No sahiré, o mestiço do índio encontrou meio de associar os seus dabucuris a manifestações pagãs que a elevação e a derrubada dos mastros lhe propiciavam. Negros e índios, depois os seus mestiços, com o talento de

improvisar e os recursos que lhes vinham da desigualdade de condições sociais, diante do branco, vasavam nos versos do Marabaixo e do Sahiré o comentário picaresco e satírico mesmo, concorrendo para lhes dar a dignidade mais de revolta do que de ódio infecundo (Pereira 1989:16).

É interessante notar como Nunes Pereira, já nos idos dos anos cinquenta do século passado (época em que escreveu seus relatórios), nos atenta para esse lado mais criativo desses “encontros”, nos quais as letras das músicas, tanto dos cânticos sagrados como dos populares, que oscilavam de temas *ingênuos e bárbaros, místicos e poéticos*, em tupi e em português conduziam essas tradições “vindas das três fontes de emoção e de religiosidade – do conquistador luso, do escravo negro e do índio animista e curioso” (Ibid:12). Por outro lado, partindo da história recente, alguns estudos etnológicos nos últimos anos (Almeida 2004; Capiberibe 2007; Demera 2009; Robbins 2011; Vilaça 1996) têm procurado reconhecer, num olhar mais crítico os processos de conversão de populações indígenas ao cristianismo, o seu caráter ativo e até, por assim dizer, contra-hegemônico. Uma perspectiva, segundo Steil e Toniol (2012), que coloca em suspensão uma visão bastante disseminada de “rolo compressor” dos processos de conversão supondo a passividade das culturas locais diante de fenômenos aparentemente globais. Esses autores informam que:

Ao lançar mão desse tipo de perspectiva, os etnólogos latinos não estão desconsiderando a arbitrariedade de algumas ações levadas a cabo por missionários ao longo do processo de colonização e da história recente. Como afirmaram Vilaça (1996) e Capiberibe (2007), trata-se unicamente de evitar a ideia fácil de que a conversão se dá unicamente por imposição externa, para então propor um tipo de análise que enfatize a importância da cosmologia como chave heurística destes processos. A conversão, bem como qualquer outro fenômeno, não ocorre em um *vácuo cosmológico* em que as relações já estabelecidas são interrompidas (Steil; Toniol 2012:11, grifo nosso).

Além disso, seria uma ingenuidade desconsiderar a intencionalidade de agentes históricos atuando nos sistemas culturais locais com vistas à sua própria reordenação. De fato, várias produções antropológicas atentam para a complexidade da distributividade cultural em contextos locais (Hannerz 1987; Barth 2000b). Isso, por sua vez, não significa que elas não possam percorrer caminhos controversos imbuídos de “vícios” e “ruídos”, o que implica desenvolver-se sob constante vigilância crítica e autoanalítica.

Em suma, os aspectos sobre a região de Alter/Santarém apontados até aqui nos trazem elementos sobre processos de mistura específicos que aconteceram no contexto colonial da região e que nos informam, de alguma maneira, acerca de uma

tendência ao hibridismo que hoje veicula novas configurações de lidar com o sagrado, levadas a cabo por novos atores contemporâneos, cujas práticas passamos a focar a seguir.

Novos sujeitos sociais e um novo rosto do sagrado

Para Bauman (1998), nas preocupações modernas e, mais recentemente, “pós-modernas”, os mecanismos religiosos são redefinidos em função de novas relações dos indivíduos em termos práticos e existenciais. Longe de sepultar a questão dos limites da autossuficiência humana, os indivíduos hoje exploram o desenvolvimento de recursos espirituais, enaltecendo sua potência diante de um mundo complexo e repleto de armadilhas sociais, promovidas pelo turbilhão das tarefas diárias e pelo imediatismo da vida prática. De uma maneira geral, as consequências culturais da modernidade expressas na adaptação racional a condições de vida sempre renováveis (e baseadas nos avanços da ciência) foram reverberantes no âmbito das utilidades escatológicas da velha ordem religiosa.

Talal Asad (1993; 2010) chama atenção para o fato de essas mudanças estarem relacionadas inextricavelmente a certas configurações de poder que podem ser percebidas analisando um nexos histórico particular. Esse autor estabelece uma crítica ao caráter trans-histórico da noção de religião. Para ele, “de um conjunto concreto de regras práticas ancoradas a processos específicos de poder e conhecimento, a religião tornou-se abstraída e universalizada” (Asad 2010:271). Ao analisar a temática da *religião, modernidade e secularismo* – e realizando a crítica epistemológica à noção de crença –, duas noções ganham crucialidade na sua perspectiva.

A primeira é a de *prática*, que interroga sobre as condições pelas e nas quais uma experiência significativa torna-se possível; a segunda é a de *tradição*, entendida não apenas na dimensão de uma continuidade, mas também como espaço de argumentação no âmbito de condições históricas mutantes (Giumbelli 2011:338, grifos nossos).

Em função disso, Asad nos coloca que é preciso, para não incorrerem em reducionismos, estarmos atentos aos circuitos pelos quais se articulam exterioridade e interioridade em relação às pessoas, isto é, aspectos que envolvam a produção de desejos, expectativas e sensibilidades e também de comportamentos e interações com objetos materiais.

Hoje, com a globalização, os efeitos dessas transformações são ainda mais instigantes para a observação sociológica e antropológica. Assistimos, pois, a uma profusão de manifestações *miscigenadas* e de teor sagrado no mundo contemporâneo que dialogam com diversas “filosofias de vida”, baseadas na história de povos antigos e amparadas no reconhecimento de práticas de autoconhecimento, rituais, ingestão

de bebidas psicoativas, danças, meditações, retiros espirituais etc. A comunidade de Alter do Chão pode servir de exemplo, ao seu modo, a essa configuração.

Atualmente, é possível encontrar, no âmbito da vila, diversas práticas cujos relacionamentos com a dimensão do sagrado sejam representativas de uma convivência de religiosidades que não é explícita – e muito menos está na obvidade dos assuntos tratados pelos moradores locais –, pois, ao se tratar de religiosidade e/ou religião¹² na comunidade, a predominância do catolicismo é latente, com destaque para a devoção aos santos católicos, às festas, os arraiais, as procissões de fé e, sobretudo, o tão esperado rito do Sairé no mês de setembro. Evidentemente, esse último está atrelado ao grande investimento financeiro por parte do empresariado e de autoridades locais (Alter e Santarém), o que acaba o tornando símbolo privilegiado de muitas atividades ao redor da vila.



Figura 1 – Fila para beber o Tarubá no Sairé. Foto: Darnisson Viana Silva, 2014



Figura 2 – Levantamento dos mastros no Sairé. Foto: Darnisson Viana Silva, 2014

Contudo, mediante investigação empírica, pôde-se deparar não só com esse “filão de tradições e práticas”, mas com diferentes mundos mais ou menos articulados, aquilo que Gilberto Velho (1994), a partir de Alfred Schutz, chamou de “*províncias de significados*”. Essa noção “permite-nos perceber os diferentes mundos que constituem uma sociedade em sua singularidade e nas relações de uns com os outros” (Velho 1994:28). Compreender e apreender o trânsito entre essas *províncias* é de fundamental importância no campo das ciências sociais. Para ilustrar melhor esses entendimentos vejamos um depoimento de um morador, recolhido em agosto de 2014, quando perguntado sobre sua participação no Sairé, o emblema e sobre o enorme estandarte instalado na entrada da vila.



Figura 3 – Arco do Sairé na entrada de Alter do Chão. Foto: Darnisson Viana Silva, 2014.

Aquilo ali é porque o pessoal da vila é muito devoto, eles acreditam muito... mas, tu sabe o que é o Sairé, né? É os três juntos, o pai, o filho e o espírito santo. Para mim Deus é um só, é como se fosse um arquiteto de tudo isso aqui, entendeu? De vez ou outra eu trabalho na Praça do Sairé, mas no aspecto, digamos assim, religioso, a minha é “Afro” (Informação verbal¹³).

Sem dúvida, tal postura sugere conexão com o apontamento de Gilberto Velho:

Faz parte da competência normal de um agente social mover-se entre as *províncias de significado* e ser capaz de passar, como vimos, do mundo do trabalho para o reino do sagrado. Mas as fronteiras entre essas *províncias* podem ser mais tênues ou singelas e os trânsitos menos solenes e

pomposos. [...] O repertório de papéis sociais não só não está situado em um único plano, mas a sua própria existência está condicionada a essas múltiplas realidades. Com isso, talvez, possamos escapar de falsos problemas ditados por uma visão linear da experiência sociocultural (Velho 1994:29, “grifo do autor”).

Além dessas percepções na empreitada de pesquisa, algo que nos chamou atenção na comunidade foi o fato de encontrar pessoas “locais” e “forâneos”¹⁴ que se diziam curadas ou em busca de curar alguma aflição, sofrimento ou angústia – seja de natureza espiritual, seja de natureza física (mais especificamente da dependência química, principalmente a do álcool). Durante as andanças na vila, obtivemos contato com pelo menos sete pessoas (três nativos e quatro estrangeiros) que estavam passando por esse processo. Vejamos dois casos dos quais tivemos maior aproximação.

O primeiro diz respeito a um colega de morada, um rapaz de 32 anos cuja proximidade com a família (todos católicos) permitiu consolidar laços de confiança a ponto de ser chamado a participar de reuniões de aconselhamento dentre os membros da família. A preocupação de todos era com o histórico de bebedeiras, desavenças, dívidas e fofocas que afetavam todo o corpo social da família e pessoas próximas a ele. Tais turbulências eram atribuídas a um espírito ruim. Os episódios de possessões foram relatados em longas “conversas de rede”, na maloca da casa, por ele próprio e pelos familiares. A ideia era convencê-lo a libertar-se do alcoolismo retomando um processo de cura que já havia iniciado antes da nossa chegada, mas que, por falta de disciplina, havia abandonado (receitas de “banhos”, ritos e orações instruídas pelo curandeiro). Toda uma rede de conselhos e afecções a partir do pai, da mãe, filhos e irmãos foram estimuladas com essa intenção e, antes da despedida, pudemos presenciar sua viagem ao retiro dos trabalhos de cura. Apesar de todo o esforço da família o rapaz ainda enfrentava problemas e após a partida não obtivemos mais informações sobre o caso.

Outra experiência de dependência de álcool, agora já com o alcance de cura, foi relatada por um carioca de 54 anos que mora na região já há bastante tempo. Conhecemos Jorge numa dessas tardes de maloca preparando almoço e jogando “conversa fora” ao som de boas gargalhadas. Um “jovem-senhor”, na verdade, e de uma memória prodigiosa. Seus causos, contudo, podem ser lidos na íntegra, pois o mesmo já tem publicações e, por isso mesmo, vamos nos valer de seu livro autobiográfico para embasar nossas argumentações. Sua experiência com o sagrado foi mediada pela ingestão do “Chá” ou “Xâmãe” (assim denominado na vila) também conhecido por Ayahuasca, Daime, Hoasca, Vegetal e Yagé, dependendo da localidade em que é manejado e preparado em rituais específicos na região amazônica. Em Alter do Chão, embora existam outros espaços na própria vila, o *locus* mais conhecido é a Irmandade Comuníndios Bandeira Branca, onde são realizadas cerimônias duas vezes ao mês. Foi nesse espaço que Jorge teve sua *iluminação*, conforme descreve:

Início de maio, muita chuva, choveu durante seis horas, força da lua nova, tentei ir para Santarém, resolvi ir para a Comunidade [Alter do Chão], fizemos um almoço e arrumamos o local para o trabalho de sábado à noite, depois de comer, fui até o local da fogueira, estava tudo pronto, muita coisa poderia acontecer naquela noite, era renovação, ainda não tinha decidido se iria tomar o chá, andei um pouco ao redor e olhei para o banco onde Liz teria sentido a força do chá e me lembrei que foi naquele momento que o mesmo a operou, rearrumando seus órgãos, para conceber nossa filha, ela tinha dificuldades para engravidar; disse-me que ele teria perguntado o que mais ela queria na vida, e ela pediu um filho, lembro que sentei ao seu lado e procurei confortá-la, depois de algum tempo ela pediu que queria ir para perto da fogueira se esquentar um pouco, a conduzi calmamente e a coloquei em frente do fogo, ela estava na força total. Naquela noite eu não tomei, pois sentia que ela iria precisar de minha ajuda. Agora estava aqui sozinho, pronunciei o nome de Ana Liz e disse que um dia ela estaria ali para dar continuidade ao trabalho de sua mãe, dei uma volta completa ao redor do local e retornei para a maloca principal, sentei-me um pouco ao lado da mesa e me senti muito bem, tocava uma música de Yemanjá, e disse para Luiza, uma senhora que estava sentada a mesa, que estava me lembrando de ter sonhado com Yemanjá na noite anterior, que eu a pegava como uma estátua de luz, e comentei como fui avisado em um trabalho de um ano e meio atrás, sobre as coisas que estavam acontecendo em minha vida agora. Comentei também que se falasse isto para outras pessoas elas pensariam que estava louco, ou doidão, disse que o plano de luz era de uma beleza incomparável, e somente aqueles que o tinham experimentado, realmente podiam expressar a profundidade de sua beleza e esplendor, vi formigas de luz, com as cabeças amarelas, como se fossem alfinetes, a levar meus vômitos para a floresta, e no fundo a música do Xamã a embalar aquele momento de limpeza e purificação, era incrivelmente marcante e ao mesmo tempo de um enorme respeito pela minha condição de ser humano, é como se passasse para a outra vida, o que saía de mim era em forma de luz, vômitos não somente físicos, como espirituais, a força que fazia para expeli-los era enorme. Mas no final era tudo reconfortante e tranquilo. Deitei-me na esteira e fiquei sozinho a rabiscar na areia tudo que dizia uma voz que não era a minha, soava como de um velhinho a me ensinar e a me chamar atenção para o barco que eu estava navegando, o barco dos alcoólatras, era em forma de uma garrafa a cair de uma cachoeira, mostrou o outro barco que ele poderia me oferecer, era o barco da sobriedade, de pessoas felizes, passei duas horas em transe total, e lembro de tudo, o Xamã se

aproximando e perguntando se estava tudo bem, a voz respondia que estava me aconselhando e que um dia eu iria mudar e atender ao seu pedido, mas que seria uma conversa final sobre a questão do álcool, disse que tinha me dado uma princesa, e que se não mudasse, ele me tomaria, falava de Liz, comentou que minha mãe Beta estava chegando no outro dia a Santarém, e que eu fosse ao seu encontro e abraçá-la, ela já estava bastante velhinha, para que eu passasse um dia com ela, pois estava chegando de Belém para passar os 75 anos do meu padrinho. Ainda estava na força quando Liz chegou na Comunidade, vinha de Santarém, sempre com aquele sorriso de menina, fiz para ela uma declaração de amor, como nunca tinha feita a alguém. No domingo fomos, a casa de meu padrinho, almoçamos com eles e foi maravilhoso, pois não bebi nada apesar de estar próximo de tonéis de cachaça, pois o namorado da filha dele era fabricante desta aguardente. O Trabalho de Lua Cheia foi excelente, era o fim do chá, agora só depois de Junho quando o Xamã voltasse, pensei que não iria ser mais aceito pelo chá, fui para a minha rede e comecei a revisar tudo que tinha me ocorrido, coloquei toda a história do livro em ordem, e comecei a pensar em voz alta, se ele me daria uma segunda chance, se poderia fazer um novo acordo, e em seguida vieram as luzes, era a confirmação que esperava, e senti o poder que as luzes tinham, elas poderia me dar o que estava buscando, quando a força estava indo embora, escutei a música que o Xamã fez para mim, alguns membros mais antigos, tinham música no Livro de Cânticos, todas as letras eram criadas de acordo com sua visão de cada um de nós [...] (Luiz 2013:140).

De acordo com a descrição acima, notamos que a ingestão da bebida, com o auxílio de um Xamã – pessoa que pela experiência com os conhecimentos indígenas em relação ao uso do “chá” sabe conduzir os trabalhos na cerimônia – facilita ou acelera o processo que os praticantes do ritual denominam de “contato consigo mesmo” e com o “divino”, a chamada “miração”.

Neste caso, diferente da pajelança indígena e cabocla na qual a intermediação do pajé ou curador tem papel fundamental, como bem apontou Maués (2002b), a experiência com o “Xamã” é uma experiência profundamente particular, na qual os relatos, até onde pudemos observar, revelam que a “busca”, seja de renovação espiritual, purificação ou cura de algum malefício, dependem, exclusivamente, do indivíduo. A iluminação descrita pelo autor foi relatada pessoalmente e com ela toda a sorte de *perceber*, embora pesasse um ceticismo caduco sob os ouvintes, o quão significativo foi para esse homem o diálogo sobrenatural com sua própria consciência. Não é nosso propósito avaliar a natureza específica da eficácia nesses processos de cura, mas chama atenção que a transformação ocasionada opera em múltiplos níveis,

sensoriais e simbólicos, engendrando no indivíduo novas perspectivas e práticas *encorporadas* (Taylor 2013:10) de vida.

Ainda hoje são muito comuns – apesar de funcionar uma Unidade Básica de Saúde (“postinho médico”) bem próxima ao centro da comunidade – os moradores de Alter usufruírem dos conhecimentos tradicionais de plantas – os chamados remédios caseiros – e os auxílios de *benzedores* e *puxadores*¹⁵ para problemas de saúde mais elementares. E quando a coisa é *braba*¹⁶ recorre-se ao tratamento com *curandeiros* locais ou nas comunidades mais distantes como Surucuá, Pajurá, Suruacá, às margens direita do Rio Arapiuns, onde há *curandeiros* bastante conhecidos e respeitados. Quando esses últimos não dão conta do problema, os hospitais das cidades são o destino.

O problema das curas religiosas (ou espirituais) constitui um tema complexo. Por ora, retornamos ao nosso ponto de análise em relação às novas espiritualidades e passamos a mencionar outro espaço em Alter que pode servir de exemplo para a discussão aqui proposta. Não obstante, partimos dessa vez de informações colhidas em sítios da internet sob o olhar das aproximações de campo, onde a menção ao espaço Maloca Viva esteve presente. Como o próprio site na internet veicula: “A MALOCA VIVA é um espaço voltado ao desenvolvimento humano em harmonia com a natureza”¹⁷. Em consonância com as características da Nova Era, na Maloca é possível encontrar uma programação de atividades cuja proposta é “*permitir-se uma genuína experiência de integração e convívio, um afastar-se das preocupações cotidianas e um aprofundar-se na busca por autoconhecimento*”. A ideia dos organizadores do espaço parece ser combinar espiritualidade e ecoturismo sustentável por meio, principalmente, da prática da ioga, meditação e vivências na própria floresta que cerca o Rio Tapajós.



Figura 4 – Prática da ioga na Praia do Cajueiro. Fonte: <http://www.malocaviva.com>

Por fim, mencionamos brevemente a Associação de Artes Curativas Himalaia Amazônia Andes (AACHAA), fundada em 1996, e que tem atuado com retiros de autocura em Puente del Inca, Mendoza, na Cordilheira dos Andes, Alter do Chão,

Santarém, Manaus, Belém e diversas comunidades às margens do Rio Arapiuns e Tapajós. A proposta reside na prática da cura tântrica junto das comunidades envolvidas com projetos de preservação ambiental enfocando a yoga tibetana e o desenvolvimento interior a partir dos ensinamentos do Budismo. A associação está integrada a uma ampla rede de instituições envolvidas com a disseminação da “Cultura de Paz” pelo mundo e para todos os seres. Conta com o apoio do Centro de Dharma da Paz Shi De TchöTsog e a **Fundação Lama Gangchen para a Cultura de Paz**. A respeito da prática da ioga como possibilidade de vivência religiosa (dentro do que se conveniou chamar de Novos Movimentos Religiosos ou Novas Espiritualidades ou ainda Nova Era) Silas Guerriero (2014) realiza interessante abordagem em artigo recente, onde afirma que:

Para muitos, a ioga permite uma integração entre a mente, o corpo e o espírito de seus praticantes. Quando compreendida dessa maneira, pode-se perceber que há uma noção espiritual e uma referência a uma realidade suprassensível, pois estaria conectada a uma mitologia própria da Nova Era [...] (Guerriero 2014:914).

Apesar de reconhecer que é impossível generalizar a afirmativa que a ioga seja uma religião devido à variedade de modalidades e interpretações, evocações, sentidos que seus praticantes lhe atribuem, o autor, a partir de alguns exemplos, sugere que é possível encontrar elementos comuns de cunho religioso vivenciados por alguns adeptos da ioga. Assim, analisando essas novas manifestações espirituais e técnicas de autoconhecimento ele observa – seguindo as pistas de autores como Clifford Geertz (1978) e Woulter Hanegraaff (1996; 1999) – que o fato interessante é que “há uma ampliação do conceito de religião sem, no entanto, desembocar numa generalização infecunda” (Guerriero 2014:921). Para ele:

Primeiramente, é preciso reconhecer que não estamos mais lidando com exemplos de religiões tradicionais, bem estruturadas, solidamente institucionalizadas e com uma carga de tradição evidente. Na sociedade atual (e a sociedade moderna brasileira não se diferencia em grandes moldes de outras sociedades ocidentais modernas e secularizadas) vivenciamos novas formas de religião. A secularização não significou uma evasão do fato religioso, mas modificou de maneira significativa as vivências religiosas (Guerriero 2014:922).

Sendo assim, o autor nos coloca que, apesar dos usos secularizados de tais práticas que procuram integrar *mente-corpo-espírito* e cuja ênfase no *self* seja propulsora de uma evolução espiritual a caminho da plenitude, elas se desenvolvem com base em elementos comuns, o que permite, como buscamos sugerir até aqui, o trânsito entre

diferentes agências, a sociabilidade de trocas simbólicas e a convivência de religiosidades senão no mesmo espaço, mas, sem dúvida (e com suas especificidades), na mesma paisagem cultural. Essa assertiva nos leva a recordar, quase que automaticamente, o relato de um pesquisador ao chegar pela primeira vez na comunidade de Alter:

O primeiro contato pessoal com Alter-do-Chão, Santarém, deu-se no mês de julho de 1996. Para a ocasião, os habitantes da vila prepararam uma recepção a um religioso tibetano, num evento que pretendia chamar a atenção do resto do mundo sobre o caráter espiritual que a Amazônia encerra. O monge budista abençoou as águas, as florestas e os povos que nela habitam num ato de chamada à confraternização universal. Usaram-se na recepção muitos dos elementos presentes também na Festa do Çairé, uma festa local de boas-vindas, tais como o emblema, as roupas empregadas nas danças folclóricas e alguns enfeites. Um palco montado na praia para o evento formava o cenário, cujo pano de fundo era o rio Tapajós e a floresta (Dulcet 1999:9)

Neste sentido, os exemplos que trazemos com este texto parece se confirmar ou pelo menos chama atenção para estudos mais sistematizados, na medida em que os elementos e convívio social da religiosidade popular mágica¹⁸ no vale do Amazonas, povoada por *figuras mitológicas da floresta*: os “Encantados”, as “Visagens”, a “Mãe-do-mato”, mesclam-se à sabedoria de cura dos pajés, os rituais com bebidas e plantas¹⁹, os cultos afro-brasileiros, a crença nos santos católicos. Tais elementos, vale ressaltar, não necessariamente apresentam conflitos entre si. Mas, de todo modo, hoje conformam outras configurações distintas daquelas apontadas por Galvão (1955), segundo as quais as crenças se completariam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso.



Figuras 5 e 6 – Anhangás e Arco do Sairé (restaurante em Jacundá). Fotos: Darnisson Viana Silva, 2014.



Figuras 7 e 8 – Iara e Cipó Mariri (usado para fazer o “chá” em Alter). Fotos: Darnisson Viana Silva, 2014

Enfim, a partir da cena contemporânea com o advento da *Nova Era*, os argumentos nos conduzem a reforçar a ideia de que a convivência de religiosidades promoveu, de certa maneira, dentro dos seus limites, uma nova maneira de vivenciar as “velhas” crenças, com uma notável tendência para o diálogo e/ou uma complementação religiosa. Deste modo, assistir ao Sairé pela manhã ao som de estridentes fogos de artifícios, derrubar festivamente os mastros do divino pela tarde, meditar a respiração no poente do sol, batucar e dançar em função dos orixás à noite e “sonhar acordado” através do “chá” no dia seguinte, não constituem muros intransitáveis quando muito se sustenta a ideia de que aventurar-se para além de fronteiras é preciso e possível. Dessa forma, o vilarejo de Alter do Chão nos fornece um conjunto de pistas para pensar, de acordo com Guerriero (2009), que “na prática não há mais religiões intocadas. Todas elas participam de um jogo constante de trocas, fluxos e intercâmbios culturais” (Guerriero 2009:1). No mais, devemos ser levados a verificar, a partir de nosso ofício, como isso vem ocorrendo e para onde estamos caminhando em comparação a outras situações e lugares passíveis de observação.

Algumas considerações finais sobre a densa floresta de crenças em Alter do Chão

Ao analisar a tradição de velhas crenças africanas em rituais Achanti, o filósofo anglo-ganês Appiah (1997) nos propõe que tais cerimônias operam a partir de uma racionalidade que lhes é própria, e que devemos ter cuidados ao enunciá-la em termos das categorias ocidentais modernas aplicadas ao simbolismo, por meio do qual buscamos compreender tais religiosidades. Esse autor também nos mostra, a partir do exemplo de um casamento entre a realeza de Gana, como vários elementos

religiosos – desde o tradicional africano até duas formas modernas de religiosidades cristãs (metodista e católica) – se fazem presentes numa mesma cerimônia, sem que isso cause surpresa aos convivas, investidos de uma postura frente à modernização que não exclui a perspectiva da África “tradicional”.

Seguindo uma linha semelhante de provocação, Otávio Velho (1995) tece uma crítica, agora com o olhar voltado para nosso “umbigo” (Brasil), a respeito do que significa distinguir o *novo* em um contexto em que a dominação ideológica da mudança parece ser tão auto evidente. E, em tal contexto, onde ficaria a tradição? Qual o peso da tradição em meio a isso? Com as contradições da modernidade, uma pós-modernidade vai se insinuando e, no âmbito desta, novos sujeitos, se despidendo da *hybris* própria da modernidade, vão se aventurando em direção a formas mais criativas e mais abertas de unir as pontas entre o tradicional e o moderno (o *novo*), em busca, como destacamos neste artigo, de novas religiosidades – ou de novos *regimes de crer*.

Todavia, nunca é demais recordar que certos problemas surgiram com a introdução da dúvida cartesiana no cerne da religião. Ela trouxe, inclusive, a possibilidade, segundo Vellho, “de pensar a modernidade de maneira mais complexa, e não apenas como negação dos atributos fundamentais das sociedades humanas conhecidas até o presente” (Ibid:154). As novas religiosidades ou modalidades de crenças vistas por essa associação com a dúvida moderna, nos colocam, como apontou o autor, numa perspectiva muito rica.

Soma-se a isso o caráter de fluidez espaço-temporal em que as sociedades contemporâneas se encontram e no âmbito da qual os processos de pertencimentos religiosos tomam rumos, por vezes, multidimensionais. A esse aspecto os fluxos culturais globais que atravessam os diferentes contextos podem ser expressamente vistos na comunidade em estudo. A localidade de Alter do Chão é palco de uma intensa mobilidade não só de “turistas comuns”, mas também de “forasteiros”, “viajantes”, “transeuntes” que estão em busca de múltiplas vivências, mas que, sob um olhar mais detido, se encontram em suas ações pivôs para uma possível comunhão de sentimentos, ou subjetividades. Um desses “pivôs” tem a ver com o que foi sugerido aqui: uma “cura” mística por meio de um encontro subjetivo consigo, com o “outro” e com o cosmos; uma “rearrumação” da vida (para lembrar Jorge) ou a percepção das escolhas certas, dos encontros singulares. Esses encontros são, para uns, de caráter religioso; para outros, um despertar para dentro – ou seja, o advento da espiritualidade. De todo modo, há o acolhimento, o contato, as intensidades das experiências. A convivência com outros planos de existência e temporalidades parece convergir para o movimento do devir aludido por Deleuze e Guattari (1995), o qual consiste em desterritorializar para em seguida territorializar-se de tal modo único e não definitivo.

As diversas crenças encontradas em Alter do Chão, da forma como são vividas ou praticadas na atualidade, são manifestações que se devem a um processo histórico de longa data, sobretudo ou talvez em parte, ao processo de evangelização dos missionários quando nessa porção da Amazônia encontraram apenas os indíge-

nas, seus costumes, suas festas, seu mundo relacional, sua cosmologia. Hoje, com os agentes modernizadores, o conceito de religião tal como erigido na abordagem clássica (enquanto corpo fechado de doutrinas voltadas a uma divindade) torna-se inadequado para compreender as maneiras pelas quais os indivíduos estão tentando se conectar objetiva e subjetivamente com o sagrado, ou, se quiserem, com novos modos de experimentar “aquele sentimento superior”, alavancados por um conjunto de perguntas para as quais os indivíduos ainda buscam respostas quando sentem o “beliscão do destino”.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. (2004), *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Tese de Doutorado Florianópolis: UFSC.
- APPIAH, Kwame Anthony. (1997), “Velhos Deuses, Novos Mundos”. In: *Na casa de meu pai: a África na filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- ASAD, Talal. (1993), *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- _____. (2010), Reading a modern classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*. *History of Religions*, v. 40, n. 3, p. 205-222.
- _____. (2003), *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (2010), “A Construção da religião como uma categoria Antropológica”. In: *Cadernos de Campo*, n. 19, p. 264-284.
- BARTH, Fredrik. (2000a), “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- _____. (2000b), “A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas”. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BAUMAN, Zygmunt. (1997), *Religiões Pós-Modernas?* In: BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2001), *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BECKER, Howard. (1996), “A escola de Chicago [Conferência]”. In: *Mana*. v.2, n.2, p.177-188.
- CANCLINI, Nestor Garcia. (1997), *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloisa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP.
- CAPIBERIBE, Artionka. (2007), *Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo*. São Paulo: Annablume.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves de. (2012), “Materialidade e imaterialidade na cultura do patrimônio cultural em Santarém”. In: L. Carvalho e M. Bruno. (Orgs.). *Patrimônio cultural e direitos culturais na Amazônia: experiências de pesquisa e gestão*. Santarém: UFOPA.
- CASTILHO, Mariana Moreno. (2011), “Mestiçagem cultural em “Cenas da Vida Amazônica” (1886). *Maracanã*, v. VII, p. 171-189.
- _____. (2012), *O indígena no olhar de José Veríssimo*. Tese de Doutorado em História Social. FFLCH – Universidade de São Paulo – SP.
- CHAKRABARTY, Dipesh. (1997), “Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for ‘Indian’ pasts?” In: P. Mongia (org.). *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Nova Delhi: Oxford University Press, p.223-247.
- _____. (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton:

- Princeton University Press.
- _____. (2002), *Habitations of modernity: Essays in the wake of subaltern studies*. Chicago, University Press.
- CORDOVIL, Daniela. (2015), “Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local”. *Rever* (PUC-SP), v. 15, p. 126-143.
- COSTA, M. A. F. (2015), “Novos fazeres e as novas imagens mítico/sagradas na arena turística do Sairé na Amazônia Central”. In: **Direitos Diferenciados, Conflitos e Produção de Conhecimentos – Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia e XIV Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste – 2015**. Maceió/AL. Anais do IREA/ABANNE. Maceió: EDUFAL/NTI-UFAL. (resumo)
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1995), *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed 4.
- DEMERA, Juan Diego. (2009), “Transformaciones socioculturales y dinámicas protestantes en el campo étnico latino americano”. In: C. A. Steil; E. Martin; M. Camurça (orgs.) *Religiones y culturas: perspectivas latino americanas*. Buenos Aires: Biblos.
- DULCET, Sandro R. (1999), *A produção simbólica da festa do Çairé: drama, cultura e representação em Alter-do-Chão, Santarém, Pará*. Dissertação de Mestrado. UFPA, Belém.
- FERRETTI, Sérgio. (1995), *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- FIGUEIREDO, Aldrin. (1998), “A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas na Amazônia no século XIX”. *Estudos afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, 34, p. 137-154.
- GALVAO, Eduardo. (1955), *Santos e visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GEERTZ, Clifford. (1978), “A religião como sistema cultural”. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, p.65-92.
- _____. (2001), “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”. In: GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 149-165.
- GIUMBELLI, Emerson. (2011), “A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e TalalAsad”. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 17, n. 35.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (1993), “Regime de Índio” e *faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro.
- _____. (1999), “Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã”. In: J. P. de Oliveira (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- _____. (2002), “A Jurema no Regime de Índio Atikum”. In: C. N. da Mota, e U. P. Albuquerque (orgs.). *As Muitas Faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Edições Babauço.
- _____. (2005), “Sujeitos da Jurema e a Ciência do Índio”. In: B. Labate, e S. Goulart (orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado das Letras.
- _____. (2008), “Jurema e Novas Religiosidades Contemporâneas”. In: L. S. Almeida, e A. L. da Silva (orgs.). *Índios do Nordeste: Etnia, Política e História*. V. X. Maceió: EDUFAL.
- _____. (2018), “Nas Trilhas da Jurema”. *Religião e Sociedade*, v. 38, n 1, p. 110-135.
- GRUZINSKI, Serge. (2001), *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GUERRIERO, Silas. (2006), *Os Novos Movimentos Religiosos. O quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas.
- _____. (2009), “A influência da nova era nas religiões tradicionais”. In: **“Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades – XI SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES” – 2009**. Goiânia/UFG – Campus II.
- _____. (2014), “Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era”. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Online), v. 12, p.902-931.
- HANEGRAFF, Wouter. (1996), *New Age religion and western culture: Esoterism in the mirror of secular thought*. New York: Brill.
- _____. (1999), “Defining religion in spite of history”. In: A Molendijk, e J. Platvoet (eds.). *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts & Contests*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 337-378.
- HANNERZ, Ulf. (1987), *The World in Creolization*. In: *Africa*, 57, p.546-559.

- LÉO NETO, N. A.; GRÜNEWALD, R. A. (2012), “Lá no Meu Reinado Eu Só Como é Mel: dinâmica cosmológica entre os índios Atikum, PE”. *Tellus*, v. 22, p. 49-80.
- LUIZ, Jorge. (2013), *No coração de uma pérola*. Santarém: Jorge Luiz / Índios Brasil.
- MANOEL, I. A. (2008), História, religião e religiosidade. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 1, p. 18-33.
- MAUÉS, R. Heraldo. (2002a), “Cristianismos Amazônicos e Liberdade Religiosa: uma abordagem histórico-antropológica”. *Antropolítica* (UFF), Niterói-RJ, v. 9, p. 72-95.
- _____. (2002b), “Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica”. *Ilha*. Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 4, n.2, p. 51-77.
- _____. (2014), “A mística em algumas formas de manifestações religiosas”. *Debates do NER*, v. 15, p. 193-227.
- MÉTRAUX, Alfred. (1976), *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Editora Nacional.
- MONTEIRO, Mário Ypiranga. (1983), *Cultos de santos & festas profano-religiosas*. Manaus, Imprensa Oficial, p.1-349.
- MOREIRA NETO, Carlos. (1988), *Índios da Amazônia: de maioria a minoria, 1750-1850*. Petrópolis: Vozes.
- PEREIRA, Nunes. (1989), *O Sahiré e o Marabaixo*. Recife (Fundação Joaquim Nabuco): Editora Massangana.
- ROBBINS, Joel. (2011), “Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1.
- RODRIGUES, João Barbosa. (1875), “Rio Tapajós”. Rio de Janeiro: *Tipografia Nacional*.
- SILVA, Darnisson Viana. (2015), *Festa na Amazônia, Imaginário & Múltiplos Cenários: reflexões etnográficas sobre o Sairé em Alter do Chão-PA*. Dissertação de Mestrado. UFPB, João Pessoa.
- SOUZA, Laura de Mello. (1995), *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia da Letras.
- STEIL, C. A.; TONIOL, R. (2012), “A crise do conceito de Religião e sua Incidência sobre a Antropologia”. *Ciencias Sociales y religion*. Disponível em: <<http://www.acsrn.org/articulo/134/toniol-rodrigo-steil-carlos--a-crise-do-conceito-de-religiao-e-sua-incidencia-sobre-a-antropologia>>. Acesso em: 01/09/2015.
- TAYLOR, Diana. (2013), “Traduzindo Performance [prefácio]”. In: J. C. Dawsey et al. (orgs.) *Antropologia e Performance*. Ensaios NAPEDRA. São Paulo: Terceiro Nome, p. 9-16.
- VAINFAS, Ronaldo. (1992), “Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígenas no mundo colonial ibérico”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.11, n.21, p.101-124.
- VELHO, Gilberto. (1994), *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahara.
- VELHO, Otávio. (1995), *Novos Sujeitos Sociais*. In: VELHO, Otávio. *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1997), “Globalização: antropologia e religião”. In: A. P. Oro e C. A. Steil (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, p. 43-61.
- VERÍSSIMO, José. (1886), *Cenas da vida amazônica: Com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*. Primeiro livro (único publicado). Lisboa: Tavares Cardoso.
- _____. (1970), *As populações indígenas e mestiças na Amazônia*. Belém: UFPA.
- VIANNA, Arthur. (1968), *Festas Populares do Pará*. Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará. Tomo III.
- VILAÇA, Aparecida. (1996), *Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova)*. *Mana*. 2 (1):109-135.
- WAWZNIAK, João Valentin. (2011), “Percepção da internação e do ambiente hospitalar por ribeirinhos do Tapajós, Pará, Brasil”. *Revista Tempus – Actas de Saúde Coletiva*. V.5, n.2.

Notas

- 1 Steil e Toniol (2012) dissertam sobre a ideia de “rede” como possível chave de compreensão da religião na contemporaneidade. Paralelamente, Léo Neto e Grünewald (2012) estabelecem a noção de *rede comunicativa*, sinalizando para os fluxos culturais que conformam *cartografias simbólicas* em contextos rituais multiétnicos (plurais).
- 2 Referimos-nos aqui à visão clássica de alguns folcloristas e “puristas”, que tende, nos termos de Canclini (1997), a uma invenção melancólica das tradições.
- 3 A partir de uma teoria da prática, Grünewald (1993 1999) elaborou a noção de “regime de índio” com relação à *práxis* que atualiza, via ritual, a etnicidade indígena Atikum.
- 4 Para Guerriero, “as práticas que costumam ser classificadas como de Nova Era são a ponta de um *iceberg*, a parte visível de um estilo diferente de lidar com a espiritualidade, com o corpo e com o desenvolvimento pessoal” (Guerriero 2009:2-3).
- 5 Dentre as *Religiões de Nova Era* mais expressivas em Belém, segundo a autora, podemos citar: Hare Krishna, Wicca, Santo Daime e demais religiões ayahuasqueiras, Soka Gakkai, Seicho-no-iê, Igreja Messiânica e o Vale do Amanhecer.
- 6 Reportamo-nos aqui à festa do Sairé. Segundo Costa (2015), esta “é realizada anualmente no mês de setembro na localidade de Alter do Chão, sendo reintroduzida à cotidianidade desse local em 1973 a partir da memória coletiva de seus anciões. Essa festa é uma recrudescência da Festa do Divino na Amazônia que, a partir de 1997, passa a ser acionada como mecanismo de atratividade turística e assimila a dimensão do espetáculo por meio do Festival dos Botos [...] A Festa demarca um espaço cuja mediação entre o mundo interior e o exterior se expressa em um movimento temporal, em que a interação cultural ou a enculturação se denota na própria designação “Çairé, Sahiré e Sairé”, que ora é celebração, ora é procissão bailada, ora é estandarte e, ainda, é saudação” (Costa 2015 resumo).
- 7 A partir do rio Tapajós, onde se localiza Santarém, trabalhos de pesquisadores como Charles Hartt, Curt Nimuendaju, Frederico Barata, Anna Roosevelt, Helen Palmaraty, Betty Meggers, Vera Guapindaia, Denise Gomes e Denise Schaan fornecem pistas valiosas para a compreensão da etno-história da Amazônia. Por meio de escavações e estudos de coleções feitos por esses e outros investigadores, tem sido reafirmada a importância do legado material da região de Santarém, não só para compreensão do sistema social de grupos nativos já extintos, mas como fonte de dados e conclusões sugestivas sobre os processos e padrões de continuidade e diferenciação cultural, no que concerne à ocupação humana no Baixo Amazonas (Carvalho 2012:19).
- 8 Segmento de população de origens étnicas não especificadas e assimiladas pela “civilização”, índio semicivilizado. “A essa população que habita as margens do grande rio e dos seus numerosos afluentes, vivendo a nossa vida, contribuindo para a nossa receita, trabalhando nas nossas indústrias, e que não é nem índio puro, o *brazilio-guarani*, nem o seu descendente e, cruzamento com o branco, o mameluco, é que me parece, cabe o nome *tapuia*” (Veríssimo 1886:12). A despeito de sua origem segue a contribuição de outro autor importante: “Carlos de Araújo Moreira Neto (1988), em *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*, pontua que foi por meio da utilização do uso quase exclusivo da população indígena ‘descida’ e inserida na dinâmica das missões, que ocorreu o processo sociocultural da gestação do *tapuio*.
- 9 Vale ressaltar que o intelectual produzia dentro de um contexto de valorização da história nacional como forma de elaboração de um imaginário social para a construção de uma ideia de nação buscada na época.
- 10 Conforme mapa geográfico de distribuição das danças Sahiré e Marabaixo de Nunes Pereira (1989), tem-se registros de sua existência nos territórios do Amapá, Pará e Amazonas.
- 11 Veríssimo, José. (1886), *Cenas da vida amazônica. Com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*. Primeiro livro (único publicado). Lisboa: Tavares Cardoso, p.70.
- 12 Estamos levando em consideração que as noções de *religião* e *religiosidade* na visão de muitos, sobretudo de “não especialistas”, pertencem ao mesmo universo de representação. Ou seja, são domínios que se confundem no entendimento da maioria das pessoas na contrapartida de categorizações que a própria ciência lhe imprime ou pelo menos tenta.
- 13 Entrevista com um morador que pediu para não ser identificado. Acrescentou ainda que houvesse muitas outras pessoas praticantes de religiões de matriz africana por ali.
- 14 Chamamos de “locais” os sujeitos que fixam morada na localidade e estabelecem laços de trabalho ou parentesco e que não necessariamente são *nativos*. “Forâneos” são os sujeitos transeuntes. Esse termo pode abarcar uma categoria ampla de pessoas que estão ali de passagem por diversos motivos entre os quais podemos citar: lazer, negócios, pesquisa, cura etc.
- 15 *Benzedores, puxadores e curandeiros* são especialidades da tradição que, ainda hoje, se fazem presente nos costumes

e práticas de cura das comunidades rurais da Amazônia. Para aprofundar o itinerário desses *especialistas de cura*, ver: *Wawzniak, João Valentin*. Percepção da internação e do ambiente hospitalar por ribeirinhos do Tapajós, Pará, Brasil. *Revista Tempus - Actas de Saúde Coletiva*. V.5, n.2, 2011.

16 Categoria nativa para designar doenças graves

17 Texto extraído no endereço: <http://www.malocaviva.com>

18 O universo mítico que permeia a paisagem amazônica opera significações simbólicas e materiais na vida de boa parte das pessoas que ali se encontram, implicando, portanto, em um ordenamento do sistema de crenças, comportamentos e condutas que tem peso valorativo para a compreensão do seu mundo social. Em etnografia já mencionada fica expresso um relato em nota de como esse sistema de crenças ficou mais evidente no contato com essas pessoas, por assim dizer, mais crédulas.

19 Vale a pena lembrar que entre outras localidades no Brasil e em outros países o uso de bebidas psicoativas a partir de plantas consideradas sagradas é comum em cerimônias espirituais, a exemplo, podemos citar o Peiote (*Lophophora williamsii*) no México, o San Pedro (do gênero *Echinopsispp*) no Equador e Peru e a Jurema (*Mimosa tenuiflora* [Wild] Poir) no nordeste brasileiro. Sobre essa última ver Grunewald (2002 2005 2008 2018); Léo Neto e Grunewald (2012).

Submetido em: 08/05/2018

Aceito em: 30/10/2018

Darnisson Viana Silva* (darnissonviana@yahoo.com.br)

Rodrigo de Azeredo Grunewald** (grunewald.ufcg@gmail.com)

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (PPGCS-UFCG).

** Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (PPGCS-UFCG).

Resumo:

Velhas e Novas Crenças: sobre o encontro de religiosidades em uma vila amazônica

Este artigo resulta de algumas reflexões iniciadas durante um trabalho de campo realizado na localidade de Alter do Chão, município de Santarém/PA. Trata-se de estudo preliminar cujas nuances buscam estabelecer a hipótese de que a paisagem cultural que circunscreve o lugar, bem como as práticas religiosas das pessoas que ali vivem, mobiliza uma mística que envolve diferentes atores sociais e pode ser lida como resultado de processos históricos específicos da região. Os dados de campo apontam para uma convivência de religiosidades que abarcam o catolicismo popular, terreiros de umbanda, consagração de bebidas psicoativas de origem indígena, práticas de cura e retiros espirituais (como meditações e a prática da ioga), e que acabam sinalizando para *regimes de crer* próprios do que vem sendo chamado atualmente de Novos Movimentos Religiosos ou de Nova Era.

Palavras-chave: *Religiosidade, Nova Era, Novos Movimentos Religiosos, Mística, Amazônia.*

Abstract:

Old and New Beliefs: on the meeting of religiosities in an Amazonian village

This article results from some reflections initiated during a field work carried out in the locality of Alter do Chão, in the municipality of Santarém / PA. It is a preliminary study whose nuances seek to establish the hypothesis that the cultural landscape that circumscribes the place, as well as the religious practices of the people who live there, mobilizes a mystique that involves different social actors and can be read as a result of historical processes specific to the region. The field data point to a coexistence of religiosities that embrace popular Catholicism, Umbanda, consecration of psychoactive drinks of indigenous origins, healing practices and spiritual retreats (such as meditations and yoga practice), and which end up signaling to regimes of belief proper to what is now being called New Religious or New Age Movements.

Keywords: *Religiosity, New Age, Mystique, Amazon.*