

CADERNOS DE INCLUSÃO

22

MANIFESTO PLURIEPISTÊMICO

Primeira versão

José Jorge de Carvalho (et.al.)

CADERNOS DE INCLUSÃO

Publicação do Instituto Nacional de
Ciência e Tecnologia de Inclusão no
Ensino Superior e na Pesquisa
INCTI/UnB/CNPq
V 10. No 22.Março , 2024

Editorial

Coordenação Geral: José Jorge de Carvalho

Coordenação Editorial – Letícia C.R. Vianna

Assistência Executiva – (edição virtual): Samita Ilê M. Campos de Souza

Editor: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino
Superior e na Pesquisa. INCTI/UnB/CNPq

Universidade de Brasília - Instituto Central de Ciências – ICC Sul, lado A, Sala BSS
135/138. Campus Universitário Darcy Ribeiro. Brasília DF. CEP. 70.919-970

ISSN 2965-6311

José Jorge de Carvalho (et.al.)

Cadernos de Inclusão

V 10. No 22.março, 2024

MANIFESTO PLURIEPISTÊMICO

Primeira versão

Brasília
2024

Trabalho de escrita conjunta produzido para a disciplina **Antropologia da Religião**
(**Encontro de Saberes e Diálogo de Civilizações**).

Professor-autor: José Jorge de Carvalho

Discentes-autores:

Alex Sandro Lopes Cordeiro

Aline Ribeiro Silva

Awamirim Tupinambá

Carolina Pinheiro

Cátia Candido

Daniel Castro

Eugênea Lacerda

GeovannaBelizze

Isabella Rodrigues

Jonas França Tavares

Jonathan Nunes de Souza

Ledja Leite

Luzia Lima

Marijara Souza Queiroz

Moisés Sarraf

Paula Fernandes Neves

Raisa Pina

Raissa Menezes

Ricardo Oliveira

Rodrigo Maciel Ramos

Walace Roza

Rosânia do Nascimento

2º semestre de 2019

Sumário

Apresentação.....	5
<i>Primeiras palavras (ou como chegamos até aqui)</i>	<i>5</i>
Dados, elementos e conceitos considerados	6
Propostas iniciais e objetivos	7
Crítica ao modelo atual e proposta de novas representações internas à Universidade de Brasília com representações diversas: docentes, discentes e técnico-administrativos dentro de minoriasdiversas.....	7
Propostas de estratégias para iniciar uma reforma voltada para epistemologias diversas.....	11
Manifesto.....	12
Glossário.....	15
Introdução: Porque definições importam (e precisamos urgentemente repensá-las)	15
Glossário dos Termos Urgentes para a RenovaçãoEpistémica.....	21
Textos Individuais de Apoio.....	27
Reflexões sobre colonização <i>versus</i> descolonização.....	27
A sociedade ocidental e a sujeição à escrita	30
Usos discursivos do Marajó como palco da reconfiguraçãopolítico-religiosa no Brasil	32
Bibliografia geral proposta.....	43
Autores da fase 1: Lançamento das propostas (2019/2)	43

Apresentação

(temas discutidos em grupo em sala de aula. Compilação: Carolina Dias, Cátia Cândido, Ricardo Oliveira)

Primeiras palavras (ou como chegamos até aqui)

Iniciamos o semestre com a seguinte proposta: formular nossa versão brasileira do "pacto/acordo de Poona", direcionado para o modelo de gestão administrativa da Universidade de Brasília, esboçando um sistema de representação política proporcional com base em critérios (transversais) demográficos, raciais, étnicos, regionais, religiosos, profissionais, etc, inspirando-nos no modelo criado por B. R. Ambedkar para a sociedade indiana.

Ao longo dos encontros semanais, coordenados pelo cronograma do professor, discutimos características das religiões e espiritualidades asiáticas, nativo-brasileiras e africanas. As discussões dos encontros foram pautadas pela reflexão e o compartilhamento de experiências e espiritualidades de cada participante, críticas aos modelos, tanto epistemológico como espiritual, dominantes dentro de fora da universidade e, mais importante, pelo conhecimento do outro.

Ao fim do semestre, os dois últimos encontros foram dedicados a lançar sobre o papel as primeiras linhas de um texto que reunisse os sentimentos e ideias desenvolvidos ao longo do semestre. Partindo da proposta inicial de esboçar um sistema de reformulação de estruturas que se aplicasse à realidade brasileira (em um plano geral) e à Universidade de Brasília (em um plano específico), o resultado é o texto que se segue, resultado de uma grande discussão conjunta.

Na ocasião, foram propostos e trabalhados diversos temas que julgamos pertinentes. Alguns foram inseridos, outros modificados, outros repartidos em temas menores. Além do modelo de B. R. Ambedkar para a sociedade indiano, também nos inspiramos no Manifesto de Córdoba de 1918, um marco de reforma universitária no continente americano e que completou, em 2018, 100 anos.

A discussão final (nada simples, mas feita com muito empenho e dedicação) nos levou a perceber que tínhamos diante de nós diversos tipos de “problemas” metodológicos que precisavam ser enfrentados. Por um lado, havia o desejo de propor uma nova estrutura,

pautada na inclusão e no respeito de grupos apagados na ciência, na pesquisa, na sociedade. Essa consideração levou à decisão de escrever um manifesto. Por outro lado, havia questões que careciam de discussão, de desconstrução. Conceitos que precisavam ser revistos, temas que precisavam ser trabalhados (muitos dos quais já tinham espaço nas pesquisas pessoais de cada participante). Essa segunda consideração levou à inserção de um glossário, e da liberdade de cada participante de inserir um texto de apoio no documento final.

O conteúdo a seguir tem características tanto de Ata de reunião, como de balanço de dados. Três dos participantes (os compiladores) anotaram, em um documento compartilhado, as considerações do grupo. O que o leitor poderá ler, nesta apresentação, é um registro do processo criativo e de discussão que deu origem ao manifesto, ao glossário, e aos textos de apoio.

Dados, elementos e conceitos considerados

Os seguintes elementos foram considerados, ao longo do semestre e no decorrer na discussão, como cruciais no momento de propor uma reformulação inclusive de fim ao apagamento. São eles:

- Grupos raciais;
- Grupos étnicos (baseando-se nos últimos censos, cerca de 305 grupos existentes no Brasil atualmente);
- Gênero;
- Religiões e Tradições espirituais (levando-se em conta seus modos de existência e organização)
- Línguas (baseando-se nos últimos censos, cerca de 180 línguas existentes no Brasil atualmente)
- Povos tradicionais (considerando, mas não limitando-se a: indígenas, quilombolas, ciganos, pescadores artesanais, geraizeiros, caiçaras, catadoras de sempre vivas, quebradeiras de coco babaçu);
- Terra e territorialidade (considerando novas conceituações contemporâneas como ocupações urbanas, ocupações rurais, retomadas de terra indígena, assentamentos do Movimento Sem Terra);

- Instituições de saber, para além do ensino considerado regular na organização educacional brasileira atualmente (escolas e universidades), incluindo também saberes tradicionais: indígenas, jurema, candomblé, etc.;
- Classe social (operários, agricultores, artesãos, extrativistas, comerciários, serviços, etc);
- Pessoas com Deficiência e Pessoas com Necessidades Educacionais Especiais
- Imigrantes, refugiados (haitianos, venezuelanos, bolivianos, sírios, togoleses, etc) e migrações internas (nordestinos sobretudo)

Propostas iniciais e objetivos

Crítica ao modelo atual e proposta de novas representações internas à Universidade de Brasília com representações diversas: docentes, discentes e técnicos-administrativos dentro de minorias diversas.

O sistema de gestão administrativa adotado pela Universidade de Brasília a partir do seu estatuto e regimento geral (2011) está estruturado em conselhos superiores, reitoria, unidades acadêmicas, órgãos complementares e centros. E, devido a forma como esses são constituídos, não são representativos da diversidade étnica, cultural, social, racial e de gênero nem da comunidade acadêmica nem da população do território brasileiro. De fato, o sistema de gestão administrativa utilizado pela Universidade de Brasília estrangula o processo democrático e delega a gestão da universidade a um restrito grupo de pessoas, reitor, vice-reitor, decanos, diretores de unidades acadêmicas e representantes docentes, cabendo um papel meramente figurativo aos discentes, funcionários da universidade e representantes da diversidade social brasileira.

Esse sistema serve ao propósito de instrumentalizar a Universidade de Brasília a atuar como uma instituição colonialista em território brasileiro, em favor dos interesses dos países centrais e subssuncionar a universidade brasileira a uma lógica de mercado capitalista estabelecida pelo processo histórico colonial iniciado pela invasão territorial no ano de 1500. Enquanto uma instituição colonialista, a Universidade de Brasília desqualifica as culturas autóctones desse território, seus modos de existência e de organização, e prepara a população desse território para o exercício de uma cidadania voltada para o mercado de trabalho, em profissões criadas nos países centrais para a manutenção do modo de vida ocidentalizado.

Os discentes formados pela Universidade de Brasília tendem a exercer funções de maior hierarquia dentro do mercado de trabalho, tendo como subordinados os descendentes dos povos indígenas e africanos que tiveram seus territórios invadidos, seus modos de existência e de organização destruídos. E foram subssuncionados à trabalhar como mão de obra barata, explorada em regime atual de semi-escravidão, em prol de um sistema mundo capitalista em que uma ínfima parcela da população planetária (os habitantes dos países centrais e uma pequena classe social dominante nos países colonizados) é beneficiada pela miséria e desgraça de quase todos.

Além disso, a Universidade de Brasília, atua de forma monoepistêmica, como difusora de saberes gerados nos países centrais, sem estabelecer diálogo com outras epistemologias nativas e geradas no território brasileiro. Posicionando assim uma epistemologia eurocentrada, utilizando-se de uma falácia universalista, como sendo capaz de abranger todas as culturas e sociedades do território brasileiro e supostamente apresentar soluções para suas demandas.

Importa notar que tal quadro está em desacordo com os princípios e finalidades estabelecidos pelo seu próprio estatuto e regimento geral, em particular o artigo 3.o, no que se refere ao papel de formar cidadãos qualificados a buscar soluções democráticas para os problemas nacionais, já que desconsidera os saberes dos povos tradicionais desse território como sendo válidos. Em contraponto à postura monofônica da Universidade de Brasília, consideramos que o exercício da democracia passa pela pluralidade e, portanto, pelo entendimento de que os saberes dos povos tradicionais são a expressão de uma epistemologia gerada a partir da adaptação histórica que as populações indígenas e negras realizaram ao território brasileiro.

Também cabe mencionar o artigo 4.o, no que se refere ao veto de discriminação à propagação de outros saberes (alínea II), a universalidade do conhecimento e fomento à interdisciplinaridade (alínea IV), e principalmente, incentivo ao interesse pelas diversas formas de expressão do conhecimento popular (alínea VIII) e as alíneas IX, X, XI e XII, que direcionam a universidade a um exercício democrático, de defesa dos direitos humanos e ao compromisso social de desenvolver a educação e a ciência brasileira. Objetivos que, ao nosso entender, só podem ser alcançados a partir do desenvolvimento de uma cultura acadêmica própria da nação brasileira gerada a partir de suas epistemologias afro-indígenas.

Dessa forma, o Manifesto apresenta a proposta de reconfigurar o atual sistema de gestão administrativa da Universidade de Brasília com o intuito de conduzi-la àquele que deveria ser o seu papel fundamental atribuído pelo seu estatuto e regimento geral.

Estabelece-se assim, o objetivo prático de:

Instituir um parlamento acadêmico, que deverá ocupar um papel central na administração superior da Universidade de Brasília, sendo palco para discussões deliberativas e atos normativos, tendo o conjunto de conselhos (universitário; de ensino, pesquisa e extensão; de administração; e comunitário), como seus subordinados, cabendo a esses somente uma atribuição consultiva.

O parlamento acadêmico da Universidade de Brasília deverá ser eleito e possuir as seguintes características formativas, com fins de exercer um papel democrático e representativo da diversidade que compõe a sociedade brasileira:

- $\frac{1}{4}$ de seu quadro constituído por mestres dos saberes dos povos tradicionais e membros de comunidades de povos tradicionais que são estudantes, docentes ou funcionários da Universidade de Brasília, sendo 60% desses cargos destinados à estudantes do sexo feminino, estudantes homoafetivos, estudantes transgêneros e/ou não identificados com a normatização binária de gênero. Devendo haver uma reserva de que pelo menos 54% entre esses cargos sejam ocupados por pessoas negras e indígenas.
- $\frac{1}{4}$ de seu quadro será constituído por discentes da graduação e da pós-graduação, sendo 60% desses cargos destinados à estudantes do sexo feminino, estudantes homoafetivos, estudantes transgêneros e/ou não identificados com a normatização binária de gênero. Devendo haver uma reserva de 54% dos cargos destinada aos discentes negros e indígenas da Universidade de Brasília.
- $\frac{1}{4}$ de seu quadro será constituído por funcionários concursados e terceirizados da Universidade de Brasília, sendo 60% desses cargos destinados à funcionários do sexo feminino, funcionários homoafetivos, funcionários transgêneros e/ou não identificados com a normatização binária de gênero, e 54% reservado aos funcionários negros e indígenas.
- E outro $\frac{1}{4}$ constituído por docentes da Universidade de Brasília, não importando seu nível hierárquico, sendo 60% desses cargos destinados à docentes do sexo feminino, docentes homoafetivos, docentes transgêneros e/ou não identificados com a normatização binária de gênero, e 54% reservado à docentes negros e indígenas.

A via de acesso ao cargo de parlamentar acadêmico se dará por meio de eleições para mandato de 2 anos, devendo cada parlamentar ser eleito pelos seus pares.

A soma das reservas de gênero nos 4 grupos é equivalente a média aproximada da quantidade de pessoas na sociedade brasileira que não são homens cisgêneros. E a soma das reservas de cargos destinados à pessoas negras e indígenas se refere à quantidade de pessoas não-brancas da sociedade brasileira.

Na impossibilidade de que algum dos grupos alcance um dos coeficientes de reserva propostos (60% para gênero e 54% para negros e indígenas) prevê-se que o grupo de pessoas representando a diversidade de gênero e raça/etnia terá o seu poder de voto somado equivalente ao coeficiente mínimo exigido pelo manifesto. Prevendo-se a implantação de políticas de acesso às minorias sociais, incluindo mestres dos saberes tradicionais para ocuparem os cargos de docência, ao corpo técnico-administrativo e à pós-graduação somando-se à política de cotas já adotada pela Universidade de Brasília.

Os mestres dos saberes dos povos tradicionais terão status idêntico ao de um professor com grau de doutoramento e farão parte da carreira docente da universidade, em disciplinas específicas destinadas aos saberes tradicionais. A natureza institucional dessas disciplinas (obrigatórias, optativas ou módulo livre, e em quais cursos) será tema para discussão do Parlamento Acadêmico em conjunto com a Comunidade universitária, como pauta programática.

O Conselho Universitário, o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão e o Conselho de Administração deverão ser formados respeitando-se a proporção de $\frac{1}{4}$ para mestres dos saberes dos povos tradicionais, $\frac{1}{4}$ para discentes da graduação e pós-graduação, $\frac{1}{4}$ de funcionários da Universidade de Brasília e $\frac{1}{4}$ para docentes de qualquer hierarquia na carreira acadêmica mais a figura do(a) reitor(a), o(a) vice-reitor(a) e os(as) deanos(as). Devendo-se ainda respeitar os contingentes de reserva de 60% para pessoas do sexo feminino, pessoas homoafetivas, pessoas transgêneros e/ou não identificados com a normatização binária de gênero, e 54% reservado à negros e indígenas.

O Conselho Comunitário deverá ser realizado mensalmente, com ampla divulgação nos campi da Universidade de Brasília e na mídia local, no centro comunitário da UnB, e a participação será aberta a toda e qualquer pessoa interessada.

As unidades acadêmicas terão seus conselhos de instituto ou de faculdade reorganizados, na proporção de $\frac{1}{4}$ para mestres dos saberes dos povos tradicionais, $\frac{1}{4}$ para

discentes da graduação e pós-graduação, ¼ de funcionários do Instituto ou Faculdade e ¼ para docentes.

Propostas de estratégias para iniciar uma reforma voltada para epistemologias diversas

Na ocasião do encontro, os seguintes métodos e manifestações escritas foram apontados pelos presentes como produtos escritos válidos para discussão realizada ao longo do semestre.

a-elaborar a proposta de uma cartilha/manual/estatuto didático de religiosidade/espiritual/epistêmica, com a função de informar a um público grande sobre conceitos relativos a violência epistêmica/religiosa, território/local sagrado, saberes, corpos teóricos, práticas espirituais, organizações étnico religiosas, territorialidades; entre outros conceitos.

b - elaborar a proposta de uma disciplina (ou disciplinas) que aborde epistemologias diversas (com reconhecimento dos mestres tradicionais na docência) e estivesse disponível na grade da universidade. Para isso considera-se:

- a concepção de novas disciplinas dentro da universidade, pautadas nos saberes tradicionais (por curso)
- a proposta de uma reflexão sobre o estatuto de tais disciplinas dentro da universidade, considerando fatores como obrigatoriedade nos cursos e regime contratação específico de professores.
- A inspiração na existência dos seguintes cursos e instituições em território nacional, que já manifestam uma linha de pensamento similar ao proposto aqui:
 - Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (MESPT), do Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS)
 - Faculdade de Etnodiversidade
 - Estudos Afro (Maranhão)
 - Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)
 - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

c - elaborar um convite aos diversos grupos de minorias (indígenas, quilombolas, etc...) para uma discussão e criação do conselho que irá elaborar um documento/ estatuto final sobre

inclusão epistemológica, que os presentes autores consideram urgente. A inspiração está no lema da luta pelos direitos das pessoas com deficiência: “Nada sobre nós sem nós”.

d - elaborar um Manifesto da/pela diversidade epistêmico/religiosa, resultado de uma reflexão sobre a privatização do saber. A cota contra a hegemonia (conteúdos outros que a diversidade) do saber, no sentido de que o saber privatizado é mercantilizado. Proposta de que o ensino seja comunitário (no sentido de que consideram-se várias comunidades). Pluralidade de singularidades partilhadas, levando em conta:

- Cotas como possibilidade de lançar outros valores, modos de ser, de pensar e de conviver;
- Desobjetificação do negro e do indígena;
- Diversidade linguística;

No presente trabalho, que se apresenta como documento inicial da iniciativa, estão incluídos o Manifesto, o Glossário e alguns textos de apoio. É nossa esperança que as propostas que não poderão ser desenvolvidas encontrem espaço, mais amadurecidas, em segunda edição deste trabalho. Da mesma forma, torcemos para que novas propostas surjam e sejam desenvolvidas em edições futuras deste material.

De fato, experienciamos um encontro de saberes.

Manifesto

Manifesto pela Diversidade Epistêmica

Manifesto da Renovação Epistêmica

Reconhecendo a urgência de mudanças com relação ao reconhecimento das múltiplas realidades epistêmicas, raciais, étnicas, linguísticas, culturais, religiosas e de gênero no contexto da Universidade atualmente, e falando à comunidade acadêmica (técnicos, discentes e docentes), bem como à sociedade civil em geral, provoca e convoca ao seguinte debate.

São motivadores cruciais deste debate:

- A necessidade imperiosa de reconhecimento de que o Estado brasileiro é plurinacional, pluriétnico, plurirreligioso, plurilinguístico e pluriepistêmico;
- A necessidade de reformulação de conceitos, disciplinas, cursos e da própria Universidade, reconhecendo epistemologias coexistentes no território nacional;
- A necessidade de participação de grupos minoritários, não apenas na seleção de novos estudantes, mas também, e principalmente, na composição do corpo docente, na reestruturação do Conselho Universitário, na reformulação de modelos disciplinares, na incorporação representativa de servidores, e na proposição de cursos e disciplinas;
- O reconhecimento de que este documento não é final, mas iniciador, ao qual novos conceitos, grupos e línguas podem e deverão ser adicionados.

Sob inspiração do lema da inclusão da pessoa com deficiência, “Nada sobre nós, sem nós”, e seu papel na composição do Estatuto da Pessoa com Deficiência (lei n. 13.146, de 6 de julho de 2015) e considerando o Estatuto da Igualdade Racial, propõe:

- O lançamento de um movimento pela diversidade na composição universitária. O movimento deverá convocar grupos “minoritários”, uma vez que a proposta visa uma (nova) representação e (efetiva) participação no ambiente acadêmico;
- A reserva, quando da atuação de ações do Estado na região de povos tradicionais, maior quantidade de vagas aos povos nativos e conhecedores da região, considerando serem estas comunidades as reais impactadas e interessadas por essas ações; (AWAMIRIN)
- A consideração as peculiaridades históricas da formação do Brasil, garantir a representação regional em debates nacionais, especialmente no que se refere ao Nordeste e à Amazônia, de modo a reparar as desigualdades institucionalizadas no pacto federativo; (MOISÉS)
- O reconhecimento dos Centros de Ensino de Práticas Culturais Tradicionais, inclusive de suas línguas em conjunto com o português, como “escolas”, reconhecendo a legitimidade de seus professores e da presença dessas práticas nos seus respectivos currículos, garantindo-lhes os direitos por voz nas discussões de políticas educacionais e o recebimento de recursos.

- Estes centros incluem, mas não limitam-se às: escolas espirituais, artísticas, e de agricultura, tais como a escola do arco e flecha e maracá (origem indígena), a escola do terreiro e do tambor (matriz afro), a escola das águas e das marés (comunidades de pescadores), escola da floresta do cacau e do chocolate (comunidade de povos da floresta). Dessa forma, propõe-se no mínimo a seguinte presença:
 - 1) Escola da Floresta, do cacau e do chocolate, que tem o objetivo de construir uma cultura do bioma Mata Atlântica para a sua preservação e uma economia ligada à floresta e ao cacau, assim como dar continuidade ao sistema cabruca;
 - 2) Escola do Terreiro e do tambor, que refletirá os saberes ancestrais, a religiosidade afro-brasileira e todas as culturas da Terra-Mãe-África;
 - 3) Escola das Águas e das marés, que irá dialogar e conceituar a importância da água e possibilitar a auto-organização dos povos das águas;
 - 4) Escola do Arco e da flecha e dos maracás, para garantir a transmissão dos conhecimentos e culturas dos ancestrais e indígenas.
- O reconhecimento da necessidade de aprofundamento no estudo das cosmologias e cosmovisões de povos tradicionais e de matriz africana, priorizando o contato e o ensino pelos seus mestres próprios e em suas próprias escolas, não dispensando a presença desses temas na pesquisa acadêmica tradicional em voga;
- A inclusão, nos quadros das faculdades e institutos de letras, das línguas tradicionais no conjunto de disciplinas, a princípio em modalidade optativa, e depois em modalidade obrigatória para determinados cursos, valorizando o estudo direto da produção linguística dos povos que a utilizam. Esse novo posicionamento segue a linha de reconhecer o papel destas línguas na formação do português brasileiro, o que justifica sua atualidade.
- A tradução deste documento para línguas tradicionais, listadas a seguir, em lista não exaustiva; posteriormente, quando da escrita do documento final em conjunto com os seus representantes, propõe-se a escrita simultânea do texto nestas línguas, em que cada versão terá valor de texto original.
 - guarani;
 - tupi;
 - macro-jê;

- iorubá;
- akwêxerente;

Nossos objetivos convergem, assim, em dar novos passos na composição de uma universidade que reflita a diversidade epistêmica, étnica, racial, cultural e religiosa brasileira. Falamos em composição e em re-composição, pois o modelo atual, e aqui espelhamos o manifesto da reforma Universitária de Córdoba de 1918, está fora de seu tempo, no sentido que foi pensado para atender uma realidade de exclusão e que, mesmo após diversas reformas e reformulações, das quais a própria Universidade de Brasília e posteriormente seu sistema de cotas são reflexo, ainda assim não se mostra efetivamente inclusiva, ou efetivamente apta para atender as leis voltadas para a inclusão.

Por fim, é importante citar a demanda por inclusão cultural e epistêmica nos currículos de ensino básico e médio no Brasil, incorporados nas leis lei n. 10.639 de 2003 e sua ampliação na lei 11.645 de 2008, que juntas instituem a obrigatoriedade do ensino de cultura indígena, cultura africana e história da África nas escolas brasileiras. Essa determinação cria uma demanda por professores capacitados a lidar com tais conteúdos em sala de aula, e que deverão receber, em sua passagem pela universidade, uma formação que se adeque a esta demanda --- por extensão, a universidade não pode ser mono-epistêmica se deseja formar um profissional com habilidades plurais, conforme o mundo profissional requer atualmente.

Uma renovação epistemológica se faz mais e mais urgente a cada ano, em especial considerando o cenário político que busca novo apagamento das conquistas estabelecidas até o momento e o impedimento de novas vitórias para minorias. Para esta renovação, que também é um ato de autodefesa, convidamos as lideranças.

Glossário

Introdução: Porque definições importam (e precisamos urgentemente repensá-las)

(Carolina Dias Pinheiro)

No início da disciplina que deu origem a este documento, a metodologia de curso era perpassar sobre diferentes religiões de matrizes culturais diferentes. Antes preenchemos juntos um apanhado de dados (que também se encontram registrados aqui nestas páginas, na

nossa *Apresentação*) demonstrando a (má) distribuição dos conhecimentos sobre religião e espiritualidades no mundo atual, além de uma falsa ideia de “universalidade” concedida às três religiões monoteístas centrais. O mundo espiritual é muito maior, mais complexo e com mais praticantes fora da bolha das três maiores, diferente do que somos levados a crer comumente.

Como dissemos, é uma ilusão achar que a maioria do mundo se encontra entre os praticantes desses três monoteísmos que, embora detenham a hegemonia cultural, a presença nos calendários e representações na mídia como “modo padrão de prática religiosa”, ao observar os números, o termo “universal” se mostra um exagero tremendo. Uma consequência direta do pensamento da “bolha” religiosa é a dificuldade, para aqueles que conheceram o mundo dentro dela, de compreender os conceitos fora dessas matrizes. O cristianismo, o judaísmo e o islamismo, como religiões que são, oferecerem respostas às perguntas que interessam à suas concepções. Seus conceitos giram em torno de sua cosmologia. Suas práticas e normas resultam de seu processo histórico. Como proceder então, para compreender a visão de mundo de outras espiritualidades, nascidas de outros contextos, outras línguas e de outras historicidades?

A metodologia de curso baseou-se em observar a distribuição de espiritualidades de grande vulto regionalmente, seguindo o plano de estudar, em discussões em sala, religiões orientais (Taoísmo, Budismo), religiões de matriz africana e religiões dos povos tradicionais indígenas. Todo esse processo ocorria através da leitura e discussão de textos das religiões (textos sagrados, instruções das práticas, relatos de mitos de criação) e textos sobre as religiões, escritos por representantes praticantes ancestrais, contemporâneos e por estudiosos.

Esse processo de estudo provocou ricas discussões em sala, não apenas porque ocorria o descobrimento do outro em ambiente no qual todos estavam dispostos a ouvir e conhecer o outro, e em diversas ocasiões contando com a presença de mestres praticantes daquelas espiritualidades (o que configura o *Encontro de Saberes* na sua essência), mas também porque esse descobrimento do outro por vezes acabava em relatos e reflexões pessoais de cada aluno sobre suas próprias práticas e crenças, não raro percebendo uma familiaridade que não seria perceptível sem essa análise próxima.

Em nossas discussões, uma larga parcela da aula era dedicada às palavras. Refiro-me em especial aos conceitos de cada prática espiritual e religião que estávamos estudando (quando tínhamos à disposição textos em edição bilíngue com o original ou com notas de um tradutor, tudo ficava ainda mais interessante). Palavras são muito importantes. Palavra produzem a visão de mundo das práticas que as utilizam. Definições, por sua vez, são

essenciais. As definições dadas para cada palavra dentro de uma estrutura é um processo que define parâmetros. Isso é ainda mais importante quando, em uma determinada língua ou cultura, a mesma palavra surge em uso por práticas diferentes: a palavra até pode ser a mesma, seu significado e seu papel, não.

Tomemos como exemplo o caso do conceito de *Texto Sagrado*. É inicialmente uma situação a se considerar o local de fala: cabe aos praticantes da tradição definir o que é e o que não é um *texto sagrado* em suas práticas. Por extensão, um currículo de ensino religioso que se pretenda abrangente não poderia ser composto sem a participação destes grupos em consenso, com os próprios representantes da prática indicando quais textos devem ser observados como estabelecedores ou representativos de sua crença.

Apenas os praticantes e autoridades de uma prática espiritual ou religião podem definir o que consideram ou não como texto sagrado, como templo, como canônico, ou mesmo se esses conceitos são vitais ou não às suas necessidades. Não cabe a observadores de fora impor definições ou outros textos a seus praticantes.

Entretanto, há uma tendência ao linchamento do conhecimento religioso.

Uma definição possível para *texto sagrado* seria “Forma de expressar e disseminar ensinamentos de diversas tradições/manifestações religiosas”. Essa definição, embora democrática a princípio, impõe ao indivíduo uma série de questões subjacentes que não se veem resolvidas em uma máxima apenas.

Primeiramente, temos o conceito de *forma* presente nessa definição. O imaginário coletivo, ao tratar de texto, e especificamente de texto sagrado, tem a imagem do livro, grande e antigo (mesmo que seja moderno, ainda grande e com letras miúdas) como símbolo de texto sagrado -- é a Bíblia no centro da sala de estar ou no púlpito, aberta em um Salmo ou na primeira página de um Evangelho. É uma imagem do texto sagrado como se ele fosse, ele mesmo, em sua forma física, um canal do sobrenatural, não pelo conteúdo, mas por sua própria existência (GABLER, WHEELER, 2007).

É esse papel no imaginário coletivo ocupado pelo livro sagrado --- ou, para alguém que queira investigar mais ainda no passado, pelo pergaminho --- que talvez tenha limitado a percepção atual sobre outras formas de propagação de práticas espirituais e religiosas. Afinal, o que é crucial para preservar e transmitir uma doutrina? Até que ponto conceitos como *cânone*, *escrituras* ou *versão autorizada* são de fato cruciais? E aos praticantes de vertentes que não considerem esses conceitos como essenciais, quais estratégias as ciências sociais, a literatura e a própria comunidade podem adotar para preservar e conhecer os “textos” destas práticas --- independente da sua forma, e mesmo que não estejam impressos em papel-bíblia,

divididos em versículos com letra miúdas? Como respeitar o espaço do texto sagrado da oralidade, da escrita não formalizada, do cântico e da dança?

Vivemos em um contexto em que, mais latente do que nunca, vemos necessário desarticular diversos conceitos do formato-padrão do monoteísmo ocidental. Se o respeito às práticas de tradições africanas, indígenas, asiáticas e tantas fora do eixo monoteísta cristianismo-judaísmo-islamismo passa pela redefinição de conceitos --- ora, se um templo deve ser respeitado em sua natureza de *templo*, é preciso considerar o que cada modalidade considera uma possibilidade de templo: seja ela um prédio de mármore, um terreno preparado com orações ou o próprio corpo do praticante. Esse movimento é crucial para que se encontre, entre os cidadãos, o respeito que se exige a outras vertentes religiosas já estabelecidas.

Palavras constroem mundos

A busca pelo fim da segregação epistêmica passa pela inclusão dos saberes até então excluídos através do epistemicídio (a suplantação de epistemologias) --- e a reversão desse quadro preocupante é a premissa e objetivo do encontro de saberes (CARVALHO, 2018). Parte essencial desse processo é modificar definições então vigentes, e então divulgar no meio acadêmico e social geral as pesquisas e argumentos em defesa das novas definições e do fim do uso das antigas.

Foi com esse pensamento que nosso grupo optou por incluir neste documento, além do manifesto pela renovação epistêmica da Universidade de Brasília, um glossário destinado tanto a inserir novos termos como a dar melhores definições aos já utilizados. É da universidade que devem partir esses trabalhos por novas definições, como afirma CARVALHO, 2018, p. 80:

A ideia foi alimentada pela inspiração em documentos já estabelecidos, como leis, com destaque para o Estatuto da Pessoa com Deficiência (Lei 13. 146/2015) e o lema “nada sobre nós sem nós” – que acompanhou sua estruturação. Em detalhes, tivemos inspiração no fato de que, em determinadas leis e estatutos, um espaço considerável é dedicado para inserir definições que tornem possível a interpretação daquela lei na nova realidade que almeja construir. São parágrafos e alíneas normalmente escritos na fórmula “entende-se por” seguida por diversas definições, entendidas como cruciais para aplicação da nova regulamentação. Ao mesmo tempo, a ideia “nada sobre nós sem nós” está nas bases deste presente documento, cuja intenção, longe de querer sedimentar conceitos, está pautada em

lançar o convite para que grupos venham discutir as propostas e produzam, por fim, um documento que de fato contemple a todos (glossário incluído). Em essência, receber na composição das propostas, como instrumental da nova universidade descolonizada que se pretende criar, “as proposições de definições, assim, trata-se de reconhecer e receber negros, e indígenas como sujeitos de um outro saber” (Carvalho, 2018, p. 82).

Propor novos termos é, para nós, não sedimentar definições, o que poderia parecer uma imposição. Trata-se, em vez disso, de lançar o início de uma discussão sobre essas definições. Precisamos pensar e repensar o que entendemos, no contexto acadêmico de início, e no contexto educacional/social mais amplo, por conceitos como *descolonizar*, *decolonizar*, *estado laico*, *respeito* e *igualdade* --- religiosa, racial, de gênero. Precisamos revisitar as concepções tradicionais sobre “texto sagrado”, sobre “templo” ou sobre “sacerdote” para citar apenas alguns.

Além disso, lançar a discussão por novas definições configura também uma forma de iniciar o diálogo a partir do *NÓS*: nossas realidades, nossos povos e nossas minorias, na realidade brasileira, em português do Brasil e nas outras línguas nacionais faladas no nosso território. O que se pretende alcançar com o *Glossário* é similar ao objetivo do *Manifesto*. Como poderia ser possível definir nosso lugar no mundo sem definir primeiramente nossa identidade --- e por extensão, delimitar nossa realidade através de um vocabulário adequado?

Deve-se notar a composição das palavras constantemente citadas aqui por nós e pelos autores aos quais recorremos. Os prefixos que figuram constantemente demonstram o movimento que iniciativas como o Encontro de Saberes têm feito nas universidades. Falamos em revisitar, repensar, redefinir: é um movimento de retornar, de olhar para trás e analisar criticamente o que foi feito e como foi feito. Falamos também em descolonizar, de-colonizar e contra-colonizar (Antônio Bispo): nesse caso, após analisar o passado, entramos em um movimento de desfazê-lo, desconstruir. É o caminho incontornável para propor e construir o novo. A realidade é construída através de conceitos, incorporados em palavras. Para fundar uma nova realidade, é crucial uma nova relação com as palavras e seus significados.

É importante clarificar, aqui, que a inclusão de determinados conceitos no Glossário, em especial de palavras das tradições negra e indígena que ocupam tradicionalmente a esfera oral de transmissão, não é feita com o objetivo de validá-las. Essas tradições e suas palavras não precisam da validação ou reconhecimento pela epistemologia *escrita* (como se esta fosse superior ou mais válida do que a oralidade que ocupa a maior parte destas manifestações ancestrais. A inclusão dessas palavras é encarada muito mais pelo viés da devolução, ou de um “reconhecimento em dívida”: esses conceitos sempre deveriam ter constado em

vocabulários como este da forma como é proposto (com participação daqueles que suam essas palavras), e agora, com atraso provocado pelo epistemicídio, recebem seu local de direito.

Nosso movimento é em direção ao rompimento com o modelo dito epistêmico vigente, que por tradição exclui formas de saberes e as desqualifica, excluindo também seus formatos de transmissão.

Relação língua x poder

Cabem neste ensaio alguns conceitos relativos à tradução, em especial às relações de aproximação que a tradução cultural e glossários derivados do mesmo princípio podem promover. A tradução cultural é um caminho para a tarefa para recuperar as experiências cognitivas perdidas pelo epistemicídio massivo das nações do norte que vigiam as fronteiras dos saberes (SILVA, 2018 p. 74; SANTOS, 2009, p. 76)

Repensar o passado na América significa também reavaliar padrões de uso linguístico (SILVA, 2018 p. 74; SANTOS, 2009, p. 76). São exemplos desse confronto movimentos como a rejeição da palavra mulato/mulata por pessoas negras, que preferem explicitamente serem identificados como “negros”; ou o movimento na historiografia de abandonar o uso da palavra “escravo” em favor da palavra “escravizado” -- e assim efetivamente substituindo a semântica da condição de escravo *per se* pela semântica da pessoa forçada àquela condição de não-liberdade.

Estes movimentos dentro do vocabulário são formas de reconstrução de uma narrativa histórica, ou melhor, de nova compreensão crítica dos fatos históricos. Leva em consideração que o uso de um vocábulo continua a perpetuar uma compreensão da narrativa, e sua modificação altera também a forma como se está recontando a história:

É esta a crítica: os estudiosos da língua portuguesa no Brasil não escutam os movimentos negros em suas reivindicações, mantendo as situações de poder através da língua (SANTOS, 2018, p.80)

Boaventura (2009) e seu conceito de *abissal* nos levam ao entendimento de que tudo o que se encontra do outro lado da linha do que foi definido como aceitável não se encaixa no universo de saberes, e portanto é anulado e cai no abismo. Um desses abismos é justamente o linguístico, de palavras abandonadas (mesmo nos contextos em que seriam mais adequadas), ou de significados abandonados (a palavra até continua em circulação, mas um significado crucial para a realidade está esquecido e é desconsiderado).

Considerações finais

O uso das palavras promove novas realidades; isso vale tanto para a inserção de novas palavras, como para o novo olhar sobre seus significados. Na direção inversa, o não uso de determinadas palavras, sua proibição ou apagamento, é componente do apagamento de seus significantes, que desaparecem dos discursos ou deixam de ser percebidos ou considerados. Esse apagamento serve tanto para abandonar uma forma de nomear a realidade que não mais corresponde ao ideal, e aqui merecem destaque os termos de origem racista, patriarcal, ou ambos, que gradualmente têm sido destacados por mais e mais discursos críticos salientando suas origens. Também serve para apagar grupos e minorias, em um eixo negativo que leva ao epistemicídio efetivo através do apagamento de termos, e portanto de outras formas de pensar e narrar a realidade.

Entram aqui diversos exemplos históricos, uma lista extensa para ser citada integralmente. Mas oferecemos, para ilustração: as traduções discriminatórias de jesuítas e de outros missionários de termos e conceitos indígenas; a adoção forçada de nomes cristãos em língua portuguesa por negros e indígenas escravizados; a luta recente pelo uso da palavra *escravizado* em lugar de *escravo* na narrativa da história do Brasil; o abandono de palavras como *mulato/a* na identificação de pessoas negras no Brasil, que passam a preferir cada vez mais a palavra *negro/a*, independente do seu fenótipo (aparência física); e por fim, o próprio espaço que a palavra *epistemicídio* tem conquistado na pesquisa social brasileira --- o que demonstra a progressiva mudança de mentalidade dentro da academia, peça que, como já afirmado, é crucial como formadora de realidades.

Todos esses exemplos ilustram processos de construção de identidades, ao mesmo tempo em que procuram romper ou suprimir narrativas anteriores. Tudo o que dizemos tem um antes e um depois; o significado é um elemento instável. A defesa por novas palavras é, assim, a base para o estabelecimento de novas narrativas.

Tudo isto considerado, apresenta-se a seguir a proposta de um Glossário dos termos urgentes para a renovação epistêmica. Compõe-se dos conceitos mais frequentes citados aqui e de outros que, como grupo, consideramos importantes para compreensão e formação da nova realidade que propomos construir.

Glossário dos Termos Urgentes para a Renovação Epistêmica

Para fins de iniciar a reflexão proposta no Manifesto pela Renovação Epistêmica, consideram-se:

Autodenominação quilombola. Para os principais interlocutores do pensador quilombola Antônio Bispo, a chamada “guerra das denominações” têm sido a matriz da sua proposta conceitual-filosófica: a contra-colonização. Ao moldar a sua teoria, o pensador afirma que a colonização impôs aos sujeitos negros e ameríndios denominações exógenas e que os destituíram das suas bases ontológicas e epistemológicas, logo, ao se autodenominar como “colonizadores” e “brancos”, os colonialistas europeus estabeleceram a hierarquização racial e cultural entre os povos e culturas. Desta feita, o supremacismo branco baseou-se na jurisdição colonial para designar os Quilombos a partir de estereótipos racistas como, por exemplo, “sequestradores”, “estupradores”, “saqueadores”, “bandidos” e “violentos”. O Império Ultramarino Português conseguiu impregnar esse modelo na historiografia oficiosa. Assim, novas denominações surgiram, mas, mantiveram a velha hierarquia patriarcal-colonial. Ao considerar as temporalidades e referências cruzadas negras, os quilombos contemporâneos buscam se referendar a partir de categorias endógenas e construídas em movimento para afirmarem-se segundo os seus valores e modos de vida enquanto comunidades autônomas e baseadas nos marcos civilizatórios negro-africanos ou diaspóricos, e não como personagens secundárias consideradas “vencidas” ou “remanescentes” das franjas do sistema colonial-escravista.

- I. **Biointeração:** Conceito elaborado por Antônio Bispo dos Santos (2015), refere-se à estrutura orgânico social de atividades e lugares. Uma casa de farinha que proporciona a realização de “farinhadas” em comunidades quilombolas, por exemplo, pressupõe toda uma organização comunitária que vai desde o plantio da mandioca, sua arranca, o seu transporte via tração animal e a sua transformação em farinha. Essa transformação acontece através de sua raspagem e trituração por meio da utilização de artefatos como a prensa, o forno, as gamelas e as redes de lavar massa. Nesse sentido, o conceito de biointeração caracteriza a comunhão entre as pessoas de uma comunidade em torno de atividades voltadas ao coletivo.

Biointeração é um conceito criado para se opor àquilo que a sociedade monoteísta chamou de “trabalho”, isto é, um instrumento de castigo. Outros dois exemplos de biointeração descritos por Bispo são o cultivo da cana de rapadura e a organização da pesca. Se o primeiro evidencia a importância de tradições comunitárias como a troca de serviço e o mutirão, que

mobilizam as pessoas para as atividades em torno dos engenhos e das fornalhas, o segundo exemplo nos permite concluir, como afirma o autor, que

“a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia.” (BISPO, 2015: 85)

O conceito, desse modo, se opõe à lógica do Desenvolvimento (mono)econômico capitalista, baseado numa articulação específica entre a burguesia e o Estado nacional que historicamente excluiu, dos processos de planejamento e decisão, os povos indígenas, quilombolas, ciganos e outros povos e comunidades tradicionais. [Ric]

- II. Confluência (Antônio Bispo):** de acordo com o mestre do saber Antônio Bispo, “confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza” (BISPO, 2015: 81). Conforme essa lei, embora haja a coexistência, “nem tudo que se ajunta se mistura”, uma vez que a convivência em si não torna as coisas iguais. Esse mesmo raciocínio é utilizado para refletir sobre os “processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas” (BISPO, 2015: 81), ou seja, ainda que haja uma convivência entre as diferentes cosmovisões e algumas convergências de pensamento, isso não as torna iguais e não retira de cada uma sua singularidade. (Cátia)
- III. Cosmologia:** A cosmologia é entendida aqui como diversa, onde percepções e significações sobre o tempo e o espaço configuram grupos locais como modos e mundos próprios, visões de mundo, sobretudo em vínculo com territorialidade e saberes locais específicos.
- IV. Cosmovisão:** Cosmovisão, visão de mundo, mundividência ou, na forma original em alemão, Weltanschauung, é um conjunto ordenado de valores, crenças, impressões, sentimentos e concepções de natureza intuitiva, anteriores à reflexão, a respeito da época ou do mundo em que se vive. Em outros termos, é a orientação cognitiva fundamental de um indivíduo, de uma coletividade ou de toda uma sociedade, num dado espaço-tempo e cultura, a respeito de tudo o que existe - sua gênese, sua natureza, suas propriedades. Uma visão de mundo pode incluir a filosofia natural,

postulados fundamentais, existenciais e normativos, ou temas, valores, emoções e ética.

- V. Desenvolvimento Sustentável:** o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (Decreto Nº 6.040, DE 7 de fevereiro de 2007). [ric]
- VI. Diversidade epistêmica:** A diversidade epistêmica leva em consideração a coexistência de uma ecologia de saberes, o reconhecimento e atuação de saberes tradicionais em diferentes povos locais. Possibilidades de saberes que agem na produção de conhecimentos de mundos diversos possíveis e reais.
- VII. Diversidade religiosa:** Reconhecimento do pluralismo contínuo de produção subjetiva de crenças humanas que dão sentido aos seus valores próprios e credos diversos.
- VIII. Ecologia:** Ecologia diz respeito ao meio ambiente e os seres vivos que o conectam, a distribuição e abundância dos seres vivos e das interações que determinam a sua distribuição. Interações entre seres vivos e/ou com o meio ambiente, seja no sentido biológico ou subjetivo/cultural.
- IX. Educação:** (compor uma definição de educação que inclua também o ensino de práticas culturais (danças, musicalidade, artes visuais e artesanais) para além da ideia de educação no modelo avaliativo em voga;
- X. Epistemicídio:** supressão e apagamento das epistemologias de grupos e correntes minoritárias, anulando suas fontes de conhecimento, seus representantes e práticas, através da invalidação de seus saberes ou por formas violentas de apagamento. No Brasil, o conceito tem sido moldado com maestria pela filósofa Sueli Carneiro. Para essa intelectual brasileira o biopoder se estrutura com base em duas tecnologias de poder: o dispositivo de racialidade e o epistemicídio. Ao aprimorar as bases conceituais, inicialmente, elaboradas pelo sociólogo português Boaventura Sousa Santos, Sueli Carneiro afirma que para além de anular ou desqualificar o conhecimento produzido por pessoas negras, o referido dispositivo não os reconhece como sujeitos cognoscentes. Diante disso, o supremacismo branco nega que o sujeito negro seja apto à racionalidade e abstração, axiomas filosóficos do Ocidente, logo, impõe ao *Outro* a assimilação cultural como via de integração ou aceitação. O epistemicídio pressupõe a inferiorização intelectual do *Outro*, nega-o, e naturaliza-se sob domínio jurídico e via práticas sociais, isto posto, os sujeitos negros são

interditados de acessarem as condições mínimas para realizar as suas atividades artísticos-intelectuais.

- XI. Espiritualidade:** A espiritualidade pode ser definida como uma "propensão humana" para buscar significados para a vida por meio de conceitos que transcendem o tangível.
- XII. Estado:** (definição em contraste com o conceito atual, estranho às comunidades tradicionais).
- XIII. Pluriepistemologia:** perspectiva que compreende várias epistemologias.
- XIV. Pluriverso:** Existência de outros mundos capazes de dar sentido à existências individuais e coletivas de modo diferenciado da matriz ocidental e totalmente capaz de suprir todas as suas necessidades materiais e simbólicas.
- XV. Povos e Comunidades Tradicionais:** grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Decreto Nº 6.040, DE 7 de fevereiro de 2007). [ric]
- XVI. Princípio da convivência:** Princípio filosófico de convivência com respeito, atuação, proteção e igualdade de fala entre iguais e diferentes.
- XVII. Raça:** O conceito de raça encontra diferentes usos em diferentes campos do conhecimento. Enquanto categoria biológica os seres humanos são classificados como uma raça, a raça humana, *Homo sapiens*. Contudo, a racialização histórica dos corpos criou distinções de fundo social, fazendo da ideia de pluralidade racial um conceito lógico para não apenas as ciências humanas e sociais, mas como a para o cotidiano social. Se a racialização dos corpos tinha um fundo de distinções biologizantes a princípio, hoje se entende as diferenças raciais no Brasil como resultado de variações culturais específicas, e associação com certos fenótipos. Negros, asiáticos, e brancos são algumas dessas raças identificadas no Brasil contemporâneo.
- XVIII. Representação proporcional (diferente de representatividade):** A representação proporcional – ou voto proporcional – visa uma distribuição mais justa quanto à representação dos setores e grupos sociais minoritários em diferentes domínios de atuação política, buscando a proporção de cadeiras parlamentares ocupadas, por exemplo.

- XIX. Sacralidade:** Característica do que é sacro, referente à religião, aos ritos e costumes religiosos; a sacralidade dos rituais. Qualidade do que é sagrado, digno de veneração, de respeito.
- XX. Singularidades:** Qualidade de singular, único, distinto dos demais.
- XXI. Teia dos povos e dos saberes:** Elos fortalecidos e guiados pela ancestralidade negra e indígena, reconhecendo e valorizando a diversidade; Conexões entre territórios, povos, saberes e organizações, com a permissão dos mais velhos e encantados.
- XXII. Territórios Tradicionais:** os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações. (Decreto N° 6.040, DE 7 de fevereiro de 2007) [
- XXIII. Templo:** (do latim *templum*, "local sagrado") é uma estrutura arquitetônica dedicada ao serviço religioso, como culto. O termo também pode ser usado em sentido figurado.
- XXIV. Texto sagrado:** Forma de expressar e disseminar ensinamentos de diversas tradições/manifestações religiosas.
- XXV. Transfluência / Aliança (Antônio Bispo):** “Trabalho com os conceitos de “confluência” e “transfluência”. Confluência foi um conceito muito fácil de elaborar porque foi só observar o movimento das águas pelos rios, pela terra. Transfluência demorou um pouco mais porque tive que observar o movimento das águas pelo céu. Para entender como um rio que está no Brasil conflui com um rio que está na África eu demorei muito tempo. E percebi que ele faz isso pela chuva, pelas nuvens. Pelos rios do céu. Então, se é possível que as águas doces que estão no Brasil cheguem à África pelo céu, também pelo céu a sabedoria do nosso povo pode chegar até nós no Brasil” (SANTOS, 2018);
- XXVI. Violência e intolerância religiosa:** Segundo o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa (2011-2015), violência religiosa entende-se como “o conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões, podendo em casos extremos tornar-se uma perseguição. Entende-se intolerância religiosa como crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana, a violência e a perseguição por motivo religioso, são práticas de extrema gravidade e costumam ser caracterizadas

pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida” (BRASIL, SDH. 2016:08).

Textos Individuais de Apoio

Reflexões sobre colonização *versus* descolonização

(Daniel Castro Montoya Flores - Mestrando do Programa de Música em Contexto - UNB)

Segundo a Divisão de População da ONU, a população mundial para 2019 foi estimada em 7,70 bilhões, devendo chegar a 7,79 bilhões em 2020 e a 8 bilhões de habitantes em 2023. Quase 8 bilhões de seres humanos espalhados ao redor da Terra, vivendo em diferentes territórios agrupados em múltiplas etnias. No Brasil, segundo o IBGE, a estimativa da população já passa dos 210 milhões de habitantes. Uma nação pluriétnica que enfrenta uma grave crise social, oriunda de uma colonização de exploração cruel que promoveu uma série de barbáries contra os povos indígenas nativos e os povos africanos que vieram trabalhar como escravos nas terras do Novo Mundo.

Em suma, os jovens cidadãos brasileiros, aprendem na escola que o Brasil foi “descoberto” no ano de 1500 pelos portugueses. Daí em diante, lhes é apresentado aquilo que se conhece por História do Brasil. Um enredo repleto de “heróis nacionais” narrado sob um ponto de vista eurocentrizado. Em conjunto com a disciplina de História, outras tantas matérias compõem o currículo básico do ensino regular nacional que é oferecido uniformemente nas escolas brasileiras desde o Oiapoque ao Chuí. Entretanto, este currículo básico não é democrático, pois não contempla a diversidade social inerente a realidade desta nação.

A composição étnica do Brasil é composta por incontáveis grupos étnicos. Segundo dados do IBGE, só de indígenas existem cerca de 305 etnias que falam mais de 270 idiomas. Somados a estes números temos os descendentes dos povos africanos escravizados, além de

européus, asiáticos e tantos outros povos que migraram para o país durante a era colonial. Com toda certeza, para as nações indígenas, o enredo da história é muito diferente do que está sendo apresentado nas escolas: o Brasil não teria sido “descoberto”, mas sim invadido e dominado pelos portugueses, que em busca de interesses econômicos mesquinhos e perversos, promoveram um terrível genocídio, dizimando inumeráveis habitantes nativos que ali já habitavam muito antes da chegada dos europeus.

No mundo acadêmico brasileiro por sua vez, a situação não é diferente. As universidades são essencialmente eurocêntricas. Isto é bem preocupante, pois são as faculdades que formam os profissionais e agentes sociais que estão atuando nos mais diversos contextos. Isto reforça a tendência de perpetuação deste modo de vida eurocentrizado no seio da sociedade.

Diante deste quadro, dois movimentos de descolonização despontaram nos últimos anos dentro do mundo acadêmico brasileiro. O primeiro foi à luta pelas cotas para discentes negros e indígenas nas universidades públicas. Movimento este que teve início na Universidade de Brasília na primeira década do sec. XXI e depois da aprovação da Lei Federal nº12.711 de 2012 foi estendido para todas as universidades federais brasileiras. No seio do debate sobre as cotas, surge o segundo movimento que queremos abordar aqui, o que está sendo chamado de cotas epistêmicas.

A discussão das cotas logo suscitou o debate sobre o caráter excessivamente eurocêntrico das nossas universidades e da sua mentalidade colonizada de origem. Esse segundo debate surgiu, portanto, através de um questionamento intelectual e político: não seria de modo algum satisfatório implementar ações afirmativas para jovens negros e indígenas sem, paralelamente, mudar o currículo colonizado, racista e branqueado que vem se repetindo cronicamente em todas as nossas instituições de ensino superior. (CARVALHO, 2018, p. 80)

O Encontro de Saberes está promovendo a inclusão de mestres e mestras dos povos tradicionais como professores universitários. São pajés, raizeiros e raizeiras, representantes indígenas e dos povos quilombolas, das comunidades afro-brasileiras e das culturas populares.

Assim, passamos a operar atualmente com uma dupla inclusão: a dos jovens negros, indígenas e quilombolas, para que possam ingressar no ensino superior público; e a dos mestres e mestras das comunidades

dos cotistas, para que tenham o direito de ensinar os seus saberes tradicionais a todos os estudantes universitários, atuando como professores nas nossas universidades. (CARVALHO, 2018, p. 80)

De fato, os dois movimentos citados acima, representam ações afirmativas eficazes na luta contra o eurocentrismo que impera no mundo acadêmico e na sociedade como um todo. As cotas para discentes, viabilizaram a oportunidade de cidadãos negros e indígenas dividirem uma sala de aula com alunos da classe média e alta. Cidadãos que não tiveram a oportunidade de estudar numa escola particular por conta de um passado colonialista que gerou uma verdadeira desigualdade social que se revela nas comunidades periféricas e nos subúrbios das cidades brasileira atualmente. Já as cotas epistêmicas (Encontro de Saberes) estão promovendo oportunidades valiosíssimas para os acadêmicos de todas as classes sociais. Os mestres e mestras dos povos tradicionais estão mostrando e ensinando aos discentes e docentes universitários conhecimentos alternativos, novas epistemologias, novas formas de se fazer a medicina, uma nova farmacologia, novas tecnologias, um jeito diferente de se relacionar com a terra e com a natureza e etc.

São ações afirmativas como estas que podem ajudar de fato na construção de uma consciência crítica capaz de enfrentar o pensamento colonizador que domina grande parte da população brasileira e mundial. O conhecimento precisa ser mais democrático. Os jovens cidadãos que vão iniciar a vida escolar, precisam saber que a história da humanidade pode ser entendida por diversos pontos de vistas, muitas vezes distintos entre si. Sendo assim, a educação precisa mudar. O currículo escolar deve mudar. E quem pode realizar isto, são os novos profissionais (dotados de uma consciência descolonizadora) que vão modificar (aperfeiçoar) as leis, os currículos e etc.. Uma nova geração de pensadores, pedagogos, educadores, políticos, médicos, enfim uma nova mentalidade em prol de uma sociedade mais justa e igualitária.

Bibliografia

CARVALHO, José Jorge. Encontro de Saberes e Descolonização: Para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. Em: Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (orgs), Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico, 79-106. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo. Modos quilombolas. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 09, página 58 - 65, 2016.

A sociedade ocidental e a sujeição à escrita

(Luzia Thereza Oliveira Lima)

Ao pensarmos em literatura, nós, que estamos inseridos em um contexto acadêmico e ocidental, já nos levamos a imaginar livros, textos, palavras escritas. Ao pensarmos em conhecimento ou sabedoria, imaginamos a mesma coisa: papéis recheados de palavras, contendo tudo o que é necessário para que uma pessoa seja culta ou intelectualmente respeitável.

Condizente a isso, a sociedade ocidental tem ignorado a literatura oral e as epistemologias das sociedades que operacionalizam seus conhecimentos por meios que não são a escrita e, ao mesmo tempo, o pensamento hegemônico fantasia sobre a necessidade da grafia, como se todas as sociedades estivessem em um caminho rumo a essa habilidade, supostamente imprescindível para a vida humana. Por essas razões, é possível teorizar sobre uma sujeição ocidental à escrita, na medida em que o conhecimento só tem sido validado, pelo ponto de vista hegemônico, a partir do uso das palavras grafadas no papel.

Nesse contexto, emergem possibilidades que confrontam essa obsessão ocidental pela escrita, pois indivíduos com outras epistemologias têm reivindicado espaço de fala e posto em xeque crenças as quais podemos chamar de monoepistêmicas, uma vez que consideram apenas uma forma de enxergar e estar no mundo. O trecho abaixo, retirado de *A queda do céu*, obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, representa a virada contra pensamentos coloniais pré-estabelecidos:

Eles [os brancos] não conhecem de fato as palavras da floresta. Só contemplam sem descanso pelas de papel em que desenham suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. [...] para que os brancos possam escutar, é preciso que [as palavras] sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento segue oco. [2015, 76 e 77]

A escrita, para Kopenawa, é tão somente um desenho das palavras, assim ele demonstra estranheza em relação à necessidade que os brancos têm das palavras traçadas no papel. Seguindo a mesma lógica, o xamã subverte o pensamento ocidental, no sentido de relacionar a escrita com um “pensamento oco” e não como o fundamental para o conhecimento.

Na mesma direção, pensando em uma abordagem pluriépistêmica, precisamos refletir sobre a memória e a oralidade, porque é por meio desses dois elementos que povos e sociedades instrumentalizam e mantêm suas literaturas, culturas, visões de mundo. Nesse sentido, o status da escrita e, conseqüentemente, o da oralidade, devem ser relativizados, já que a memória, mantida pela oralidade, vigora em tantas epistemes, mesmo com o passar do tempo e com todos os ataques que sofrem os povos que não compartilham da estrutura hegemônica. Ou seja: utilizar a escrita nada mais é do que uma forma lidar com aquilo que sabemos. Nesse raciocínio, Daniel Munduruku caracteriza a escrita como uma forma de tecnologia, negando o espaço privilegiado por ela ocupado em mentes monoépistêmicas:

É preciso notar que ela ? a memória ? está buscando dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma dessas técnicas, mas há também o vídeo, o museu, os festivais, as apresentações culturais, a internet com suas variantes, o rádio e a TV.

A memória pode percorrer diversos caminhos e a escrita é uma possibilidade, como também são a oralidade e os outros percursos apontados por Munduruku, ademais, os caminhos podem se encontrar e trabalhar juntos, pelo bem da memória. Assim, o que pretendemos é contestar o status da escrita, o que não quer dizer que devemos rechaçá-la: o

que queremos é sublinhar uma abordagem abrangente, pluriepistêmica, que vai de encontro a costumes coloniais, como a sujeição às palavras cravadas no papel.

Referências

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MUNDURUKU, Daniel (2008). Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade. Overmundo, Lorena, 30 nov. On-line. Disponível em: www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena. Acesso em: jun. 2018.

SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, quilombos: modos e significados. Brasília: AYÔ, 2019.

Usos discursivos do Marajó como palco da reconfiguração político-religiosa no Brasil

(Moisés Sarraf)

A eleição do presidente de extrema-direita Jair Bolsonaro, cuja base de apoio inclui lideranças evangélicas no Brasil, pode ser visto como a materialização de mudanças político-religiosas em curso nos últimos anos. O número de pessoas que se autodeclara evangélica passou de 6,6% a 22% entre as décadas de 1980 e 2010, totalizando um crescimento de 15,6 pontos num período em que o catolicismo decaiu (de 89,2% a 64,6%) e o conjunto das outras religiões (incluindo cultos afro-brasileiros e espíritas) dobrou: de 2,5% para 5% (MARIANO, 2013). Um fenômeno que se reflete na composição do Congresso Nacional, em que há pelos menos 90 deputados e senadores ligados a igrejas evangélicas¹. Tais mudanças carregam consigo impactos que vão desde o nível político e econômico ao subjetivo e epistemológico. E esse processo aponta para um pressuposto: para que se caminhe no sentido de ampliar a pluralidade étnico-racial, regional, religiosa, de classe e de gênero no país, é

¹ Levantamento Congresso em Foco: <https://congressoemfoco.uol.com.br/legislativo/renovada-bancada-evangelica-chega-com-mais-forca-no-proximo-congresso/>

preciso que se compreendam as transformações na religiosidade que mais cresceu nas últimas décadas – a evangélica – e como ela se relaciona com outras matrizes culturais e religiosas.

Para traçarmos reflexões iniciais sobre o movimento evangélico e sua relação com o poder estatal, voltamos nosso olhar para a região do Marajó (PA), território composto por 16 municípios em que vivem cerca de 530 mil pessoas. Essa escolha se dá em função de a região ser uma territorialidade em que ocorreram – e ocorrem – seculares encontros entre culturas de diferentes origens. Mas também por outros dois motivos: a) em função de essa ter sido uma região escolhida pelo atual governo para uma série de intervenções, no âmbito das políticas públicas da União, como o programa *Abrace o Marajó*², assim como ações do *Minha Casa, Minha Vida* e a implantação de unidade da *Casa Itinerante da Mulher Brasileira*³; b) pela construção da região como enunciado dentro de um discurso que é suporte político do governo do presidente Jair Bolsonaro, modificando sentidos sobre conceitos como raça, etnia, gênero e sexualidade. Assim, o Marajó é um espaço no qual se entrelaçam movências em âmbito nacional e temas como preconceito regional, racismo e religiosidade.

São múltiplas as identidades marajoaras. Há comunidades extrativistas, que trabalham com o manejo de açaí, palmito e sementes oleaginosas; comunidades pesqueiras, que atuam na captura do camarão, do caranguejo e de peixe de variadas espécies; comunidades remanescentes de quilombos; grupos que atuam na agricultura familiar; populações de núcleos urbanos às margens dos rios. E, por fim, uma multiplicidade de intersecções entre essas e outras identidades e profissionais, como funcionários públicos, trabalhadores do setor de comércio e serviços e estudantes universitários. Uma população cuja ancestralidade perpassa matrizes indígenas, africanos escravizados, fugitivos quilombolas, nordestinos e estrangeiros, como portugueses, judeus, turcos e norte-americanos (PACHECO, 2010). Aqui vamos evitar termos como *ribeirinho e caboclo*, uma vez que tais marcadores étnico-raciais não são reconhecidos pela população marajoara e chegam a ter uma conotação pejorativa, como é o caso do caboclo (PACE, 2006).

Trata-se de uma região em que se construíram diversas zonas de contato (PRATT, 1999, p. 27), isto é, “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravismo, ou seus sucedâneos ora

² O programa foi instituído pelo Decreto nº 10.260/2020, de “caráter intersetorial, como estratégia de desenvolvimento socioeconômico dos municípios que compõem o arquipélago do Marajó, localizado no Estado do Pará”.

³ Espaços públicos em que são prestados serviços especializados e multidisciplinares incluídos na rede de atendimento às mulheres em situação de violência, instituído pelo Decreto nº 8.086/2013.

praticados em todo o mundo”. Região que se mantém assim, produzindo identidades plurais, em amplo movimento, criando e se reinventando. Assim, poderemos refletir como tais populações carregam consigo saberes e práticas que hoje são consideradas uma forma de capital simbólico (que gera e se relaciona com capital político e econômico) por empresas, governos e religiosidades. Não como vítimas de um processo fatal e irreversível, mas sim como detentoras de autonomia, criatividade e agência para dialogar, elaborar, rechaçar ou concordar com os processos políticos. Caso contrário, estaríamos, nós também, buscando cooptar sentidos sobre o Marajó, nos apropriando de seus conhecimentos e limitando suas soberanias.

As pobreza e o Marajó enquanto lugar midiático-discursivo

Os usos políticos do Marajó passam por um critério midiático-discursivo, o que nos leva ao conceito de *biosmidiático*⁴ (SODRÉ, 2012) e, ainda, ao discurso como um bem “que é, por natureza, o objeto de uma luta; e de uma luta política” (FOUCAULT, 2008, p.136). Qual a imagem emerge nas (in)consciências de um interlocutor ao ouvir a palavra *Marajó*? Dentre as várias, pode aparecer a ideia de um Marajó paradisíaco, de praia e mar, que se associa a um Marajó paupérrimo, de miséria e crime. É notório que os municípios da região detêm péssimos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH). Aqui, porém, procuramos o caráter discursivo de tais problemas sociais, uma vez que são elementos componentes de uma narrativa midiática sobre a região. Esse Marajó de pobreza é uma construção que ganha forma, também, em função da cobertura jornalística sobre criminalidade e, principalmente, sobre prostituição infantil nos rios marajoaras, sobretudo no furo do Tajapurú, importante entreposto logístico e cultural da Amazônia, elo entre as capitais Belém (PA), Manaus (AM) e Macapá (AP) e importante território que demarca a ancestralidade Tupi, o que se materializa na tradição oral de seus moradores (SILVA, 2013).

É nesse território, narrado de maneira geral como *isolado* (sobretudo pela mídia e por intervenções políticas), que os crimes de natureza sexual se tornam alguma forma de capital a ser acessado e gerido pelo atual governo. No ano de 2019, a ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, iniciou uma série de visitas aos municípios de Breves

⁴ Para Muniz Sodré (2012), com o “intuito de ver além da pura dimensão de controle e dominação” por parte da mídia, o conceito de bios midiático diz respeito à “configuração comunicativa da virtualização generalizada da existência”, que, para ele, “é a sociedade midiaticizada enquanto esfera existencial capaz de afetar as percepções e a representações da vida social” (SODRÉ, 2012, p. 21).

e Soure, procurando articular ações do governo federal no combate à exploração sexual de crianças e adolescentes.

Durante essas visitas, a ministra declarou que os casos de estupro e violência sexual da região ocorriam porque as crianças marajoaras não usavam calcinha: “Teve uns especialistas que chegaram a falar prá nós aqui no gabinete que as meninas lá, elas são exploradas porque elas não têm calcinha. Elas não têm calcinha, não usam calcinha, são muito pobres”, disse Damares, no que foi repudiado nacionalmente - inclusive no Marajó - como uma declaração vexatória e desrespeitosa. A solução proposta pela ministra, então, foi a implantação de uma fábrica de calcinhas. Nestas reflexões, não vamos tratar dos casos de abuso e exploração sexual em si, mas, como dito antes, dos sentidos que carregam e seus usos políticos. Além do mais, não estamos a negar que nos referimos a uma mazela social que deve ser erradicada urgente e completamente.

Assim, foi se traçando um *Marajó do Abuso Sexual*, que passou a ser foco do governo Bolsonaro, ainda que tal discurso venha sendo construído ao longo de décadas. Narrativas como a da pobreza da região amazônica sempre foram utilizadas para justificar grandes intervenções, mas até então de caráter nacional-desenvolvimentista, base de sustentação política de diversos governos. O presidente Luís Inácio (PT), por exemplo, fez uma visita à região do Marajó em 2005, anunciando a elaboração do Programa Interministerial de Desenvolvimento do Marajó; nessa mesma gestão, foi elaborado o Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), cuja principal obra era a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, em Altamira (PA), que causou profundos impactos socioambientais na bacia do rio Xingu.

Um longo processo de construção de sentidos, que pode ser observado ainda no governo de Juscelino Kubitschek, com a abertura da Belém-Brasília na década de 1950, mas também na implantação da Hidrelétrica de Tucuruí durante a ditadura civil-militar e outras tantas intervenções da tecnocracia – todas subsidiadas pelos discursos de isolamento, pobreza, inferioridade étnica e vazio demográfico (CASTRO, 2017), conduzidos pela elite nacional⁵. O estudo realizado pelo antropólogo estadunidense Charles Wagley (*Uma cidade amazônica*, 1950) é outro exemplo: narra-se a pobreza em diferentes âmbitos (social,

⁵ “As elites brasileiras se alinhavam nesse projeto nacional, associando o conceito de integração ao de crescimento e desenvolvimento no qual formularam projetos para a Amazônia voltados à ampliação da integração ao mercado nacional e ao circuito de acumulação do capital (CASTRO, 2012). A Amazônia brasileira ainda é concebida, no seio dessas elites, enquanto fronteira de recursos, e vazio demográfico, na qual os investimentos econômicos possam agregar valores e refazer seu ciclo de acumulação com base nos novos estoques de recursos disponibilizados” (CASTRO, 2017, p. 24).

econômica, intelectual, técnica) da cidade de Gurupá, na região do Marajó, pesquisa que pode ser vista como antessala de intervenções em que o Estado agiu como facilitador da implantação de grandes empresas de mineração e agropecuária na região amazônica.

Hoje, porém, a narrativa de uma pobreza como plano de fundo de um cenário de abusos sexuais é uma base de sustentação política nova, calcada na pauta moral, um dos pilares que garantiram a eleição do presidente Jair Bolsonaro, congressistas e governadores por todo o Brasil. Uma pauta que tem na figura da ministra Damares, pastora evangélica, uma de suas bases. Foi a partir dessa atuação local que foi se atualizando a narrativa da pobreza, agora com caráter de crimes sexuais, como mais um elemento a embasar a campanha “Tudo tem seu tempo: adolescência primeiro, gravidez depois”, que ficou conhecido como o “projeto da abstinência sexual”. O Marajó, então, se tornou um lugar midiático-discursivo utilizado para justificar as grandes intervenções contemporâneas no território amazônico, mas também como mecanismo de espetacularização que envolve jornalismo, publicidade e entretenimento como tripé político em nível nacional. Em síntese: a abordagem na região do Marajó está diretamente atravessada com as transformações em curso no Brasil.

Tensões religiosas e a exploração da marca Amazônia

Essa presença da ministra Damares também demarca o fortalecimento do movimento evangélico na região amazônica. Do ponto de vista regional, o Norte brasileiro registra o maior percentual de evangélicos na média entre os estados (29,3%), mantendo o ritmo de crescimento já registrado no Censo 2000, à frente do Sudeste (26,7%), Centro-Oeste (26,5%), Sul (20,1%) e Nordeste (15,2%). No estado do Pará, 26,7% da população são evangélicos; e a região do Marajó reflete o índice estadual, com uma média de 26,3%.

A conversão para uma religiosidade evangélica pode ser vista como uma ruptura com os modos de vida da população marajoara tal qual observada em outras localidades da Amazônia. Harris (2006) ao acompanhar o cotidiano de uma comunidade próxima ao município de Óbidos (PA), no Baixo Amazonas, aponta para uma religiosidade que funde o catolicismo popular (muito distante de um catolicismo eclesiástico, materializado no culto aos santos populares, folias e esmolações) a tradições de pajelança⁶, a partir das quais se

⁶ A pajelança é definida pela pajé e escritora Zeneida Lima como um culto oriundo dos povos indígenas marajoaras, transmitidos aos *caboclos* e que encontra-se ameaçado. A encantaria da pajelança, para ela, “representa um encontro entre o homem e as energias da natureza, os caruanas,

traçam cosmovisões e sentidos sobre o trabalho e o tempo. Para Harris, a chegada de pastores e comunidades evangélicas demarca uma ruptura com esses modos de vida, já que impõe novos significados sobre formas de se vestir, de se relacionar e produzir conhecimento e riqueza, reconfigurando práticas e saberes antes tidos como naturais e cotidianos, a exemplo das narrativas da encantaria e mesmo o culto dos santos.⁷ Em regiões pobres economicamente e sobre a qual são produzidos sentidos (midiáticos, acadêmicos e políticos) de pobreza, a teologia

da prosperidade⁸ é construída como uma forma de preencher certo espaço socioeconômico e subjetivo.

Tensionamentos observados em todo o Brasil quando do contato entre igrejas evangélicas e outras religiosidades, como as de matriz africana, o que culmina em inúmeros casos de violência. Um exemplo foi o período em que ocorreram as comemorações do aniversário de Belém (PA) quando um grupo de evangélicos hostilizou um ato afroreligioso, realizado pela comunidade de terreiro da capital paraense, no dia do aniversário da cidade, em 2016, fora os relatos de intolerância documentados em relatório do Grupo de Trabalho, composto por lideranças afroreligiosas (SARRAF, 2019).

A associação que o governo faz de sua política à região também está localizada no que se pode chamar de *marca Amazônia* (AMARAL FILHO, 2011). Conceito que descreve como a região amazônica é tornada valor simbólico, no âmbito do mercado e em tempos de mídia, para a indução do consumo de produtos relacionados à floresta e aos *povos tradicionais*. Esse discurso é desenhado a partir na narrativa midiática, tendo como referencial formas de pós-colonialismo nas quais os enunciadores da marca Amazônia falam

companheiros do fundo, ou simplesmente, encantados" (LIMA, 1991, p. 32) e, ainda, que são "energias do fundo, energias do meio das águas e as energias da superfície, cada um tem, dentro da pajelança, tem um posto, cada um tem uma hierarquia (em entrevista, 2010)." Há ainda, dentro do catolicismo, o que pode ser considerado o catolicismo popular, em que se encontro práticas da pajelança, mas que estão distantes de uma religiosidade católica hegemônica.

⁷ "A conversão exige ruptura radical em relação ao presente. Especifica uma série de mudanças na vida pessoal e no comportamento corporal, tais como quais alimentos podem ser consumidos, que roupas podem ser usadas, a proibição em relação a bebidas, ao cigarro, ao adultério, a brigas e festas católicas. A participação na maior parte dessas atividades é essencial para a vida cotidiana, conforme percebido pelos católicos. O que também é perdido na conversão é o conjunto de crenças associadas ao ambiente encantado. Os protestantes consideram as histórias sobre o boto e outros seres (a cobra grande etc.), o poder do pajé, a panema, e assim por diante, como superstições que devem ser descartadas na busca na busca pelo conhecimento verdadeiro" (HARRIS, 2006, p. 97).

⁸De acordo com essa doutrina, por meio da confissão positiva o fiel terá acesso a tudo de bom que a vida pode oferecer (saúde perfeita, harmonia conjugal, riqueza material, poder para subjugar o Demônio etc.), e a relação entre o cristão e Deus se mantém nos termos da reciprocidade: para receber a graça do Senhor ele deve "viver de acordo com a fé", entregar regularmente o dízimo e fazer suas ofertas (LIMA, 2007, p. 144)

pelas vozes de seus habitantes, canalizando feixes de enunciados para dois grandes campos: *desenvolvimento sustentável e responsabilidade social*.

O discurso da responsabilidade social, para nós, é aquele do qual se apropria o governo federal quando elabora políticas para a região do Marajó, “funcionando como alter ego do sistema na tentativa de minimização da pobreza pelo discurso da criação de empregos e distribuição de renda, já na ordem da globalização cultural sustentada pelo discurso pós-colonial” (AMARAL FILHO, 2011, p. 85). Um olhar e políticas públicas que são concebidas, como aponta o autor, com “arquétipos e estereótipos produzidos a partir de uma ideia concreta da região para se harmonizar como promessa publicitária, obedecendo ao efeito demonstração do consumo” (2011, p. 95).

A lógica espetacularizada da marca Amazônia, portanto, é incorporada não apenas com vistas ao consumo no nível comercial, mas no âmbito político. Essa Amazônia e, para nós, esse Marajó enquanto capital simbólico, é absolutamente estratégico na criação de projetos de poder. A lógica da responsabilidade social aparece nas ações do governo federal, mas desta vez com um caráter diferente. Além da geração de empregos, como no caso da fábrica anunciada pela ministra, há um caráter sexual. Como os problemas sociais do Marajó são metonímia de um projeto nacional, vê-se a materialização do biopoder foucaultiano: os crimes sexuais são o absurdo a partir do qual se autoriza qualquer tipo de intervenção do poder na vida do sujeito, atualizando uma forma de controle dos corpos.

A expansão do movimento evangélico não foi observada passivamente pelo catolicismo, o que aponta para as tensões no âmbito de um mercado de almas, de consciências e corpos. O Sínodo da Amazônia, organizado pelo Vaticano em 2019, é indicador do redirecionamento político-pastoral da igreja católica na região. Temas como a ordenação de homens casados e a reformulação de uma igreja voltada para questões socioambientais foram ventilados na imprensa e discutidos durante o encontro. Dessa forma, a igreja católica (enquanto religiosidade e estado-nação), tal como empresas e governos, também se move em busca de capitalizar os sentidos e valores da marca Amazônia.

Etnicidade marajoara: olhares externos

No dia 3 de março deste ano, um grupo de políticos marajoaras, entre vereadores e prefeitos, esteve em Brasília (DF) para o lançamento do programa Abrace o Marajó. O programa foi instituído pelo Decreto nº 10.260/2020, de “caráter intersetorial, como

estratégia de desenvolvimento socioeconômico dos municípios que compõem o arquipélago do Marajó, localizado no Estado do Pará”. Dentre seus objetivos específicos, busca-se contribuir para a melhoria de indicadores de educação, saúde, segurança e renda; “cooperar para a redução dos índices de violação de direitos da família, da mulher, da criança e do adolescente, do jovem, da pessoa idosa, da pessoa com deficiência, dos povos indígenas e das comunidades tradicionais” e, ainda, o “fortalecimento dos vínculos familiares intergeracionais”.

Chama atenção, no decreto, o programa como estratégia de fortalecimento de uma ideia particular de família. No texto, porém, não está definido o conceito de relações familiares, apesar de os princípios do governo serem sedimentados, desde o período eleitoral, no modelo de família heteronormativa. Por fim, ganha destaque o trecho do decreto que trata de violações dos direitos de povos indígenas. Acontece que povos indígenas daquela região, como os Mapuá, Anajás, Aruãs e Sacacas, foram incorporados pelos aldeamentos missionários do período colonial e passaram por um severo processo de violências e apagamentos de suas memórias, resultando em uma população que não se reconhece como tal e sequer reivindica, de modo geral, uma ancestralidade indígena, apesar de reunir um conjunto de saberes e práticas diretamente vinculada aos povos indígenas da região. Nesse processo de negação, há uma exceção em uma comunidade do município de Soure.⁹

Em meio aos atravessamentos entre o regional e o nacional, emerge uma associação a um Marajó como uma grande comunidade tradicional sem definição específica. De maneira geral, essa população não se vê como comunidade tradicional, mas um certo olhar exterior sim. O antropólogo Eduardo Galvão (1955) aponta isso em seu estudo sobre o município de Gurupá: a população gurupaense estabelecia divisões étnico-raciais e sociais. Mas, do ponto de vista da população de Belém (PA), por exemplo, não havia tais divisões, todos eram considerados caboclos, uma vez que manifestavam “traços do ancestral indígena” (1955, p. 29). Essa relação se acentua na região: a maior parte da população opera um processo de duas vias: não se considera negra, indígena, cabocla ou tapuia, mas, ao mesmo tempo, reconhece a existência dessa ancestralidade e até mesmo dessa população.

Entre a negação e a latência de memórias indígenas marajoaras, há o depoimento de um morador do município de Anajás, que recebe o nome de uma das nações indígenas que ocupavam a região. Em entrevista, ele cita a localidade Barro Preto em que “ainda se

9

encontra índios, os quais nunca foram até a cidade” (BATISTA & NOGUEIRA, 2016, p. 141). Narrativas que carecem de maior análise, mas que apontam para um certo imbróglio identitário, social, étnico-racial e subjetivo. O que, para aquele entrevistado, define ser indígena, caboclo ou nenhum dos dois? Essa não elaboração étnico-racial está demarcada nos dados no Censo 2010: dos cerca de 530 mil moradores do Marajó, apenas 17% se consideram brancos, sendo 7% autodeclarados pretos e 75% pardos, totalizando 82% de negros (CENSO, 2010). Uma identidade estimulada pelas perguntas dos recenseadores, mas que carece da significação de suas histórias e de suas memórias étnicas.

Esse olhar exterior estaria, nesse momento, materializado na abordagem do governo federal, que vê o Marajó como uma imensa comunidade tradicional à espera de significado, de usos políticos e, de acordo com essa narrativa, de amparo, de ajuda, de um abraço ou de uma redentora. É preciso observar o processo local-nacional em curso no território marajoara para compreendermos a intersecção Estado-religião que se institui no Brasil. E os possíveis significados que tal relação vai atribuir a conceitos como etnia, raça, religiosidade e comunidades tradicionais.

Entende-se que está em construção uma posição salvacionista da região do Marajó, concentrada sobretudo na ministra Damares. Essa aproximação, a partir de um viés redentor, se consolida, impactando as relações políticas locais, que começaram a se localizar ao redor da ministra, com atores sociais agindo com vistas às eleições municipais. Essa intervenção também causa desdobramentos em outras áreas, como o turismo, que também deve ser uma área a ser explorada futuramente. Na mesma ocasião, foi anunciada a possível criação de uma zona franca do Marajó, com a isenção de impostos que facilitariam a implantação de indústrias na região, de modo a atender à geração de emprego e renda.

Assim, a narrativização da pobreza, com apelo a crimes sexuais praticados na região, completa o ciclo que problematizamos acima: seria essa narrativa uma antessala para grandes intervenções na região. Apesar de essa ser uma estratégia apontada pelo próprio ministro Paulo Guedes como defasada, ela reatualiza os grandes projetos desenvolvidos na região durante a ditadura civil-militar, a exemplo do Plano de Integração Nacional (PIN), quando, a partir do discurso do vazio demográfico, se estimulou a migração nordestina como mecanismo de colonização de terras no sul do Pará. Sabe-se que tais intervenções são vetores de problemas socioambientais e que trazem pouco resultados efetivos no desenvolvimento econômico e social. E, no caso do PIN, é uma das raízes dos conflitos agrários da região na

atualidade.

Em meio à disputa, estaria em curso a consolidação de uma nova aliança político-moral Igreja-Nação, tal qual aquela que vigorou por séculos no Brasil entre diversos governos e a igreja católica? Sendo forjado um acordo a partir do qual igrejas evangélicas assumem funções até então estatais. O processo está situado num ponto de inflexão na reconfiguração do poder no país, impactando populações de matrizes culturais diversas que ocupam o território brasileiro. Em 2020 começa o Censo Demográfico, que vai apontar o comportamento das religiosidades no país. Independente do resultado, é necessário se esmiuçar a cultura evangélica e sua correlação com outras religiosidades. Sabe-se das práticas de intolerância e violência que foram denunciadas nos últimos anos, mas é preciso, também, observar a diversidade de denominações dentro de um amplo grupo evangélico.

As recentes intervenções do governo federal, enquanto política pública e discurso, retratam o olhar estereotipado que os governos centrais do Brasil historicamente mantêm com o território amazônico. Projetos e programas que são construídos sem amplos estudos e, ainda mais, sem a participação da população diretamente interessada. Em adição, a postura do governo federal e, em especial, do ministério da Família, reatualiza um mecanismo de tutela para com populações marginalizadas e invisibilizadas, que não visa a uma transformação estrutural, mas sim a usos políticos num cenário nacional. O Marajó é um exemplo a ser observado: como age o governo, as lideranças evangélicas que lhe sustentam e como essa orientação impactará populações com distintas matrizes religiosas e culturais.

Por fim, as recentes intervenções federais na região repetem os equívocos de um planejamento estatal desvinculado da região, procurando no mundo externo as soluções para o Marajó. A população torna-se, mais uma vez, espectadora de projetos enviesados, que muitas vezes solidificam a relação subalterna da região amazônica, num movimento de colonialismo interno do país para com a Amazônia. Um dispositivo de atualização da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) a partir da qual a condição racial é base da hierarquização social no âmbito do capitalismo e da globalização. É preciso que políticas públicas sejam formuladas em ampla pactuação dos governos com a população, procurando nos conhecimentos (seja dos saberes e práticas de duas tradições ou da ciência produzida nas instituições de pesquisa da região), modelos de desenvolvimento que atendam de fato às demandas dessa população.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 14, p. 119-137, jul./dez. 2013.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis: Vozes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

SILVA, Joel Pantoja da. **Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapuru**– Marajó das Florestas – Pa. Dissertação (Mestrado), Universidade da Amazônia, Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura, Belém, 2013.

PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: Edusc, 1999.

AMARAL FILHO, Otacílio. **Verde que te quero verde**: a estética da marca Amazônia. In: MALCHER, Maria Ataíde; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos; LIMA, Regina Lúcia Alves de; AMARAL FILHO; Otacílio (Org.). Comunicação Midiatizada na e da Amazônia. Belém: FADESP, 2011, p. 83-100.

CASTRO, Edna. **Amazônia na encruzilhada**: saque colonial e lutas de resistência. In: CASTRO, Edna (Org.). Territórios em transformação na Amazônia: saberes, rupturas e resistências. Belém: NAEA, 2017, p. 19-48.

HARRIS, Mark. **Presente ambivalente**: uma maneira de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Org.). Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annblume, 2006.

LIMA, Diana Nogueira de Oliveira. "**Trabalho**", "**mudança de vida**" e "**prosperidade**" entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 132-155, July 2007. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Mar. 2020.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: QUIJANO, Anibal (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

NASCIMENTO, Ana Lúcia Cardoso. **Ciência do sagrado na Amazônia**. Encontros entre a tradição e modernidade nas práticas de pajelações e religiões afro-brasileiras. Orientadora:

Ligia T. L. Simonian. 2018. 379 f. Tese (Doutorado em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/10417>. Acesso em: 16 Mar. 2020.

PACE, Richard. Abuso científico do termo 'caboclo'? Dúvidas de representação e autoridade. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.**, Belém, v. 1, n. 3, p. 79-92, Dec. 2006. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222006000300004&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Mar. 2020.

Bibliografia geral proposta

Bispo dos Santos, Antônio. (2015). Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília, DF: INCTI-UnB.

BISPO, Antonio. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo, ...

Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Organizadores Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado

Documentos relativos à reforma universitária de Córdoba (1918/2018).

Artigo base do encontro de saberes

Listagem das linguas faladas no Brasil além do português: https://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADnguas_do_Brasil#Munic%C3%ADpios_brasileiros_que_posuem_l%C3%ADngua_co-oficial_ind%C3%ADgena

Estatuto e regimento geral da UnB (2011) disponível em https://www.unb.br/images/Noticias/2016/Documentos/regimento_estatuto_unb.pdf

Wallerstein, I. M. (2007). O Universalismo europeu: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo.

Wallerstein, I. M. (2004). Lasincertidumbresdel saber. Barcelona, ES. Gedisa editorial.

Racismo e violência contra quilombos no Brasil / Terra de Direitos, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas — Curitiba: Terra de Direitos, 2018. 196pp.

Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011- 2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos ; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016. 146 p. : il. color. ; 30 cm.

Autores da fase 1: Lançamento das propostas (2019/2)

Carolina Dias Pinheiro é bacharel em Tradução e mestra em Estudos da Tradução pela Universidade de Brasília, doutoranda em Literatura no programa de Pós-Graduação em Literatura (Pós-Lit) também da Universidade de Brasília, com pesquisa com enfoque na presença de temas bíblicos na literatura brasileira contemporânea. Apaixonada por códigos e línguas.

Jonas França, cientista político formado na Universidade de Brasília e aluno de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares CEAM-UnB.