



PUC-SP

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA SOCIAL**

ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA

**PROCESSOS DE IDENTIDADE NA FORMAÇÃO DOS PRESBÍTEROS
CATÓLICOS INDÍGENAS**

SÃO PAULO

2019



PUC-SP

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA SOCIAL**

ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA

**PROCESSOS DE IDENTIDADE NA FORMAÇÃO DOS PRESBÍTEROS
CATÓLICOS INDÍGENAS**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Cecília Pescatore Alves.

Orientador: Prof.^a Dra. Cecília Pescatore Alves

SÃO PAULO

2019

Banca Examinadora:

Prof.^a. Dr.^a. Cecília Pescatore Alves (orientadora)

Prof. Dr. Paulo Sergio Delgado

Prof. Dr. Juracy Armando Mariano de Almeida

Prof. Dr.^a Mitsuko Aparecida Makino Antunes

Prof. Dr. Salvador Antônio Mireles Sandoval

Dedicatória:

**À Missão Salesiana de Mato Grosso
Aos Presbíteros Católicos Indígenas do Alto Rio Negro (AM)**

A presente pesquisa foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Processo 88887.149666/2017-00

AGRADECIMENTOS

O gesto de agradecer está para além das palavras, acredito que agradecer é um dom sublime, um reconhecer a presença Divina com todas as suas manifestações, um reconhecer que sem a pessoa do outro não seríamos capazes de evoluir, crescer, apreender e superar. Portanto,

Obrigado Deus, pela vida e pelas possibilidades a mim confiadas, pela minha identidade presbiteral constituída ao longo desses anos.

Aos meus pais Jarbas Lima de Oliveira e Antônia Alves Coelho, em quem me inspiro a ser um “ser humano” melhor, aprendo todos os dias com suas narrativas de história de vida. Agradeço por tê-los por perto e compartilhar de momentos incríveis, poder ouvir a voz ao telefone, sentar ao lado no sofá da sala, chegar em casa e saber que ela está exatamente me aguardando... como é bom ter a honra de experienciar a vida.

Agradeço minha Família, “Missão Salesiana”, por me educar, pelos processos que passei para me tornar a pessoa que sou. Seria impossível imaginar uma vida sem ser salesiano, sem conviver com pessoas que amo. De maneira especial, minha gratidão por amigos salesianos que me apoiaram e incentivaram durante este estudo, dentre eles, P. Luigi Favaro, Me. Altair e P. Gildásio Mendes, seja pelo investimento, como pelo tempo e confiança, foram muitas as oportunidades. Não poderia deixar de lembrar da comunidade do “Curatorium São Vicente”, meus irmãos de trabalho e convivência formativa, que muito contribuiu e compreendeu o esforço da ausência para conclusão desta tese.

Sou grato a comunidade salesiana do “Bom Retiro” em São Paulo, local de acolhida e de estudo pessoal, por ali deu-se início a etapa do doutorado e por ali escrevi minhas últimas linhas desta tese. Não seria possível desenvolver um projeto de pesquisa com essa envergadura se a Inspetoria Salesiana São Domingo Sávio, em Manaus não tivesse oferecido o suporte necessário para a realização da pesquisa, minha eterna gratidão pela acolhida e o comprometimento com este trabalho. O trabalho missionário desenvolvido com esmero sacrifício, amor e dedicação, hoje colhe grandes frutos: as vocações indígenas.

Não teria palavras para expressar minha gratidão aos sujeitos desta pesquisa, aos Presbíteros Indígenas que desde o início foram disponíveis e atenciosos, na

pessoa de cada um deles fica minha gratidão a tantos presbíteros indígenas do Alto Rio Negro, que atuam em diversas frentes de trabalho exercendo o ministério sacerdotal com esmera atenção e amor aos mais necessitados.

Na maioria das vezes o caminho de uma pesquisa acontece no silêncio da leitura e da escrita, a busca por novos conhecimentos perpassa por vários estágios, tanto pessoal, como no encontro com o outro. Minha gratidão a professora Mirella Justi, Rose Facuri e meus amigos Paulo Delgado e Juliana C. da Rosa, seres humanos de coração salesiano, grandes educadores que nesses encontros me apoiaram, motivaram e ajudaram na construção desta pesquisa.

Quantas viagens e aventuras, quantas pessoas singulares, do Alto Rio Negro ao Japão, chuva, barco, entrevistas, apresentações e riqueza das experiências agora transmitidas pelas narrativas, obrigado aos meus inúmeros companheiros, de longa jornada, verdadeiros amigos que estimo.

Meu muito obrigado ao professor Ciampa, mestre na arte de educar, exímio estudioso do sintagma identidade-metamorfose-emancipação, que desde meu mestrado me acompanhou e acreditou nesta pesquisa. Gratidão a minha orientadora, professora Cecília Pescatore, sua contribuição foi fundamental no andamento final desta tese, tempo e dedicação definem sua presença e ajuda. Estendo meu sentimento de gratidão para com todos professores, em especial, ao amigo Juracy Almeida pela convivência no Núcleo de Estudo e Pesquisa de Identidade e Metamorfose (NEPIM) e pelas contribuições, que foram de grande importância para minha formação humana e intelectual. Gratidão a secretária Marlene do programa de pós-graduação em Psicologia Social da PUC, pelas orientações e pela paciência ao longo desta etapa.

“Para ser bom guia de seu povo o presbítero estará também atento a conhecer os sinais dos tempos: desde os que dizem mais respeito à Igreja universal e ao seu caminho na história dos homens, aos mais próximos da situação concreta de sua comunidade”. (Diretório para o Ministério e a Vida dos Presbíteros)

Resumo

A presente pesquisa, aborda os processos que levam à constituição da identidade do presbítero católico indígena na perspectiva da Psicologia Social, tendo como referência o sintagma “identidade-metamorfose-emancipação” proposto por Ciampa, bem como, pelas concepções teóricas de Habermas referentes à formação do indivíduo em sociedade. Tomou-se como estudo de caso o contexto interétnico do Alto Rio Negro – AM, no qual escolheu-se participantes de diferentes etnias, idades e tempo de vida presbiteral. Como aporte metodológico optou-se por trabalhar com análise de narrativas de história de vida e projeto futuro. Ademais, tratando-se de populações tradicionais, foi necessário tecer diálogos com a Antropologia. Por meio da análise, procura-se compreender e identificar o sentido identitário manifestado nas narrativas dos presbíteros indígenas. Nota-se que há uma busca por reconhecimento associada às metamorfoses perceptíveis ao longo dos processos que a própria formação presbiteral exige. É possível falar em fragmentos emancipatórios, uma vez que o indígena não deixa, em nenhum momento, de ser quem ele é para assumir “o ser presbítero”, na verdade os dois universos simbólicos, no desempenho dos papéis sociais interagem e se complementam. Desta forma, a identidade do presbítero católico indígena não comporta somente o desempenhar certos rituais próprios dos presbíteros, em conformidade com a tradição da Igreja Católica, mas a vivência de seus costumes originários da etnia. A pesquisa procura apontar como se dá a constituição da identidade presbiteral, tendo como base o campo teórico para discutir os processos de socialização, políticas de identidade com referência aos documentos oficiais da Igreja Católica.

Palavras-chaves: Identidade presbiteral indígena; metamorfose; emancipação; socialização; Cultura e Igreja Católica.

ABSTRACT

This research addresses the processes that lead to the constitution of the Indigenous Roman Catholic Presbyter's identity in the perspective of Social Psychology, taking into account the term "Identity-Metamorphosis-Emancipation" proposed by Ciampa as well as Habermas's theory on the formation of the individual in society. As case study, the inter-ethnic context in the Upper Course of Rio Negro (Brazil) was chosen, selecting participants from different ethnicities, ages and presbyterate years. As methodological approach, life-story and future-project narrative analyses were adopted to work with. Moreover, dialogues with Anthropology were necessary in order to deal with traditional populations. The analysis approach is used to understand and identify the sense of identity manifested in the narratives of the Indigenous priests. A search for recognition is clearly associated with the perceptible metamorphoses present throughout the process that a presbyteral formation requires. It is possible to speak of emancipatory fragments, since the Indigenous never ceases to be who he is in order to assume the role of "the presbyter". In fact, the two symbolic universes interact and complement each other in the performance of social roles. Therefore, the identity of the Indigenous priest does not only involve the performance of certain rituals in accordance with the tradition of the Roman Catholic Church, but also with the original customs of the Indigenous peoples. The research aims to point out how the constitution of the presbyteral identity occurs, based on the theoretical field to discuss the processes of socialization, identity policies with references to the official documents of the Catholic Church.

Keywords: Indigenous presbyteral identity; metamorphosis; emancipation; socialization; Culture and Catholic Church.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - CONTEXTO ETNOGRÁFICO DA PESQUISA E	17
PROCESSOS METODOLÓGICOS	17
1.1 - A região do Alto Rio Negro: contexto pluriétnicos e as novas situações de contato.....	17
1.1.1 - Situações de contato entre os povos indígenas e os não índios no Alto Rio Negro	18
1.1.2 - A chegada dos salesianos e as missões do século XX: entre “civilizar” e apoiar na luta pela demarcação de terras indígenas.....	21
1.1.3 - O povoado de Iauaretê.....	24
1.2 - Processos metodológicos.....	29
1.3 - Local da pesquisa e participantes.....	30
1.4 - Procedimentos de coleta de dados.....	32
1.5 - Procedimentos de análise das narrativas	34
1.6 - Dimensão ética da pesquisa	36
CAPÍTULO II - EXPERIÊNCIA RELIGIOSA, SENTIMENTO DE PERTENÇA E A FORMAÇÃO DO PRESBITERO CATÓLICO	39
2.1 - Experiência Religiosa	39
2.2. Sentido de Pertença Religiosa.....	40
2.3. A Formação do Presbítero na Igreja Católica	43
2.3.1 Etapas da formação salesiana.....	47
2.4. A Identidade Presbiteral.....	49
CAPÍTULO III - O UNIVERSO SIMBÓLICO e IDENTIDADE-METAMORFOSE-EMANCIPAÇÃO	54
3.1 Processos de socialização e a contribuição da psicologia social	54
3.1.1 Processos de socialização	55
3.1.2 A contribuição da psicologia social.....	58

3.2 Universo simbólico.....	60
3.3 Estudos sobre a Identidade e o sintagma identidade-metamorfose-emancipação.....	63
3.3.1 Estudos sobre a Identidade.....	63
3.3.2 Políticas de identidade.....	74
CAPÍTULO IV - ANÁLISE DAS NARRATIVAS DE HISTÓRIA DE VIDA.....	788
4.1 A Vida na Aldeia.....	79
<i>Infância e juventude</i>	79
<i>Processo de escolha</i>	844
4.2 A Vida no Seminário.....	877
<i>Formação</i>	877
4.3 Universo simbólico indígena e universo simbólico religioso.....	966
4.4 A Identidade do Presbítero Católico Indígena.....	1044
<i>Reconhecimento</i>	1044
<i>Cultura indígena e aspectos da religião</i>	10909
4.5 Identidade do Presbítero Católico Indígena - Metamorfoses e Fragmentos Emancipatórios.....	1133
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	1200
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	1255
ANEXOS.....	1344

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se insere no programa de pós graduação, doutorado em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, cujas discussões teóricas e metodológicas têm possibilitado uma compreensão ampliada da Psicologia Social.

Nas últimas décadas tem-se acompanhado de maneira mais sistemática os processos de mudanças dentro da Igreja Católica Apostólica Romana. Essas mudanças estão ligadas historicamente com o fenômeno religioso, principalmente, devido à influência social, política e econômica. Na atualidade surgem grandes questionamentos em torno do papel do presbítero católico, pois o ser religioso está diretamente relacionado com as frentes pastorais de inserção nas comunidades e setores da sociedade.

No campo dos estudos da psicologia e da religião encontram-se diversos trabalhos e pesquisas que possibilitam uma maior reflexão na interface desta área disciplinar. Dentre eles a obra "Religiões, religiosidades e diferenças culturais" de Jerri Roberto Marin (2005), que destaca, em sua primeira parte, uma abordagem relevante onde aponta que os estudos das religiões têm conquistado espaços significativos na produção do conhecimento e as abordagens tornaram-se interdisciplinares.

Esses estudos ajudam a pensar e instigam sobre a importância de se pesquisar o contexto religioso numa interface com a Psicologia com o devido aporte da Antropologia, uma vez que os sujeitos da pesquisa são indígenas, ou seja, pertencem a comunidades étnicas cujos padrões culturais se diferenciam largamente do mundo ocidental.

Trata-se, portanto, de uma investigação cujo contexto mais amplo é o “campo religioso católico” e sua conexão como o universo simbólico da cultura indígena no tocante à religiosidade. Neste sentido noção de “campo” constitui um elemento importante na identificação desta conexão. Segundo Pierre Bourdieu (1983), um campo se define “através da definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos”. Segundo autor,

A estrutura do campo é um *estado* da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na luta ou, se se

preferirmos, da distribuição do capital específico que, acumulado no decorrer das lutas anteriores, orienta as estratégias ulteriores. (BOURDIEU, 1983, p. 90).

Neste sentido o campo religioso apresenta leis específicas que podem ser colocadas em xeque diante da disputa de poder que o envolve. Não obstante, o campo oferece uma chave importante para compreender as transformações no interior da Igreja Católica como, dentre outras, a abertura para aceitação da ordenação de presbíteros oriundos de populações tradicionais, neste caso dos povos indígenas. Não obstante, não aprofundaremos esta discussão por não se tratar do objeto desta pesquisa, ainda que não a tenhamos negligenciado.

Vale ressaltar que na realização desta pesquisa foi necessária uma inserção de forma sistemática no trabalho de campo. Para tanto nos valem dos pressupostos apontados por Malinowski (1976) no que diz respeito à prática etnográfica. Conforme, já apontamos acima, os participantes pertencem a grupos étnicos distintos localizados na região do Alto Rio Negro, Amazonas. Desta forma, é no campo das relações interétnicas que situamos e levamos em consideração os sujeitos e suas narrativas de história de vida. Portanto, delineamos como campo de pesquisa o distrito de Iauaretê, pautada nos processos de escolhas dos presbíteros indígenas de etnias diferentes do alto Rio Negro - Amazonas.

A presente tese se propõe contribuir para a melhor compreensão sobre a presença da Igreja Católica no mundo contemporâneo, sua ressonância com a cultura perante a formação da identidade do presbítero católico indígena. A Igreja vive um momento de renovação. Neste sentido, a abertura do atual papa traz novos horizontes para a questão da integração entre cultura, sociedade e Igreja.

A abordagem sobre a identidade do presbítero católico indígena igualmente permitirá investigar questões sobre integração Igreja e cultura por meio do universo simbólico que compõe cada uma. Considera-se que existe um grande campo de pesquisa a ser aprofundado, com diversas dificuldades a serem enfrentadas, tendo como grande problema a luta contra o fundamentalismo, que impede a abertura ao novo e as transformações necessárias para constituir uma identidade que visa a autonomia.

A questão fundamental que norteia essa pesquisa é a esfera particular que a Igreja representa, a contribuição da Psicologia Social Crítica e os aspectos culturais em que estão emergidos os sujeitos da pesquisa. Portanto, considera-se fundamental nesta tese a questão da liberdade religiosa e até que ponto ela influencia a esfera política, pois como Igreja ela pode defender suas ideias, mas deve igualmente garantir o direito à liberdade e igualdade para todos.

Os Capítulos que norteiam esta pesquisa e perpassam por uma vida presbiteral indígena que faz sentido para o indivíduo que abraça este papel, que não se resume ao desempenho certos rituais próprios do presbítero católico como apresenta as rubricas do Cânon Romano, presentes no livro “Missal Romano”, pois não se pode resumir a vida de um presbítero em um aspecto meramente ritualista.

Diante desta realidade surgiu o questionamento que norteou a tese aqui apresentada. Será utilizada a abordagem proposta pelo psicólogo social Antônio da Costa Ciampa, a partir do sintagma: Identidade, metamorfose e emancipação, bem como as concepções teóricas de Habermas referentes à formação do indivíduo na modernidade secularizada. Esta proposição possui a intenção de compreender, por meio da observação e das narrativas de história de vida como ocorrem os processos identitários do presbítero católico indígena.

Sendo assim, procurou-se trazer discussões e indagações sobre a identidade do presbítero sob a perspectiva dos documentos da Igreja Católica e sua fundamentação normativa. Essa identidade, segundo Kasper (2008), corresponde a uma experiência espiritual da Igreja de mais de mil e quinhentos anos. O foco da análise foi, portanto, o presbítero. Acredita-se que este trabalho também possibilita uma discussão que enriquece a maneira de pensar sobre a formação de futuros presbíteros da Igreja Católica, contribuindo nas ações e direcionamentos, quando se trata de candidatos ao presbiterado, como também aos provenientes de uma cultura indígena. Isto implica trazer presente a reflexão sobre a teoria das políticas de identidade e toda a sua complexidade, pois a Igreja sendo universal, está inserida em muitas realidades e culturas diferentes. Para os futuros presbíteros, o maior desafio, presente neste trabalho, era encontrar mecanismos que não percam a história e trajetória individual, neste caso a étnica, que cada pessoa traz de si mesmo.

A contribuição dessa abordagem é exatamente fornecer, para a academia e para a Igreja Católica, uma pesquisa atualizada sobre a identidade presbiteral, construída num contexto interétnico e intercultural.

Percebe-se cada vez mais um aumento dos presbíteros católicos provenientes de diversas culturas, esse é o momento favorável para aprofundar os processos identitários na sua formação. Acredita-se que este estudo seja relevante e significativo, podendo produzir debates importantíssimos para a vida presbiteral e para as futuras orientações da Igreja em relação a formação dos novos presbíteros, bem como adensar as concepções sobre identidade produzidas por Antônio da Costa Ciampa (1988), psicólogo social, segundo a qual a identidade é constituída num processo constante de metamorfose e emancipação, o que implica não uma identidade pensada como “mesmice”, mas um processo permanente de transformação.

Habermas denomina a inserção do indivíduo na sociedade de seu tempo de “integração social”. Se isto acontece ou deve acontecer com os indivíduos como um todo, o presbítero católico não está imune às mudanças da sociedade, pois eles também sofrem as influências dessa sociedade.

Procurou-se identificar o contexto da organização social, conforme apresentado no Capítulo I, das quais os presbíteros indígenas têm sua origem e os processos emancipatórios na formação da identidade presbiteral.

O homem que luta por transformação, vive um processo emancipatório, as metamorfoses pretendem levar o indivíduo à autorrealização e autonomia. A identidade do presbítero católico indígena, por muitas vezes, é fragilizada por questões que estão ligadas ao universo simbólico a que pertence ou por questões sociais externas a esse universo, talvez pela imposição da instituição ou pela não correspondência com o compromisso que assume. As políticas de identidades são influências que o indivíduo sofre, portanto, a finalidade desse trabalho será discutir como integrar ou conciliar o universo simbólico do indígena que opta pelo presbiterado com a concepção do universo simbólico da Igreja e da cultura. A proposta de pesquisa, portanto, perpassa a relação Igreja e cultura indígena, identidade do papel e a individualização.

Este estudo procurou responder algumas indagações, entre elas, que rumos tende tomar a vida presbiteral? Qual a razão de ser presbítero na sociedade atual? O

que é necessário para ser um presbítero católico indígena perante o seu povo? Como ocorre a constituição da identidade na vida presbiteral do indígena? Como as histórias de vida podem trazer luzes para a compreensão do presbítero católico indígena? Como encontrar um ponto que interage, diante da luta pela emancipação, entre o universo simbólico do grupo étnico e da Igreja Católica?

Aqui se poderia questionar se identidade do presbítero católico indígena confronta com sua identidade étnica. Se considerarmos os debates antropológicos a respeito da identidade étnica a resposta é não, não há confronto mas possibilidades. Fredrik Barth (2000) considera os grupos étnicos como tipos organizacionais, ou seja, uma forma de organização social que opera a partir de um fronteira. A fronteira étnica, segundo Barth, define o grupo étnico e, por conseguinte, os seus limites, pois são os valores compartilhados efetivamente importam. Quanto a questão às diferenças culturais, Barth aponta que

É importante reconhecer que apesar das categorias étnicas levarem em conta diferenças culturais, não podemos pressupor qualquer relação de correspondência simples entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças "objetivas"; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas. [...]. O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parece ser, em termos analíticos, de duas ordens diferentes: (i) sinais e signos manifestos, que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade; trata-se frequentemente de características tais como vestimenta, língua, forma das casas ou estilo geral de vida; e (ii) orientações valorativas básicas, ou seja, os padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas. Uma vez que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade. (BARTH, 2000, p.32)

O contexto pluriétnico da região do Alto Rio Negro pressupõe uma estrutura de interação, conforme Barth. Neste contexto, cada grupo étnico possui sua identidade imperativa, onde as interações são avaliadas por dela. Deste modo, não é exagero afirmar que ao adentrar no presbiterado católico o indígena tão somente passa a interagir com outro contexto. Não obstante, suas orientações valorativas básicas, as quais se refere Barth, não foram abandonadas.

Portanto, o presente estudo tem como objetivo compreender como se constitui a identidade do presbítero católico indígena, levando em consideração os sentidos atribuídos pelo universo simbólico da cultura étnica e da Igreja Católica. Para tanto, procura-se neste trabalho, analisar as etapas formativas dentro da Igreja Católica e

como se dá a metamorfose da identidade no processo de formação do presbítero católico indígena. Para tanto, fez-se necessário o aprofundamento sobre os elementos fundamentais nesse processo de metamorfose em interface com os dois ritos, indígena e católico e como se constitui essa identidade, tendo em vista as diferentes formas de lidar com a mesma, tanto pelos presbíteros indígenas e pela comunidade, quanto pela orientação oficial do magistério da Igreja Católica.

Considera-se que essa pesquisa não seja a primeira e nem a única sobre a identidade do presbítero católico indígena, portanto, o tema não se esgota aqui sendo o mesmo susceptível às críticas e mudanças. Entretanto, mas seguindo os objetivos e as propostas elencadas e desenvolvidas, obteve-se consideráveis resultados que poderão ser de extrema relevância social, contribuindo com significativas propostas de abordagens e debates.

A tese está estruturada em quatro capítulos resumidamente apresentados a seguir.

O contexto etnográfico da pesquisa é apresentado primeiro capítulo, onde por meio de dados etnográficos e históricos apresenta-se a região do Alto Rio Negro caracterizada enquanto contexto pluriétnico. Neste lócus, destacam-se novas situações de contato quando adentram na região exploradores e missionários católicos, em particular a chegada dos salesianos com a implantação de missões durante o século XX. Como resultado da atuação missionária sobressai o povoado de lauaretê, onde foi possível acompanhar algumas ordenações de presbíteros católicos indígenas. Os processos metodológicos, o local da pesquisa, participantes, os procedimentos de coleta de dados e a dimensão ética da pesquisa também foram contemplados neste capítulo.

No capítulo II o foco recai sobre a formação do presbítero católico. Para sua elaboração contou-se com autores que se dedicaram ao tema e com os documentos oficiais da Igreja Católica (Concílio Vaticano II, *Ad Gentis* e outros). Neste capítulo salientamos a necessidade de a Igreja Católica abrir-se ao diálogo, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, com outras realidades e com os povos tradicionais ou, neste caso os povos indígenas. Considerando que os presbíteros católicos indígenas pertencem à Congregação Salesiana, foi necessário tecer uma breve apresentação sobre o contexto formativo dos presbíteros, ou seja, as etapas da formação salesiana destinada àqueles que optam pelo presbiterado.

O norte teórico desta tese encontra-se no Capítulo III; nele tratou-se do universo simbólico e da identidade-metamorfose-emancipação, a partir de noções e concepções desenvolvidas por Antônio da Costa Ciampa (1988) e Jürgen Habermas, particularmente no que se refere à inserção do indivíduo na sociedade de seu tempo, ou seja, a qual denomina de “integração social”.

No Capítulo IV apresenta-se, à luz das concepções teóricas que orientam a construção desta tese, a análise das narrativas de história de vida dos presbíteros entrevistados para esta tese. Antecipou-se que foram estas narrativas que ofereceram a possibilidade de identificar os sentidos específicos para a análise, elencadas nos procedimentos. Deste modo, a partir das narrativas trabalhou-se os seguintes temas: a vida na aldeia – infância e juventude, o processo de escolha e opção pelo presbiterado; a vida no seminário e a luta por reconhecimento; o período de formação vivido pelos entrevistados; a conexão entre o universo simbólico indígena e universo simbólico religioso (Católico Romano); a constituição da identidade do presbítero católico indígena e seu reconhecimento; a relação entre a cultura indígena e aspectos da religião; e, por fim, a identidade do presbítero católico indígena - metamorfoses e fragmentos emancipatórios.

Conforme explicita-se no capítulo I, observando os princípios éticos da pesquisa e orientações do Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP optou-se por não identificar os entrevistados (embora eles tenham afirmado não haver obste quanto a isso).

Finalmente, nas considerações finais retomou-se os principais pontos desta tese e procurando responder algumas indagações contidas ao longo do trabalho.

CAPÍTULO I - CONTEXTO ETNOGRÁFICO DA PESQUISA E PROCESSOS METODOLÓGICOS

1.1 - A região do Alto Rio Negro: contexto pluriétnicos e as novas situações de contato

Para abordar alguns aspectos do contexto etnográfico, as situações de contato e a organização social de povos indígenas que estão referenciados nesta pesquisa é necessário situá-los espacialmente tendo o rio Negro como principal ponto de referência. Esse rio nasce na Colômbia e percorre uma extensão de 2.250 quilômetros; em sua trajetória atravessa as bacias do rio Orinoco e a Amazônica, sendo considerado o maior afluente da margem esquerda do rio Amazonas, denominação que recebe a partir da união com o rio Solimões. .

Porém, é no noroeste amazônico, nas proximidades da fronteira entre o Brasil e a Colômbia que está situada a região conhecida como Alto Rio Negro, formada por terras da União densamente povoadas por diferentes povos indígenas, como os Arapasso, Bará, Cubeo, Desana, Karapanã, Kotiria, Makuna, Miriti-Tapuia, Piratapuaia, Siriano, Tukano e Tuyuka, sendo que a maioria é pertencente ao tronco linguístico Tukano Oriental. Ademais, existem grupos pertencentes ao tronco linguístico Aruak, os Baniwa, Baré, Tarian e Werekena, e também ao troco linguístico Maku, que são os Hupda e Yuhupde, de acordo com FERREIRA (2014).

No Alto Rio Negro, nos municípios de Japurá, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, 79.993 km² são de terras da União homologadas como Terras Indígenas (TI), onde esses povos constituíram seus territórios e por onde transitam e estabelecem relações com outros povos. Trata-se, portanto, de um contexto pluriétnico, pois além do multilinguismo existem diferenças culturais e na organização social desses grupos que não os impede, porém, articulações e trocas entre grupos situados às margens do rio Negro e outros mais distantes, bem como de características compartilhadas por diferentes etnias como mitos, arquitetura, cultura material e atividades ligadas à subsistência.

Diferentemente da maior parte da organização de outros povos indígenas amazônicos, no noroeste dessa região, no Alto Rio Negro, é possível observar uma organização social de grupos de descendência patrilinear, hierarquizados de acordo

com uma cosmologia própria, com alianças de matrimônio por meio da exogamia e que estão, ao menos idealmente, hierarquizados de acordo com esses princípios. Essa hierarquia envolve os diferentes povos indígenas e seus subgrupos, os clãs e *sibs*, que estão dispostos em posições sociais distintas de acordo com o alinhamento à descendência de uma mesma ancestral comum e que coloca os seus membros como parentes.

1.1.1 - Situações de contato entre os povos indígenas e os não índios no Alto Rio Negro

Além dos povos indígenas, as novas¹ situações de contato se deram quando a região passou a ser ocupada por não índios, sobretudo nordestinos e nortistas concentrados em alguns centros urbanos localizados no Alto rio Negro. Essa ocupação resulta de um processo de avanço dos não índios sobre os territórios indígenas em diferentes situações de contato. O rio Negro é muito importante para os diferentes povos indígenas que ocupam ou percorrem suas margens e navegam por suas águas, e, a partir do século XVI, o mesmo passou a ser utilizado por espanhóis como via de comunicação, além de ser alvo de expedições e ações como a de Manuel da Gama Lobo d' Almada, que percorreu parte de seu trajeto entre 1784 e 1795.

Com a queda do número da população indígena decorrente de epidemias de varíola, colonizadores de São Luiz e Belém passaram a intensificar as expedições em busca de indígenas para trabalharem em fazenda e na coleta de “drogas do sertão” por meio de práticas de “guerras justas”, que gerou resistência indígena e conflitos decorrentes dessa situação de contato

Segundo Cabalzar & Ricardo (2006, p. 80), nesse período “[...] intensificaram-se os descimentos de índios, sendo promovidos novos assentamentos coloniais às margens do Negro e no baixo curso de seus principais afluentes, sob o forte controle dos militares portugueses instalados em fortalezas [...]” de São Gabriel da Cachoeira e São José de Marabitanas. Ademais, foram também construídos aldeamentos

¹ Entendo como novas em virtude daqueles povos manterem entre si um complexo de relações, portanto, não se tratava de povos isolados.

instalados pelos missionários Carmelitas nas proximidades da atual cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Em 1728, os carmelitas fundaram a aldeia de Santo Eliseu de Mariuá, onde lograram concentrar um grupo remanescente de índios Manao sob o comando de um “principal” chamado Camandary. Algumas décadas mais tarde, entre os anos de 1740 e 1750, o lugar seria conhecido como “Arraial de Mariuá”, a principal base das tropas de resgate para onde eram trazidos os escravos indígenas a serem despachados para a capital da colônia. A estimativa é de que nessas duas décadas cerca de 20.000 escravos indígenas tenham saído do rio Negro (Wright, 1991). [...] Deve-se salientar, portanto, que esse período inaugural da colonização é relativamente longo e que as viagens de reconhecimento percorriam uma região muito extensa, cobrindo praticamente todo o curso do rio Negro no que veio a ser o território brasileiro. (ANDRELLO, 2004, p. 58).

Diante disso, é fundamental destacar o aspecto nefasto da escravidão indígena que resultou em um número estimado de 20 mil pessoas apresadas e que foram retirados do Alto Rio Negro ao longo século XVIII, além de epidemias de varíola e sarampo que chegaram a devastar a região a partir de 1740. Como enfrentamentos a tais situações ocorreram revoltas indígenas no período, com destaque para uma de 1757 contra os missionários por meio de ações como a destruição de igrejas, de paramentos religiosos e do assassinato de um padre carmelita. Porém, o avanço dos não índios na região ocorria:

Paralelamente ao estabelecimento dos aldeamentos, a região assistiu em diferentes momentos da segunda metade do século XVIII à chegada de algumas comissões de limites portuguesas e espanholas. Em 1755, o próprio Governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, chega a Barcelos com uma comitiva de mais de 700 pessoas em 25 barcos. Os trabalhos que deveriam ser realizados ao longo das demarcações vieram a mobilizar um enorme contingente de trabalhadores indígenas, nas inúmeras edificações que se planejaram na capital da capitania ou como remadores das expedições de reconhecimento.

Além, portanto, da grande demanda de mão-de-obra que implicava o estabelecimento de aldeamentos, anota-se em várias fontes do período a significativa demanda suplementar perpetrada pelo governo colonial em função da disputa de limites com a Espanha, que teria sido muito maior do que aquela consignada pela lei. A questão de limites determinou também a implantação de fortificações em vários pontos estratégicos. (ANDRELLO, 2004, p. 62).

Tratava-se, portanto, de questões econômicas e políticas dos não índios que estavam diretamente ligadas ao governo português, de modo que Marquês de Pombal retirou, na segunda metade daquele século, o “poder temporal” dos missionários, que passou para o domínio de colonos militares e civis. Como resultado dessa

intervenção, a escravidão indígena diminuiu, bem como o trabalho missionário, mas também teve como consequência a apropriação por militares e civis dos territórios indígenas e a consolidação das atividades colonizadoras na região.

No século XIX, foi construído, em São Gabriel, um forte português, juntamente com a construção de uma vila. Ademais, a região do Rio Negro foi alvo de diferentes missões realizadas inicialmente pelo frei carmelita José Vicente Santos Inocente em 1832 e teve duração de vinte anos, sendo seguida, entre 1852 a 1854, pela missão do frei capuchinho Gregário José Maria de Bene. Esse processo foi marcado, para além da catequização de indígenas, por uma série de violências. Ademais, ocorreram ações que buscavam convencer e a atrair indígenas para vilas e povoados, com o objetivo de retirá-los de áreas mais distantes e utilizá-los como mão-de-obra em diferentes atividades produtivas e comerciais. Segundo Andreello (2004, p. 66),

Por volta de 1840, a população contabilizada ao longo de todo o rio Negro era estimada em quase 19.000 pessoas, sendo sua maior parte (quase 15.000) residente nas “freguesias” do baixo rio Negro e em Manaus. O restante (cerca de 4.000) eram os moradores das “aldeias” do alto rio Negro – a divisão entre o baixo e o alto rio à época ficava nas imediações da atual cidade de Santa Isabel do rio Negro. Porém, acreditava-se que um número similar “*havia tornado à antiga selvageria ou encontrava-se fora do alcance d’administração*”. (ANDRELLO 2004, p. 66).

Nesse contexto de conflitos, ocorreu uma série de revoltas e movimentos religiosos (messianismo) realizadas por povos indígenas contra a atuação de missionários, agricultores, comerciantes e outros não índios. Contudo, os militares da região e da então Província, reagiram de forma violenta e reprimiram tais movimentos.

Entretanto, a partir de 1883 um novo movimento missionário adentrou na região por meio de missionários franciscanos que chegaram em Uaupés e que passaram a interferir no cotidiano e na organização social dos povos indígenas ali situados, por meio da proibição das práticas e ações dos pajés, de modo que estes tinham que reservar um dia por semana para a construção de casas para as autoridades religiosas. Porém, as atitudes autoritárias não tiveram os resultados esperados e, no final do ano de 1883, ocorreu uma revolta dos indígenas que expulsaram os franciscanos e, nos anos restantes daquele século, a região ficou sem nenhuma ação de missionários.

1.1.2 - A chegada dos salesianos e as missões do século XX: entre “civilizar” e apoiar na luta pela demarcação de terras indígenas

Em 1914 ocorreu a chegada de missionários salesianos com o objetivo de implementar atividades de catequese, ou seja, de “civilizar” os povos indígenas que ali encontravam-se amedrontados diante da pressão e exploração dos não índios. De acordo com Silva (2007)

Segundo Arthur Reis (1960:68), com a viagem de Dom Frederico Costa no alto rio Negro, deu-se a origem da criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro com sede em São Gabriel da Cachoeira. A decisão foi tomada pelo Papa Pio X, em 1914, que também, atribuiu à Congregação Salesiana de Dom Bosco a responsabilidade pela catequese dos índios. E o ano de 1914 é o marco de atuação dos salesianos no alto rio Negro com a viagem de reconhecimento do Padre Giovanni Balzola. (SILVA, 2007, p. 38).

A partir disso, uma série de ações educativas foram realizadas junto às crianças para que, conforme os salesianos, os adultos e idosos também pudessem ser formados numa educação disciplinada, cristã e civilizadora. Os salesianos introduziram, portanto, mudanças na organização social, no cotidiano e em alguns aspectos culturais dos povos indígenas, introduzindo formas de educação e disciplina ocidentais e uma organização idealizada. Nesse sentido, atacaram as práticas de pajés, destruíram artefatos e objetos rituais e simbólicos, além de desestimularem rituais de iniciação masculina e o uso de bebidas alucinógenas, o que fez com que pesquisadores passassem a criticar a ação dos salesianos, como foi o caso de Curt Nimuendaju que:

Criticou, portanto, a intolerância dos missionários em relação às culturas indígenas, alegando que a situação dos salesianos desde o começo foi baseada na truculência e na perseverança. A truculência da chegada, do anseio de batizá-los e em destruir os sinais da “diferença”. A perseverança em erguer os centros missionários, no esforço de levar as crianças de suas casas para serem educadas nos internatos da missão, pois tinham a convicção de que só conseguiriam mudar os índios com a ênfase no sistema educacional, voltadas para crianças e jovens, marca da congregação. (SILVA, 2007, p. 39).

Apesar desses efeitos negativos, a missão salesiana se consolidou como uma forma de evitar a exploração de mão-de-obra dos povos indígenas e as práticas violentas dos não índios, pois, segundo Silva (2007, p. 38), “os missionários salesianos passaram a reagir aos abusos dos comerciantes”, bem como por meio da

instalação de uma infraestrutura capaz de dar assistência à saúde, educação e fornecer itens de primeira necessidade que passaram a ser utilizados por alguns indígenas. Para Andrello (2004, p. 109):

“A implantação das Missões Salesianas no Uaupés abre uma nova fase na história regional, uma vez que irão por várias décadas desempenhar um papel de autoridade local, fazendo às vezes do próprio Estado Nacional na fronteira com a Colômbia” e que “[...] viriam a se responsabilizar por coibir os excessos até então praticados por comerciantes brasileiros e colombianos que freqüentavam este rio.” (ANDRELLO, 2004, p. 109):

Segundo Silva (2007, p. 39), Curt Nimuendaju reconhecia que, dentre os missionários salesianos e os colombianos, negociantes brasileiros e “delgados egoístas”, seriam os primeiros os mais “suportáveis”, Nesse sentido, Andrello (2004, p. 90-91), ponderou que:

[...] os salesianos criariam uma infra-estrutura missionária jamais vista no rio Negro. Além de São Gabriel da Cachoeira, instalaram outras duas missões em pontos estratégicos do rio Uaupés na década de 20, Taracuá em 1923 e Iauaretê em 1929. A partir da década de 40 outras três irão surgir: em 1940, Pari-Cachoeira, no alto rio Tiquié; em 1942, Santa Isabel, no médio rio Negro; e, em 1952, Assunção do Içana, no rio Içana. A chegada dos salesianos no Uaupés irá contribuir para melhorar significativamente a situação de muitos grupos, uma vez que os missionários irão opor-se às práticas em curso de exploração dos índios empreendidas pelos seringueiros. [...] Porém, a oposição dos salesianos às práticas então vigentes viria a ser dirigida principalmente aos balateiros colombianos que adentravam o Uaupés brasileiro, pois, conforme relatos do final da década de 20, estes eram nesse momento os principais responsáveis pelas violências cometidas contra os grupos indígenas da área. As relações entre salesianos e comerciantes e patrões brasileiros eram possivelmente mais nuançadas. (ANDRELLO, 2004, p. 90-91)

Entretanto, não eram apenas os missionários salesianos que estavam se instalando na região. Paralelamente, no final da década de 1940, uma missionária norte americana chamada Sophia Müller da Missão Novas Tribos se instalou na região do Alto Rio Negro e começou a evangelização dos Kuripako em terras colombianas e dos Baniwa do Içana, sendo que os últimos foram convertidos em maior número e convencidos por sua mensagem anticatólica que atingia o sofrimento provocado pela situação de contato e exploração da mão-de-obra e do sistema de regatões. Os salesianos instalaram no baixo Içana uma missão, a de Assunção, para tentar reverter a situação, mas não obtiveram o sucesso imaginado, sendo que muitas comunidades dessa região continuaram a integrar o sistema de Igrejas Bíblicas Unidas.

No rio Içana, o projeto salesiano chegou mais tarde, nos anos 50, quando a missionária evangélica norte-americana Sophia Muller já havia conquistado a simpatia Baniwa para o protestantismo. A missão salesiana de Assunção do Içana nunca chegou ao patamar daquelas do Uaupés, e a divisão entre índios crentes e católicos gerou muitos conflitos no passado, seguindo as relações igualmente conflituosas que ali tiveram lugar entre padres salesianos e pastores da Missão Novas Tribos. (ANDRELLO, 2004, p. 17).

Contudo, com as mudanças ocorridas durante os primeiros anos dos governos militares levaram à extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e à criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967, quando o Estado passou a atuar de forma mais incisiva na região, com a presença administrativa do órgão indigenista. No final da década de 1970, com a retirada dos investimentos governamentais, os salesianos fecharam o sistema de internatos em São Gabriel da Cachoeira, mas ainda mantiveram um número expressivo de alunos internos na década seguinte, quando outros internatos também foram fechados.

Porém, esses fechamentos não significam que a ação dos salesianos tenha terminado na região, uma vez que novos desafios e projetos nortearam aquela década e as seguintes. Dentre estes, a luta pela demarcação de terras indígenas (TI) se colocou como movimento principal, uma vez que lideranças de povos indígenas protagonizaram ações e elaboraram estratégias nessa direção, juntamente com missionários católicos.

Nesse sentido, desde a década de 1970 essas lideranças e seus aliados passaram a buscar, junto à FUNAI, o reconhecimento e demarcação de TI na região do Alto Rio Negro, e naquela mesma década foi apresentada uma proposta de demarcação de uma área única para a região. Entretanto, a FUNAI apresentou propostas de demarcação de TI separadas, entretanto as lideranças insistiram na busca por uma área única ao longo da década seguinte, marcada igualmente pela resistência e articulação entre alguns setores militares contrários à demarcação contínua, o que resultou na desarticulação da FUNAI local.

Os anos 1970 e 1980 foram marcados pelo protagonismo dos povos indígenas quando articularam, com apoiadores, o movimento indígena organizado, conforme Bicalho (2010). Deste modo, em 1987, em São Gabriel da Cachoeira foi realizada a II Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro com a presença de 300 lideranças de diferentes étnicas, representantes do governo federal e estadual, de empresas envolvidas no Projeto Calha Norte, e também da Igreja Católica. Na ocasião, foi

formada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e foi deliberado pela urgente demarcação de uma área única.

Na década seguinte, porém, foram publicados decretos presidenciais que homologavam e demarcaram TI em “ilhas”, mas que não foram aceitas pelos indígenas que acionaram os direitos reconhecidos e garantidos pela nova Constituição Federal de 1988. Nesse mesmo sentido, o Ministério Público Federal (MPF) instaurou uma Ação Declaratória contra a União, FUNAI e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), reconhecendo a ocupação dos povos indígenas na região do Alto Rio Negro e recomendando a demarcação de forma contínua. A partir disso, a gestão administrativa das TI do Alto Rio Negro ficou sob os cuidados da FOIRN e do Instituto Socioambiental (ISA), que passaram a acompanhar o processo de negociações, a demarcação de Terras Indígenas e a gestão sobre essas áreas.

Assim, novos territórios estavam sendo consolidados de forma oficial perante o Estado brasileiro, e outras dinâmicas demográficas passaram a influenciar as transformações ocorridas na região do Alto Rio Negro. A descoberta de ouro na Serra do Traíra deu início à corrida pelo metal, deslocando indígenas, garimpeiros, empresários, moradores de São Gabriel da Cachoeira e outros, resultando em um crescimento populacional significativo, em mudanças do cotidiano das cidades e povoados e em outras transformações. Um desses povoados foi o cenário mais restrito no qual parte dessa pesquisa foi realizada: lauaretê.

1.1.3 - O povoado de lauaretê

Conforme um mito da etnia Tariano, a palavra lauaretê, traduzida como “cachoeira da onça”, “é um topônimo que faz alusão a esses primeiros moradores do lugar”, conforme IPHAN (2007,55).

Tuyuka². Não foram encontrados dados recentes sobre a população local. Entretanto, para o ano 2004, segundo Giatti *et al* (2007, 1712), a população “é de 2.706 habitantes, de acordo com levantamento realizado em novembro de 2004 por profissionais de saúde do Pólo Base de Iauaretê do Distrito Especial Indígena do Alto Rio Negro”.

Tal qual outras etnias do Alto Rio Negro, esses povos possuem uma organização social baseada numa cosmologia que hierarquiza e insere cada grupo em uma determinada posição, a exemplo dos Tariano, que ocupam uma posição de destaque. Do mesmo modo, há uma hierarquização dentro dos grupos divididos em subgrupos – os *sibs* – que são organizados de acordo com relações e arranjos que envolvem uma ancestralidade em comum que alinha os laços matrimoniais de acordo com um padrão exogâmico e patrilocal praticado pelos grupos e *sibs* do rio Uaupés, de acordo com Andrello (2004). Não obstante, por não se tratar do objeto desta tese, não aprofundamos estas relações.

Essa organização social possui elementos que são resultado também de transformações históricas que impactaram não apenas os povos indígenas, como a própria formação desse povoado. Isso porque, houve a instalação de uma missão salesiana no local, em 1929, que, com o auxílio do então Serviço e Proteção ao Índio (SPI), implantou um posto de fiscalização e uma infraestrutura que permitiu dar suporte à programas e ações educativas, na área de saúde e em outras formas de realizações junto aos povos indígenas, de acordo com Silva (2007, p. 38).

A este título, se tratando do Iauaretê, Andrello (2004, p. 116), destacou que:

Seja como for, a Missão Salesiana parecia se incumbir do papel de autoridade da fronteira, o que fica atestado pela extensa troca de ofícios entre o Padre-Diretor de Iauaretê e diversas autoridades colombianas nas décadas de 40 e 50. O principal assunto tratado nesses documentos dizia respeito ao agenciamento do trabalho indígena nos seringais, uma questão que os salesianos buscavam intervir através de gestões junto a juizes, corregedores de indígenas e outras autoridades da Comissária de Mitú, capital do Uaupés colombiano. Há também várias indicações de negócios fechados entre a Missão e comerciantes colombianos ligados às companhias americanas acima mencionadas, bem como com a Caja de Credito Agrícola, banco que financiava o negócio do caucho na Colômbia. A construção de um novo prédio para a Aduana Colombiana de Iauaretê também foi negociada pela Comissária de Mitú com a Missão Salesiana em 1946 (Missão de Iauaretê, n.d.c.). (ANDRELLO, 2004, p. 116),

² Esses povos pertencem aos troncos lingüísticos aruak e maku, com exceção dos Tariano e Hupda que pertencem ao tronco lingüístico tukano oriental.

Como resultado da ação dos salesianos, reconhecida pela Força Aérea Brasileira (FAB), “o problema do aliciamento da mão-de-obra indígena pelos colombianos viria a diminuir progressivamente até o final da década de 60”, de acordo com Andrello (2004, p. 117).

Nas décadas seguintes, lauretê passou por transformações demográficas, em 1970 não havia em termos demográficos diferenças significativas entre o povoado e sede municipal, ou seja, São Gabriel da Cachoeira

O primeiro contava com 431 moradores permanentes, o segundo com 668 (Radambrasil, 1976:364-6). Estatísticas da Prelazia do Rio Negro para os anos de 1968 e 1969 mostram, inclusive, que as atividades missionárias nesse momento eram significativamente mais intensas em lauretê, onde os números de alunos, população e comunidades atendidos, era maior do que em São Gabriel (Prelazia do Rio Negro, 1969 e 1970). Era o tempo do Plano de Integração Nacional (PIN), que havia sido anunciado pelo Governo Federal em 1970 prometendo obras de infra-estrutura e colonização na Amazônia. (ANDRELLO, 2004, p. 117).

Mesmo com a demarcação da Terra Indígena do Alto Rio Negro e a elevação do povoado lauretê a *status* de distrito do município de São Gabriel da Cachoeira,

[...] não havia atuação visível da Administração Municipal.

A Missão Salesiana, por outro lado, já mantinha em funcionamento, além do colégio e internatos, hospital, serraria, olaria, marcenaria e uma fábrica de vassouras, controlando toda a atividade comercial existente. Para o ano de 1975, aponta-se uma produção de 13 toneladas de cipó títica e uma pequena quantidade de sorva e breu, toda ela comercializada pelos religiosos diretamente com compradores de Manaus. Embora decadente, o controle da atividade extrativista seguia assim sendo monopolizado pela Igreja. (ANDRELLO, 2004, p. 119).

Porém, após décadas de atuação, a Congregação Salesiana foi acusada pelo Tribunal Russell de ter promovido o etnocídio por meio de suas práticas de catequização, disciplina dos corpos e educação de modo geral. Após o ocorrido, além do fechamento do internato que impactou o povoado, a ordem e seus missionários passaram a rever sua atuação e desenvolver novas práticas, sobretudo a de preservação da cultura indígena e o apoio à luta por territórios.

No século XXI outros problemas e desafios se consolidaram ou foram enfrentados em lauretê, como a falta de saneamento básico que resulta em problemas socioambientais e doenças como as de origem gastrointestinal, dermatológica, dentre outras indicadas. Outro desafio é a educação escolar em um

contexto multiétnico, como o caso de Iauaretê, onde a diversificação étnica, linguística e cultural exige que os profissionais de educação desenvolvam uma série de práticas pedagógicas específicas, como a adoção do multiculturalismo e da interculturalidade para o ensino de disciplinas como a de História, como defendido por Silva (2017) que realizou oficinas pedagógicas no Alto Rio Negro para tentar alavancar esse objetivo. Ressalta-se, entretanto, o protagonismo indígena no enfrentamento desse desafio, uma vez que a ação de professores indígenas e as articulações da Associação Indígena da Língua e Cultura Tariana, do Distrito de Iauaretê, que resultou em um projeto de educação específico da escola indígena Enu Irine Idakine-Tariana, e que foi pesquisado por Oliveira (2012).

Esses desafios são decorrentes de uma série de transformações que ocorreram em Iauaretê, que segundo Silva (2007, p. 76), foram mais significativas depois de 1985, com o fim dos internatos salesianos, quando o distrito se tornou palco de lutas indígenas pela demarcação de território e de “reinvenção social” ligada ao mundo urbano, o que resultou em novas demandas, como a expressada pelo professor Rafael Tariaiano: “*A gente está lutando para que os poderes públicos municipal, estadual e federal criem estruturas para aumentar o emprego em Yauaretê*”³ transcrita por Silva (2007, p. 77). Esta necessidade não acaba, porém, com aspectos culturais e a organização social desses povos, uma vez que o mesmo autor apresenta outra fala de Rafael Tariaiano, onde afirma que: “*Nós moramos numa comunidade onde todos são conhecidos e parentes. Quando os alunos ficam de férias, vamos para os nossos povoados. Aqui os moradores foram um bairro*”, e que foi utilizada por Silva (2007, p. 81), para analisar como tais bairros e comunidades são territórios social e politicamente demarcados em conformidade com o pertencimento étnico.

Diante de novos desafios resultantes dessas e de outras transformações que não foram objeto dessa pesquisa, o Distrito de Iauaretê foi parte do cenário dessa pesquisa, pois foi nesta comunidade que acompanhou-se a ordenação de três presbíteros católicos indígenas. Estas ordenações, se configuram como o momento em que o candidato ao presbiterado recebe o sacramento da ordem, pode ser

³ O autor Orlando Melgueiro da Silva optou por escrever a palavra com a letra Y no início.

considerada também como reflexo da presença da Igreja, em particular a atuação da Congregação Salesiana na região.



Imagem 2 – Vista panorâmica da Missão Salesiana – Povoado de lauretê. (Arquivo do autor).

1.2- Processos metodológicos

Acredita-se que o método depende sempre da linha de pesquisa, pois ela norteará o trabalho a ser pesquisado. Teoria e a prática se interagem cientificamente, uma vez que o objeto a ser pesquisado sempre será abordado através dos parâmetros epistemológicos adotados. Portanto, o resultado desta tese alinha-se ao objetivo inicial já apresentado na introdução, pois visou um raciocínio crítico, ou seja, não fazer perguntas somente por curiosidade, procurando atender-se com respostas socialmente aceitas.

No primeiro momento, o trabalho de campo ateve-se em identificar se há papéis rituais pré-estabelecidos para os presbíteros originários das etnias identificadas e se estes papéis se inter cruzam. Neste sentido, as contribuições metodológicas da Antropologia, no que diz respeito ao trabalho de campo, foram fundamentais. A abordagem etnográfica por meio da observação participante (Bronisław Malinowski, 1976) norteou a pesquisa, fornecendo recursos para compreender a cultura e os sentidos atribuídos a ela pelos presbíteros católicos indígenas.

Posteriormente, tendo como referência os conceitos apresentados acima, oriundos da Psicologia Social, da Antropologia e da Ciência da Religião, bem como de outras ciências, os dados coligidos, ou seja, as narrativas de história de vida foram submetidas a análise.

A pesquisa não é neutra, é política, é atitude. É reconhecido nesta área de pesquisa a importância do método para o avanço científico e a produção do conhecimento. Na conjuntura atual, cientistas e teólogos compartilham de uma

interface que pode ser denominada “busca de sentido”, cada uma com sua maneira de contribuir (SPINK; MENEGON, 2004). A Psicologia e a Religião, bem como outros campos de saber, constroem conhecimentos científicos voltados à compreensão do ser humano em suas diferentes esferas de inter-relação. Alinhando-se a estudos que buscam compreender os processos psico-socio-culturais, para essa pesquisa, utiliza-se o modelo qualitativo. Em seguida, contempla-se a visão da psicologia social crítica fundamentada por Silvia Lane no que tange à noção de desenvolvimento humano e à importância da pesquisa como uma construção social.

Neste processo de elaboração da tese, fez-se necessária uma visão contextual etnográfica e histórica, citando a origem, o estilo de vida presbiteral, a presença no mundo, a formação específica no seminário e as regras (documentos) que cada presbítero católico indígena deve seguir. O instrumento de coleta utilizado para as entrevistas foram as “narrativas de história de vida”, baseada no método de pesquisa do psicólogo social prof. dr. Antônio da Costa Ciampa. Como instrumento, possibilita distinguir o que são dados de experiência pessoal e de vivência institucional, considerando o sentido que o indivíduo dá ao narrar sua história. Em síntese, por meio do método qualitativo, procurou-se fazer uma análise para entender como funciona a instituição, como os presbíteros católicos indígenas a experimentam, entendem e respondem, ou seja, como se constitui a identidade, quais são os sentidos atribuídos a essa identidade, considerando suas realidades e subjetividades.

1.3 - Local da pesquisa e participantes.

A pesquisa foi realizada em um contexto pluriétnico Amazônico, a região do Alto rio negro. Os indivíduos entrevistados são presbíteros católicos indígenas, que na atualidade não estão exercendo seus ministérios nas comunidades de origem indígena. O primeiro contato para o convite a participarem das entrevistas foi feito em São Gabriel da Cachoeira no Amazonas por ocasião da ordenação presbiteral de um indígena desta comunidade. A princípio foram entrevistados cinco presbíteros católicos indígenas, escolhidos conforme a disponibilidade de cada um, porém optou-se no final de todas as entrevistas por apenas dois sujeitos para compor a análise desta pesquisa. Apesar de a questão do anonimato não ser um problema para os entrevistados, ela foi respeitada, conforme resolução e orientações do comitê de ética

referente ao sigilo, resguardando o sujeito da pesquisa, omitindo o nome e sua etnia para não gerar qualquer tipo de constrangimento.

Neste contexto pluriétnico, apesar dos presbíteros católicos indígenas serem da mesma ordem religiosa, suas etnias são diferentes e a análise da narrativa alinha-se com o objetivo desse estudo, qual seja, a identidade do presbítero católico diante de sua realidade cultural indígena, os universos simbólicos que os circundaram durante a formação para serem presbíteros e os conflitos atribuídos durante todo período e os processos exigidos tanto pela Igreja Católica como pela etnia de origem.



Imagem 3 – Igreja Católica onde ocorrem as ordenações dos presbíteros católicos indígenas. (Arquivo do autor).



Imagem 4 - Vista da Missão Salesiana – Povoado de lauretê. (Arquivo do autor).

1.4 - Procedimentos de coleta de dados

O tema proposto para a pesquisa é amplo e abrange um campo de relações complexas. Portanto, para a coleta de material, utilizou-se como instrumento de pesquisa, conforme apresentado anteriormente, a narrativa da história de vida, o sentido que o indivíduo dá a sua história e, também, a observação participante, na qual o diário de campo se incorpora (Malinowski, [1922]1976).

A utilização do método de história de vida, ou biográfico, possibilita adentrar no processo histórico de constituição da identidade, ao mesmo tempo que propicia, ao entrevistado, refletir sobre sua trajetória de vida. Segundo Spindola & Santos (2003, p. 121),

O método de História de Vida ressalta o momento histórico vivido pelo sujeito. Assim esse método [...] é necessariamente histórico (a temporalidade contida no relato individual remete ao tempo histórico), dinâmico (apreende as estruturas de relações sociais e os processos de mudança) e dialético (teoria e prática são constantemente colocados em confronto durante a investigação) (9)⁴. Destarte, possibilita o estudo sobre a vida das pessoas, penetrar em sua trajetória histórica e compreender a dinâmica das relações que estabelece ao longo de sua existência.

Desta forma, o método permitiu identificar nas narrativas dos entrevistados as etapas e sentidos específicos sobre a identidade do presbítero católico indígena.

Outro aporte teórico metodológico, adotado nesta tese, provém do método etnográfico por meio da técnica da observação participante. A técnica foi sistematizada por Bronislaw Malinowski em 1922 na obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Segundo Eunice Duran (1976, VI), Malinowski inovou ao indicar novos pressupostos na produção antropológica e ao apresentar “[...] uma nova visão do homem e na indicação de uma nova maneira de compreender o comportamento humano”.

Dentre outras orientações, a observação participante dispensa a companhia de intérpretes e orienta que o pesquisador tenha contato direto e prolongado com os sujeitos da pesquisa. Ademais, Malinowski (1976, p. 31) aponta a necessidade de interação e a participação constante no cotidiano no ambiente da pesquisa (a aldeia): “[...] nesse tipo de pesquisa, recomenda-se ao etnógrafo que de vez em quando deixe

⁴ Brioschi LR, Trigo MHB. Relatos de vida em ciências sociais: considerações metodológicas. *Ciência e Cultura* 1987 jul; 39(7):631-7

de lado máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo”.

Portanto, por meio da observação participante, foi possível acompanhar os preparativos e bastidores do ritual católico durante o qual é ordenado o presbítero, ou melhor, o momento em que o candidato ao presbiterado recebe o sacramento da ordem.

Esses foram os instrumentos de coleta e registro de dados, provenientes da Antropologia e da Psicologia Social, que posteriormente tornaram-se fundamentais na análise das entrevistas.

Os registros de histórias de vida por meio de entrevistas aconteceram em dois encontros com cada participante ao longo do processo de construção desta pesquisa, enquanto que a observação participante ocorreu em três momentos em Iauaretê, município de São Gabriel da Cachoeira (AM), por ocasião do rito de ordenação presbiteral. Ao todo foram entrevistados cinco presbíteros católicos indígenas, sendo consideradas apenas duas nesta tese. As duas entrevistas escolhidas são mais heterogêneas entre si, ou seja, apresentam maior conjunto de elementos de diferenciação o que possibilitou e ofereceu maiores desafios à análise. As demais entrevistas não consideradas aqui poderão ser objeto de análise em trabalhos futuros.

O contato inicial com os presbíteros católicos indígenas aconteceu de forma receptiva, com especial abertura para narrar suas histórias diante da pergunta: “quem é você?”. Nenhum deles apresentou resistência ao narrar suas experiências de vida, mesmo nos momentos por eles considerados como mais dolorosos quando da formação nos seminários. Como foi dito anteriormente, aconteceram dois encontros pessoais, o primeiro foi de maneira livre e espontânea, sem interferência do entrevistador. No segundo momento foi necessário fazer algumas perguntas para compreender melhor os aspectos relacionados, principalmente, ao universo simbólico da cultura indígena. Durante as entrevistas foi possível detectar elementos fundamentais que esclareceram o que os levou a ser um presbítero católico.

Nos procedimentos referentes a pesquisas lembramos que foram utilizadas concepções da teoria de identidade; portanto, as entrevistas foram gravadas e transcritas. O roteiro aberto, ou seja, a partir da pergunta: “quem é você?”, foi construído a partir dos objetivos delineados nesta pesquisa, uma vez que essas concepções metodológicas sobre o uso de entrevistas em pesquisas qualitativas

refutam em um modelo padrão (PINHEIRO, 2004). Quando se aborda uma entrevista inicial, neste caso, às narrativas de história de vida, procura-se entendê-la como uma ação e interação, que se dá no contexto em que a pessoa vive, bem como numa negociação negociada. É importante notar que o locutor, em uma conversa, se posiciona e posiciona o outro; desta forma, quando se fala, seleciona o tom, as figuras, os trechos da história, os personagens que correspondem ao posicionamento assumido diante do outro, essas posições são negociadas continuamente, cujo conceito vai além do analítico (PINHEIRO, 2004).

A pesquisa científica deve ser coerente levando a pessoa a um conhecimento de si mesmo, o seu contexto e aspectos culturais, levando em consideração o posicionamento como compreensão da pessoa em sua continuidade e multiplicidade.

Diante da possibilidade de escolha aumenta o leque de decisões que os presbíteros católicos indígenas precisam tomar: O que escolher? O que assumir? Como se definir? Como se comportar? Aceitar as mudanças da sociedade secularizada e ficar em conflito com a instituição da qual depende e a qual representam? Aceitar as orientações oficiais da Igreja e ficar indiferente às transformações sociais? Aceitar a disciplina imposta pela Igreja e buscar conciliar com os valores étnicos? Trazendo (a consideração de) Habermas para pensar a identidade do presbítero católico indígena na modernidade, pode-se dizer que o presbítero não é antes individual para depois tornar-se social, ele na verdade, surge dialeticamente por meio da comunicação com os outros. Temos aqui a grande questão que esta pesquisa abordou: dois contextos, um ligado ao grupo étnico, outro relacionado ao mundo ocidental. Como o indígena constitui sua identidade presbiteral nas interfaces destes dois mundos (étnico e ocidental)?

1.5 - Procedimentos de análise das narrativas

Durante a elaboração do projeto de pesquisa foram apontadas questões pertinentes a serem averiguadas, entre elas destacam-se algumas indagações primárias: “a identidade do presbítero católico indígena se aproxima da identidade do pajé?” Antes, porém, por se tratar de uma categoria oriunda de povos da família linguística Tupi, é preciso acautelar-se na sua aplicação em outros contextos etnográficos, como é o caso do Alto Rio Negro. Não obstante, coexiste nas famílias

linguísticas Aruak, Maku e Tukano, a figura do Xamã enquanto agente de intermediação entre o mundo natural e sobrenatural. Durante a pesquisa observou-se práticas xamanicas em contexto que antecedia a ordenação de um dos indígenas como presbítero. Entretanto, considerando o objeto desta pesquisa, não foi possível aprofundar a questão proposta acima. Ademais, conforme apresentado no Capítulo IV, nas narrativas de história de vida esta questão não se sobressaiu. Portanto, a questão fica em aberto para posterior tema de pesquisa.

O mesmo pode ser dito em relação ao possível paralelismo a ser feito entre o status do presbítero católico indígena com o status e papéis rituais do sujeito da pesquisa quando inserido no grupo étnico. Pretendia-se investigar se o presbítero católico indígena possuía obrigações e papéis rituais na sociedade indígena, assim como identificar outros atores nativos que detêm papéis e oficiam os rituais religiosos. A partir daí poder-se-ia questionar se a presença de um presbítero nativo ameaçaria o ator ritual nativo ou se haveria ou não conflitos entre ambos. Considerando que o tema não aparece nas narrativas e por tratar-se de questões complexas que extrapolam o âmbito desta pesquisa, deixamos um campo aberto para posterior investigação.

Por meio das narrativas verificou-se que o entrevistado (indígena) mantém continuidades e interage com a nova realidade (ordenado presbítero católico) no contexto da comunidade interétnica, ao mesmo tempo em que a comunidade o aceita. Considerando que o objeto desta pesquisa não era investigar performances rituais no âmbito da comunidade interétnica, não foi possível observar se há tensões entre ele e o ambiente em que exerce seu ministério. Para investigar essa questão seria preciso observar e analisar a organização social da qual ele (presbítero católico indígena) é originário e cotejar com o exercício do ministério presbiteral. Tal questão demandaria um estudo etnográfico no qual a permanência do pesquisador em campo, ou seja, na comunidade étnica seria fundamental. Entretanto, conforme informado ao Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, a pesquisa não transcorreu na comunidade étnica (aldeia). Os presbíteros católicos indígenas entrevistados trabalham e residem em centros urbanos, porém, mantem contatos regulares com suas comunidades de origem. As entrevistas ocorreram em casas religiosas.

As entrevistas, depois de transcritas, foram tratadas enquanto narrativas de histórias de vida. As narrativas ofereceram ao pesquisador possibilidades de

identificar etapas e sentidos específicos para a análise, e que foram elencadas nos procedimentos, são elas: 1- A vida na aldeia – concepções de identidade (infância e juventude e processos de escolha); 2- A vida no seminário - luta por reconhecimento (formação); 3- Universo simbólico indígena e universo simbólico religioso; 4- A identidade do presbítero católico indígena (reconhecimento, cultura indígena e aspectos da religião); e, 5- A identidade do presbítero católico indígena – metamorfoses e fragmentos emancipatórios. Portanto, a coleta das narrativas e a análise fez-se a partir dos sentidos dados pelos entrevistados ao narrar a história de vida e se tornam objetos para compreensão da identidade.

A construção do capítulo da “análise das narrativas de história de vida”, foi feita a partir daquelas etapas, ou sentidos, oferecidas concomitantemente pelos dois entrevistados. Portanto, a forma como foi estruturado o capítulo da análise foi, nesta tese, de suma importância para a compreensão de como se dá a constituição da identidade do presbítero em seu contexto cultural e para além dele, visto que o presbítero católico indígena assume esta identidade dentro e fora de seu contexto interétnico. Um dos entrevistados estudou a catequese católica em Roma e almeja retorno à sua comunidade para transformar a catequese numa linguagem mais próxima da realidade da própria comunidade; enquanto o outro trabalha como diretor de uma casa religiosa.

1.6 - Dimensão ética da pesquisa.

Na atual conjuntura que vive a igreja, seja enfrentamento de dificuldades associadas à vida dos presbíteros católicos indígenas, seja nas questões socioculturais, essa pesquisa surge como uma proposta relevante e uma contribuição significativa para constituição da identidade dos presbíteros católicos indígenas e suas lutas emancipatórias.

Para estudar os processos da identidade é necessário levar em conta as pessoas em relação e o seu contexto histórico e social. Essa forma de conhecimento alinha-se aos sentidos atribuídos, preocupando-se, sobretudo, com a explicação dos processos por meio dos quais as pessoas descrevem, explicam ou dão conta do mundo em que vivem. Contudo, tais considerações são limitadas quando não se observam os princípios éticos da pesquisa, amparados pela legislação vigentes.

Seguindo as reflexões de Luís R. Cardoso de Oliveira (2003), ao considerar a pesquisa antropológica, é preciso fazer uma distinção entre princípios éticos que norteiam pesquisas da área médica (biomédica) e a psicologia. Segundo o autor,

[...] creio que a imposição do modelo biomédico desrespeita direitos e, assim, teria implicações normativas. Uma distinção central na relação com os sujeitos da pesquisa, invisibilizada pelo que estou chamando de áreacentrismo, seria a diferença entre pesquisas **em** seres humanos, como no caso da área biomédica, e pesquisas **com** seres humanos, que caracterizaria a situação da antropologia, especialmente da antropologia social ou cultural, que congrega a grande maioria dos pesquisadores no Brasil. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 2)

Neste sentido, a pesquisa aqui apresentada foi realizada **COM** seres e não **EM** humanos. Nesta acepção, os presbíteros entrevistados situam-se na condição de interlocutores onde “o sujeito da pesquisa deixa a condição de cobaia (ou de objeto de intervenção) para assumir o papel de ator (ou de sujeito de interlocução)” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 3). Nesta perspectiva os presbíteros entrevistados assumiram integralmente o papel de protagonistas e agentes do e no processo de pesquisa.

Não obstante, a pesquisa desenvolvida teve anuência e autorização dos presbíteros católicos indígenas, por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE, do Comitê de Ética em Pesquisa da PUC, e COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA – CONEP (anexo), por meio da Plataforma BRASIL conforme dispõe a Resolução CNS nº. 196/96, que regulamenta as pesquisas que envolvem seres humanos.

Segundo a orientação feita por Spink e Menegon (2004), os fatores éticos que norteiam a pesquisa de campo devem levar em consideração três aspectos fundamentais:

- 1- O uso do consentimento livre e esclarecido, que se refere ao acordo inicial entre pesquisador e participante, objetivos e procedimentos da pesquisa levando em consideração os direitos e deveres dos envolvidos na pesquisa;
- 2- A proteção do anonimato, que se refere a não revelação de informações que possibilitem a identificação dos participantes;

- 3- Uma particular atenção ao resguardo do uso abusivo de poder na relação entre pesquisador e participantes, buscando uma relação de confiança em que é assegurada a liberdade do participante de não participar das discussões propostas, ou poder decidir sair da pesquisa em qualquer momento

Como foi dito anteriormente, na questão do anonimato, percebe-se que os presbíteros católicos indígenas entrevistados não se preocuparam em ter revelado o nome e a etnia; mas seguiu-se as normas do comitê de ética para tal finalidade de pesquisa com povos indígenas. Em nenhum momento da entrevista percebeu-se qualquer tipo de constrangimento do entrevistado em relação a sua narrativa, pelo contrário, impuseram-se como sujeitos ativos no processo.

Conforme Ciampa (1996), a questão do nome é apenas um representante da identidade, “está claro que o nome não é identidade; é uma representação dela” (pp. 131-132). Portanto, Ciampa diz que o nome torna o sujeito determinado. Esta afirmação alinha-se, também, com o contexto sociocultural indígena, pois o nome representa, para o presbítero católico indígena, um reconhecimento de si mesmo, tanto para o nome recebido na sua etnia⁵ quanto para o nome que recebeu para a sociedade não indígena. Não obstante, em consideração aos pressupostos éticos optou-se por não revelar os nomes dos presbíteros entrevistados para esta pesquisa.

Por fim, além das orientações metodológicas e éticas, esta pesquisa foi desenvolvida sob os ditames de critérios científicos e levando em consideração outras dimensões essenciais nas relações humanas, tais como: respeito, cordialidade e amizade.

⁵ Os nomes e o processo de nomeação assumem sentidos bastante distintos entre os diversos povos indígenas. Não é o caso de explorar o tema nesta pesquisa.

CAPÍTULO II - EXPERIÊNCIA RELIGIOSA, SENTIMENTO DE PERTENÇA E A FORMAÇÃO DO PRESBÍTERO CATÓLICO

2.1 - Experiência Religiosa

Os estudos e pesquisas sobre as religiões encontram significativa relevância científica, quando investigadas e conceituadas com a devida seriedade e rigor, evitando o quanto possível de qualquer tipo de visão fundamentalista. Para a construção dessa tese, leva-se em consideração o contexto dos sujeitos da pesquisa, suas realidades, escolhas, experiências e sentimentos, portanto a experiência religiosa faz parte e estão inseridas na história de vida dos entrevistados. Esses elementos podem ser considerados como características dos estudos das religiões, porém tratados com os devidos critérios científicos, em especial aos critérios da formação dos Presbíteros Católicos, cujo capítulo dessa tese procura elencar e destacar os muitos subsídios e documentos disponíveis sobre a Identidade Presbiteral e a Identidade do Presbítero, conforme orienta a Igreja Católica.

Em linhas gerais, a experiência pode ser apreendida, sinteticamente, como tudo o que é conhecido através dos sentidos ou pelo conhecimento adquirido, quer pela prática, quer pela vivência. Para além deste significado a “experiência” foi e tem sido objeto de reflexão científica a exemplo da psicologia, da ciência da religião, da teologia e filosófica, particularmente através da fenomenologia.

Quando se deixa de lado a experiência para se apropriar tão somente da informação, os indivíduos ficaram carente de sentido, podendo comprometer sua capacidade de argumentar, ponderar, criticar, analisar e, até de olhar para si mesmo. Desta forma, no contexto desta pesquisa, torna-se fundamental compreender a experiência religiosa como também uma experiência do sagrado.

Para Mircea Eliade (1978, p.13), a compreensão do sagrado não pode ser feita apenas como uma fase da consciência, mas sim como um ser entendido como uma fase na história da consciência, mas um “elemento na estrutura da consciência”.

Valle (1998) ao fazer um estudo aprimorado sobre as religiões no Brasil, destaca que:

As religiões se fundam, em última análise, em algum tipo de experiência mística. Devem ser compreendidas desde suas raízes humanas existenciais.

São uma “possibilidade” que nasce de o próprio existir humano; tem referência à “abertura” principal do homem às interpelações últimas do mundo, interpelações essas que chamamos de “sagrado”. Se o modo de existir humano se bastasse a si próprio, a experiência religiosa se fecharia em sua imanência. (2010; P.40)

Como processo, a experiência religiosa é gradual ou repentina, mas sempre associada à experiência mística que envolve a totalidade da pessoa (Valle, 2002). Pode-se afirmar que ela se encontra e se desenvolve no interior de cada indivíduo, estando sempre associada à pertença a um dado grupo ou entidade religiosa.

Apoiando-se no vocábulo “erlebnis” (alemão), Valle (1998) entende experiência religiosa como algo profundo, vivenciado “por dentro” e dotado de um sentido. Nesta acepção, a experiência religiosa é única, intransferível, vivenciada a partir do que é apreendido e que tem significado.

Apoiando-se em Glock, Valle define, finalmente, experiência religiosa como o conjunto de “todos os sentimentos, percepções e sensações que são experienciados por um sujeito ou definidos por um grupo ou sociedade, como sendo relacionados a algum tipo de comunicação [...] com a essência divina, isto é, com Deus [...]” (Valle, 2010; p. 64/65).

A estreita vinculação entre a experiência religiosa e grupos de referência sinaliza a importância de tratar do sentimento de pertença religiosa, principalmente em relação aos sujeitos desta pesquisa, que apesar de serem católicos, trazem uma experiência profunda com elementos, ritos e expressões religiosas significativas vividas no seu contexto originário, ou seja, sua etnia. Não obstante, trata-se uma experiência bastante distinta daquela vivenciada pelo mundo ocidental.

2.2. Sentido de Pertença Religiosa

O sentido de pertença religiosa, como afirmou-se anteriormente, norteia esse trabalho, tanto pelo tema proposto e seus objetivos, bem como pelos sujeitos da pesquisa. Considera-se que o sentido de pertença encontra um significativo aporte na vida dos Presbíteros Católicos e na vida dos Indígenas entrevistados. Ambas buscam um sentido coletivo onde o indivíduo possa projetar sua vida cercada de princípios e valores. Neste trabalho o sentimento de pertença é entendido como sentido de ser, estar, fazer parte, partilhar, comungar de algo em comum, a exemplo de grupos/categorias sociais, religião, entre outros.

Compreende-se que um sentimento de pertença religiosa, está vinculado essencialmente à crença e não somente a uma instituição religiosa que une distintos indivíduos. Quase sempre os indivíduos envolvidos ao sentimento e sentido de pertença se veem como participantes de um grupo, uma socialização que se dá por meio da experiência religiosa, aí sim, o vínculo com a instituição pode ser considerado como um elemento crucial e presente, principalmente no que se refere a partilha de símbolos, vivência dos ritos, participação na comunidade de fé, comprometimento e fidelidade ao grupo, segurança diante dos medos, aspirações e superação nas diferenças.

O sentido de pertença está vinculado essencialmente a algo que é comum de cada indivíduo, seja de cunho pessoal, ou de cunho coletivo (grupo). O ser humano precisa se sentir como pertencente a um lugar, um tempo e a uma cultura. Portanto, esse sentido de pertença o leva dar significado à sua vida, uma vez que se abre à tantas possibilidades, como a de inovar, interferir, em abrir-se para mudanças.

Ao tratar desse aspecto, em profundo diálogo com Carrier, Valle (2002) explicita o sentido de pertença grupal:

As atitudes e pertenças sociais nos levam a tomar em consideração dois aspectos complementares na interação entre a pessoa e o grupo com o qual essa se identifica. De um lado, a pertença pode ser vista como uma 'fonte' da qual tem origem as atitudes [...] (isto) tem um significado evidente, devido ao caráter compreensivo dos comportamentos religiosos, pois, como escreve Stoetzel, 'a influência da afiliação religiosa se faz sentir sobre as atitudes em geral'... mas há um segundo ponto de vista que toca mais de perto ainda o fenômeno da pertença...consiste na consideração da pertença como objeto da atitude, ou melhor ainda, como uma atitude específica. (VALLE, 2002 p. 51-73)

Para Valle (2002), por meio da abordagem de Carrier se entende pertença como atitude; como uma atitude fundamental da pessoa em relação ao grupo. É importante destacar que a pertença está relacionada a papéis, objetivos, crenças e valores grupais que o indivíduo tem ou exerce diante do grupo que pertence. Desta forma, CARRIER apud Valle (2002) afirma que:

[...] a pertença equivale a uma "disposição psico-sociológica"; deve ser concebida como uma estruturação estável dos processos perceptivos, motivacionais e emocionais que são exercidos pelo novo membro inserção em relação a esse seu grupo de inserção". (CARRIER, 1988, P. 32).

O sentimento de pertença, muitas das vezes, ultrapassa o âmbito do sujeito, pois está também vinculado com o grupal, com o coletivo. Portanto, para Edênio Valle (2002) o âmbito do sentimento de pertença é sempre psicossocial. Nesta perspectiva, deve-se considerar como elemento fundamental para os estudos da religião, os processos de socialização e suas implicações.

Valle (1998) apresenta quatro dimensões indissociáveis, para compreender as realidades que os indivíduos estão inseridos, são elas: **sociocultural, político-econômico, religioso e circunstâncias diversas** como idade, sexo, classe social, entre outras.

Se para Willian James “a conversão é um processo gradual ou repentino associado à experiência mística que envolve a totalidade da pessoa” (Valle, 2002), pode-se então dizer que ela se passa no interior de cada indivíduo, mas associada estreitamente à pertença a um dado grupo ou entidade religiosa. É nesse sentido que Edênio Valle (2002) aborda o sentido de pertença grupal, a partir de Carrier apresentando a reflexão de Carrier (1988), pois, de acordo com este autor,

[...] As atitudes e pertenças sociais nos levam a tomar em consideração dois aspectos complementares na interação entre a pessoa e o grupo com o qual essa se identifica. De um lado, a pertença pode ser vista como uma ‘fonte’ da qual tem origem as atitudes... (isto) tem um significado evidente, devido ao caráter compreensivo dos comportamentos religiosos, pois, como escreve Stoetzel, ‘a influência da afiliação religiosa se faz sentir sobre as atitudes em geral’...mas há um segundo ponto de vista que toca mais de perto ainda o fenômeno da pertença...consiste na consideração da pertença como objeto da atitude, ou melhor ainda, como uma atitude específica. (CARRIER, 1988, 32 apud VALLE, 2002, p 57).

Nessa perspectiva, o sentido de pertença não deve ser entendido somente como origem e fonte única dos comportamentos, mas como uma atitude fundamental do indivíduo em relação ao novo grupo. É importante destacar, como foi dito anteriormente, que a pertença equivale a uma disposição psicossociológica. Ademias, o sentido de pertença em relação com a experiência religiosa, de maneira saudável, deve colocar o indivíduo diante de uma estruturação estável dos processos perceptivos, motivacionais e emocionais na inserção em um grupo.

O sentido de pertença é marcante ao longo processo de construção da identidade presbiteral, nota-se a seguir a relevância da igreja católica como mediadora ao longo do período formativo, em vista de uma identidade presbiteral. A Igreja é

apresentada como o lugar para a socialização, cuja as experiências estão intrinsecamente ligadas por critérios normatizadores, bem como por uma busca de reconhecimento.

2.3. A Formação do Presbítero na Igreja Católica

Para o desenvolvimento deste tema, considera-se pertinente explorar algumas relações, ou interfaces entre a Psicologia Social, as Ciências da Religião e os documentos da igreja. A estes foram acrescentadas outras produções surgidas no desenvolvimento da pesquisa e de inegável valor para a análise das narrativas.

Uma referência nos estudos sobre o presbítero no Brasil é a tese do professor Edênio Valle (1974), que muito vem contribuindo nas diversas áreas de pesquisa científica. Santos (2009) faz uma síntese apresentando os vários documentos e estudos da CNBB referente à vida do presbítero:

“Vida e Ministério do Presbítero” – Pastoral Vocacional, Doc. 20, 1981; “Formação dos Presbíteros na Igreja do Brasil”, Doc. 30, 1984; “Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil”, doc. 55, 1995; “Carta aos Presbíteros”, doc 75, 2004, “Vida e ministério dos presbíteros”, doc. 88, 2004. Estes estudos fazem uma leitura da realidade brasileira, dos impactos da modernidade na vida dos Presbíteros (SANTOS, 2009, p. 76)

Por muitos séculos o presbítero foi visto, pela Igreja Católica, segundo Santos (2009), como um papel indispensável na condução e na dinâmica da comunidade local por meio das práticas sacramentais. Ainda fazendo uma síntese dos documentos conciliares, Santos (2009) diz que, antes do Concílio Ecumênico Vaticano II, era premente que se respondesse, o mais rápido possível, à pergunta: quem é o presbítero? A constituição dogmática *Lumen gentium* (Luz para os Povos) distingue no ministério dos bispos o ofício de ensinar (no.25), o ofício de santificar (no. 26), e o ofício de governar (no.27). Por sua vez, o decreto *Presbyterorum ordinis* (Ordem dos presbíteros) descreve as funções dos presbíteros apresentando-os sucessivamente como ministros da palavra de Deus (no.4), ministros dos sacramentos e da eucaristia (no.5) e como chefes do povo de Deus (no.6). Portanto, conforme apresenta Santos (2009), compreende-se que, para o magistério da Igreja Católica é esperado que os presbíteros,

[...] através dos anos de formação, tenham aprendido o comportamento adequado às normatividades da Igreja. Mas o que vemos é a dissonância entre o que de fato tem sido o comportamento dos presbíteros e aquilo que o magistério da Igreja Católica espera deles: visão da Igreja Católica, que se pauta por um modo metafísico de pensar a condição humana. Na modernidade o presbítero tem tido sempre mais dificuldade em encaminhar devidamente os problemas da convivência, da ética e da justiça social. O presbítero do nosso tempo parece estar perdendo a capacidade de objetivar criticamente o mundo em que vive. (SANTOS, 2009, p. 205)

Portanto, conforme indica o documento da CNBB (Nº. 93, 2013), quando se diz respeito aos estudos da filosofia e da teologia, compreende-se que estes são indispensáveis para o amadurecimento intelectual e espiritual. A formação filosófica torna-se um dos elementos que corrobora com a identidade presbiteral, quer para adequada interpretação do ser humano e do mundo, da história e da sociedade, do pensamento humano e das correntes culturais e religiosas do nosso tempo, tanto como suporte para o diálogo com o mundo contemporâneo e, ou para a descoberta da dimensão transcendente da existência. Por outro lado o estudo da teologia, visa buscar o desenvolver de uma consciência aprofundada nos mistérios da fé cristã, que seja capaz de orientar a vida e o agir do presbítero.

Neste contexto sobre a formação dos futuros presbíteros, faz-se importante destacar as dimensões que os documentos da igreja apresentam. Conforme o documento da CNBB Nº. 93, na formação dos presbíteros é importante considerar três coordenadas que lhe dão rumo, são eles: o contexto como desafio, os fundamentos teológicos da formação presbiteral e o processo formativo.

Em linhas gerais, essas coordenadas complementam as dimensões também referentes ao processo formativo, em vista da identidade presbiteral. São cinco as dimensões apresentadas no documento da CNBB (2013, nº. 93), sobre a formação dos Presbíteros no Brasil.

Na **dimensão humana/afetiva**: destaca-se a prioridade ao amadurecimento da personalidade, o aprimoramento da formação/humana afetiva, a promoção do conhecimento de si mesmo, das qualidades, defeitos e limites; orientação sobre a sexualidade e equilíbrio no relacionamento interpessoal. Na **dimensão comunitária**: é relevante a necessidade de superação das tendências ao isolamento e individualismo, formação para prática de acolhida, abertura, partilha e solidariedade; experiências de convivência e trabalho em grupo, superação de apegos pessoais,

reconhecimento das qualidades dos outros e seriedade nos compromissos. Na **dimensão espiritual**: a importância da experiência de Deus com o aprofundamento na Palavra, a amizade com Jesus Cristo, bem como a confissão e direção espiritual. Na **dimensão intelectual**: a exigência do estudo filosófico e uma adequada metodologia, as noções básicas de ciências sociais, formação da consciência crítica da realidade, o despertar pela música, artes sacras, cultura popular e teatro. Na **dimensão pastoral-missionária**: uma profunda compreensão da igreja e do ministério presbiteral, atuação na comunidade eclesial, conhecimento da pastoral orgânica da igreja, inserção e experiência em pastorais urbanas e atenção especial à temáticas que envolvem fortemente a humanidade toda. (Cf. CNBB, 2013, nº. 93, p. 67-68-69).

Vale lembrar que todas essas dimensões têm como finalidade assegurar uma formação coerente e significativa, visando a identidade presbiteral. Segundo Valle (1974), na sua tese de doutorado, o processo de formação não quer significar um processo de coerção, mas que leve a interiorização do modelo oficial de presbítero:

Com isto não se pretende insinuar que se trate de um sistema de coerção. Ao contrário, no caso dos sacerdotes, o objetivo primário que a Igreja tinha em mente era não a conformidade com as regras, e sim a interiorização personalizada dos valores e dos modelos religiosos do grupo (VALLE, 1974, p. 20).

Para que haja um processo formativo profundo, que leva cada indivíduo ao amadurecimento nessas dimensões, faz-se necessário um pré-acompanhamento com sérias orientações, conforme estipula a igreja sobre os candidatos a vida presbiteral.

Por essa razão, o acompanhamento vocacional deverá ser revestido de outro elemento, que é o *discernimento* e o *cuidado* com cada vocacionado. Toda formação terá que ser essencialmente discernimento. Ela precisa ser educação (do verbo latino *educere*), entendendo isso como processo que faz a pessoa tirar de dentro de si mesma aquilo que ela já é ou possui. Todo o processo formativo deve levar ao discernimento (do latim *discernere* = separar, cortar ao meio), ou seja, àquela capacidade de ir separando e analisando criteriosamente, dentro de si, os diversos elementos existenciais para conhecê-los melhor e verificar se é possível, com tais condições existenciais, assumir determinada vocação específica. Por essa razão, todo discernimento é doloroso e sofrido, mas precisa ser feito, pois, do contrário, não ajudará a formar pessoas sadias. Forjará apenas pessoas hipócritas e ambíguas. Tudo isso, porém, com muito *cuidado*, pois o ser humano é

delicado, e certas dinâmicas e pedagogias podem aumentar ainda mais os problemas e transformar as pessoas em verdadeiros monstros.⁶

Na perspectiva do acompanhamento, em vista da identidade presbiteral, o documento da CNBB (2013, nº. 93,) diz que muitos vocacionados e seminaristas buscam, de início, um mundo de certezas a partir de uma idealização pela imagem do “ser padre”, porém no seu íntimo encontram-se várias interrogações sobre a identidade presbiteral.

Considerando as várias realidades socioculturais e seus desafios, deve-se levar em conta um acompanhamento sistemático e personalizado, sabendo que a origem do futuro presbítero faz parte de sua identidade, não se elimina e nem se esquece de suas experiências passadas, essas irão acompanhá-los ao longo de todo processo formativo.

A formação deve ser adaptada, segundo o tempo e a cultura, e atualizada, segundo o avanço das ciências, discernidos à luz da fé e dos ensinamentos do magistério da igreja. O ministério sacerdotal, tal como fixado essencialmente pela igreja, exerce hoje em situação completamente nova, que se manifesta nas novas necessidades dos seres humanos e natureza da atual cultura civil. O Papa João Paulo II afirmou: “certamente, há uma fisionomia essencial do sacerdote que não muda [...] mas é igualmente certo que a vida e o ministério do sacerdote se deve adaptar em cada época e a cada ambiente de vida” (PDV, 05), principalmente aqueles ambientes e pessoas não atingidos pastoralmente na paróquia”. (CNBB, 2013, nº. 93, p. 35)

Segundo Santos (2009), toda essa dinâmica formativa do presbítero, pode ser também entendida como um processo de humanização. É possível que muitos elementos presentes durante as etapas de estudos no seminário, estão relacionados com os costumes, tradições e modos de vida apresentadas pela igreja, para que sejam assimilados pelos indivíduos, que implicitamente, fará parte da identidade presbiteral.

Na realidade dos seminários, deve buscar uma ação formativa centrada na pessoa mais que nas estruturas. Seguindo as orientações da igreja, o acompanhamento deve ser personalizado, evitando o quanto possível os riscos da massificação ou despersonalização e permitindo uma ampla abertura aos dons e valores que cada indivíduo traz em sua origem. No ambiente formativo os futuros

⁶ Disponível em <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/antropologia-teologica/antropologia-da-formacao>. Acessado em 31/10/19.

presbíteros compartilham a vida comum no espírito de família, inspirados na comunidade dos apóstolos, conforme orienta o documento abaixo:

Em todos os espaços ou ambientes formativos, deve-se considerar a dimensão da familiaridade, fazendo com que em todos estes ambientes viva-se como em uma casa. [...] A cotidianidade é por si mesma mediação de uma boa disciplina; não é um modelo que condiciona comportamentos. Todo bom cotidiano é flexível às circunstâncias e implementa o processo formativo com a participação dos formandos. [...] A presença do outro é uma das necessidades básicas do sujeito humano. A sua ausência em qualquer ciclo da vida, por exemplo, na estrutura de uma família e sequência de oportunidades para o crescimento e maturação, deixa marcas desagregadoras. Todas as pessoas e grupos necessitam de aceitação, estímulo e apoio, que só ocorrem pela presença qualificada do outro. [...] Os formadores, diretores espirituais e outros eventuais assessores devem acompanhar com atenção, naturalidade e segurança a evolução de cada um e ajudar a discernir o chamado por Deus. (CNBB, 2013, nº. 93, p. 108,112,113 e 126, 2013).

2.3.1 Etapas da formação salesiana

Neste capítulo sobre a “experiência religiosa, sentimento de pertença e a formação do presbítero católico”, não poderia deixar de pontuar onde se encontram os sujeitos da pesquisa, pois quando se refere a identidade do presbítero católico e os processos de formação, deve-se levar em conta que existem muitos caminhos e opções diferentes para se ingressar nos semanários ou casas de formação, denominados por carismas e congregações diferentes. No caso deste estudo, contextualizando a realidade em que vivem os entrevistados, a formação dos presbíteros indígenas acontece no carisma salesiano, portanto, faz-se necessário apresentar algumas características desta Congregação⁷.

Neste contexto, essas reflexões se aтем em descrever de maneira sintética os processos e etapas apresentados pela Congregação Salesiana em vista a identidade religiosa e presbiteral, esclarecendo, de maneira especial, os aspectos da formação do presbítero salesiano, mostrando-se importante para entender o presbítero católico salesiano indígena.

Para esta congregação, a educação e ação social são seus campos de atuação. O “Texto da Congregação para o Clero”, documento da CNBB, atualiza as orientações para formação de futuros presbíteros. É por meio deste texto que se

⁷ Congregação Salesiana ou Salesianos é uma Congregação religiosa da Igreja Católica - fundada em 1859 por São João Bosco.

apresenta os quatro elementos (teológicos, espirituais, pedagógicos e canônicos) e as normas para a formação do presbítero. Conforme o documento, a Congregação Salesiana fundamenta suas orientações e direcionamentos formativos, a partir dos documentos da igreja católica, em vista de um bom acompanhamento nas etapas formativas do futuro presbítero salesiano.

O caminho para maturidade humana, premissa para uma vida de irradiação evangélica, é um processo que não conhece limites, porque comporta um contínuo 'enriquecimento' não somente dos valores espirituais, mas também dos de ordem psicológica, cultural e social [...]. A identidade da pessoa consagrada depende do amadurecimento espiritual: é obra o Espírito, que impele a conformar-se à Jesus Cristo, conforme aquela particular modalidade que é dada pelo "carisma originário, mediação do evangelho aos membros de determinado instituto"⁸.

Diante desta realidade a Congregação Salesiana, e uma instituição de vida consagrada, que também prepara os futuros presbíteros, se faz necessário apresentar as principais etapas da formação salesiana, para uma maior compreensão dos sujeitos da pesquisa e que são comentadas frequentemente nas narrativas de história de vida. As etapas formativas são:

- ✓ O **aspirantado** (primeira experiência do candidato a vida religiosa e presbiteral);
- ✓ O **pré-noviciado** (aprofundamento na vida comunitária e na dimensão humana);
- ✓ O **noviciado** (preparação para fazer os primeiros votos-compromissos);
- ✓ O **pós-noviciado** (aprofundamento da dimensão intelectual, estudo da filosofia);
- ✓ O **tiricínio** ou assistência (dois anos de estágio e prática pastoral) e, por fim,
- ✓ A **teologia** (para os candidatos ao presbiterado).

Todas essas etapas são contempladas nas normas e regras de vida dos salesianos, fundamentadas nas orientações da igreja e contidas na "Ratio

⁸ Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica. 135. P. 50-1 - **A vida em Comunidade**. Editora Paulinas 7ª edição. São Paulo. 2009.

Fundamentalis Institutionis et studiorum” (2016), elaborada em vista da formação dos salesianos, contendo os princípios e normas exigidas.

2.4. A Identidade Presbiteral

Existem vários estudos em torno da identidade presbiteral na área da psicologia social em interface com a religião, envolvendo duas possibilidades de apreensão, sendo a primeira, como representação social, cujos papéis encontram maior destaque, considerando os elementos e características próprias que a Igreja define ou apresenta em vasto documento sobre o presbítero; a segunda como história de vida particular em que está envolto o indivíduo que almeja ser presbítero.

Na carta aos presbíteros escrita pela CNBB (2004, nº. 75), o presbítero é definido, antes de tudo, como uma pessoa humana e pelo batismo, filho de Deus chamado a viver em santidade, no amor incondicional à Jesus Cristo, pelo serviço da presidência da eucaristia se configuram com Cristo Sacerdote.

Para Santos (2009), no período da formação, em preparação para o presbiterado, os candidatos devem aprender um comportamento adequado às ‘normatividades’ da Igreja. Será fundamental compreender que,

A vida e a missão do presbítero são marcadas por uma intencionalidade pastoral missionária, que deve configurar todo processo formativo, pois “toda formação dos candidatos ao sacerdócio é destinada a dispô-los de modo particular para comungar da caridade de Cristo, Bom Pastor (SANTOS, 2009, p. 31)

Deste modo, a Igreja procura compreender a identidade presbiteral como um processo sempre em construção dialética, tanto pelos aspectos bíblicos que fornecem, por primeiro, os elementos fundamentais e conceituais, como também permite resgatar a possibilidade de cada presbítero construir sua identidade e fazer sua história, a partir de suas experiências e seus processos de maturidade humana. Acredita-se que a identidade presbiteral, diante dos processos formativos exigidos, possibilita uma humanização do presbítero, sua existência na história:

A identidade e a missão do presbítero, que há várias décadas vem sendo estudada com crescente insistência, revela-se cada vez mais como uma questão que diz respeito não apenas a um ministério particular entre tantos outros, mas à identidade da própria igreja, em sua essência de “comunhão e

de missão”, em sua relação com cristo, no mistério trinitário, e em sua relação com a humanidade e o mundo inteiro.⁹

No contexto atual a questão da identidade, principalmente a identidade presbiteral, tem sido tema de muitas incursões e análise em áreas diversificadas, especialmente nas ciências humanas.

O presbítero é atingido pelos desafios da cultura atual porque nela está inserido. Vive-se uma mudança de época que além de alterar paradigmas estabelecidos, questiona, prescinde ou nega os valores de muitas instituições. Essa mudança de época de um lado, fragmenta a vida e as instituições educavas; por outro lado, clama por pessoas integradas, instituições educativas renovadas e capacidade de ler e interpretar os sinais dos tempos. (CNBB, 2013, nº. 93, p. 22).

A Igreja católica tem acompanhado as mudanças sociais e readequado seus documentos a essas realidades, para que o presbítero consiga se encontrar e viver com responsabilidade seu compromisso, como líder religioso, não exime dos conflitos e desafios da atualidade, mas como conhecedor e formador de opinião. A identidade presbiteral envolve um crescente e complexo processo analítico e existencial. Tal como ocorre em termos gerais, a identidade presbiteral também

[...] sofre as conseqüências do processo de secularização da sociedade, pois os presbíteros, como filhos de “seu tempo” encontram-se sempre colocados numa rede de relações intersubjetivas e laços sociais dos quais é quase impossível prescindir. Habermas denomina a inserção do indivíduo na sociedade de seu tempo de “integração social”. A integração social é garantida por meio da solidariedade que deve ser entendida como uma força intersubjetiva que cria um sentimento de pertencimento à mesma comunidade na consciência da dependência recíproca que une os indivíduos. Se isto acontece ou deve acontecer com os indivíduos como um todo, o presbítero católico não está imune a todas as mudanças da sociedade e, como filho de “seu tempo”, sofre as influências dessa sociedade. (SANTOS, 2009, p. 11).

Santos (2009), aponta-se em sua pesquisa que na realização do Concílio de Trento (1545/1563), observou-se uma construção social da identidade presbiteral, onde a Igreja se viu diante da necessidade de confrontar-se com o antigo paradigma identitário, sendo assim, significativas transformações ocorreram tendo como lócus a identidade do presbítero.

O documento da CNBB (2013, nº. 93) sobre as “Diretrizes para formação dos Presbíteros no Brasil, aponta que o presbítero é um homem perito em humanidade e

⁹ Disponível em http://www.clerus.org/clerus/dati/2009-11/12-13/bordoni_pt.html. Acessado em 29/10/2019.

portanto, “é um homem de relação dentro da igreja e no meio social. Envolve-se com as grandes questões que dizem respeito a toda a sociedade, exercitando a cidadania como dimensão importante na sua vida ministerial” (CNBB, nº. 93, 2013, p. 40).

É diante dessa realidade transformadora que hoje se pode falar em “sentido” quando um indivíduo tem intenção de assumir a identidade presbiteral, que está para além de certos rituais, exigindo adentrar em um universo de significados.

Segundo as orientações da Igreja, presente nos documentos, considera-se que ao assumir essa identidade presbiteral o indivíduo necessariamente passa por significativas mudanças, associadas diretamente ao contexto local de sua atuação e as relações estabelecidas, que por muitas vezes serão conflituosas. Conforme desta Santos (2009),

A identidade não é algo isolado da pessoa e da “função” que o presbítero é chamado a exercer a partir da sua ordenação. A partir da ordenação, deve passar a existir uma Identificação da pessoa do presbítero com o papel de presbítero como uma simbiose, uma totalidade, a ponto de poder dizer “eu sou presbítero” ou, dizendo de outro modo, o indivíduo ordenado passa a se autodeterminar de ora em diante, como presbítero. (SANTOS, 2009, p. 111)

Deste modo, a constituição de uma identidade presbiteral não está isolada da sociabilidade que gera o sentido de pertença, tanto para com a Igreja, como para a sociedade. No contexto que se vive atualmente faz-se uma abstração da tradição e dos valores transmitidos, que de certa forma surgem novas identidades psicossociais, exigindo do presbítero um processo de maturidade e aprendizagem para enfrentar os desafios da vida, no qual o ele se vê inserido.

Conforme apresenta Godoy (2012), quando destaca o excerto do *Presbyterorum Ordinis* (documento oficial da Igreja): “Os pretéritos, tirados dentre os homens e constituídos a favor dos homens nas coisas que se referem à Deus, para oferecerem dons e sacrifícios pelos pecados, convivem fraternalmente com os restantes homens” (p. 49-50). Deste modo, segundo Godoy (2012),

Antes de serem presbíteros, eles devem ser cristãos, e antes de serem cristãos, precisam ser homens cultivadores da fraternidade universal, calcada na justiça e na caridade [...] são os presbíteros também homens da instituição e esta vive numa sociedade concreta no tempo e espaço. Por isso, agem individualmente, mas também institucionalmente (GODOY, 2012, p.50-51).

Ademais, conforme apresenta a congregação para o clero no “Diretório para o Ministério e a Vida dos Presbíteros (CNBB, 2013, Nº. 12), no atual realidade e clima cultural, faz-se bem recordar que a identidade do presbítero como homem de Deus

não foi e não será superada. Portanto, é importante salientar que os elementos doutrinários estão centrados na identidade, na espiritualidade e na formação permanente dos presbíteros. Destacando que,

A formação humana é particularmente importante, pois “sem uma oportuna formação humana, toda formação sacerdotal ficaria privada do seu necessário fundamento” (João Paulo II). O presbítero não deve esquecer que “escolhido entre os homens, [...] permanece um deles e é chamado a servi-los, doando-lhes a vida de Deus. (CNBB, 2013, N.º. 12. p. 183)

Santos (2009), destaca que presbítero precisa alcançar a competência de ser presbítero na atual conjuntura, requerendo dele novas aprendizagens, obtendo subsídios que permitam analisar os processos psicossociais que envolvem a construção da identidade, bem como compreender os possíveis sentidos e as diferentes formas de lidar com as orientações oficiais da instituição Igreja.

Uma vez ordenado presbítero, já tendo alcançado o ponto máximo de portador de sentido para os crentes, como num processo de metamorfose, a identificação do candidato com o papel a ser desempenhado, o presbítero pode e deve passar por muitas transformações. Podemos dizer que o “Ser presbítero” não lhe é dado como algo puramente natural e espontâneo, à margem do resto de sua vida, mas sua experiência nutre-se de elementos extraídos da realidade em que vive. Assim, cada presbítero, ao longo da vida, vai construindo seu ‘ser presbítero’, podendo até construí-lo em contraste com a comunidade de pertencimento, mas suas pretensões deverão passar pelo “crivo” da política de identidade do magistério da Igreja Católica, sendo-lhe possível ser legitimado socialmente ou rejeitado e até punido. (SANTOS, 2009, p. 118).

A Igreja Católica, na atual realidade e contexto social, tem que se atentar cuidadosamente para os fundamentos da formação presbiteral, principalmente os advindos de culturas diversas. Esta realidade leva a Igreja procurar e manter o diálogo e o respeito. Faz-se necessário se situar e situar o presbítero, por meio de uma formação humanizadora, sistematizando saberes e práticas que interagem com os novos tempos.

Nota-se que após o Concílio Vaticano II (1964), muito se avançou a Igreja no que se refere ao diálogo e o respeito para com outras realidades, inclusive na forma de tratar e acolher os indivíduos com desejam ser presbíteros, porém nem sempre preenchem os requisitos necessários para tal. Neste sentido, é importante destacar o documento “*Nostra Aetate*” sobre a relação da Igreja com as Religiões não Cristãs, que reforça elementos fundamentais em como lidar com as situações diversas.

A religião, desenvolvendo-se em conexão com a cultura, procura exprimir a resposta a estas questões fundamentais por intermédio de noções mais apuradas e numa linguagem melhor elaborada [...]. A Igreja católica não rejeita o que é verdadeiro e santo em todas as religiões. Considera suas práticas, maneira de viver, preceitos e doutrinas como reflexo, não raramente autêntico, da verdade que ilumina todos os seres humanos, ainda que se distanciem do que ela crê e ensina. [...] A Igreja condena todo tipo de perseguição. Movidamente, pois, pelo amor evangélico e religioso, muito mais do que por razões políticas, e levando em conta o patrimônio comum com os judeus lamenta profundamente os ódios, perseguições e toda espécie de manifestações antissemitas. [...] A Igreja rejeita como contrária ao pensamento de Cristo toda discriminação ou perseguição por causa das diferenças de raça, cor, condição ou religião” (p. 12-13)¹⁰

Alinha-se com o documento da Igreja a reflexão que Santos (2009), ao afirmar que o magistério da Igreja vem demonstrando mais interesse em formar uma identidade presbiteral a partir da história de vida do indivíduo e cresce entre os presbíteros uma consciência de que eles são seres humanos com uma individualidade. Será cada vez mais importante e fundamental que a formação dos presbíteros os levem a maturidade, compreendendo que o rito de uma ordenação marca a sua vida individual, mas não elimina sua história, suas experiências passadas, e acima de tudo, sua individualidade.

A identidade presbiteral, apresentada nos documentos da Igreja, visa um processo de formação religiosa, mas esse processo não poderia deixar de lado a socialização, a formação humana, inspirada na tradição da “Palavra” e ao mesmo tempo nas necessidades e realidades do tempo presente. Portanto a identidade de um presbítero, se insere em uma realização e maturação humana, com todos desafios e dificuldades que vai exigir sempre perseverante posicionamento e abertura.

¹⁰ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 43. P. 13. Declaração *Nostra Aetate*: Sobre a relação da Igreja com as Religiões não Cristãs.

CAPÍTULO III - O UNIVERSO SIMBÓLICO e IDENTIDADE- METAMORFOSE-EMANCIPAÇÃO

Para realizar esse estudo levou-se em consideração todo um apanhado teórico que se alinham de acordo com os temas que norteiam e fundamentam a pesquisa, cujos objetivos relacionam-se ao “sintagma: identidade, metamorfose e emancipação” (Ciampa 1988). Autores como Habermas, Berger, Luckmann e Ciampa foram, a este título, fundamentais na medida que destacam a indivíduo como um ser social que, no processo de socialização, forma sua identidade conforme o universo simbólico de cada um. Nestes autores, a presença de premissas epistemológicas de várias ciências, entre elas a antropologia, garantiu a coerência da aproximação entre a elaboração teórica, a pesquisa realizada e a da análise das narrativas de histórias de vida.

Na Psicologia Social, Berger e Luckmann destacam-se como autores de inestimável valor para a compreensão dos universos simbólicos. Outros autores que emprestaram ferramentas e conceitos de inegável valor para este trabalho foram Erving Goffman, Durkheim, Silvia Lane, George H. Mead e Carmen Junqueira, entre outros.

O fato de a investigação ter sido realizada junto a grupos étnicos distintos levou, necessariamente, ao diálogo com a antropologia e à elaboração do primeiro capítulo desta tese. Aqui, autores como Frederick Barth, Clifford Geertz, Roque de Barros Laraia e Bronisław Malinowski, entre outros, contribuíram teoricamente assim como nos processos metodológicos.

Para se discutir o processo de formação do presbítero católico indígena, torna-se importante ter como marcos teóricos a abordagem de Berger e Luckmann – especialmente sobre socialização e o universo simbólico – além de contribuições da Psicologia Social alinhadas à teoria de Habermas (1976) no que se refere aos níveis pré-convencional, convencional, pós-convencional e às políticas de identidade, tendo como referência principal o sintagma “identidade-metamorfose-emancipação” proposto por Ciampa (1988).

3.1 Processos de socialização e a contribuição da psicologia social

3.1.1 Processos de socialização

A discussão dos processos de socialização, objeto deste item, encontram-se amparadas em referenciais teóricos da Sociologia e da Psicologia Social, particularmente no que se refere à compreensão de como a pessoa se constitui através dos processos de socialização.

Para Lane (1988) as determinações sociais que agem sobre o indivíduo, bem como suas ações como sujeito histórico, partem do pressuposto que toda ação transformadora da sociedade só pode ocorrer quando indivíduos se agrupam. Portanto, deve-se considerar que:

[...] a capacidade de resposta do homem decorre de sua adaptação ao meio no qual ele se insere, sendo que as atividades tendem a se repetir quando os resultados são positivos para o indivíduo, fazendo com que estas atividades se tornem habituais. (LANE, 1988, p. 83)

Na sociologia não faltam autores e referências sobre este tema (socialização) contribuindo, portanto, para o que é aqui discutido. De acordo com Crochik (1997), “o indivíduo se constitui em uma identidade, não a tem desde o princípio. Antes mesmo de se identificar com seu nome, o indivíduo participa de relações sociais que lhe dão sentido”. Alinhando-se a essa reflexão, Silvia Lane ao tratar da Psicologia Social, afirma que:

[...] o ser humano deve ser visto como produto de sua relação com o ambiente e o ambiente como produto humano, sendo, então, basicamente social. [...] O ambiente, visto como produto humano, se desenvolve a partir da necessidade de sobrevivência, que implica o trabalho e a conseqüente transformação da natureza (LANE, 1988, p. 82).

A estas reflexões radicadas na Psicologia Social somam-se as contribuições de Berger e Luckmann (1985); para estes autores. o mundo em que se vive o cotidiano, o dia-a-dia, é considerado como “a própria realidade”, ou seja, uma estrutura social alicerçada em elementos e características fundamentais, compartilhadas de forma objetiva e subjetiva.

Em Berger e Luckmann (1985) encontram-se os elementos teóricos fundamentais que constituem a base para essa reflexão, pois é nos processos de socialização que o indivíduo passa a participar das relações, atuando simultaneamente nos momentos de exteriorização, objetivação e interiorização. Nesta

última – interiorização – o indivíduo compreende o outro e o mundo do outro como uma realidade social repleta de sentidos e com capacidade para a modificar, recriar e, também, compartilhar. Para que isso ocorra, estes autores consideram duas etapas:

Na socialização primária não há problema de identificação. Não há escolhas dos outros significativos. A sociedade apresenta ao candidato à socialização um conjunto antecipadamente definido de outros significativos, que ele tende de aceitar como tais sem possibilidade de optar por outro arranjo. [...] A socialização secundária é qualquer processo subsequente que introduz o indivíduo já socializado em setores do mundo objetivo de sua sociedade (BERGER e LUCKMANN, 1985, p.175 e 180).

Entende-se que na socialização primária o mundo interiorizado é apresentado, por Berger e Luckmann (1985), como um processo fortemente ligado à consciência dos mundos interiorizados nas socializações secundárias. Por outro lado, a socialização secundária pode ser entendida como uma interiorização de submundos institucionais sendo menos ameaçada pelas situações marginais. Nota-se, portanto, que a relação do indivíduo com o mundo se dá pelo contato com o “outro” na dinâmica de compartilhar as realidades perceptíveis e os sentidos atribuídos em diferentes níveis de socialização.

Ao discorrer sobre a obra de Berger e Luckmann, em relação aos processos de socialização, Pimenta (2013) considera a abordagem proposta como uma possibilidade de trazer novas questões significativas e conclui que o indivíduo acessa aquilo que o outro é e por muitas vezes tem dificuldades em acessar quem ele mesmo é, mas quando tem capacidade de entender a atitude que o outro tem a seu respeito, então torna capaz de acessar quem ele é.

Ao se tratar da vida cotidiana, do sentido e do significado que a mesma encontra no mundo deve-se levar em consideração a realidade do eu de cada indivíduo e de como ele pode apreender essa realidade.

A realidade da vida cotidiana está organizada em torno do “aqui” de meu corpo e do “agora” do meu presente. Este “aqui e agora” é o foco de minha atenção da realidade da vida cotidiana. Aquilo que é “aqui e agora” apresentado a mim na vida cotidiana é o realissimum de minha consciência. A realidade da vida diária, porém, não se esgota nessas presenças imediatas, mas abraça fenômenos que não estão presentes “aqui e agora”. Isto quer dizer que experimento a vida cotidiana em diferentes graus de aproximação e distância, espacial e temporariamente (BERGER e LUCKMANN, 1985, p.39).

Esta afirmação repõe a forma que o indivíduo encontra para participar das relações intersubjetivas com os outros, a forma de compartilhar com os outros as realidades que estão ao seu alcance. É pela capacidade de compartilhar com outro que acontecem os processos de modificação de sua própria realidade, compreendida como uma interação social. Em sintonia com esta reflexão, Steiner (2016), ao fazer um estudo sobre a Sociologia de Durkheim salienta que:

A teoria da Socialização estabelece uma distinção entre o processo de integração social e o processo de regulação social. O primeiro refere-se ao modo no qual um grupo social atrai para si o indivíduo, apropriando-se dele de alguma maneira; este processo ocorre por meio das interações frequentes entre membros do grupo, pela existência de paixões uniformes no grupo e, finalmente, pela busca de fins comuns. O segundo processo designa outro aspecto de socialização, pois não se trata apenas de integrar os indivíduos, mas é necessário também regular, harmonizar, os comportamentos destes indivíduos (STEINER, 2016, p. 76)

Conforme afirmam Berger e Luckmann (1985) a interação com o outro que acontece na socialização primária passa a ser essencial, pois é nela que os indivíduos se constituem, se transformam e se tornam membros da sociedade. Nesta etapa da socialização, ocorrida durante a infância, a primeira coisa que acontece é a formação da identidade em função daquilo que o indivíduo “não é” nos outros. Nessa socialização, o indivíduo aprende a falar, a se comunicar e se comportar conforme as regras gerais da sociedade como um todo. As experiências vividas serão sempre influenciadas e sentidas desde o princípio da nossa existência; porém, considera-se que o indivíduo, ao longo de sua vida, passará por algumas alterações e ajustes.

Na socialização secundária a interação acontece por meio de metamorfoses; para Berger e Luckmann (1985; p.78), o simples fato de “estar em sociedade já acarreta um contínuo processo de modificação da realidade subjetiva”. Segundo Durkheim (2014), todo indivíduo é um infinito e o infinito não pode ser esgotado, portanto todas as motivações serão contínuas. Nesse contexto, deve-se considerar que os processos de interação estão sempre constituindo os indivíduos, transformando-os socialmente, mesmo porque (conforme Berger e Luckmann, 1985) o meio social tem a supremacia em nos definir.

3.1.2 A contribuição da psicologia social

Os "grupos", suas dimensões e características, as relações estabelecidas e a construção de sua identidade constituem categorias analíticas centrais na construção do conhecimento em psicologia social. Dentre tantas definições encontradas sobre "o que é um grupo?", Deutsch (1968 apud VALA; MONTEIRO, 2004) acentua as ideias de interação, interdependência e consciência mútua.

Para Lane (1988) o ser humano é visto na perspectiva de uma manifestação, de uma totalidade histórico-social, produto e produtor de história. Portanto, todo o significado produzido historicamente por um grupo social adquire, também, um sentido pessoal; considera-se, igualmente, que a palavra se relaciona com a realidade, com a própria vida e com os motivos de cada indivíduo.

A história de vida de cada membro do grupo também tem importância fundamental no desenrolar do processo grupal. [...] poder-se-ia dizer que a história de cada um acha-se condensada, no grupo, pelo sistema de papéis que ele assume e desempenha no decorrer do processo. Ou seja, a história de cada um presentifica-se pelas formas concretas através das quais ele age, se coloca, se posiciona, se aliena, se perde ou se recupera ao longo do processo. (LANE, 1988, p. 85)

Um grupo social encontra sua significação quando alguns ou todos os seus membros cooperam uns com os outros a fim de buscando alcançar seus objetivos interdependentes; adquire, assim, uma identidade fortalecida que contribui para que cada indivíduo se identifique com as normas estabelecidas e que dão sentido à existência do grupo. É com este sentido que ganha relevância na Psicologia Social e, de modo especial, nos estudos de Lane (1988), quando destaca que o homem age produzindo e transformando o seu ambiente e para tanto ele pensa, planeja sua ação e depois de executada, ela é pensada, avaliada, determinando ações subsequentes.

[...] Nesta perspectiva, o pertencer a um grupo cujas ações expressam uma consciência de classe pode ser condição para que um indivíduo desencadeie um processo de conscientização de si e social. [...] O indivíduo consciente de si, necessariamente, tem consciência de sua pertinência a uma classe social; enquanto indivíduo, esta consciência se processa transformando tanto as suas ações a ele mesmo; porém, para uma atuação enquanto classe, ele necessariamente deve estar inserido em um grupo que age enquanto tal. (LANE, 1988, p. 42)

Entretanto, essas características não impedem a inclusão e participação de futuras pessoas em grupos estabelecidos. Deve-se, todavia, caminhar em uma dimensão que seja capaz de orientar e fortalecer a participação dos membros e não negligenciar/afastar as pessoas. Muitos são os fatores que caracterizam uma boa estrutura de grupo. Isto dependerá, quase sempre, das relações interpessoais, do cumprimento das tarefas confiadas, das responsabilidades assumidas, das metas estabelecidas e do fortalecimento da identidade do grupo. Quanto mais o grupo adquire continuidade, mais vai se estruturando positivamente.

Vala (2004) trabalha a ideia de que os indivíduos e os grupos pensam; propõe, além disto, que as instituições e as sociedades são ambientes pensantes o que representa uma forma nova de olhar para a constituição das instituições sociais e para os comportamentos individuais e coletivos. Para Lane (1988) deve-se compreender que uma das funções do grupo é definir papéis e, conseqüentemente, a identidade social dos indivíduos por meios de processos de interação.

[...] definir papéis e, conseqüentemente, a identidade social dos indivíduos, e de garantir a sua produtividade, pela harmonia e manutenção das relações apreendidas na convivência. [...] Esta incorporação dos papéis pelos indivíduos realiza-se sob a forma de crenças e valores que mantêm a diferenciação social, visto estar fundamentada na distribuição social do conhecimento e na divisão social de trabalho. (LANE, 1988, p.81 e 83)

Segundo Codo (1988) o homem produz sua própria existência, produz-se a si mesmo e se relaciona com os outros; portanto, produz e é produzido pelo outro. Para Ciampa (1997), é com a socialização que nos constituímos como indivíduos, sendo que nossa individuação resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento.

Nesta perspectiva se insere, no campo da Psicologia Social, o pensamento de Moscovici (1978) e de sua abordagem acerca de que no campo das relações sociais, a representação é sempre “a representação de qualquer coisa” que exprime a relação sujeito e objeto, relação que envolve uma atividade de construção e de simbolização, tornando-se a expressão de um sujeito.

3.2 Universo simbólico

Tratar do universo simbólico tornou-se, nesta tese, imprescindível, dado que nos propomos compreender duas realidades distintas – igreja e vida indígena – nas quais os processos simbólicos constituem processos de significação que se referem a realidades diferentes das pertencentes à experiência da vida cotidiana.

Entendemos por universo simbólico a rede de relações e significações que inserem o homem dentro de seu contexto, impulsionando-os para relações em outras realidades, sempre com a finalidade de compreender a realidade e se inserir nela.

As origens de um universo simbólico têm raízes na constituição do homem. Se o homem em sociedade é um construtor do mundo, isto se deve a ser constitucionalmente aberto para o mundo, o que já implica um conflito entre ordem e caos. A experiência humana, *ab initio*, é uma exteriorização contínua. O homem, ao se exteriorizar, constrói o mundo *no qual* se exterioriza a si mesmo. No processo de exteriorização projeta na realidade seus próprios significados. Os universos simbólicos, que proclamam ser *toda* realidade humanamente dotada de sentido e apelam para o cosmo *inteiro* afim de significar a validade da existência humana, constituem as extensões máximas desta projeção. (BERGER e LUCKMANN, 1985, p.142)

Segundo Berger e Luckman (1985) universos simbólicos são corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a ordem institucional em uma totalidade simbólica. Portanto, entende-se que o homem pode ser considerado como um produtor de símbolos por excelência, pois os elementos que compõem o universo simbólico são mediadores do sujeito em sua relação com o mundo. Ressalta-se, aqui, que nos campos da cultura e da religião o simbólico é atribuído a diversos elementos, como nos ritos, nos gestos, nas expressões, nas imagens e na linguagem.

Conforme já observamos, o universo simbólico fornece uma integração unificadora de *todos* os processos institucionais separados. A sociedade inteira agora ganha sentido. Instituição e papéis particulares são legitimados por sua localização em um mundo compreensivelmente dotado de significado. [...] É importante porém compreender que a ordem institucional, tal como a ordem da biografia individual, está continuamente ameaçada pela presença de realidades destituídas de sentido em termos *dessa* ordem. (BERGER e LUCKMANN, 1985, p.142)

Nos estudos sobre a construção social da realidade, ao tratar sobre legitimação, Berger e Luckman (1985) apresentam os universos simbólicos como organizadores e localizadores dos acontecimentos porque eles ordenam a história e

localizam todos acontecimentos coletivos, incluindo tanto o passado e o presente como, também, o futuro.

Com relação ao passado, estabelece uma "memória" que é compartilhada por todos os indivíduos socializados na coletividade. Em relação ao futuro, estabelece um quadro de referência comum para a projeção das ações individuais. Assim, o universo simbólico liga os homens com seus predecessores e seus sucessores numa totalidade dotada de sentido, servindo para transcender a finitude da existência individual e conferindo um significado à morte individual. Todos os membros de uma sociedade podem agora conceber-se como *pertencendo* a um universo que possui um sentido, que existia antes de terem nascido e continuará a existir depois de morrerem. A comunidade empírica é transposta para um plano cósmico e tornada majestaticamente independente das vicissitudes da existência individual. (BERGER e LUCKMANN, 1985, p.141)

Para Berger e Luckman (1985; p.142) “todos os membros de uma sociedade podem agora conceber-se como pertencendo a um universo que possui um sentido que existia antes de terem nascido e continuará a existir depois que morrerem”. Portanto, os mecanismos conceituais da manutenção do universo perpassam todas as legitimações.

Compreender os universos simbólicos e sua legitimação se faz necessário uma vez que um e outra são transmitidos através das gerações. Para Berger e Luckman (1985, 122), “a legitimação produz novos significados, que servem para integrar os significados já ligados aos processos institucionais díspares”; em outras palavras, o indivíduo pode viver em sociedade com certa segurança sobre o que é e o que entende como realidade, “enquanto desempenha seus papéis sociais rotineiros” (1985,137).

Todas as legitimações, das mais simples legitimações pré-teóricas de significados institucionalizados distintos até o estabelecimento cósmico de universos simbólicos podem, por sua vez, ser consideradas como mecanismos de manutenção do universo. Desta forma, chama-se atenção para o grau em que um universo simbólico é admitido como certo. Alguns indivíduos habitam o universo transmitido de maneira mais definida do que outros. [...] e os grupos heréticos constituem não somente uma ameaça teórica para o universo simbólico, mas uma ameaça prática para a ordem institucional legitimada pelo universo simbólico. Diante disso, há vários níveis de legitimação do universo simbólico por meio de mecanismos conceituais específicos, destinados a manter o universo “oficial”. (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 138-139)

Com base nestes autores assumimos, aqui, que um processo de legitimação se torna objetivamente acessível e subjetivamente concordante com as objetivações institucionalizadas; pode-se dizer que, em um primeiro nível, a totalidade da ordem

passa a ser integrada. Portanto, passa a ter sentido simultaneamente para os indivíduos de diferentes processos institucionais que passam a ser reconhecidos. Desta forma, o primeiro nível considera o indivíduo no interior de um sentido global. Já no segundo nível, em uma visão holística da vida do indivíduo, considera-se sua biografia individual em várias etapas, institucionalmente predefinidas, tornando-a subjetivamente importante.

Sendo assim, nota-se o quanto um universo simbólico é aceito, pois tanto para o primeiro nível, como para o segundo, o indivíduo busca um sentido, uma legitimação de suas próprias relações e experiências. Deve-se considerar, de acordo com Berger e Luckman (1985), que alguns indivíduos habitam o universo transmitido de maneira mais definida do que outros. É sob tais premissas que os autores citados apresentam os vários níveis de legitimação do universo simbólico, cujos mecanismos conceituais buscam manter sua oficialidade. Entretanto, quando há discordância entre a socialização primária e a secundária ocorre, segundo estes mesmos autores:

[...] a possibilidade do indivíduo ter relações com mundos discordantes, qualitativamente diferentes das relações nas situações anteriormente discutidas. Se na socialização primária aparecem mundos discordantes o indivíduo tem a escolha de identificar-se com um deles e não com os outros, processo que, ocorrendo na socialização primária, carrega-se de elevado grau de afetividade. A identificação, a desidentificação e a alternância serão todas acompanhadas de crises afetivas, pois dependerão invariavelmente da mediação de outros significativos. [...]. Na socialização secundária à interiorização não é obrigatoriamente acompanhada pela identificação, afetivamente carregada, com outros significativos. O indivíduo pode interiorizar diferentes realidades *sem* se identificar com elas. Por conseguinte, se um mundo diferente aparece na socialização secundária o indivíduo pode preferi-lo em forma de manobra. (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 226-228)

Não procuramos, nesta tese, detalhar os diferentes mecanismos conceituais de conservação e manutenção dos universos simbólicos; nos atemos apenas aos conceitos preliminares sobre o universo simbólico como meio de legitimação das realidades abordadas. Procedemos assim na medida que os estudos sobre a identidade do presbítero católico indígena encontram, neste universo, singular importância. Antônio da Costa Ciampa, em seus estudos sobre a identidade humana, considera que os processos de socialização e a compreensão dos universos simbólicos fazem parte, ou compõem, os estudos sobre a identidade no campo da psicologia social crítica. A observação dos estudos de Berger e Luckmann (1985) decorreu do fato de estes autores destacarem que a identidade é um fenômeno que

deriva da dialética entre um indivíduo e a sociedade. Sendo assim, as teorias sobre a identidade estão alinhadas com a interpretação mais geral da realidade, cujos universos simbólicos e suas legitimações dão os aportes preliminares e pertinentes para o aprofundamento no presente estudo.

3.3 Estudos sobre a Identidade e o sintagma identidade-metamorfose-emancipação

3.3.1 Estudos sobre a Identidade

Os estudos sobre identidade relacionam-se, diretamente, às relações sociais, especialmente no diz respeito à vivência dos grupos e ao comportamento do indivíduo que procura adquirir e assimilar um conjunto de valores relacionados a sua realidade cultural. O grupo, como uma expressão e manifestação da cultura, encontra seu real significado nas relações de convivência estabelecidas pelo indivíduo, por uma etnia, ou uma sociedade; estes acabam revelando uma identidade, ou seja, “aquilo que se é”. Para Ciampa (1988) o conhecimento de si é dado pelo conhecimento recíproco dos indivíduos identificados através de um determinado grupo social objetivamente existente, por meio de sua história, tradições, normas e interesses. Porém, a questão da identidade não é somente constituída pelos diversos grupos de que o indivíduo faz parte, pois podem ocorrer os chamados “essencialismos identitários” que ocorrem quando os grupos no qual um sujeito está inserido passa a ser considerado como “imutável” ou “idêntico a si mesmo”, o que contribui para impedir metamorfoses.

A pesquisa sobre a identidade humana toma como ponto de partida as idéias de que: a) a constituição do sujeito se dá em e a partir de sua inserção em uma rede de interações medidas pela linguagem; b) a identidade humana como metamorfose é o processo permanente que se dá ao longo da socialização; c) a individuação, que se dá através da socialização, depende do e está associada ao crescimento da autonomia pessoal; e d) a concretização de pretensão identitária de um indivíduo, como expressão de autonomia, pressupõe o seu reconhecimento por outros indivíduos (LIMA e CIAMPA, 2012, p.15).

Embora sendo uma totalidade, cada etapa da existência humana leva à manifestação de partes do indivíduo; partes que se manifestam como desdobramentos das diversas determinações a que ele está sujeito.

O sintagma identidade-metamorfose-emancipação, proposto por Ciampa (2005), diz que a identidade é um processo contínuo de metamorfoses que devem ser

orientadas no sentido da emancipação, para a busca de projetos de vida que levem os sujeitos a uma condição de autonomia, portanto o sintagma é entendido como:

Cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal. Uma história de vida. Um projeto de vida [...] uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia [...] A questão da identidade, assim, deve ser vista não como questão apenas científica, nem meramente acadêmica: é, sobretudo, uma questão social, uma questão política (CIAMPA, 2005, p. 127).

A identidade, para Ciampa, é individual e social; para Habermas, a identidade é humana. Em ambos as concepções se inserem no campo social, uma vez que a identidade se constitui por meio da socialização. Portanto, as perguntas “Quem é você?” E “Quem sou eu?” Surgem a partir do momento em que se está pesquisando a identidade e buscando respostas e de conhecimentos.

Referindo-se especificamente às proposições apresentadas na estória de Severino e na história de Severina, assinala que a pesquisa foi um marco decisivo que implicou “no abandono da distinção entre ‘identidade pessoal’, referida às marcas distintas do indivíduo associadas à sua biografia, e ‘identidade social’, referida às categorias sociais a que o indivíduo pertence ou mesmo aos seus papéis sociais”. Afinal, nesta pesquisa é proposta a idéia de que identidade é metamorfose, que está intimamente relacionada com as condições sociais e históricas de nossa sociedade, exigindo um reconhecimento recíproco que, quando ausente ou feito de forma desumana, se dá a saber aos indivíduos pela experiência de aprisionamento à “mesmice”, ao fetiche de uma personagem que impede a concretização do sentido emancipatório da identidade (LIMA e CIAMPA, 2012, p.14; Apud Almeida (2005, p. 60)).

Na concepção de Ciampa (1988) as respostas a essas questões não são fáceis de serem obtidas, uma vez que não podemos nos ater ao campo descritivo; respondê-las significa adentrar em algo muito mais abrangente e complexo; daí a importância de se transformar em um problema digno de uma pesquisa científica. A este título vale lembrar que as ciências sociais têm se voltado, cada vez mais, à questão da identidade.

Assim, o homem como espécie é dotado de uma substância que, embora não contida totalmente em cada indivíduo, faz deste um participante dessa substância (já que cada homem está enredado num determinado modo de apropriação da natureza do qual se configura o modo de suas relações com os demais homens). Então, eu – como qualquer ser humano – participo de uma substância humana, que se realiza como história e como sociedade, nunca como indivíduo isolado, sempre como humanidade. (CIAMPA, 1988, p. 68)

O sujeito é considerado como o grande produtor de sentido; está sempre em relação com o entorno, com tudo que se situa ao seu redor, exprimindo, em sua representação, o verdadeiro sentido às várias experiências vividas e articuladas com o social.

Alguns dos fatores que determinam e perpassam o referencial teórico aqui apresentado são as formas e os métodos estabelecidos, principalmente nas relações pluriétnicas; formas e métodos que contribuem para constituir um sistema de interpretação que procura uma forma de mediação entre os universos simbólicos da Igreja e da Cultura Indígena. O psicólogo social Antônio da Costa Ciampa faz uma explanação sobre o tema “identidade” e suas implicações nos processos relacionais que o indivíduo tem consigo mesmo e com o outro. Para uma melhor compreensão desta abordagem sobre identidade este autor apresenta um tríplice sentido no qual o indivíduo se posiciona frente ao outro, envolvendo a representação.

1) eu represento enquanto estou sendo o representante de mim (com uma identidade pressuposta e dada fantasmagoricamente como sempre idêntica); **2)** eu represento, em consequência, enquanto desempenho papéis (decorrentes de minhas posições) ocultando outras partes de mim não contidas na minha identidade pressuposta e re-posta (caso contrário eu não sou o representante de mim); **3)** eu represento, finalmente, enquanto reponho no presente o que tenho sido, enquanto reitero a apresentação de mim – re-representando como o que estou sendo – dado o caráter formalmente atemporal atribuído a minha identidade pressuposta que está sendo reposta, encobrendo o verdadeiro caráter substancialmente temporal de minha identidade (como uma sucessão do que estou sendo, como devir). (CIAMPA, 1988, p. 69)

É exatamente nesse conjunto de concepções relacionadas à identidade e à sua representação transcende o nível do racional; apenas sua parte racional pode ser representada, mesmo sendo um tanto difícil de ser explicada. O problema reside em não ser possível dissociar o estudo da identidade do indivíduo do da sociedade.

Se a identidade se forma na dialética entre o indivíduo e o seu contexto social, podemos dizer que a identidade é algo que se estabelece em consequência das experiências e das relações vivenciadas pelo indivíduo, dos quais, por outro lado, é condição de manutenção. Segundo Mead (1972, p.193), “o processo do qual surge a pessoa é um processo social que envolve a interação dos indivíduos do grupo e envolvem a pré-existência do grupo (ALMEIDA, 2019 p. 80).

As possibilidades de diferentes configurações de identidade estão relacionadas com as diferentes configurações da ordem social (CIAMPA, 1988, p. 72). Portanto,

para este autor identidade é movimento, é desenvolvimento do concreto. Identidade é, enfim, metamorfose (CIAMPA, 1988, p. 74).

Na concepção de Ciampa (2005, p. 133), “metamorfose é vida”; é por este caminho de reflexão que se torna imprescindível ter presente o sintagma identidade-metamorfose-emancipação ou, conforme Habermas, o “mundo da vida”.

O mundo da vida é o contexto onde ocorrem as ações comunicativas, é o contexto que incorpora todas as referências significativas acionadas pelos atores nas suas ações correntes (cf. COHN, 1993, p. 73), funcionando como o universo de significados disponíveis para os atores. De um modo geral é o espaço vital da integração social, onde se dá a reprodução dos homens e ocorre a sociabilidade. (ALMEIDA, 2005, p. 16)

O mundo da vida, segundo Habermas (1987), é dividido em três componentes estruturais fundamentais: a) a cultura, entendida como o estoque de conhecimento do qual os atores se suprem de interpretações quando buscam a compreensão sobre algo no mundo; b) a sociedade, isto é, as ordens legítimas através das quais os participantes regulam suas relações no grupo social; e c) a pessoa, entendida como as competências que tornam um sujeito capaz de falar e agir, ou seja, de compor sua própria personalidade. Ferreira (2000), ao comentar o mundo da vida em Habermas, relata:

A reprodução do mundo da vida pelas situações de falas cotidianas ocorre de maneira simultânea à influência do mundo da vida na individuação desses sujeitos. Habermas acredita “toda tradição cultural é simultaneamente um processo de formação para o sujeito capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior dela e que, por seu turno, mantem viva a cultura” (FERREIRA, 2000, p. 99).

Para Habermas (1987) há uma correlação direta entre a ação comunicativa e o mundo da vida, cabendo à primeira a reprodução das estruturas simbólicas e ao segundo, a cultura, a sociedade e a pessoa. A ação comunicativa serve, assim, para a transmissão e renovação do saber cultural, intencionando coordenar a ação e propiciando a integração social por um lado, e favorecendo, por outro lado, a socialização que serve à formação da identidade individual.

[...] a comunidade religiosa que fez, pela primeira vez, possível a cooperação social é transformada em uma comunidade de comunicação baseada na pressão para a cooperação. A interação guiada pela norma muda sua estrutura à medida que as funções de reprodução cultural, integração social, e socialização [ou seja, a reprodução simbólica do mundo da vida] passam

do domínio do sagrado para aquele da prática comunicativa cotidiana (HABERMAS 1987, p. 91).

Duas coordenadas – tempo e espaço – encontram-se presentes nas modificações da identidade; modificações entendidas como metamorfoses que permitem o surgimento de uma nova identidade, também chamada de construção da identidade. A partir de seu potencial emancipador, as metamorfoses representam, segundo Lèvy (2001, p.76 apud ALMEIDA, 2019, p. 141),

[...] uma violência criativa que se caracteriza como tal não só por seu impacto, mas, sobretudo, porque este procedimento está além dos limites do pensamento reificado que toma o estabelecido como normal ou natural, além dos limites socialmente conveniente e razoável.

Falar em metamorfose significa falar, igualmente, em emancipação.

A noção de metamorfose emancipatória corresponde, nestes termos, ao processo de realização do sujeito humano, remetendo às alterações que ocorrem no modo como os indivíduos veem a si mesmos e se percebem no mundo, bem como à adoção de novas identidades que mudam o significado das relações vivenciadas pelos indivíduos. (ALMEIDA, 2017 p.3)

Pode-se dizer que as metamorfoses ganham relevância no que se refere ao resgate de diversos momentos nos quais o indivíduo, simplesmente sendo algo, adquire simultaneamente uma nova contingência diante da realidade presente, mesmo continuando sendo ele mesmo. Portanto, o mundo da vida, no que se refere ao sintagma identidade-metamorfose-emancipação, permite localizar as intervenções e invasões diante das metamorfoses.

A emancipação busca adquirir “capacidade de construir novas identidades a partir das identidades rompidas ou superadas e de integrá-las de tal modo com as velhas, que o tecido das próprias interações se organiza na unidade de uma biografia peculiar e que, por ser capaz de responder por ela, pode lhe ser atribuída como sua. (HABERMAS, 1987, p.141-142. Apud, ALMEIDA, 2019, p.116).

Entende-se, aqui, que a emancipação está estritamente ligada aos indivíduos e aos grupos nos quais está inserido; o que temos são, portanto, questões significativas relacionadas com a objetividade social e a normatividade, bem como com as relações frente à intersubjetividade e subjetividade. Compreendemos que a emancipação “dialoga” com procedimentos capazes também de alterar a vida

cotidiana em busca de uma autonomia pessoal no contexto da vida e cujas normas favorecem o entendimento e o reconhecimento do indivíduo. Sendo assim, Ciampa (2005) vê a emancipação como “iluminadora” dos estudos sobre a identidade, contrapondo-se às ideias recorrentes nas concepções essencialistas de identidade. Ao criar o sintagma identidade-metamorfose-emancipação, Ciampa propõe que a identidade humana somente poder ser entendida como metamorfose em busca de emancipação. Pode-se afirmar então que

[...] a identidade, portanto, é concretizada a partir de um processo de significações estabelecidas com outros indivíduos, no jogo do reconhecimento. Em Honneth (2003), o homem luta pelo reconhecimento de sua humanidade”. (CIAMPA, 2005, p.116. Apud. LIMA e CIAMPA, 2012, p.23)

Para uma melhor compreensão sobre como podem ocorrer a metamorfose humana no desenrolar histórico e levando em consideração a realidade temporal, por primeiro, deve-se observar e, ao mesmo tempo, situar, os processos que envolvem a produção, reprodução e manutenção de identidades em uma perspectiva crítica. Segundo Lima e Ciampa (2012), é por meio do aspecto conceitual que constituem as discussões sobre a metamorfose humana, que orientam a crítica do processo de cristalização e a aparência de permanência que inviabilizam a potência da historicidade humana.

Em Habermas (1990), esses processos de mudanças, aqui entendidos como metamorfoses, são conflitos que constituem uma forte carga para a personalidade de uma pessoa que se encontra diante da alternativa de “se quebrar” ou de iniciar uma nova vida. Afinal, são estas mudanças permitem a continuidade da história da pessoa. Conforme lembra Ciampa (2005) a metamorfose é exatamente o indivíduo ir se transformando permanentemente, pois são seres humanos, é matéria que através da prática, vai se transformando.

No contexto social, a realidade vivida pela pessoa humana deve ser dotada de sentido pois o indivíduo assume o mundo dentro de um processo de diferenças e de igualdades ao longo do processo de metamorfose da sua identidade.

A busca de si mesmo, a necessidade de inventar o que deve ser, caminha lado a lado com as internalizações sociais ocorridas desde a infância e com consequentes papéis assumidos e desempenhados até então. Para esclarecer melhor as internalizações sociais, recorre-se a Berger e Luckmann, que definem a socialização como uma ampla e consistente introdução de um indivíduo no mundo objetivo de uma sociedade ou de um

setor dela. Classificam-na em socialização primária e secundária (ALVEZ, 1997, p. 15)

O ser humano está sempre em formação, em desenvolvimento; com isso, sua identidade vai refletir mudanças singulares, seja no campo psíquico, seja no campo social. Para Grubits (2000), a trajetória que uma pessoa perfaz para construir sua identidade passa de forma peculiar pelas suas relações nos primeiros anos de vida, entendida como socialização primária, que está relacionada com pessoas que compõem seu ambiente.

Para Ciampa (1988) deve-se considerar que a constituição de uma identidade está vinculada a um processo muito complexo que ocorre em diferentes níveis: sexual, social, profissional etc. As identificações surgem a partir de um plano social e de valores culturais, sejam eles hábitos, leis e normas que determinam uma constituição de identidade.

Quando respondemos à pergunta “quem sou eu”, a primeira observação a ser feita é que nossa identidade se mostra como a descrição de uma personagem, cuja vida, cuja biografia aparece numa narrativa, ou seja, como personagem eu surge num discurso. Ora qualquer discurso, qualquer história costuma ter um autor, que constrói a personagem. [...] contudo é pelo agir, pelo fazer, que alguém se torna algo; (CIAMPA, 1988, p. 60 e 64)

Quando se está em um processo de interiorização, considera-se que constitui uma compreensão preliminar de nossos semelhantes e, posteriormente, do mundo. Esse processo de interiorização é dotado de sentido que está além de um aprendizado, pois está relacionado à dimensão cognitiva. Como afirmado anteriormente, deve-se levar em consideração que o processo de socialização de um indivíduo, permite o “integrar-se totalmente” em um grupo, surgindo o sentimento de pertença que estabelece referências identitárias.

Segundo Oliveira (2012), com base nos estudos Grubits (2000), a identidade do “eu” indica a competência do sujeito, sua capacidade de linguagem e de ação, levando-o a enfrentar determinadas situações de consciência e gerando uma identidade na medida em que se apropria dos universos simbólicos, integrando-se a um sistema social. Nesse contexto, Habermas destaca os estágios fundamentais para uma compreensão preliminar sobre os estudos da identidade.

Para Habermas, a identidade se forma a partir de estágios, “identidade natural”, “identidade de papel” e “identidade do eu”, os quais estão

relacionados aos estágios desenvolvimento referidos na citação acima. O primeiro nível, que ele chama de identidade natural, se dá quando a criança, após um desvinculamento simbiótico, adquire o pensamento pré-operacional (ALVES, 1997, p. 16-17).

Para Almeida (2019), a teoria de Habermas apresenta uma síntese significativa para o conceito de identidade; Habermas, de acordo com Almeida (2019), destaca que a identidade é dada por uma convenção, presa a tradições acríticas, configurando-se como uma identidade convencional. Portanto, para Almeida (2019), citando Habermas:

[...] a identidade funciona, neste caso, como um paradigma para os indivíduos. [...] A biografia de cada um deve seguir um roteiro estereotipado e roteiro que, embora passível de mudanças, tende a ser apresentado como natural e necessário". (ALMEIDA, 2019, p. 86; Cf. HABERMAS, 1983)

Em Alves lê-se:

Observamos que Habermas afirma que o indivíduo pode se descobrir como alguém independente dos papéis que desempenha, e que é justamente aí que ele se torna pessoa, passando de uma identidade a partir do desempenho de papéis para uma identidade do eu, onde a ação adquire uma nova forma: age, ainda que na forma de papéis, mas compreendendo, segundo as expectativas de comportamento reflexivo. Na fase que adquire uma identidade do eu, torna-se capaz de compreender e aplicar normas reflexivas a partir de princípios de distinguir entre a autonomia e a heteronomia, entre normas particulares e universais, e entre individualidade e Eu em geral (ALVES, 1997, p. 16-17).

Habermas (1990), para quem a identidade, considerada como um bem-sucedido do "eu", afirma que a manutenção da saúde mental está sempre relacionada com a capacidade de falar e agir do indivíduo, de permanecer idêntico a si mesmo em relação às mudanças profundas que acontecem na personalidade que reagem a algumas situações contraditórias. Entende-se, assim, que o indivíduo, ao longo de sua vida, estabelece elos importantes em determinados tipos de ações.

Todo esse processo de identidade humana é estabelecido por meio das diferenças relacionadas às realidades que cercam cada indivíduo e aos seus pensamentos que presentificam e simbolizam todas essas complexidades e que o levam a enfrentar muitos desafios no seu dia-a-dia. Um dos grandes desafios a serem

enfrentados pelos indivíduos em um processo de socialização são exatamente as questões dos estigmas, conforme apresenta Goffman (1998)

Parece também possível que um indivíduo não consiga viver de acordo com o que foi efetivamente exigido dele e, ainda assim, permanecer relativamente indiferente ao seu fracasso; isolado por sua alienação, protegido por crenças de identidade próprias, ele sente que é um ser humano completamente normal e que nós é que não somos suficientemente humanos. (GOFFMAN, 1998, p. 16)

Ao trazer esta abordagem sobre o estigma em relação com os estudos da identidade, considera-se importante salientar as formas que esses estigmas são entendidos e as questões fundamentais que os norteiam. Segundo Goffman (1998), há três tipos de estigma: a) abominações do corpo, b) culpas de caráter individual e c) estigmas tribais, de etnia, relacionados à nação e à religião. São por meios dos estigmas que se promovem discriminações que levam o indivíduo, muitas vezes sem pensar, a utilizar termos que podem gerar exclusão e preconceitos, como: aleijado, bastardo e retardado. Esses aspectos fazem parte de um processo de identificação, que é um tanto doloroso, pois pode vir a não corresponder com a realidade do sujeito, e, mesmo que não corresponda, será um estigma estabelecido que fará parte de uma identificação.

Portanto, muitos serão as ocorrências de conflitos diante dos processos de socialização, que por muitas vezes, estão relacionados ao termo estigmatizado. O indivíduo passa a sensação de não saber o que realmente os outros pensam dele. No campo da sociologia, as pessoas estigmatizadas tornam-se visíveis na vida coletiva, quando se está em grupo, ou seja, em contextos nos quais a aceitação é um fator determinante, podendo desencadear ações e reações negativas nas relações.

Porém, deve-se considerar que certos estigmas serão um processo estabelecido naturalmente na vida de uma pessoa, levando em consideração a informação social transmitida por uma simbologia, por exemplo, um objeto utilizado, uma roupa, um hábito, que traz prestígio, honra ou posição de classe desejável. Será

sempre por uma visão de outra pessoa que o estigma se torna evidente com maior frequência.

Em se tratando da vivência no grupo, de forma estigmatizada ou não, a reflexão de Mead pode contribuir sobre a formação do indivíduo e os processos para a constituição de uma identidade. Portanto, alinha-se a este estudo o que Mead (1967) nos brinda com um importante aporte para uma compreensão aprimorada da realidade social que cada pessoa estabelece com o seu meio. Para este autor,

[...] uma comunidade ou um grupo social organizados podem proporcionar ao indivíduo sua unidade de self podem ser chamados o outro generalizado. A atitude do outro generalizado é a atitude de toda a comunidade. [...] É na forma do outro generalizado que os processos sociais influenciam na conduta dos indivíduos neles envolvidos e que os completam; quer dizer, que é nessa forma que a comunidade exerce seu controle sobre o comportamento de seus membros individuais; porque, dessa maneira, o processo ou comunidade social entra como fator determinante, no pensamento do indivíduo. No pensamento abstrato, o indivíduo adota a atitude do outro generalizado para si mesmo, sem referência a expressão que este outro generalizado possa assumir algum indivíduo determinado; e no pensamento concreto adota essa atitude na medida em que é expressa nas atitudes para a conduta por parte daqueles outros indivíduos junto com os quais estão envolvidos na situação ou ato social dados. (MEAD, 1967, p. 154-156).

O postulado central é que a identidade é constituída a partir da ação do indivíduo diante das mais várias situações sociais existentes, tanto na conduta quanto nas expressões, que o indivíduo incorpora em sua conduta. Para Mead (1967), essas situações, expressões e experiência levam o indivíduo à tomada de consciência; cumpre, enfim,

[...] seu dever e pode contemplar com orgulho o que foi feito. O *mim* surge para cumprir tal dever: tal é a forma em que nasce em sua experiência. Teria em si todas as atitudes dos outros provocando certas reações; esse era o *mim* da situação, e sua reação é o eu". (MEAD, 1967, p. 175).

Na Psicologia Social sabe-se que o indivíduo deve ser entendido, também, a partir de seus relacionamentos com o grupo e com as instituições de que está inserido, pois o sentido de pertença pode levar a um processo de constituição da sua identidade, e este processo faz com que o indivíduo também deixa uma identificação pessoal. É interessante salientar que para Goffman (1998),

[...] quando o indivíduo deixa a sua comunidade e passa a estabelecer relacionamentos e conviver em outra, dará margem, também, a que outros componham uma biografia sua, um retrato completo que inclui uma versão

do tipo de uma pessoa que ele era e do meio ambiente do qual ele saiu. (GOFFMAN, 1998, p. 89).

É neste contexto que se entende que os lugares também podem “revelar” ou “ocultar” o significado de o estigma ser conhecido ou não. Goffman (1998) afirma que como o mundo de alguém está especialmente dividido por sua identidade social, ele também está por sua identidade pessoal. É fundamental levar em consideração que em muitas situações existem lugares nos quais ninguém conhece o pessoalmente o indivíduo, o que pode contribuir para que o sujeito permaneça no anonimato. Portanto, os estudos de identidade têm como referência e base preliminar os processos de socialização que consideram também os processos de identificação, pois estes perpassam o ambiente social de que o indivíduo faz parte. Sendo assim, entende-se que uma identidade está sempre em processo e que este faz parte dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está sempre em transformação.

Essa abordagem sobre identidade relaciona-se diretamente ao que é defendido nessa tese, uma vez que assumimos uma visão da coletividade, ou seja, de vivência em grupo e suas implicações.

Nesse contexto Ciampa (1977) apresenta as **posições** (“status”) que o indivíduo ocupa na estrutura social, entendidas como status, bem como, os **valores** que o mesmo recebe pelo desempenho dos papéis que correspondem a essas posições, considerando o envolvimento ao desempenhar seus papéis. Posteriormente complementando esse conceito, LIMA e CIAMPA, (2012) relatam que os papéis desempenhados não podem ser tratados unicamente como uma realidade absoluta da pessoa, muito pelo contrário, deve-se admitir uma identidade como metamorfose, pois os indivíduos são capazes de ultrapassarem seus limites. Insere-se, aqui, o fato de estes autores apresentarem a identidade pessoal relacionada à integração.

A identidade pessoal, assim, seria um conceito que permitiria, e, ao mesmo tempo, exigiria a articulação de todos os aspectos do desenvolvimento humano. Isso necessariamente implica também considerar a integração - de todos os sujeitos, enquanto iguais como pessoa e de cada um deles, enquanto diferentes como indivíduos - na sociedade vista como manifestação linguística da comunidade de sujeitos, que se objetiva na formação e na transformação, seja do *mundo da vida* seja da *ordem sistêmica*. Deste modo, tanto quanto a questão do desenvolvimento do

sujeito, também a discussão do desenvolvimento da sociedade aparece como relevante e indispensável para o estudo da identidade como processo de metamorfose, na perspectiva do paradigma da filosofia da linguagem. (LIMA e CIAMPA, 2012, p.26-27)

Na perspectiva teórica que norteia este capítulo destacam-se os vários grupos e comunidades que, na sua complexidade, trazem vários exemplos relacionados aos atributos que possuem e aos papéis que podem ser desempenhados. Conforme salienta Almeida:

Se a interpretação de papéis permite ao indivíduo a participação no mundo social, aprender um papel implica em adquirir (interiorizar e exercitar) elementos cognitivos e afetivos adequados, isto é, conhecimentos objetivos, mas, também, normas, valores e emoções vinculados ao papel a ser desempenhado ALMEIDA, 2019; p. 76).

Os indivíduos consideram, muitas vezes, um grupo como um símbolo que reapresenta seus membros desenvolvendo uma série de funções aceitáveis ou não. É importante levar em consideração que quando se nega o respeito que merece e o reconhecimento dessa identidade no grupo, outros podem atribuir tal respeito. Portanto, como afirma Ciampa (2005), “não ter uma identidade humana é não ser homem”. Falar de identidade é compreendê-la dentro de uma dinâmica que se concretiza por meio de “um processo de significações estabelecidas com outros indivíduos, no jogo do reconhecimento”. Em Honneth (2003), o homem luta pelo reconhecimento de sua humanidade (CIAMPA, 2005, p.116).

3.3.2 Políticas de identidade

Salienta-se, aqui, a importância, nessa tese, do sintagma “identidade-metamorfose-emancipação”; importância que resulta na necessidade de considerar a questão das políticas de identidade, uma vez que estas encontram significado e sentido na compreensão e aprofundamento do sintagma proposto por Ciampa. Sob esta base teórica encontram-se os fundamentos da pesquisa realizada sobre a “Identidade do Presbítero Católico Indígena” através da coleta e análise de narrativas de história de vida. Nestas tem-se “blocos de sentido” que contribuíram para a análise realizada.

Em Habermas (1983) localizam-se os referenciais que alinham e contribuem para uma maior compreensão do tema; para este pensador, somente o narrador, em uma perspectiva de temporalidade em sintonia com sua história, pode estabelecer importantes nexos entre suas partes, atribuindo a elas seu devido valor. Considera-se que, nesse processo, todos os acontecimentos e experiências adquirem significado para os personagens da história, antes mesmo que o próprio narrador surja para levantar dados ou querer dar determinado sentido a esses acontecimentos.

É exatamente nesse sentido que Almeida (2005), oferece uma ampla visão sobre a discussão em torno do tema políticas de identidade, situando o contexto do indivíduo e suas relações com o meio em que vive.

O termo política de identidade vem sendo usado de modo crescente nos estudos sobre a identidade. Com efeito toda a sociedade desenvolve políticas de identidade voltadas para conformar os seus membros aos padrões de existência, aos modos de ser, pensar e agir considerados necessários, corretos, adequados para o viver cotidiano e para a reprodução das estruturas estabelecidas. As políticas de identidade procuram motivar os indivíduos para atenderem às necessidades e exigências de integração social e acomodação à normatividade vigente, possibilitando que os projetos individuais e particulares sejam elaborados segundo os parâmetros socialmente estabelecidos (ALMEIDA, 2019, p.155).

Entende-se que as políticas de identidade são reguladoras das formas de vida em sociedade e da cultura por meio do posicionamento dos sujeitos em determinados papéis sociais. Pode-se afirmar que, na medida que os sujeitos aderem a essas perspectivas e realidades de organização social, a normatização, a reprodução de normas e costumes, favorecem que a ordem social se estabeleça e também simultaneamente, as instituições se fortaleçam. Neste contexto que se compreende as políticas de identidade como instrumentos de regulação.

O sintagma identidade-metamorfose-emancipação desenvolvido por Ciampa procura estabelecer um alinhamento com a concepção e os conceitos de Habermas. Ao tematizar a questão da identidade, Habermas (2007) desenvolve concepções profícuas sobre a construção da própria identidade; para este autor, compreender a si mesmo significa ganhar liberdade e autonomia. Em Habermas, pode-se dizer que toda Instituição tem sua política de orientação, que serve como pano de fundo cultural e político. Em seus trabalhos iniciais Habermas (1983), destaca três níveis relacionados à formação e estruturação do indivíduo. São eles: o nível pré-convencional, o

convencional e o pós-convencional. A estes níveis aplicam-se, também, os estágios morais, referindo-se à formação das normas morais na estruturação do Eu.

O nível pré-convencional é entendido, por Habermas (1983), como a ação orientada pelo prazer e desprazer, pelo julgamento com base nas consequências imediatas e, também, por obediência ou desobediência. No nível convencional a ação está ligada à preocupação com a aceitação no ambiente social; neste nível situam-se a lei, a ordem, os papéis sociais e o respeito para com as tradições. Por fim, o nível pós-convencional é entendido como o desenvolvimento de uma concepção moral autônoma, referida aos acordos estabelecidos pelo reconhecimento recíproco de diferentes interesses, favorecendo pontos de vista aceitáveis a todos.

Diante dessa explanação em torno do pensamento de Habermas, Almeida (2019), faz uma abordagem em relação à esses três níveis, principalmente em relação ao indivíduo e seu posicionamento no nível pós-convencional.

Habermas (2004, p.103) nomeia uma identidade pós-convencional, onde o ator adota uma atitude reflexiva ante suas próprias ações reguladas por normas, bem como ante o projeto de vida próprio, no contexto de uma biografia individual, mas entrelaçada com formas de vida coletivas dadas: que uma pessoa seja capaz [...] de se distanciar de si mesma e de seus proferimentos é, de resto, uma condição necessária de liberdade. (ALMEIDA, 2019, p.117)

Nessa perspectiva do pensamento de Habermas que também a teoria do sintagma, proposta por Ciampa, aborda o processo de formação e transformação do indivíduo na modernidade, levando em consideração que as políticas de identidade podem oferecer a base da contextualização de todos os acontecimentos, experiências, fenômenos e mudanças vivenciados pelo sujeito, como ser socialmente inserido, seja pela igualdade ou diferença, exclusão ou inclusão. Para Ciampa (1988, p. 63), “diferença e igualdade é uma primeira noção de identidade, pois considera-se que sucessivamente, vamos nos diferenciando e nos igualando conforme os vários grupos sociais de que fazemos parte”.

Toda essa realidade exige, do indivíduo em seu processo de socialização, inserção em grupos, enfrentamentos e causas que lhe dê certa sustentação, ajudando-o a desenvolver alguma forma de identificação política, sem retirar a liberdade, mas vivendo sua autonomia.

Para Habermas, o que caracteriza a identidade individual no adulto é a capacidade do sujeito de conservar sua identidade, mesmo em situações de

conflito, integrando nela novos sinais de auto-identificação e até mesmo estilos de ação, organizando a si mesmo e as suas interações de maneira autônoma e individualizada, numa biografia original e insubstituível (FERREIRA, 2000, p. 120)

Para Ciampa (2002), nesse contexto das políticas de identidade que o indivíduo venha a desenvolver uma identidade política, participando dessa forma do processo de emancipação. Portanto, a identidade política torna-se uma condição para a emancipação do indivíduo, que deve buscar, de forma consciente, estruturar um projeto de vida que possibilite o exercício e o reconhecimento dessa identidade política construída.

No que diz respeito à relação identidade do indivíduo e à sociedade, Ciampa (1988), destaca que:

[...] não é possível dissociar o estudo da identidade do indivíduo do da sociedade. As possibilidades de diferentes configurações de identidade estão relacionadas com as diferentes configurações da ordem social. [...] é do contexto histórico e social em que o homem vive que decorrem suas determinações e, conseqüentemente, emergem as possibilidades ou impossibilidades, os modos e as alternativas de identidade. (CIAMPA, 1988 P. 69)

Nas políticas de identidade, ao desenvolver uma pesquisa sobre identidade humana, torna-se uma exigência partir da análise da história de vida dos sujeitos. Para compreender como se deu o seu processo de construção identitária, principalmente nos seus variados momentos de metamorfose, procurando identificar se ocorreram ou não fragmentos de emancipação.

Para Lopes (1996),

[...] o conceito de identidade tem relação direta com a noção de pessoa, como consequência inevitável de um reconhecimento que advém do mesmo processo de formação social”, portanto, compreende-se que a identidade pode ser descrita, de forma geral, como a “consciência da continuidade”.

Contextualizando a abordagem sobre os estudos de identidade, que se alinha com nossa proposta de pesquisa, LOPES (1996) afirma: “um indivíduo, uma etnia, um grupo social ou uma sociedade podem explicitar uma identidade, como aquilo que se é, em função, sobretudo, de se conhecerem como aquilo que se foi ou que se está sendo” (LOPES, 1996, p.130).

CAPÍTULO IV - ANÁLISE DAS NARRATIVAS DE HISTÓRIA DE VIDA

Nesta pesquisa, conforme foi apresentado nos procedimentos metodológicos, os sacerdotes indígenas do Alto Rio Negro, nem sempre exercem o ministério presbiteral na região de origem. Para contextualizar as narrativas de história de vida presente nesta análise, deve-se lembrar que o primeiro contato para o convite a participarem das entrevistas foi feito em São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, por ocasião da ordenação presbiteral de um indígena desta comunidade, do qual o pesquisador foi convidado a participar.

Para Lane (1988), um aspecto de vital importância é a relação pesquisador-pesquisado, principalmente em relação ao fato estudado, considera-se que o pesquisador é também um objeto de estudo e análise, seja por ele mesmo, bem como pelo entrevistado.

Nesta perspectiva não é possível dissociá-lo, pois ele também é parte material da realidade em estudo, e quando a sua atuação, a sua presença é analisada não o é em termos de evitar “vieses” ou de se atingir uma objetividade, mas sim de captar a não-neutralidade como manifestação de um processo que se está procurando compreender em toda a sua extensão. (Lane, 1988 p. 46)

A princípio foram entrevistados cinco sacerdotes indígenas, escolhidos conforme a disponibilidade de cada um, optou-se no final de todas as entrevistas por apenas dois entrevistados para a análise desta pesquisa. Apesar de não ser um problema para os entrevistados a questão do anonimato, nesta análise manteve a proposta salientada na metodologia, referente ao sigilo e o resguardando do sujeito da pesquisa, omitiu-se o nome e sua etnia para não gerar qualquer tipo de constrangimento. Conforme Ciampa (1996), a questão do nome é apenas um representante da identidade, “está claro que o nome não é identidade; é uma representação dela” (pp. 131-1). Mas, afirma o autor que o nome torna o sujeito determinado, essa afirmação alinha-se também com o contexto da cultura indígena, pois o nome representa para o presbítero católico indígena um reconhecimento de si mesmo, tanto para o nome recebido na sua etnia quanto para o nome que recebe para a sociedade ocidental.

Apesar dos padres serem da mesma ordem religiosa, suas etnias são diferentes. Este capítulo, “análise da narrativa” alinha-se com o objetivo desse estudo,

que é a identidade do presbítero católico diante da sua realidade cultural indigenista, os universos simbólicos que os circundam durante a formação para serem presbíteros e os conflitos atribuídos durante todo período e processos exigidos tanto pela igreja católica como pela etnia de origem.

Vale ressaltar que diante da pergunta: quem é você? Que norteia as narrativas e consequentemente as análises, é um tanto abrangente e também delicado, uma vez que envolve dois universos simbólicos distintos: o da cultura e o da religião. Nas narrativas de história de vida, é possível observar certos conflitos, principalmente no contato com a cultura ocidental, quando o indígena passa a ter convivência direta no ambiente religioso do seminário. Esses conflitos o acompanharão por toda formação em vista do desejo de ser padre.

O material empírico, objeto de análise desta tese, se constituiu pela narrativa de história de vida e projeto de futuro de dois indígenas (aqui nomeados de PG e PJ). A organização da análise se ateve em retirar das narrativas, de ambas as histórias, núcleos temáticos a fim de evidenciar diferenças e semelhanças no processo de metamorfose dos narradores.

4.1 A Vida na Aldeia

Infância e juventude

Ao contar sobre a infância os narradores relataram momentos vividos de forma significativa e de forte impacto na identidade cultural. Nas narrativas observam-se fatos, concepções, sentidos que se referem aos conflitos familiares.

Na narrativa de PG é possível identificar fatores que forneceram as bases para o processo da identidade, principalmente as referências relacionadas ao contexto – ter nascido, crescido e estudado em um meio no qual a cultura indígena convive cotidianamente permeada de aspectos da religiosidade. Estes aspectos podem ser considerados como ponto fundamental da relação do meio em que os narradores vivem e ao desejo de ser um presbítero. Cabe aqui considerar que o presbítero católico é identificado, naquele meio, como uma liderança.

PG: *“bom, eu sou o PG da ‘etnia Y’ tenho trinta e três anos e três anos de padre, eu nasci aqui em Iauaretê mesmo, sou lá da comunidade São Domingo Sávio, nasci*

lá e depois minha família se mudou para cá, na comunidade de cruzeiro; então eu cresci na comunidade que eu morava antes Domingo Sávio, eu morei até os doze treze anos eu morei lá, depois vim para cá, pra comunidade de cruzeiro. A minha vivência da minha fase infantil foi tudo lá [...] então eu tive pouco contato com outras crianças, outros adolescentes, mas eu tive, eu estudava no colégio São Miguel e eu tive um contato maior com as crianças aqui do centro também, aí depois com a mudança para cá, teve um problema de família para eu mudar de lá, podemos dizer uma situação delicada de morte, entre famílias no local onde nós morávamos. [...] meu tio foi acusado de ter matado aquele outro jovem, aí nós tínhamos que sair, aí meu tio foi pra São Gabriel e nós mudamos de lá. [...] retornamos a viver em comunidade, os primeiros momentos foram difíceis porque os familiares de outras famílias queriam que todos da família fossem embora, então meu pai e minha mãe nunca quiseram ir porque tinha todas as coisas deles aqui”.

PJ: *“[...] Quando nós éramos crianças, nós nascemos da comunidade de Santa Marta, igarapé de Urucum, que já faz parte da Colômbia, [...] a questão da fronteira pra gente não tem, assim, a fronteira geográfica [...]. O meu tio, que era líder da comunidade, que o pessoal costuma chamar de capitão da comunidade. Era uma forma que eles foram educados, [...] meu pai era líder religioso da comunidade, catequista da comunidade. Quando era criança, estudava lá no sítio, os meus professores eram próprios da família, [...] E quando nós somos crianças, a gente não tem, não sabe ainda por que está estudando [...] no início da noite, a gente ficava muito tempo brincando de roda, às vezes era bola, contando histórias. Muitas das vezes era jantar com a família, comer peixe, que a gente chama de quinhapira, tomar manicuera, conversar, mas quem conversava, quem falava mais, eram nossos pais, o meu pai o meu tio, outros tios, que eu lembro da comunidade, pessoas mais de idade que falavam. E as crianças ouvindo as histórias, aprendendo. E os velhos, eles falavam, faziam leitura dos astros, das estrelas, falavam qual era o tempo ideal para a pesca, o tempo ideal para fazer roça, para a viagem, [...] a gente tinha que caçar e pescar, porque senão fica sem a janta, sem o almoço. [...] O meu pai sempre ensinou como é que um menino pode fazer, quais são os serviços de um menino. Aqui na nossa cultura indígena, o pai, ele tem uma missão muito especial, educar, instruir o seu filho, formar para ser um homem, uma pessoa madura, até para sustentar a família*

quando casar. E a minha mãe ela cuidava mais, também, dos meninos e, de modo especial, a minha irmã. Educação diferenciada para os meninos e as meninas.

Tão logo as entrevistas tiveram início os entrevistados ressaltaram sua etnia, sua cultura, a cotidianidade e os momentos excepcionais da vida na aldeia; aspectos que apareceram posteriormente quando se referiram ao período de formação para o presbiterado e sua permanência até a atualidade, o que pode ser entendido como uma luta por reconhecimento. Rosenfield & Saavedra (2013, p.17) afirmam que tanto Habermas, como Honneth, “identificaram uma ligação entre auto relacionamento e reprodução da vida social, que está vinculada estruturalmente com as relações de reconhecimento”.

Entre os indígenas, é muito comum fazer identificar-se ou ser reconhecido no encontro com os membros de outras etnias. Principalmente os pais educam seus filhos para se auto afirmarem como membros da etnia, como senhores de força diante de outros grupos indígenas, destacando o pertencimento ao clã¹¹. Notamos que a busca da vida presbiteral indígena se alinha com o reconhecimento diante de sua etnia e da sua cultura, seja pela própria língua, seja, também, pelos símbolos e ritos.

Os entrevistados se apresentam como um indígena, não havendo negação desta identidade ao assumir a identidade do presbítero. O índio, ao desempenhar o papel social de presbítero, se metamorfoseia no índio-presbítero? Esta é uma questão que buscamos responder ao longo desta análise.

As práticas religiosas são muito presentes no período da infância que Fazer parte de um grupo religioso facilita, portanto, a aceitação e a melhor convivência. Na formação das concepções de identidade, segundo Durkheim, a socialização faz parte da constituição da pessoa e influencia, diretamente, as escolhas e ações do indivíduo. Como pode ser visto no depoimento que se segue, este período é determinante, principalmente nos processos de relacionamentos que levam ao reconhecimento social, conforme aparece na narrativa a seguir.

¹¹ Oficialmente existem 27 etnias diferentes; os contatos entre elas ocorrem por meio das festas, dos ritos e de outros momentos da vida da comunidade. Quanto mais os indígenas se afirmam perante o povo como membros da etnia, mais se sentem respeitados.

PG: “Aí nesse processo de convivência, isso e aquilo, eu participava, participei sempre da comunidade daqui, das coisas da comunidade do cruzeiro e aí fui inserido mais, então quando era depois do passar dos tempos de um ano dois anos, três anos aí as coisas se organizaram e tudo foi mudando, o clima familiar foi mudando até o momento que tudo passou. Aí a minha família, meu pai participava daqui das atividades aqui do cruzeiro e depois eu também, mas assim, eu tinha um grupo de amigos na comunidade que eram muito bons, eu participava do grupo de jovens, participava do grupo de coroinhas, não porque eu queria, mas porque o grupo de amigos estavam lá, nessas atividades de jovens de coroinhas. Aí participava, aí os meus amigos eram catequistas, eram do grupo de jovens aí com eles sempre fui participando, me tornei catequista, me tornei animador do grupo de jovens e foi assim”.

PJ:[...] há vários anos atrás, a gente já tinha também a visita, a presença dos missionários. [...] A gente frequentava na escolinha, mas quem aplicava a prova final do semestre, de cada semestre, era a equipe formada pelo padre itinerante e a irmã que representava a escola, aplicava a prova, se você aproveitou durante o semestre ou durante o ano. [...] E o grande desafio, quando cheguei aqui na missão, era falar, aprender a falar, a língua portuguesa. [...] Eu lembro que uma vez o meu professor ele chamou: ‘ah, PJ, vem fazer a leitura aqui pra turma’. Eu tremi todinho e até mijei, é, era muito difícil. Consegui terminar o meu ensino fundamental, e eu sempre não era muito ativo na igreja nas comunidades, até com 13, 14, 15, [...] Fui aprendendo aos poucos, perdendo a timidez, criando mais coragem, mais participação na sala, me envolvendo também nas atividades da Pastoral da Juventude nas comunidades e foi crescendo aos poucos. Quando vejo agora, a minha formação foi lenta, que eu sou, acho, muito diferente dos outros. Que os outros aprendem rápido, se entrosa rápido com facilidade, mas eu tenho dificuldade. Às vezes sinto ainda, hoje”.

Nessa última narrativa percebe-se que o grupo normatiza os papéis sociais cuja concretização se dá por meios de personagens. Por “personagem” entendemos, conforme Ciampa (2005), a manifestação no empírico da identidade expressa através do desempenho dos papéis sociais.

Na história de PJ, considerando o processo de socialização com o grupo, a necessidade de assumir alguns papéis sociais soou inevitável, a exemplo de ser um

catequista mesmo não tendo interesse para tal. Porém, “ser catequista” garante tanto a convivência, como o reconhecimento social, melhor dizendo, o papel social desenvolvido na igreja confere, ao jovem índio, um lugar de maior confiabilidade na comunidade.

Apesar da singularidade das histórias narradas verificamos questões muito semelhantes às de PG e PJ. Em ambas observamos que os narradores se revelam como índios que, ao desempenharem o papel social de presbíteros, se transformam em índios-presbíteros. Na medida que o desempenho dos papéis sociais é imposto e o sujeito adquire uma nova forma de se revelar; na medida que ocupa uma posição de acolhimento, de integração e de ser bem julgado ocorre, conforme Ciampa (2005), a metamorfose. Surge um outro personagem: “índio presbítero”. Na singularidade de PJ as possibilidades adquiridas com a nova personagem se referem, também, ao fato de poder esquecer os problemas familiares do passado.

Para aqueles que vem do interior de lauretê, a comunidade é o ponto de encontro ou o centro local; não é fácil de se adaptar os costumes de lauretê aos que não são das comunidades – pequenas e espalhadas – situadas ao longo dos rios. O desafio é maior àqueles que não falam o tukano; estes devem acrescentar uma segunda língua – o português – à matriz linguística original (tukano). Atualmente lauretê tornou-se uma cidade indígena com luz elétrica, festas com músicas eletrônicas etc. Há muito contato com membros de outras etnias e, pelo fato de ter o tukano como língua local, fica difícil identificar quem é quem. A este título cabe salientar que a língua local - costume de falar a língua paterna – vem perdendo. Para aqueles que vem do interior, as referências não são próprias; estão fora do seu território, e sem qualquer poder de reivindicação. O que contribui para a demora na adaptação. Existe uma certa acolhida, mas muito fragilizada.

Ciampa (2002) analisa e desenvolve argumentos que possibilitam a manutenção de uma política de identidade na qual um grupo garante os seus objetivos fundamentais. Neste caso, participar de uma prática religiosa começa a sanar problemas relacionais diante da cultura e, também, diante de si mesmo, pois o entrevistado se refere à igreja como um lugar onde a pessoa encontra acolhimento (as estruturas dos templos são preparadas para isso).

Processo de escolha

Na narrativa da história de vida dos entrevistados é perceptível que o grupo determina e enfatiza os aspectos individuais; a identidade do grupo exerce uma função primordial nas escolhas. Um dos entrevistados fez questão de ressaltar a negação pessoal referente a vida presbiteral; no entanto, o grupo exerceu influência e colocou questionamentos que o levaram à escolha de entrar para o seminário, mesmo não querendo assumir esse processo. No processo de identidade deve-se considerar outro processo: o de identificação; como referem Berger e Luckmann (2002), as identificações são caminhos comuns nos processos de socialização. Para um indígena o “coletivo” tem grande importância; determina, por meio dos papéis assumidos, quem a pessoa é. Coloca-se, aqui, uma nova perspectiva, ou seja, a vida de um presbítero na qual a cultura indígena interage com a vida religiosa. Nesse processo, é grande a ligação dos dois universos simbólicos e a capacidade de conviver com as duas culturas. Não se nega o que se é; assume-se uma nova identidade, conforme pode ser observado na história de Severina Ciampa (2002) e apresentando correspondência na narrativa que se segue.

PG: *“Aí um dia um dos amigos meus, dois, [...] disseram; olha a gente vai entrar no seminário! Aí entrar no seminário, eu nunca tinha pensado em entrar no seminário nós já, estávamos no período do segundo ano do ensino médio [...] eles iam entrar, aí eu disse: eu fui lá e falei com o padre, mas só que na época eu não estava motivado por mim assim, eu não fui porque queria fazer essa experiência de Padre Salesiano, eu fui porque os dois estavam lá e eu queria estar junto com eles. [...] eles tinham que avaliar e dizer: ele vai; e eu tinha de falar com Padre antes, [...] eu disse que queria muito ser salesiano que eu gostava muito das atividades do oratório, e que eu queria muito fazer parte da experiência no aspirantado, e ele ficou muito feliz e acreditou em mim, mas na época era tudo mentira”.*

PJ: *“Numa dessas visitas eu fui gostando do trabalho dos missionários, eu achava bonito, interessante, o padre chegar alegre, estilo Salesiano alegre, cumprimentar as pessoas, conversar, rezar com as pessoas, fazer a refeição com as pessoas e isso chamou muito atenção. [...] eu achava muito interessante o papel que*

o meu tio exercia na comunidade como grande líder da comunidade, ele orientava as pessoas para o trabalho comunitário e assim por diante. O meu pai, ele animava na oração, culto dominical, celebração da palavra no dia do trabalho comunitário [...] ‘ah, eu também quero continuar o serviço que o meu pai está fazendo, de animar na parte religiosa’. E minha mãe sempre falava: ‘ah meu filho, vai lá rezar, vai lá limpar a capela, vai varrer, tirar o cocô do morcego, jogar água, colocar flores no santo, colocar velas no santo’. E a gente foi criando gosto aos poucos, eu sempre ia lá. Às vezes o meu pai chegava um pouco atrasado da caça e pesca de manhã, no sábado e domingo, quem dava o sinal, o sino, de manhã éramos nós. Então, a gente sentia gosto de ir lá na capela, tocar o sino, pra alertar o pessoal se preparar para o culto. [...] eu vi o padre rezar de túnica branca, e ele consagrar o pão e o vinho, comer o pão e tomar o vinho, isso chamou muito atenção [...]: ‘ah, também eu quero ser padre, eu quero rezar missa’. [...] E, uma vez o catequista ele falou: ‘ah, abriu as inscrições para os jovens que gostariam de participar do encontro vocacional e para os jovens que gostariam de fazer experiência no Centro de Formação Indígena’. Aí, eu me levantei, não pensei duas vezes: ‘ah, eu vou fazer essa experiência lá no Centro de Formação, nos Salesianos’, eu e mais três colegas da minha comunidade, [...] 1995, aí nós começamos a caminhada. [...] antes, nós tivemos uma conversa com o pároco [...] Ele era um grande pároco italiano e uma pessoa dedicada com as causas dos povos indígenas. Lutou e fez muitas coisas pela comunidade indígena daqui dos povos indígenas do lauretê. E conversei com ele, e falei que eu queria fazer a experiência vocacional, a caminhada vocacional, aqui no Centro de Formação Indígena, e fui aceito. [...] um dos critérios pra gente participar, começar a caminhada vocacional, que candidato, ele passava pela a avaliação da comunidade, todos moradores, [...] Aí, a comunidade aprovou”.

Ressalta-se, aqui, a importância do “Centro de Formação Indígena”; inicialmente aberto para a convivência e formação dos novos líderes da comunidade tornou-se, aos poucos, o local de inscrições e avaliações para possíveis entradas no seminário. A comunidade participa avaliando e aprovando as atividades e algumas indicações de lideranças. Todas essas avaliações são abertas e públicas.

Na formação de um seminário ser padre pode ser considerado não apenas uma oportunidade de ser aceito, de superar os próprios limites, de buscar novos horizontes,

como, e sobretudo, assumir uma identidade que encontra, na liderança, uma característica essencial.

Mesmo ainda não assumido, mas desejado, o papel do presbítero pode ser considerado como emblemático na que busca por reconhecimento social. Habermas (1983) apresenta esta etapa como modelo pré-convencional, pois a ideia de grupo, tanto na aldeia, como no seminário, é presente nos universos simbólicos carregados de normatividades que direcionam a intencionalidade, mesmo não tendo todas as referências necessárias para fazer as escolhas; constituem ideias, signos¹² que formam o estereótipo do religioso. Ser reconhecido como padre, significa, entre outros, o privilégio de uma liderança que se identifica com a ideia de grupo e que Honneth (2003) chama de “luta por reconhecimento”.

Não estar “só”, viver em grupo, é central na cultura indígena; por isso, ir ao seminário porque os amigos estão indo, torna possível identificar a ideia da coletividade, até o momento de o entrevistado tomar a decisão por si próprio. Fica claro que, na etapa de decisão, o indígena deve que conquistar a capacidade de escolher livremente aquilo que ele considera significativo, conforme refere Ciampa (1987) quando afirma que a autonomia é a “transformação das determinações exteriores em autodeterminação”.

Nas narrativas dos dois presbíteros indígenas percebe-se que não é fácil entrar e se adaptar; afinal, trazem como experiências, costumes, ritos, visões de mundo e outros hábitos. Estão acostumados com determinados alimentos. Precisam se adaptar a temperos, antes ausentes na dieta alimentar, e às comidas industrializadas. O mesmo ocorre com relação aos horários. A vida passa a ser regulada pelos ponteiros impiedosos dos relógios que, como tal, promovem mudanças internas e externas. As estas dificuldades somam-se outra, particularmente complexa: o domínio da língua portuguesa. Como é sabido, a língua é a porta de entrada de uma cultura.

Outro aspecto a ser mencionado é a questão de liderança, principalmente quando se é educado para o ouvir (no caso do indígena); destacamos que, em muitas circunstâncias, ainda não é permitido ter voz ativa na comunidade, dado que a idade adulta não chegou. Trata-se, aqui, de um aspecto importante pois, quando chega no seminário, necessita que tome a frente para a realização de sua atividade pastoral.

Nos primeiros dias, estas novas experiências são cruciais para a permanência no seminário.

Habermas (1983, p. 61) fornece referenciais importantes para compreensão dessas experiências narradas, quando define “autonomia” como a capacidade de o sujeito imprimir orientação às suas ações, por si mesmo, com independência. Esse aspecto pode ser entendido como modelo de uma identidade pós-convencional, pois demonstra uma capacidade reflexiva frente à normatividade e aos valores existentes, internalizando-os criticamente. No caso dos entrevistados não se percebeu que a metamorfose caminhasse na direção de uma emancipação, própria da identidade pós-convencional, mesmo porque as personagens identificadas estão sob coerção dos papéis sociais assumidos: seja pelas regras institucionais, seja pela necessidade de reconhecimento.

4.2A Vida no Seminário

Formação

A narrativa que se segue salienta a noção de processo, representada pela ação de assumir um outro ritmo de vida imposto por uma cultura diferente, apesar de presente no ambiente da aldeia (o seminário inicial acontece na própria comunidade).

Por ser um processo com diferenças culturais significativas é exigido um enfrentamento do “novo” até mesmo com as coisas mais simples do cotidiano, como horários e regras. Para Ciampa (2002), as metamorfoses acontecem segundo os processos de enfrentamento que o indivíduo vivencia. Na formação da identidade a metamorfose se apresenta como um meio de aderir a novos modelos de vida; modelos que surgem não como “uma adaptação ao contexto” (FERREIRA, 2000, p.17). Para Habermas (2002), a individuação se dá no ‘mundo da vida’, lócus do entrelaçamento entre cultura, linguagem e personalidade.

PG: *“Aí eu entrei no seminário [...] Então eu comecei lá e na primeira semana quando nós chegamos, eu não tinha costume de ter um horário, aí no seminário, no aspirantado nós encontramos horário pra tudo, [...] Então, como eu tinha muita liberdade lá em casa eu não me acostumei com isso, então aí na primeira semana*

terminou e eu fui com o diretor e eu disse: olha, eu não tô conseguindo, eu não vou, tô saindo. [...] Daí o padre disse pra eu ficar mais uma semana daí eu fiquei. [...] ele encarregou cada um em dupla, e disse: olha você vai ficar responsável disso, disso e daquilo e daquilo [...] E então eu me empolguei e aí passou a semana e eu não fui mais até ele e depois na semana seguinte ele me chamou, e aí você decidiu se você vai embora mesmo, e daí eu disse que ia continuar os estudos, porque eu já tinha atividade e estava me envolvendo com isso. Então foi o primeiro momento que eu disse, eu vou gostar das atividades disso e daquilo, mas eu tinha o pensamento de estudar e sair, eu não tinha o pensamento de ser salesiano, vou ser padre; e terminei o ano e tive dificuldades, então essa liberdade era muito difícil de ter esse quadro esse horário, então também eu era muito livre, meus amigos eram muito livres, iam para as festas, dançavam e as vezes bebiam e lá eu não tinha isso, então acredito que foi um pouco difícil isso. [...] Mas aí foi o final do ano o padre disse olha vocês vão fazer um pedido para o noviciado, vão escrever uma carta, aí nós fizemos o retiro e aí nesse pedido que acredito que foi caindo um pouco a ficha de entender para aonde estava indo [...] Se eu ficasse eu ia terminar os estudos e ia sair, então nos últimos anos, nos últimos dias os dois amigos que me chamaram: ‘olha nós vamos embora, você vai?’ Aí eu entrei em crise, falei: poxa, os dois que chamaram, os dois que incentivaram, os dois que me convidaram, vão sair. Aí pensei, pensei e disse: não, eu vou continuar”.

Embora PG não tivesse muita clareza sobre a decisão a ser tomada, quando tomou consciência da possibilidade de acessar outras culturas experimentou compreensíveis receios. Isso revela que o coletivo ajuda, mas, quando necessita tomar uma decisão o indivíduo não pode contar, necessariamente, com os outros de seu círculo de confiança; a decisão fica, portanto, mais complexa. As diferenças culturais são, a este título, fundamentais para a decisão de continuar ou não. Como indígena, sabe que tem muito a perder ou ceder; o outro lado – a igreja – não está disposto a abrir mão daquilo que é e tem como modelo de formação para todos presbíteros, ou seja, um modelo imposto. Um exemplo de conflito pode estar relacionado com o casamento e a possibilidade de ter filhos, aspectos acentuados na cultura indígena, fazendo parte de processos e ritos. Os pais esperam descendência através dos filhos ou, que estes supram as suas necessidades quando envelhecerem. Talvez este seja um dos motivos que tornam difícil tomar uma decisão.

Quando consideramos as características culturais de uma etnia para compreender o processo da identidade devemos atentar para os elementos de resistência diante da imposição de uma outra cultura. Nas narrativas dos entrevistados percebemos que estes elementos ocupam uma dimensão fundamental nos processos de metamorfose. Segundo Ciampa (2009) o processo relacional e histórico ocorre em um contínuo dar-se, pois a interação humana está em constante transformação, considerando as experiências, as situações, as relações com grupos e pessoas e com o significado atribuído aos papéis assumidos socialmente.

É interessante destacar que os conflitos internos, via de regra gerados diante do diferente, do desafiador, podem favorecer uma nova visão da vida e do mundo; neste caso, o indígena não está engessado somente em relação à sua cultura, mas a um universo de possibilidades abertas para que conheça outras maneiras de ser no mundo e se sentir-se motivado para superar as próprias barreiras em busca de um reconhecimento pessoal e social, seja em sua etnia, seja no âmbito religioso. Para Dussel (1997) a civilização pode se universalizar, ao passo que a cultura pode ser "compreendida" quando nos "incorporamos" à comunidade que a vive. Portanto, neste contexto, o indígena pode ser um presbítero, por que não?

PJ: “[...] eu tinha a grande vontade de ser Salesiano, mas não entendia o horário. Nós indígenas não temos horário, assim, [...] pra levantar, pra tomar café, pra refeição, horário de trabalho, oração, e assim por diante. [...] a gente começou a falar a língua portuguesa, aprender, exercitar, falar português, nas reuniões da comunidade, no Centro de Formação, era difícil. A gente falava mais a língua tucano entre nós, mas para expor as nossas ideias, falar das nossas preocupações para os nossos formadores era uma grande dificuldade. E graças a Deus eles eram bons Salesianos, com muita paciência, dedicação, com espírito de pai, eles acolhiam, cuidavam e educavam a gente aqui no Centro de Formação. Depois, o meu outro grande desafio eram as bebidas, que eu gostava de ir pra festa, dançar, tomar caxiri e me divertir. Mas no mundo Salesiano é diferente, se você vai ser religioso, você vai ter que parar de tomar caxiri, não sair mais pro forró, que era dança, e outras festas. E, foi um grande desafio”.

A vida na aldeia é caracterizada por processos de socialização que são fortes e significativos para o grupo, principalmente para os jovens indígenas. Nas narrativas observa-se que esses costumes estão em sintonia com a cultura ocidental, ou seja, a comunidade indígena já convive, de certa forma, com a realidade da interculturalidade, não somente no aspecto religioso, como em outras expressões culturais antes estranhos aos costumes próprios da etnia.

Para Dussel (1997), um povo que consegue expressar a si mesmo atinge a autoconsciência de suas estruturas culturais e de seus valores pelo cultivo e evolução de sua tradição; ganha, portanto, uma identidade viva de si mesmo. Assim, a convivência da cultura indígena com a religião e com outras características da cultura ocidental interagem e convivem no dia-a-dia da comunidade.

Para Lima (2009, p. 150), as políticas de identidade são utilizadas como instrumentos de regulação. Pelas narrativas constata-se que essas políticas de identidades ganham importância quando há ênfase no sentido e na importância do grupo e, também, nos conflitos estabelecidos entre os universos simbólicos (tribo e igreja) que se relacionam em um modelo pré convencional para a tribo e para o universo religioso.

Para PG, o conflito emerge em um sentido diferente – ele não precisa mais do grupo de amigos; suas escolhas não estão atreladas mais às amizades, mas ao sentido de pertença. Por ter uma função no novo grupo, pode-se afirmar que essa decisão possui possibilidades emancipatória?

PG: *“Aí os dois saíram e eu continuei, acho que foi a fase que eu cortei as coisas e disse: ‘eu vou!’ A partir daí minhas motivações eram no sentido de que eu devia assumir agora nessa caminhada, eu era só agora, tinha outro colega que ia comigo, [...] mas nós não tínhamos uma amizade firme”.*

PJ: *“Fiquei em 95, depois, e no outro ano, porque tive que repetir, porque eu não consegui aderir o horário e a proposta dos Salesianos. [...] Aí, pediram para eu ficar na paróquia, pra ajudar o padre itinerante. Aí eu viajava para o interior, animar na parte da celebração, dos cantos, na reza de terço, ajudar nas pregações também, na celebração eucarística. Foi uma boa experiência, valeu à pena andar, conhecer as*

comunidades, e já me inserir nos compromissos do padre itinerante e aprender com ele.

Na narrativa que se segue nota-se que o universo simbólico da aldeia ainda é presente; que o sentido de pertença fortalece sua identidade, motivando-o para o enfrentamento na direção de possibilidades emancipatórias. De acordo com Ciampa (1984), cada posição do indivíduo determina-o, fazendo com que sua existência concreta seja a unidade da multiplicidade; realizando-se pelo desenvolvimento das determinações. Ao narrar as várias situações vividas nesta etapa da vida o entrevistado

[...] estabelece uma rede de representações que permeia todas as relações, onde cada identidade reflete outra identidade, desaparecendo qualquer possibilidade de se estabelecer um fundamento originário para cada uma delas” (CIAMPA, 1984, p.67).

PG: *“Então depois cheguei em Manaus, [...] fiquei desesperado porque eu tinha terminado o ensino médio aqui e sabia como era difícil, [...] fazer os trabalhos exigia muito, então eu quase... Com esse susto eu disse: poxa, será que eu vou conseguir? [...] Então, lá sim acredito que as minhas motivações foram outras de dizer, então eu cheguei até aqui eu vou, mas eu quero ser salesiano para trabalhar lá. Então a partir daí que começou, eu quero trabalhar com meu povo, eu vou trabalhar com meu povo. [...] então eu vou estudar para trabalhar com meu povo; esse era meu pensamento, a motivação de dizer, então eu sou o primeiro salesiano a ser chamado por cristo a vir para cá para trabalhar com meu povo”. [...] foi muito difícil, acredito que, pra nós, a maioria dos indígenas que saem daqui pra lá e vai conviver com os outros é um desafio muito grande nesse encontro, com as pessoas, com os outros jovens que estão lá, que são os brancos. E eu me perguntava será que eu vou conseguir viver o dia todo a tarde e à noite falando português, [...] então isso era meu medo, falar português todos os dias.*

O processo de mudança, presente nas etapas da história de vida provocam, de certa forma, significativos questionamentos e dúvidas. As tomadas de decisões dos entrevistados estão marcadas por dúvidas e incertezas geradoras de conflitos interiores. Por acreditarem que podem superar, podem alcançar os objetivos, cada passo superado, mesmo que seja um pequeno detalhe, demonstra que ele é capaz e

será reconhecido, não pela igreja, mas pelo seu povo, daí a importância desses momentos ao longo das narrativas. Presente nas entrevistas, este aspecto implica em uma mudança brusca, sinônimo de metamorfose; diante dos enfrentamentos explicita uma identidade firmada na luta pelo reconhecimento de seu povo.

Deve-se considerar aqui que a realidade da comunidade indígena, principalmente dos seminaristas, ainda é marcada pela convivência no “Centro de Formação Indígena”, ou seja, um espaço muito próximo no qual podia falar a língua tukana com muita tranquilidade. Porém, quando os seminaristas dessa região são transferidos para Manaus tudo muda radicalmente. A língua é determinante pois o processo de tradução na mente do indígena é extremamente difícil. A vontade de se superar está pautada na motivação de retornar e trabalhar com o seu povo, aspecto percebido principalmente nos momentos de conflitos. Para o indígena trabalhar junto ao povo de Iauaretê, na etapa formativa do seminário, demonstra e refirma a vontade de se superar.

Narrado pelo indígena, o processo de realização alinha-se à noção de metamorfose com possibilidades emancipatórias, apresentada por Almeida (2017, p. 03), quanto as mudanças “que ocorrem no modo como os indivíduos veem a si mesmos e se percebem no mundo, bem como à adoção de novas identidades que mudam o significado das relações vivenciadas pelos indivíduos”.

Assim, o narrador, ao contar sua história, percebe que sempre existiu um medo imposto; medo ligado, principalmente, à aceitação ou não de seminaristas não indígenas vindos de outras regiões. Trata-se de um medo relacionado ao preconceito de ser taxado como “limitado”, “ignorante” etc. Acentua, também, a insegurança de dar conta dos estudos. A falta de domínio da língua portuguesa gera desgastes nos dias de avaliações, especialmente nas primeiras provas da faculdade.

Na entrevista de PJ aparece, nitidamente, o quanto esse processo foi doloroso. Naturalmente, essas mudanças de localidade, hábitos e costumes exigiram importantes processos de adaptações à vida urbana. Para se assenhorar dessa realidade impõe-se a tradução da sua cultura indígena e, ao mesmo tempo, uma resignificação. Percebe-se, assim, que a presença do “outro”, não indígena, exige a compreensão e assimilação recíproca dos sentimentos e de todos os aspectos que envolvem o cotidiano e a convivência no seminário.

PJ: *“Aí era outro desafio para nós, Manaus, já um cidade grande, os formandos vinham de vários lugares, do Amazonas, e alguns do estado do Pará, experiência diferente, e, foi difícil também, de novo. [...] Chorei várias vezes, acho que foi uma provação, uma verdadeira provação. Cultura diferente, até adaptar com a realidade urbana, os desafios, conhecer várias pessoas, fazer amizades entre os formandos, com formadores e outros jovens. Foi difícil, mas depois foi muito bom, depois que eu conheci várias pessoas, conheci o ritmo da obra e eu fui fazendo amizades, me enturmado com eles, foi bom. Na faculdade também foi difícil, aqui no interior a gente só fazia os trabalhos à mão e em Manaus tudo era à base de computador. [...] foi muito bom, aprendi muitas coisas boas, aos poucos fui alargando os horizontes culturais e fazendo esse confronto com a realidade urbana. Aprendi muitas coisas no curso básico de filosofia”.*

Quanto mais se tem contato com outros não indígenas, mais os entrevistados demonstram autoconfiança, identificando-se com suas origens e reconhecendo o valor da sua cultura. No início da formação os indígenas revelam certa dificuldade de se reconhecerem no grupo, condição relacionada a questões antes apresentadas, como estudos, língua portuguesa e rotina; internamente esses indígenas conseguem viver e reconhecer seus valores cultivados na comunidade de origem.

Para Honneth (2003), esses processos emancipatórios têm sua dinâmica relacionada a duas dimensões, a primeira é entendida na medida em que novas esferas da vida passam a ser livremente determinadas, isto é, na atual realidade que se encontra o indivíduo, gradativamente, passa a ser aceito na esfera social podendo se autodeterminar. Na segunda dimensão emancipatória, entende-se que os novos indivíduos e grupos apresentam uma visão ampliada de si mesmo e dos seus projetos quando conquistam o direito de se auto determinar.

Apesar de repletos de grandes dificuldades, a manutenção dos novos papéis reforça o processo identitário ao reunir, no entorno do entrevistado PG, possibilidades de superação, de metamorfose. Como refere Scheibe, em entrevista a Ciampa (1996), “o problema de identidade é óbvio, implica relações sociais; se você fica em determinado grupo, se você não estuda as divergências de grupos sociais, como você pode entender a variedade de identidades?”. O enfrentamento, principalmente da língua e dos costumes, surge como um processo cujos padrões sociais impõem

dinâmicas nas quais o indivíduo passa por conflitos e identificações. Desenvolve sua identidade, conforme o narrado que se segue:

PJ: “[...] então o meu trabalho era esse de chegar pra pessoa e falar, conversar, [...] o que é que as pessoas vão pensar, se eu estou falando certo ou errado, então pra mim o que foi mais difícil foi isso, como que eu vou chegar na pessoa, como que eu vou conversar com essa pessoa, como que eu vou começar a puxar uma conversa, o que as pessoas vão falar comigo, [...] então o esforço sempre foi esse de me lançar, de ir atrás, de ser muito aberto com as pessoas, com estes que estavam chegando, com esses que eu estava me encontrando, então esse esforço que deu certo, a conversa, o diálogo, então esse esforço também fez com que eu superasse as dificuldades nos estudos, [...] aos poucos eu fui me contornando dizendo poxa eu tenho que ser assim, porque senão eu ia me perder nos trabalhos. [...] o cuidado deles comigo, de saber entender e tal o nosso ritmo de dizer: não, eu vou ajudar, eu vou fazer isso, eu vou te ajudar, qualquer coisa me pergunte”.

A busca por autonomia está presente nesta narrativa, considerando a importância do universo simbólico que o envolve, segundo Berger e Luckmann (1985), o universo simbólico contém, de forma legitimadora, todos os significados atribuídos à história de vida do indivíduo e os significados objetivos e subjetivos reais socialmente presentes. Assim sendo, o indígena presbítero pode ter uma vida socialmente segura em relação ao que realmente é e em relação ao que considera estar sendo pois, enquanto ele desempenha os papéis sociais rotineiros, está buscando, ao mesmo tempo, sua legitimação.

Pode-se dizer que o universo simbólico da igreja, com sua legitimidade institucional, pode ter se apresentado como um ambiente mais acolhedor do que seria em outro lugar, tendo contribuído para o processo de metamorfose enquanto fragmentos de emancipação. Embora o ambiente religioso não compreendesse toda a dimensão do universo simbólico da cultura indígena, com toda sua amplitude, eles encontravam, nas casas de formação, um espaço cheio de possibilidades. De um lado, o acolhimento misturado de receio; de outro, a rejeição até conseguirem comprovar que poderiam viver uma vida religiosa como qualquer outra pessoa, sem negar a identidade indígena. Cabe ressaltar, também, outras questões, agora referida

não apenas ao medo e incerteza, mas à vivência do celibato e à capacidade de dar conta das exigências do trabalho ministerial.

PG “[...] fui e terminei o ano, passei consegui, então no segundo ano nós [...] fomos para campo grande, então lá teve outro contato, com outras pessoas de outra região, lá tinha Cristovam já era indígena, tinha Xavante, então era o encontro com essa etnia, [...] acredito que aí me aprofundei muito na vivência de ser mesmo salesiano. Terminei e nós continuamos em Campo Grande [...] para terminar a filosofia em Campo Grande, [...] mas sempre como fiz me esforcei muito para ter um bom diálogo, uma boa conversa para ter um bom relacionamento, uma boa amizade, então nunca tive um problema no sentido da convivência, nos estudos tive mas, conseguimos passar, conseguimos terminar a filosofia”.

PJ. “Terminei, retornei para Manaus, fiquei dois anos como assistente no tirocínio [...] Então fui criando novas motivações, então esse processo de formação que nós temos de sair do lugar, eu tinha uma motivação, eu vou porque foi trabalhar com meu povo. [...] aí o que é que eu fui criando em mim, as minhas motivações que foram mais abertas, que eu estou me preparando para ser salesiano em qualquer lugar, então pode ser aqui na minha região, aqui com meu povo, mas também pode ser na região de Rondônia, Pará, então quer dizer assim, o salesiano que está disponível, que está dizendo que vai trabalhar em qualquer canto que o superior enviar, pois aí que eu abri mais um pouco a mente a cabeça”.

PJ: “a gente foi para o noviciado em Indápolis, Mato Grosso do Sul. [...]Trabalhamos, rezamos, foi uma boa experiência, um ano abençoado para nós, porque, para mim, até lá, o meu desafio era a saudade da família, [...] aos poucos fui gostando cada vez mais de ser salesiano. Terminando a gente fez profissão e voltamos para a Inspetoria, aqui de Manaus, continuando a formação, terminei em 2004 filosofia e 2005 foi o primeiro ano de tirocínio, foi destinado para a Escola Salesiana do Trabalho, em Belém. Trabalhei lá com eles, ajudava na escola de manhã e à tarde, na obra social também. Foi uma boa caminhada, um bom trabalho lá em Belém. Depois vim aqui para lauretê, segundo ano de Tirocínio em 2006, aqui também foi uma boa experiência [...] Aprendi já como animar o centro juvenil,

acompanhar os grupos das pastorais, de canto, aqui no oratório. Eu sempre fui fascinado, apaixonado pelo oratório, pelas crianças, adolescentes e jovens”.

Quanto ao universo religioso, pelo qual a identidade do presbítero se apresenta, vale salientar que não só é apropriado pelo indivíduo, como se realiza em qualquer espaço. A identidade pressuposta não é simplesmente uma imagem mental de si mesmo, conforme Ciampa (1984); ela se configura na relação com o outro, que também se identifica como idêntico, e reforça a possibilidade de reconhecimento e emancipação. A igreja apresenta a identidade do presbítero como aquele que cuida do outro, sendo este o sentido da identidade presbiteral; sentido que encontra aporte na cultura indígena, em sua dimensão coletiva de cuidado com o outro, com o grupo. Portanto, pode-se dizer que o padre entrevistado passa a ter consciência de que a identidade de um presbítero católico indígena exige um desapego dos próprios interesses por uma causa coletiva.

4.3 Universo simbólico indígena e universo simbólico religioso

Nesta etapa da narrativa percebe-se outro ponto de metamorfose e mais relacionado com a dimensão religiosa. A busca pelo reconhecimento social, do padre, se encontra inserida no universo simbólico da igreja. A identidade dos papéis perpassa espaços e funções; a liderança ganha maior vigor no campo religioso. Os processos de socialização garantem a identidade, de acordo com diversos autores que embasam teoricamente este trabalho, entre eles: Habermas e Ciampa. No caso do entrevistado (?), é nítida a percepção de que esses processos de socialização acontecem no campo religioso. Na narrativa de XX, os dois universos simbólicos, indígena e religioso, a cultura e a religião se entrelaçam no sentido que o sujeito dá ao narrar a sua história de vida.

Pode-se dizer, também, que o universo simbólico ordena a história, pois organiza de forma coerente os acontecimentos coletivos, incluindo o passado, o presente e o futuro. Para Berger e Luckmann (1985, p. 135),

Todos os membros de uma sociedade podem agora conceber-se como pertencendo a um universo que possui um sentido, que existia antes de terem nascido e continuará a existir depois que morrerem.

No caso de PG, a narrativa destaca a percepção das diferentes realidades, também subtendidas como um universo simbólico religioso no qual ele se encontra envolvido e que provocam questionamentos, além de despertar seu interesse em conhecer melhor sua cultura e sua origem. Portanto, o encontro dos dois universos simbólicos é um caminho percorrido no processo de identidade-metamorfose, um “estar sendo”.

PG: *“Na Teologia acredito que também foi difícil nos estudos, então você vai conhecendo as várias realidades, e a questão mesmo da vida sacerdotal e a Teologia, falar de Deus, aonde vai ser Deus, na minha realidade como é que eu vou falar de Deus, como é que eu vou expressar Deus, daí você vai pensando várias coisas [...] os meus pais, como me apresentaram esse Deus, minha etnia como que foi isso, aí você se depara em várias situações, na qual as coisas que eram suas você não tem mais, você se sente vazio, porque você não conhece as tuas raízes, você não conhece os rituais, as danças, vários pajés, xamãs, às vezes até você não conhece os mitos, o mito do surgimento de como que foi apresentado, e agora dizer esse Deus que estou estudando aonde é que vou colocar então por isso é que penso que na Teologia, você busca conhecer esse Deus cristão e colocar esse Deus também que os pais um dia, que os meus avós, agora os pais que eu tenho nunca me apresentaram, esse Deus é nosso, meu pai nunca dizia esse Deus é nosso, então só sei o mito do surgimento de que é um ser muito grande, que seria o trovão o Deus, conhecido e ele que fez tudo”.*

O entrevistado PG procura dar o sentido que atribui às experiências vividas ao narrar sua história de vida. O confronto é nítido diante do outro papel social. Esse viver lhe acrescenta novas concepções e crenças. Como padre, passa a questionar, ainda que de forma confusa, o porquê de não ter recebido estas informações na sua cultura indígena (sobre os mitos, sobre Deus). Os processos de identificação são marcados por confrontos internos do “eu” com o papel que o “outro” exerce diante de mim. A pergunta “quem sou eu? ”, apresentada nas narrativas de história de vida por CIAMPA (1987) em “A estória do Severino e a história da Severina, impulsiona o indivíduo a procurar responder a partir de seu tempo vivido. PG tem o desejo de conhecer-se, de se identificar, mesmo em um contexto social fragmentado por processos dolorosos cuja identidade de um grupo é comprovada. Nesse contexto, PG relata, na sua história

de vida, o conflito em relação às crenças, pois o Deus cristão não está sendo questionado, ou colocado em dúvida por ele; o que contesta é que a negação do deus de sua cultura passa a ser um elemento doloroso, questionador, impondo uma resignificação.

Na entrevista, nota-se que PG busca descobrir “seu deus” (segundo o mito da sua cultura) a partir da experiência e descoberta do Deus cristão; Deus que lhe está sendo apresentado em seus estudos teológicos de forma ampla e profunda. A própria teologia levou o entrevistado, neste caso, a buscar respostas sobre quem ele é; nesse processo de identificações se configuram mudanças significativas de metamorfose: a identidade do presbítero católico indígena com todas suas possibilidades e resignificações; identidade que resgata, ao mesmo tempo, a identidade cultural do seu grupo étnico. A personagem “índio em formação para presbítero” se atualiza; começa o processo de aquisição de novas configurações.

Deve-se ressaltar a importância desse conflito como gerador de possibilidades de fragmentos emancipatórios na medida que a integração dos dois universos simbólicos – o da cultura indígena e dos aspectos religiosos – se apresentam. Existe um confronto entre os “deuses”! O narrador PG se manifesta de forma a deixar claro o que “está sendo” porque, segundo seus esquemas culturais (diferentes da reflexão teológica), não consegue conceber uma visão de deus. É digno de nota que, a partir do diálogo inter-religioso, dos mitos, das disciplinas estudadas na teologia, ele consegue encontrar um sólido caminho reflexivo. O contato com a teologia ocidental evidencia o deus segundo a cultura indígena; esse momento é transformador, o diálogo que os estudos teológicos proporcionam, somado aos anos vividos no seminário, favorecem essa ligação cultural, esse amadurecimento e essa integração de conhecimentos. Todas essas experiências estimulam o indígena em formação ao presbiterado a assumir seu papel diante da cultura indígena e da igreja católica. O que acontece não é uma dualidade de universos simbólicos, mas uma dialética que gera argumentações e negociações, possibilitando ao indígena “estar sendo”, com mais clareza, a personagem “presbítero católico indígena”.

PG: *“Então quando a gente vai estudando o mito do surgimento você vai conhecendo um pouco, então, você apresentar tudo isso é um pouco complicado [...]*

de como foi, quem foi, quem é que fez, como é que foi o processo, então dizer, são vários deuses, várias etnias e do Brasil todo tem deuses, [...] você apresenta um Deus, mas que além dele tem um ser muito maior, de dizer esse Deus cristão e você que apresentar isso, às vezes eu questionava e dizia: “como é que vai ser?” Mas em nenhum momento eu tive esse conflito de dizer esse Deus é meu é cristão, então sempre foi apresentado a mim, meus pais mesmo foram apresentados a esse Deus católico que nós conhecemos, então pra mim não existia outro Deus”.

De fato, para o entrevistado PG, apresentar e acolher o Deus cristão não é mais tão difícil assim, ele consegue ressignificar seus conhecimentos adquiridos. Nesta parte da narrativa nota-se o papel fundamental do líder religioso e do líder indígena. Em uma visão antropológica chamamos essa integração como processo de aculturação, que se apresenta como um processo de mudança de atitudes e comportamentos, conscientes ou inconscientes, que acontecem com pessoas que vivem em sociedades multiculturais ou que estão em contato com uma nova cultura, conforme afirma Bartolomé (2000) em seus estudos sobre as mediações culturais. Isto é, não se nega a sua cultura para assumir uma outra, mas vive-se toda uma nova dimensão cultural aceitando como se é. O novo conhecimento trazido pela filosofia e a teologia na formação do presbítero, gera o conflito, comum nos processos de metamorfose - o Deus para o entrevistado era um só enquanto não sabia das outras realidades culturais.

PG: *[...] mas uma vez alguém me perguntava: ‘quem é o Deus de vocês?’ então a gente traz estudando e diz, deuses da Grécia, os gregos tinham tantos deuses, deuses da água, disso e daquilo, nós indígenas às vezes não devemos ter esses deuses também? Talvez sejam esses deuses que nós temos, que nós tivemos, mas também entre esses deuses gregos nós acreditamos que tenha tido um maior e assim que colocamos.” [...] “Então pelo menos pra mim, esse sentido de Deus, meu, desse deus Trovão, que pega sua pluma, jogava na Terra e apareceram todas as aves, pegava sua gaita de osso, jogava no chão e apareciam todos os animais. Então, esse deus que foi feito, também a gente acredita. Eu respeito muito e de qualquer forma, lá no fundo, eu acredito muito nisso, como eu acredito num pajé, que me benze, que, se*

eu tenho uma doença, eu tenho que acreditar para mim poder sarar, para mim poder curar, porque eu tenho que acreditar, porque senão não vale nada, isso não existe.

A afirmação do entrevistado sobre *'lá no fundo, eu acredito muito nisso'*, é o sentido que o mesmo está dando ao narrar sua história, sentido esse que perpassa os conflitos internos em relação ao cristianismo, ao contexto da cultura indígena, apresentada no mito do surgimento, revela-se que a fé é uma só, os fragmentos emancipatórios garantem ao entrevistado uma única identidade assumida e assimilada: a do presbítero católico indígena. Para os entrevistados não existem duas religiões, não existem dois deuses.

Os universos simbólicos da religião e da cultura indígena interagem numa dialética que visa a assimilação dos valores culturais que norteiam a identidade do presbítero católico indígena, que para alguns, essa passagem pela teologia pode ser tranquila diante dos conflitos entre as crenças, como apresenta a narrativa do PJ. Não se percebe nas narrativas rupturas bruscas, geradoras de divisões, pois não se nega uma cultura para aderir e aceitar uma outra. Nesse contexto, torna-se fundamental um olhar crítico para o sentido das narrativas dos entrevistados, porém deve-se respeitar os sentidos atribuídos pelos presbíteros católicos indígenas ao reforçarem que suas experiências foram determinantes para sua maturidade e reconhecimento social. As experiências podem ter sido dolorosas, em muitas etapas, mas eles conseguiram passar por todas elas sem deixar ou negar suas origens.

PJ: *“Terminou o ano 2006, e 2007 fui para São Paulo para iniciar a teologia. [...] No começo foi muito difícil, o meu desafio era ver a metodologia, como que era o esquema do estudo, a metodologia de cada professor, depois que aprendi foi bom. Eu falo a questão da metodologia, que na primeira prova que um padre aplicou para a gente, era uma prova valendo dez pontos. Eu e mais outros sete meninos nós pegamos 2,5. Aí fiquei bastante preocupado, conversei, mas ele deu a aula de reforço, falou como a gente devia estudar, o nosso esquema de estudo. Na outra prova peguei 9,5 e sempre pegando, 8, 9 ou 10. Isso melhorou muito, significa que a paciência dos educadores, dos salesianos para a formação da equipe na lapa: “ah, estude assim! Coragem, você vai conseguir!”. Isso é muito bom. Eu consegui, sempre pensei: “ah, se os outros conseguiram ser padres, eu também vou ser padre, e eu quero ser*

padre". Só dando uma pausa... para mim, quando pensei em ser padre, no começo eu queria ajudar a minha comunidade na animação da parte espiritual, eu quero ajudar eles, vendo os missionários, se os missionários vieram de longe, de outros países, eu também posso ser salesiano, posso ser padre, para ajudar a minha comunidade. Então essa era a minha preocupação, o meu objetivo. [...] Eu também queria ser padre para trabalhar com o meu povo. [...] Então o mundo salesiano abriu várias portas para eu fazer experiências de trabalho, de animação com a comunidade, grupos de trabalho. Eu sou uma pessoa apaixonada pelo oratório e pela juventude, eu não sou um bom músico, bom artista, mas eu sou apaixonado pela juventude".

Essas experiências religiosas presentes na narrativa, alinham-se com os estudos de Hall (1997) e Canclini (2003) ao afirmarem que de acordo com a concepção de identidades culturais e culturas híbridas, a relação entre cultura e religião podem ser consideradas como uma hibridização, da fé e de Deus, ou seja, procura-se viver a duas realidades traduzindo-as sem confusão e unificando essas experiências no contexto que cada indivíduo se encontra. A base da vivência religiosa na igreja católica permite a inculturação, conforme foi destacado no Concílio Vaticano II que lançou as bases necessárias para um encontro a partir do humano, lugar em que o Deus da vida fala e se faz presente para além de todas as diferenças, conforme apresenta Soares (2015). Os presbíteros indígenas procuram garantir esse diálogo que permitem fazerem as experiências de fé, tanto no rito da cultura indígena, como também no rito católico, por isso, que quando necessário eles também procuram o pajé, ou exercem a função do mesmo para o rito do benzimento. Mantem-se a fidelidade da fé católica, com todos os ritos e bênçãos, porém, garantem também as experiências religiosas da cultura indígena. O fato de terem sido criados num mundo pluricultural ou pluriétnico (contexto do alto rio negro, pois existem várias etnias, cada uma com seus ritos e crenças que convivem numa mesma região), permite o contato com as múltiplas vivências religiosas. Essas realidades não são confundidas e não se tornam uma experiência dissociativa ou dual.

PG: *"Então, dentro de mim, existe acho que ainda esse ser índio, lá no fundo, que nunca se perde. E somos isso né? Eu sou isso. Então eu nunca vou dizer: 'ah, eu sou católico e não acredito mais em pajé, em xamã'. Porque antigamente foi isso que*

aconteceu, os missionários chegaram aqui, então o xamã invoca esse demônio, não, não vai ter mais. O pajé também, as danças nossas também foram proibidas por causa disso. Então, por isso, eu acredito nisso. Se um pajé chegar e vir benzer, eu acredito nisso. Então eu respeito, eu acredito. Mas é esse Deus nosso católico também. Isso foi muito forte na Teologia”.

Nota-se a facilidade do presbítero católico indígena, de permear os dois universos simbólicos sem negar um e aceitar somente o outro, o narrador manifesta no confronto vivido que está sendo na direção de uma identidade em emancipação, a personagem indígena e presbítero católico se manifesta ao se representar. Na perspectiva de Habermas (1983), a narrativa do entrevistado apresenta, nesse momento de assimilação, características de um modelo pós-convencional, pois vai além das convenções postas socialmente, tanto pela cultura, como pela igreja.

Na narrativa de vida, o presbítero católico indígena entrevistado não elimina uma identidade cultural para assumir outra religiosa católica, não nega o tempo vivido em sua comunidade de origem para assumir uma vida na comunidade religiosa, esses processos de metamorfoses podem garantir um estar sendo em processo de um sentido emancipatório.

Nos estudos de Ciampa (2002) sobre identidade, fica claro que o sintagma: identidade-metamorfose-emancipação, é entendido como elementos que constituem uma unidade significativa, cujas relações entre si são de dependência e de ordem, ou seja, a identidade é um processo contínuo de metamorfoses que pode ser orientada para possibilidades emancipatória.

Na medida em que pensamos na emancipação como algo inscrito, ao menos potencialmente, na vida de indivíduos e grupos, na realidade social cotidiana, ela se inscreve na busca e na luta pela superação das condições desfavoráveis descritas anteriormente, envolvendo a predisposição para ação, uma *práxis* libertadora. Nesses termos, mais do que falar em emancipação *tout court*, faz mais sentido falar em movimentos emancipatórios e em processos emancipatórios, em ações dotadas de sentido emancipatório. (ALMEIDA, 2017. p.5)

Para considerar que o indivíduo seja humanizado, deve-se entender que cada comparecimento da pessoa frente a outra envolve representações em um tríplice sentido como apresentado por Ciampa (1984) eu represento enquanto estou sendo representante de mim; 2) eu represento em consequência, enquanto desempenho

papeis; eu represento, finalmente, enquanto reponho no presente o que tenho sido, enquanto reitero a apresentação de mim. Nestes três pontos apresentados nota-se que a identidade não se baseia somente no tempo presente, mas naquele que foi vivido. No caso do entrevistado, existe um novo sentido atribuído da fé, do mundo e do universo cristão e indígena.

Para compreender melhor esses aspectos, faz-se necessário uma compreensão da cultura, que segundo Laraia (2001), afirma que “cultura influencia o comportamento social e diversifica enormemente a humanidade, apesar de sua comprovada unidade biológica”. Portanto pode-se afirmar que a cultura também é a identidade de um povo, considerando que a representação do indivíduo frente ao grupo atribui uma identidade pressuposta, conforme relata Ciampa (1984), que está sendo reposta, esta dinâmica do ‘*eu sou católico, mas nunca vou dizer que não acredito em pajé*’, possui um sentido emancipatório, o reconhecimento de si mesmo - indígena presbítero católico.

PG: *“Então, depois, terminando a filosofia, eu terminei, retornei, me ordenei padre. Aí, a obediência foi em Belém [...] chegando lá, acredito que exerci a função de padre lá e precisei disso. [...] porque eu tinha estudo como que ia ser padre e tudo mais, mas a prática eu não sabia, e realmente ajudou. [...] talvez tenha o momento de sentar-se com os meus avós, com esse idosos que conhecem todos esses nossos mitos, nosso surgimento. Sentar, estudar e trazer um pouco isso pra mim. [...] por ser uma região de várias etnias, eu falo a língua tucano, que não é minha língua. [...] Então, acredito que muitas coisas também aqui no colégio, ainda criança, foram apresentadas sobre a etnia tucana, então o estudo, a língua tucano a gente estudava [...] mas a minha etnia, o “T”, onde que ficou? Então eu nunca estudei sobre isso. Então, quando fazia filosofia que fui um pouco ouvir do meu avô o surgimento, o mito do surgimento, as danças. Então, ainda precisa, pelo menos pra mim, muito isso”.*

Diante da realização, do alcance dos objetivos, a superação de todas as dificuldades, a identidade do presbítero não está sobreposta à identidade indígena, inclusive, diante da nova cultura, das novas realidades, acontece um reconhecimento de si e uma necessidade de resgatar suas origens. O que poderia ser entendido como uma negação das suas raízes culturais e como uma fonte de sofrimento e revolta, é

dado um novo sentido cuja identidade do presbítero católico indígena é integrada em ambos os universos simbólicos. Da mesma forma que o entrevistado adquiriu conhecimento para ser um presbítero, ele tem o desejo de buscar os conhecimentos fundamentais para resgatar algumas características da sua origem indígena que perpassa por ritos, costumes e símbolos. Em outras palavras, o entrevistado está dizendo: “eu sou capaz, eu posso enfrentar essa situação, eu sou um líder como presbítero e posso também ser um líder na luta por reconhecimento do meu povo”, esse processo indica possibilidades emancipatórias.

Como foi dito anteriormente, o confronto entre o universo simbólico católico e o indígena possibilita o padre perceber e se questionar quem ele é, dentro de uma dinâmica em que o sintagma: identidade-metamorfose- emancipação interagem no processo de humanização da pessoa, ao qual, a pergunta ‘Quem sou eu?’ ganha maior relevância e significado.

As culturas são dialogadas entre os presbíteros indígenas, percebe-se que por muitas vezes eles conseguem estar na comunidade indígena e, ao mesmo tempo, no local de trabalho que exercem o ministério presbiteral (igreja), assumindo um único personagem que se transforma continuamente ao desempenhar papéis sociais.

4.4 A Identidade do Presbítero Católico Indígena

Reconhecimento

Corre-se o risco, quando se trata de uma identidade presbiteral indígena, de apresentar de imediato uma visão estereotipada, isto é, uma concepção de que o indígena não pode vir a ser um presbítero devido a sua realidade cultural. Por outro lado, existe uma forte compreensão, mesmo que fundamentalista, de que o padre está ligado somente ao ministério da missa. Essas estereotipias podem estar relacionadas ao entendimento de que o indivíduo que vive na sua aldeia, que não consegue ter o domínio da língua portuguesa, que não está integrado em um modelo de sociedade ocidental, não deveria deixar sua cultura, deixar os seus ritos, sua tradição, para se emergir em uma outra realidade cultural. Portanto, quando se fala de um indígena presbítero, deve-se superar esta visão categorizada e fechada. Nota-se, nas narrativas dos entrevistados, que essa luta por reconhecimento social é alcançada a

partir do momento em que ele se metamorfoseia no indígena presbítero e começa a desenvolver este papel na comunidade, portanto, todas as incertezas e dúvidas sobre a possibilidade de um índio ser presbítero são superadas. Os desafios continuam presentes nas narrativas, mas isso não interfere no seu ser “indígena presbítero”.

PG: “[...] já o meu trabalho, lá em Ananindeua, na paróquia onde estou, então foi um trabalho que eu gostei muito. [...] aprendi a ser padre, nas funções, nos sacramentos, no ministério sacerdotal mesmo, de dizer: ‘não, então isso aqui é fazer isso, é fazer aquilo’. [...] eu acredito que cresci muito, e posso dizer que agora, é continuar os estudos, estudando e pra frente, olhar pra frente, cada vez mais vendo as coisas”.

PJ: “comecei a trabalhar no Santa Isabel. [...] ordenado em São Gabriel da Cachoeira. Aí comecei o trabalho assim, diretamente, na obra salesiana, saí com muita responsabilidade, às vezes também passando por dificuldades e acompanha também a nossa caminhada momentos alegres. Estou feliz com aquilo que eu faço, com a opção que eu fiz. Eu queria, no começo como eu falei, que queria ajudar de modo, eu faço o possível pra ajudar as pessoas. Quando fala da juventude, eu vou lá ajudar, lutar por eles e com eles, caminhar com eles”.

Ao mesmo tempo que existe um reconhecimento por parte da comunidade indígena do presbítero, existe também um distanciar-se, pois o seu povo originário ainda não consegue lidar com esse novo papel. As narrativas indicam um estranhamento por parte da comunidade que o vê agora como presbítero católico indígena, porém o papel do padre que era apresentado anteriormente, era como um homem diferente do indígena, uma pessoa que estudou e que pode liderar a religiosidade de uma comunidade.

A identidade está sempre em mudanças, conforme aponta CIAMPA (1983). Nas narrativas que seguem isso fica claro, pois quando o entrevistado saiu da aldeia para sua formação ele era visto como os outros na comunidade, mas quando volta é reconhecido como um líder, que pode exercer um papel que antes era desempenhado por uma pessoa não indígena, no caso, os presbíteros missionários. O que pode causar estranhamento para o presbítero católico indígena, pode ser entendido também como um sinal de respeito, de reconhecimento pela comunidade. Mas a

narrativa indica que o próprio indígena presbítero também quer ser reconhecido e tratado como um deles, pois faz parte de sua identidade ser indígena que mantém ainda as suas origens, os seus costumes. É importante notar nos trechos a seguir a preocupação dos entrevistados em garantir a sua identidade do eu mesmo diante do novo papel assumido.

PG: *“Um padre indígena... [...] acredito assim que eu sempre fui muito bem acolhido. [...] tanto as pessoas que moram aqui, o povo aqui sempre me acolheu muito bem. Sempre tive das pessoas um olhar de se dizer: ‘esse aqui é bom’. [...] como esse esforço, desde o primeiro momento quando cheguei no pré-noviciado, esse de lançar-se, de chegar perto das pessoas, de tentar conversar, de perder a timidez, disso e aquilo. Isso sempre foi algo que acho que ficou em mim. Então, eu tenho que ter iniciativa às vezes né? [...]E eu agora como padre, a acolhida aqui na comunidade, os meus parentes, então tem um respeito muito grande. E nós sentimos essa diferença né? Às vezes eles tem medo de nós. A gente tem medo de conversar, eu não sei se é porque às vezes eles falam que a gente estudou, que isso e aquilo, mas eles têm medo às vezes de fazer perguntas, de chegar perto de nós, né? E às vezes digo: ‘olha, sou eu, estou aqui com vocês. Eu como quinhapira, eu como bejú, eu como isso, eu bebo xibé’. [...] às vezes eles pensam que saímos daqui e deixamos tudo. Então acredito que às vezes é isso que eu sinto do povo aqui. Mas, como um padre indígena, então, eu acredito que sempre me esforcei mesmo nesse sentido de fazer as coisas bem, bem-feitas, organizadas. [...] acredito que nos estudos, sempre foi assim também, na formação. Isso de eu ser um padre salesiano, eu posso dizer agora nesses três anos essa experiência [...] às vezes talvez isso faz com que eles se encantem também com você, porque é algo: ‘poxa, é um indígena!’. [...] às vezes a curiosidade vem mais. Eles se aproximam mais de vocês porque eles querem saber, às vezes, querem saber como você é, como que você fala, o que você fez antes. [...] eles querem saber mais às vezes, os brancos lá, de como você é, a tua cultura. E às vezes saem muitas essas perguntas de como eu cheguei até aqui, de como que eu consegui ser padre. [...] Talvez, em algumas situações eles te valorizam muito, pois você estudou, você lutou, você conseguiu”.*

PJ: *“Agora, sendo um salesiano indígena algumas pessoas não conseguem entender, algumas pessoas entendem. Porque acho que dentro da nossa cultura indígena que você nasceu [...] tinha que formar família, e assim por diante. Nós, eu sou salesiano, eu assumi uma causa maior, eu amo a minha família, os meus parentes, mas eu, sendo salesiano eu amplio a minha família”.*

Nota-se nas narrativas que seguem que as políticas de identidade foram absorvidas pelos entrevistados. É nítido nas narrativas que existe a preocupação tanto com a comunidade indígena quanto com os aspectos religiosos assumidos pelos indígenas presbíteros. Esse papel exercido, ou em contato direto com a comunidade originária, é pautado pelas experiências vividas, que neste caso, tornam-se elementos fundamentais para se auto afirmarem, portanto as metamorfoses ocorridas ao longo do processo formativo garantem, neste momento, um posicionamento autônomo, como refere Almeida (2017) quando diz que autonomia é sempre referida a uma identidade, ou seja, as expressões de autonomia são representações de quem o indivíduo é no processo de tornar-se. É neste contexto que as políticas de identidades são apresentadas por CIAMPA (2002) como influências que o indivíduo sofre.

PG: *“Então eles te valorizam muito, tem um cuidado muito grande com você, uma atenção, acho que até às vezes exagerada nesse sentido de chegar com você, de conversar com você. Então, isso pra mim é uma coisa muito boa, não se aproveitando dessas situações, mas é algo que te faz sentir bem. Algo que também, além disso, você se apresenta, você diz; ‘eu sou isso, eu sou indígena, eu sou assim’. Então aí, acho que essa troca de experiência, de uma realidade, da minha cultura, às vezes, até em algum momento, na homilia, nas palestras, você cita algo que é nosso, que é meu”.*

PJ: *Estou tentando ajudar a minha família maior, onde estiver, eu tento ajudar as pessoas, eu cuido das famílias, acompanhamento, orientações, as nossas participação nas políticas públicas, na política do município, os trabalhos que acontecem na dioceses, eu penso que eu vivo daquilo que eu sonhei quando era criança, ajudar a minha família, e essa família é muito grande, a minha família é a diocese de São Gabriel, a minha família é os salesianos, onde estiver eu tento ajudar,*

eu quero ajudar e Dom Bosco ele ajudou os jovens, ajudou as pessoas, e eu também quero ser [...]”.

Percebe-se por meio destas entrevistas que os indígenas presbíteros conseguiram elaborar uma síntese que integra os dois universos simbólicos, tanto da igreja durante a sua vivência na formação, quanto na sua cultura com as experiências vividas e na realidade em que se encontra. Portanto, como afirma Ciampa (1983), a identidade é construída num processo constante de metamorfose e emancipação, o que implica não uma identidade pensada como “mesmice”, mas um processo permanente de transformação. É exatamente esse pensamento que se aplica nessa realidade das narrativas. A seguir, percebe-se que os entrevistados passam por um processo emancipatório pelo qual o reconhecimento de si é consolidado pela afirmação de que: eu sou indígena presbítero.

PG: *“eu me sinto muito bem de dizer: ‘não, eu sou indígena’. Então, muitas vezes, apresentar a nossa vida, a minha vida, de como foi, de como eu me preparei para isso, então eu, como padre, acredito que é uma das fases, esses primeiros anos, uma das fases muito bonitas, de também me conhecer, então nessas realidades que não são minhas, mas estudei para isso. E agora é colocar”.*

PJ: *“[...] eu tenho a consciência que sou Dom Bosco hoje, eu sou indígena mas eu sou Dom Bosco no mundo indígena, para falar dos valores no mundo salesiano, do valor dos evangélicos para as pessoas, ser uma sinal de esperança, ser o amigo das famílias, ser os filhos das famílias, caminhar com as pessoas, aprender com as pessoas, isso que eu faço sendo religioso, sendo salesiano e sendo padre, ser irmão de todos e tentar ajudar a todos. Ser próximo de todos, isso acho muito interessante ser próximo de todos, educar e evangelizar com a minha presença. Mas é um grande desafio, você tentar fazer esse trabalho”.*

Ao afirmarem que são presbíteros, nota-se uma superação de um processo cujas metamorfoses foram significativamente difíceis no início da formação no seminário conforme narrado por eles. Considera-se que o tema da emancipação como apresenta Almeida (2017) envolve uma série de questões, pelo qual a individuação, o reconhecimento, o lugar do sujeito no meio social, as mediações entre a existência

individual e a vida social, as diferentes formas de conflito, os obstáculos e possibilidades de ações emancipatórias. Nesta perspectiva, percebe-se que neste ponto da narrativa de história de vida dos presbíteros indígenas, que muitos dos conflitos experienciados durante a formação, principalmente, no contexto teológico-religioso estão superados.

Habermas (2002) contribui para essa compreensão quando denomina a inserção do indivíduo na sociedade de seu tempo de “integração social”. Se isto acontece ou deve acontecer com os indivíduos como um todo, o presbítero católico não está imune a todas as mudanças da sociedade e, como filho de “seu tempo”, sofre as influências dessa sociedade.

Cultura indígena e aspectos da religião

As metamorfoses que os entrevistados atravessam ao longo da caminhada dentro da igreja está relacionado diretamente com a capacidade que os mesmos tiveram de conceber um sentido diante da realidade dos dois universos simbólicos. A aceitação e a vivência de cada um desses universos simbólicos geram para o presbítero católico indígena a possibilidade de estabelecer integração entre esses universos, onde os traços que compõem o papel ministerial estão carregados de elementos da cultura e da religião. Conforme Berger e Luckman (1985), o processo de legitimação torna objetivamente acessível e subjetivamente plausível as objetivações que foram institucionalizadas. Isso significa que a integração tem um sentido individual e institucional para os presbíteros indígenas, portanto, a totalidade da vida do indivíduo, sua história e várias fases tornam-se subjetivamente significativas.

Nas narrativas seguintes esses processos de tornam-se notáveis e necessárias, pois se por um lado, os primeiros missionários presbíteros causaram um impacto negativo na cultura, seja por determinações tomadas sem o devido conhecimento dos ritos e dos costumes, seja pelas imposições institucionais que na época não considerava a realidade cultural. Por outro lado, com a ordenação de presbíteros indígenas começa um processo de ressignificação, em que o papel dos entrevistados consiste, entre tantas outras funções, em resgatar alguns valores da cultura e fortalecer a identidade étnica de sua comunidade originária. Existe por parte

dos entrevistados uma intensa preocupação com seu povo, seja no âmbito político, cultural, social ou religioso.

***PG:** “Eu penso que se tivesse etapas, se fosse antigamente, [...] acho que talvez com idade de 18 você já se torna um jovem, tem todos os rituais. Pelo menos o que a gente sabe das histórias escritas, dos textos escritos, é que tínhamos vários rituais também, de iniciação, do batismo, de passagem dos jovens, de adolescente para a juventude, todos esses rituais. Eu não passei em nenhuma, particularmente. Porque acredito que até os meus próprios pais nunca passaram por isso. Então, quando chegaram os primeiros missionários aqui tudo isso foi tirado, não existia mais isso, os rituais, as danças, as plumárias, todas, todas foram tiradas”.*

Neste contexto da entrevista a seguir, surge na narrativa de PJ evidências da imersão na cultura, relacionada com sua identidade individual. No contexto da Psicologia Social Crítica, as pesquisas sobre identidade só têm sentido quando pensadas sob a ótica da emancipação, segundo Melo (2011) este posicionamento da teoria crítica se distingue das demais posturas teóricas no campo das ciências humanas, pois consiste em seu interesse pelas condições emancipatórias socialmente existentes, portanto no caso dos entrevistados as narrativas que seguem se destacam pelas características emancipatórias. Sendo assim, as passagens rituais, a relação das experiências da vida indígena cotidiana e as etapas formativas no seminário, determinam quem ele é. É interessante notar a capacidade de integração que o presbítero católico indígena faz entre os aspectos próprios da cultura e da igreja católica, as etapas de desenvolvimento e reconhecimento social e religioso. Como foi apresentado anteriormente, os universos simbólicos se comunicam em uma dimensão dialógica, capaz de produzir sentidos por meios de signos que estão contidos, particularmente, na cultura indígena e na religião.

***PJ:** “[...] eu sou da ‘etnia X’. Os ‘X’ ele tem estilo próprio de educar os filhos, preparar os filhos, as pessoas são educadas também e outros povos em outras classes sociais para ser um pai de família, um líder da comunidade, ter todo o processo de formação, seja criança. Já na concepção tem todo um ritual de preparação, no nascimento, ritual de preparação, benção, benzimento. Na fase de*

adolescência, no início da juventude na fase de maturidade, e quando o jovem já começa a ser jovem. Uma pessoa madura, quando assume uma família, casa, tem todo o ritual, o processo, que a pessoa recebe. Nós salesianos também temos o nosso processo, nossa caminhada em cada etapa. Isso ajuda muito, a relação da cultura indígena e a cultura do mundo salesianos, a nossa experiência de fé, a caminhada na igreja. Nós indígenas também temos os nossos valores as nossas crenças. Quando a gente entra no mundo globalizado, na escola, na igreja, nós casamos esses valores indígenas com os valores que a igreja apresenta para nós. Tem várias coisas, que nós indígenas vivenciamos, e a igreja também apresenta os valores do evangélicos também quando fala do serviço, do amor ao próximo, eles também apresentam os valores que nós indígenas vivenciamos nas nossas famílias, na nossa comunidade. Então isso para mim seria um casamento, de eu conciliar com os valores do povo 'X', em geral dos povos indígenas, com os valores que a igreja apresenta e outros valores que o mundo globalizado apresenta para nós. É muito enriquecedor, mas para esse casamento desses valores, tem que ter uma abertura e equilíbrio. Mas quando a gente protege os valores indígenas e não quer aderir às propostas da igreja, do mundo pós-moderno, entra em crise, conflito de valores, aí dá confusão para muitas pessoas. Mas para mim é muito enriquecedor, eu consigo fazer a leitura do meu mundo indígena, faço a leitura também do mundo da cultura envolvente e aproveito todos esses valores para mim e para a minha vida pessoal, e também para a educação e evangelização onde atuo, como salesiano e como padre”.

Por outro lado, para o entrevistado PG, aparecem nas narrativas uma percepção significativa e profunda em relação à perda de muitos elementos próprios da sua etnia, de certo modo a cultura ocidental, experienciada nas casas de formação o colocou em contato com outras realidades que geraram alguns questionamentos referentes a perda de elementos próprios da sua cultura. Os processos de identificação diante da identidade do outro o leva a buscar um caminho, uma luta por reconhecimento de si e do seu povo. Faz-se notar que a Psicologia Social não considera unicamente à identidade como um simples conceito descritivo das características de indivíduos e grupos sociais, mas deve-se levar em conta as questões de autonomia e autorrealização de cada indivíduo, tanto nas relações interpessoais, como no âmbito da vida social mais ampla.

PG: *“Então acabou-se, foi aqui que as línguas indígenas foram, [...] ninguém podia falar a língua tucano, a língua indígena, só o português. Tanto é que meu avô, minha avó, falam muito melhor português do que nós, do que eu, às vezes, porque eles foram obrigados a falar só português. Então eles, se falassem o tucano, era castigo, passavam o dia todo trabalhando. [...] eu não passei por nenhum ritual, [...] de passagem, vamos dizer, a voz dos meninos na adolescência muda-se a voz, tem um ritual próprio pra isso, no momento disso. Benzer, o pajé benzia? Benzia. [...] a única coisa que talvez tenha sido feita é isso, essa passagem da adolescência para a juventude, mas não com o ritual, de festa e dança. Chegou o pajé, pega um cigarro, benze e pronto, assopra a fumaça do cigarro e pronto, acabou, é só isso”.*

PG: *“por isso que eu digo que, eu penso que, essas etapas de formações do aspirantado, pré-noviciado, não teve como eu encaixar ‘não, tem esse momento que é próprio disso, então também vai ser feito na minha vida assim, na vida salesiana, nas etapas’. Eu não tive esses momentos meus. Então, é por isso, que acredito que me senti muito vazio quando eu encontrei, lá em Campo Grande, em Mato Grosso, os Xavante e os Boróros. [...] foi a primeira vez que eu entrei em contato com rituais indígenas, próprios deles. [...] as plumárias do Boróros, bonitos, belíssimos, expostos, e usam quando tem essas festas. Os próprios Xavante, com suas pinturas, com seus enfeites. Eu nunca passei por isso. Então, quer dizer, eu me sinto vazio, eu nem sei o que que é as minhas danças, os meus rituais. Lá, então, acho que teve esse conflito um pouco comigo, poxa, eu também tinha tudo isso, mas, eu não vivi isso. [...] os rituais aqui em Iauaretê você não vê mais, não existem mais”.*

No caso específico do entrevistado PG, o conflito se acentua devido sua etnia ter sofrido sérias influências no contexto dos primeiros contatos, as relações estabelecidas, de certa forma, foram causa de perda, ou proibição dos ritos, gestos, língua e muitos costumes da tradição. Quando se refere as metamorfoses e emancipação, não se pode ignorar que as desigualdades e conflitos, as perturbações pessoais e sociais, as barreiras para a auto realização, o reconhecimento de grupos sociais, os fenômenos de dominação, de violência, reificação e alienação são existentes na conjuntura do mundo atual. Portanto o presbítero católico indígena ao se deparar com essas realidades, encontra um vasto campo de possibilidades, que

segundo Almeida (2017), é em face deles que a questão da emancipação ganha relevo.

Perante essa perspectiva das análises das narrativas da história de vida dos entrevistados, o universo simbólico da cultura indígena e do presbítero se insere nos aportes dos estudos sobre identidade, pois não se pode pensar em uma identidade como uma promessa utópica, mas sim como inserida na realidade social, levando em consideração a existência das pessoas e grupos, neste caso da pesquisa, dos grupos étnicos. A emancipação segundo Almeida (2017, p. 02), “está referida à liberdade subjetiva, ao reconhecimento nas relações interpessoais, ao acesso a direitos e à cidadania, à superação de situações heteronômicas, ou seja, de situações de sujeição a uma lei exterior ou à vontade de outrem. Só aí a emancipação pode ganhar sentido”. O universo simbólico corrobora para a compreensão do mundo em que o indígena presbítero vive, suas dimensões e totalidade, suas relações estabelecidas com a cultura e a religião. Portanto compreende-se os sentidos atribuídos que garantem sua identidade, seu papel desempenhado como um presbítero católico indígena.

4.5 Identidade do Presbítero Católico Indígena - Metamorfoses e Fragmentos Emancipatórios

Conforme as narrativas presentes nessa pesquisa, a identidade do presbítero católico indígena se dá dentro de um processo de formação onde o mesmo tem que se perguntar: quem sou eu? Essa pergunta os acompanham por todas as etapas da formação religiosa e, ao mesmo tempo, no seu grupo étnico. Acredita-se que durante os processos realizados em vista de uma vida presbiteral, cada um dos entrevistados encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal, uma história de vida, um projeto de vida. Como foi dito anteriormente, para Ciampa (1987) uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia, portanto ao trazer o tema de identidade do presbítero católico indígena, deve-se entender não somente como uma questão científica ou meramente acadêmica, a identidade dos entrevistados é também uma questão social e política, como bem apresentam as narrativas.

Fica claro nas entrevistas seguintes que o autoconhecimento foi o que provocou os fragmentos emancipatórios e, conseqüentemente, as metamorfoses.

Para isso a formação no seminário contribuí nessa busca do conhecimento, levando os entrevistados, em algum momento da vida se perguntar: Quem sou eu? Neste caso essa pergunta ocorre durante os processos de metamorfoses, de grandes mudanças no itinerário formativo. Percebe-se que diante de um processo de formação com regras estipuladas exerce uma política de identidade coercitiva, contudo, os entrevistados possuem um referencial de socialização que sustenta identificações fortalecidas por um grupo significativo. Fato este que possibilita o conflito e a metamorfose.

O entrevistado PG busca um reconhecimento cultural ao ligar sua ordenação aos ritos próprios da sua cultural, esse momento se torna um resgate de valores, objetos e costumes.

Nas narrativas, em algumas partes em especial, apresentam os entrevistados como vítimas de um sistema multicultural, cujo contato com a cultura ocidental trouxe sérias consequências. Nessa etapa das narrativas, percebe-se que eles não se colocam mais nesta posição de vítima, muito pelo contrário, o sentido que eles dão ao narrarem suas experiências com o rito da ordenação presbiteral, contemplam um desejo de se superar, de enfrentar as circunstâncias, que por muitas vezes são difíceis e dolorosas. Portanto, entende-se que o processo de identidade ocorre num movimento de contradição que orienta a práxis porque expressa uma característica da própria realidade objetiva: movimento de transformação constante que envolve superações no sentido emancipatório de um estar sendo.

PG: *“quando foram se aproximando a ordenação, eu quis fazer esse momento, esse momento meu, acredito que muito familiar [...] eu queria, pelo menos trazer para mim alguns objetos que eram meus, da minha etnia, das duas etnias que eu tenho como sangue, que é do meu pai e da minha mãe. Então eu disse: ‘eu quero que tenha uma manhã que vocês tragam ou preparem alguns símbolos, objetos que é nosso, que seja do “T”, que seja do “P”. Então eu quero receber [...] preparem como eram antigamente”.*

PG: *“O cocar, eles fizeram o cocar. Não puderam fazer essa lança, tipo uma lança porque não tinha a pessoa que soubesse fazer [...] antigamente, quando eles tinham esses objetos, esses objetos eram sagrados. [...] todas as etnias têm esses*

objetos, mas cada etnia tem um ritual próprio. A benção, o pajé, benze o objeto de acordo com sua etnia, com seu mito de surgimento. Então, os “T”, os meus tios, o meu avô, conseguiram preparar esses objetos e depois chamaram o pajé para ele benzer esses objetos. [...] Então, quer dizer, eram sagrados. [...] eu disse: “eu quero receber esses objetos, num dia especial, na sexta-feira, eu quero receber esses objetos que são nossos”. Então, os “P”, o meu tio, só conseguiram fazer o cocar mesmo. Já por parte de pai, eles conseguiram todos os objetos, o banco, o banco benzido onde eu tinha que sentar”.

Nota-se nessa parte da narrativa o destaque dado aos símbolos da cultura indígena e o sentido que o presbítero atribuí ao momento em que os ritos acontecem. A personagem do indígena presbítero católico se constitui a partir do resgate daquilo que ele foi e o novo sentido do ser indígena. O banco representa a autoridade tanto no presbitério quanto na sua cultura étnica, o personagem aparece por papéis diferentes é o próprio indígena ao se manifestar no empírico, quando identifica as mudanças de identidade. Pode-se dizer que esse é o novo sentido que ele dá do significado instituído socialmente.

PJ: *“[...] A simbologia, o rito na minha ordenação, meus irmãos, os meus primos, eles prepararam alguns objetos, que para nós aqueles objetos resumem a nossa história, a nossa existência. Por exemplo, esse artesanato que chama, com a cuia resume o mundo dos “X”, aí que a nossa vida vai encontrar força, vai encontrar proteção. Tem toda a espiritualidade, está relacionada com a espiritualidade de cada grupo social. O benzimento, o benzimento salesiano é benzido, é consagrado também, aí quando sopra o cigarro, sopra os breus, tem toda essa relação com incenso. Nós, quando é algo sagrado nós incensamos o altar, as imagens. A benção com o cigarro, com outros, então nós estamos também consagrando aquele irmão que ele vai estar assumindo uma responsabilidade muito maior, merece o respeito, o carinho e a consideração. Então vai nesse sentido, a questão de autoridade, uma pessoa de referência, o sacerdote ele recebe tudo isso aí para a questão do serviço, a consagração. O grande pajé, o benzedor, ele passa por todo esse ritual, daí que ele é reconhecido pela sociedade. [...] O pajé também tem todo o ritual de preparação. [...] Orações, jejuns, várias regras. Se ele não segue aquelas regras ele não é pajé.*

Ninguém dá força para qualquer pessoa. O pajé não é uma qualquer pessoa que é feita pajé. [...] Esse reconhecimento é pra todas, mas o processo de preparação de cada grupo étnico, grupo social, tem o ritual estilo próprio, que os “X” não podem se meter na preparação dos outros, porque eles tem orações próprias, educação própria, estilo próprio de formação de formar um rapaz e uma menina. Então, ou pra ser um bom cantor, um bom pajé, um bom rezador, eles têm uma formação própria. E nós “X” também nós temos o nosso estilo próprio. Então quando ele é formado nós todos temos a consideração, o respeito. O respeito que é aquilo que a gente percebe”.

É pertinente ressaltar nas narrativas o reconhecimento como indígena e depois como padre. Os objetos concretizam a interação entre os universos simbólicos (indígena e cristão) – tudo é reconhecido no campo do sagrado. Portanto os objetos ocupam um lugar singular na vida da comunidade indígena, representam a história, os mitos e os costumes, também na ordenação presbiteral os objetos ocupam este lugar de sentido, de tradição, portanto eles passam a ter uma identidade em metamorfose que ocorre no confronto de duas culturas. Este confronto, ao revelar o processo contraditório da realidade vivida, possibilita um sentido emancipatório à identidade dos narradores.

PG: *“Então, tudo isso foi o que eu pedi. [...] não seria um momento de ritual de bênção e tudo mais. Só os objetos que foram benzidos. [...] no meu caso não foi, não foi no sentido de ser Pajé, porque pra entrega desses objetos, ou pra você ser pajé, você precisa de uma preparação. Então, não é simplesmente chegar e dizer: ‘olha, eu entrego aqui os instrumentos, mas você é um pajé, é um chefe’. [...] Então, nessas danças, também sagradas, nos rituais, tudo isso, tem esse que é o puxador da dança, que comanda a dança, e os outros que respondem. Aí, quando vão benzer esses objetos, o cocar, mesmos esses instrumentos, provavelmente eles benzem nesse sentido: que você é um líder, que está puxando esse trabalho, essa **dança**, é o levantador, aquele que orienta, que conduz. Então, nesse sentido eles benzem assim, então, provavelmente, esse benzimento foi assim, pra mim. Também no momento do nascimento, na nossa etnia, tem esse sentido de que cada criança que nasce recebe um nome. Então, eles benzem esse nome. [...] o primeiro filho tem esse nome, todos os filhos dos “T” têm que ter esse nome como primeiro filho, aí segundo, terceiro,*

quarto, e vai assim. [...] nesse sentido eu acredito que eles benzeram assim, mas não assim no sentido: 'ah, é um pajé, é um chefe'. Mas, no sentido de um líder, que está aí na organização, à frente disso. Eu disse: 'eu quero um momento só nosso', então, também, os convidados viram aquele momento lá da entrega dos objetos que eram nossos. Porque eu nunca tinha visto também, então eu não sabia como era o cocar nosso".

Falar de identidade do presbítero católico indígena é trazer presente neste trabalho aquilo que transcorre toda a narrativa desta pesquisa, o ser religioso. O sentido que os entrevistados dão ao falar das experiências no campo religioso traz presente elementos significativos para compreender o reconhecimento intersubjetivo da identidade que, segundo Almeida (2017), é a condição de se relacionar com as pessoas de modo igualitário, livre de coações, pressupondo a auto expressão e o reconhecimento, bem como uma identidade pautada pela postura crítica frente ao mundo, aos outros e a si próprio. Percebe-se que a religiosidade do presbítero ou do pajé é composta de um sentimento sempre mais abrangente que os processos meramente racionais de compreensão e significação. Para Valle (1998) o sentimento religioso adulto corresponde a uma experiência interiorizada pelo sujeito, mostrando-se tipicamente em uma busca de sentido unificado da vida constatável também em outros grandes processos não religiosos, que levam o ser humano ao horizonte da transcendência. Assim também é a filosofia, a arte e a abertura ao social.

PJ: *"[...] na cultura indígena, como nós falamos, nós temos essa divisão de responsabilidades, funções, o papel de cada pessoa, nas comunidades tradicionais. Tem o pajé, o xamã, aquele que exerce a função de um técnico de saúde, de um enfermeiro, enfermeira ou de um médico, quando não tem profissional de saúde a gente recorre. Ele faz diagnóstico, pergunta quais são os sintomas e a partir disso ele já chega em uma conclusão, quais são as doenças, por que que tá acontecendo e qual oração que ele vai rezar para tirar essa doença de uma pessoa. Nesses quatro anos de ministério sacerdotal, várias pessoas já vieram perguntar, conversar comigo, e a partir dessa pequena experiência, eu vejo que eu sendo sacerdote, sendo religioso, eu sou para eles um líder, um grande líder da comunidade e também esse benzedor, esse pajé, esse xamã. Até porque no nosso ritual de benção nós temos*

várias orações, se é para noivado, para viagem, a benção da casa e assim por diante. E é assim também, o pajé, o xamã, o benzedor, ele conhece várias orações para várias circunstâncias da vida. E nós benzemos a mulher gestante, preparando para o parto e o pajé também benze, quando a criança nasce. E depois, assim por diante, em vários momentos o pajé sabe a oração própria e nós padres também temos as nossas orações no momento. Muitas pessoas chegam: “ah, padre, você poderia benzer, que meu filho está doente, ou que eu estou doente”. Então as pessoas acreditam que o padre tem essa força como pajé, como xamã ou benzedor e pode tirar essa força do mal, que seria a doença. E nós, com as nossas orações, seja do livro ou pessoal, dentro da inspiração do divino Espírito Santo que nós acreditamos. Nós tiramos também, fazemos acho que um trabalho semelhante. Muito interessante, as pessoas chegam: “ah, padre, depois que o senhor rezou eu melhorei, estou bem, olha como está a minha saúde. Então eles levam essa consideração. Eu penso que nós, eu, sendo um padre eu sou líder que as pessoas consideram, respeitam e obedecem e eu consigo organizar os grupos e as comunidades e como benzedor a gente reza e há muito procura do pessoal”.

PJ: “[...] Só esqueci de falar: o meu nome indígena é Umusí, porque nós indígenas temos nome indígena e o nome do batizado. E o meu nome indígena Umusí significa aquelas pessoas que nasce em meio ao temporal, com forte chuva, raios, Significa que é um homem que tem a força, coragem, uma pessoa valente. Então o meu nome é Umusí e o nome de batizado é PJ”.

Nas narrativas pode ser encontrado um vasto campo de estudo, esta pesquisa aponta elementos significativos para a construção da “identidade étnica” (Cunha1987), considerando um conjunto de tradição, seja da cultura como também da igreja. Esses elementos se identificam e alteram seus sentidos quando são compreendidos apenas de forma unilateral. Os presbíteros indígenas consideram fortemente sua etnicidade e conseguem ressignificar, por exemplo, a figura do pajé e de todo o aspecto religioso desta dimensão cultural para os aspectos da religiosidade católica, na figura do presbítero. Todo esse conhecimento adquirido pelo presbítero católico indígena é sobrecarregado de sentido.

O ser presbítero católico indígena está assimilado a novos valores provenientes de outras realidades culturais sem perder ou deixar de lado traços culturais tradicionais. O rito da ordenação católica pode também ser visto como uma forma de resistência e afirmação étnica, considera-se que a luta por reconhecimento traçada pelos presbíteros traz também o sentido dos signos e símbolos como um resgate da cultura indígena para a ressignificação do ser religioso. O universo simbólico cristão foi um meio para ele trazer também a cultura indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, compreende-se que a identidade do presbítero católico indígena está relacionada com um profundo sentido de pertença religiosa e ligado à comunidade étnica. A análise das narrativas consideradas nesta pesquisa, demonstram que os presbíteros católicos indígenas trazem fragmentos emancipatórios, pois recriam os papéis e atribuem novos sentidos para aquilo que era regulatório tanto para Igreja Católica quanto para a comunidade étnica a qual pertencem.

Neste sentido, a ressignificação da identidade presbiteral na Igreja encontra significativa relevância, uma vez que os entrevistados buscam se reconhecer e ser reconhecidos por meio do ministério, o papel que ele exerce, assim como, conseguem atribuir novos caminhos àquilo que já era pré-estabelecido.

Quanto à identidade coletiva, os presbíteros católicos indígenas fomentam a possibilidade de mudanças institucionais e sistêmicas, uma vez que a Igreja também se propõe à abertura e ao acolhimento de futuros presbíteros provenientes de diferentes contextos socioculturais. Evidenciou-se, por meio dos documentos oficiais da Igreja Católica, que a instituição apresenta situações concretas de mudanças na direção de abertura para os novos contextos socioculturais, conforme ficou claro recentemente durante a realização do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica, reunidos no Vaticano, em outubro de 2019. Não obstante, a própria inserção deles no ministério presbiteral já representa tais mudanças.

Na operacionalização do estudo sobre identidade, adotamos a metodologia sobre as narrativas de história de vida e projeto de futuro que muito contribuiu para os resultados aqui apresentados. As análises que se apresentam igualmente estão relacionadas aos objetivos propostos nesta tese, pois abordam questões fundamentais da Psicologia Social, assim como, a busca da relação do indivíduo com a sua história, com a sua cultura. Isso significa compreender a identidade do presbítero católico indígena como um ser social, dotado de conhecimento e de profundas experiências relacionais.

Para compreender a identidade do presbítero católico fez-se necessário conhecer e apresentar a realidade em que vivem os sujeitos da pesquisa, ou seja, o contexto pluriétnico da região Alto Rio Negro. Desta forma, considera-se que o

contexto social do Alto Rio Negro aqui apresentado no primeiro capítulo fornece uma visão holística para aprofundar e apresentar dados significativos na compreensão da identidade étnica, portanto, o *ser indígena* e suas dimensões culturais.

Ademais, buscou-se ao longo deste trabalho, apresentar respostas às indagações apresentadas nos objetivos, assim como, entender os significados que o presbítero católico indígena estabelece na sua vida. Desta forma, destaca-se que um dos mais importantes significados trazidos por eles ao longo das narrativas, são definidos a partir de um sistema de signos relacionados aos universos simbólicos, cuja política de identidade representa essa realidade acionada no seu agir. A linguagem, não só escrita, mas simbólica, traz para essa tese um conjunto de sentido, entendidos como uma expressão de vida.

Por meio dos estudos de Habermas, conceituados ao longo desta tese, encontrou-se pressupostos teóricos que dão o devido suporte para pesquisa, pois segundo autor, a linguagem só é reconhecida como capaz de ser comunicável, quando passa a ser um signo, um símbolo compreensível pela razão. A partir da assimilação do símbolo representado dentro do contexto cultural, é que ele é criado e expresso nos universos simbólicos mais amplos. Deste modo, considerando que os presbíteros católicos indígenas, pelo uso de sua razão, são capazes de entender e fazer uma releitura de suas vidas e das realidades que os envolvem, se realizando e buscando sentido para sua vida. É evidente que não se pode compreender o ser humano, isolando-o de seu contexto social, conforme demonstram os estudos de Ciampa (2002). Nesse sentido, quando se dá maior ênfase à pesquisa sobre a identidade em relação à pessoa do que os fatos que fazem parte de sua vida, (como a economia, política, a religião), deixa-se que a superficialidade sobressaia e predomine.

A partir das considerações de Ciampa e de Habermas, que convergem para a compreensão de que o ser humano é um ser social e sua identidade se forma a partir do momento em que indivíduo vai se socializando, podemos concluir, com a análise das narrativas, que a identidade do presbítero católico indígena vai se constituindo conforme os processos de socialização diversos que resultam em metamorfoses. Portanto, é nesta perspectiva que essa pesquisa procurou compreender a constituição de sua identidade, a partir do contexto pluriétnico e religioso dos indígenas, bem como, suas relações estabelecidas com a realidade atual em que vivem. Desta forma,

compreende-se que a identidade do ser humano se torna fundamental na construção social, pois a identidade é compreendida a partir das realidades sociais.

Ao voltarmos nosso olhar para o contexto pluriétnico do Alto Rio Negro observamos que, diante da experiência social ali vivida, os interlocutores sinalizaram existir certo grau de facilidade em transitar igualmente em outras realidades étnicas. Neste sentido, embora o universo cultural ocidental pareça homogêneo o mesmo apresenta igualmente uma pluralidade e múltiplas possibilidades de relações que, por seu turno, contribuem na constituição de identidades.

Ressaltamos que esta pesquisa se situa, acima de tudo, no campo social e religioso e procurou elucidar o quanto é possível superar os desafios enfrentadas pelo presbítero católico indígena ao longo do seu processo formativo e o contexto em que vive e trabalha, exercendo o seu papel religioso. Nesse sentido, acredita-se que esta pesquisa contribui para tentar indicar reflexões e respostas para algumas realidades que a Igreja não está suficientemente preparada para enfrentar, sobretudo, quando se considera as vocações advindas de contextos étnicos, ainda que tenhamos observado avanços, ao considerar os documentos oficiais da Igreja quando se refere ao diálogo ecumênico e a abertura às culturas.

Esta tese procurou mostrar, portanto, que os sujeitos da pesquisa vieram de uma realidade marcada intensamente por uma Igreja inserida no contexto interétnico. Embora, no passado sua ação tenha sido a negação da diversidade e pluralidade étnica, constata-se uma mudança significativa, sobretudo, a partir do Concílio Vaticano II (1964). Tal mudança mostra, na atualidade, uma ação pastoral marcada por uma política de identidade que respeita a autonomia e reconhece os valores étnicos e suas próprias expressões culturais. Nesta nova realidade, a forma de atuação da Igreja e o respeito à comunidade local, criaram uma abertura ao ponto de indivíduos indígenas desejarem buscar a vida presbiteral. Entretanto, nota-se nesta pesquisa o quanto é desafiador para os presbíteros católicos indígenas os processos formativos em vista da constituição desta identidade.

Com base no exposto acima, observa-se, ao analisar as narrativas, que no processo formativo que constitui a identidade, ocorre a busca por um reconhecimento dentro da Igreja, presente e sentido nas histórias de vida de presbíteros católicos indígenas. Portanto, as emancipações não significam apenas a libertação das regras e leis com referência ao que as orientações da Igreja colocam como exigência na

identidade presbiteral. É notório que cada presbítero católico indígena tem uma história pessoal de vida, impossível de ser enquadrada ou reduzida em um único esquema.

Ainda em relação à narrativa de história de vida e projeto de futuro, nota-se uma luta por reconhecimento e a capacidade de metamorfose nos processos que a própria formação presbiteral exige. O indígena não deixa, em nenhum momento, de ser quem ele é para assumir o ser presbítero, na verdade os dois universos simbólicos interagem de maneira conflituosa. Entretanto, existe nos processos e etapas da formação presbiteral muitas ressignificações, o que permite a superação, mas não sua eliminação, do conflito.

O sentido que cada entrevistado dá ao narrar sua vida, quem ele é, mostra que ele não é somente um presbítero ou um indígena, pois sua identidade está pautada nos processos emancipatórios, na busca por ser reconhecido de como ele está sendo: um presbítero católico indígena. Essa afirmação é muito diferente do que muitas vezes pensa a Igreja e a sociedade ocidental. A identidade étnica (ser índio) não pode estar separada da identidade do presbítero, pois ele não exerce duas funções, dois papéis, mas um único papel social, ou seja, assumido como presbítero católico indígena. Ademais, a cultura indígena não se sobrepõe ao presbítero e nem o ser presbítero sobrepõe a cultura indígena, esses dois universos estão firmados sobre uma dialética que consegue vislumbrar a interculturalidade como meio de ser e viver. A cultura é dinâmica, neste sentido, a identidade indígena não está congelada no tempo e no espaço, sendo que a construção da identidade étnica perpassa diferentes contextos e processos históricos de significação e ressignificação.

As narrativas mostraram que durante a formação do presbítero católico indígena, o seminário torna uma instituição, que de certa forma, controla a vida do indivíduo. A princípio esse controle torna-se desafiador e exigente, subtendendo uma ruptura, ainda que parcial, com o estilo de vida na aldeia. As entrevistas indicam que esse processo de adaptação é difícil, faltando por muitas vezes, preparo e sensibilidade em relação às diferenças étnicas, por parte dos diretores e responsáveis pela formação. Nesta perspectiva, constata-se que o seminário passa a ser o lugar de muitas metamorfoses, em vista da realização de seus ideais e da constituição da "Identidade Presbiteral".

Finalmente, no processo de constituição da identidade do presbítero católico indígena é essencial considerar os valores histórico e cultural que o mesmo traz como base da sua existência e como procura sustentá-los durante o processo de inserção na vida da Igreja Católica. Deste modo, ao buscar a compreensão dos significados estabelecidos pelos sujeitos desta pesquisa num campo da produção de sentidos, seja pela linguagem ou por outros meios, constrói-se uma visão mais profunda e próxima da realidade vivida por eles. Logo, é na coerência de suas ações em sintonia com os propósitos da ação presbiteral, que identifica sua contribuição na construção de uma Igreja e sociedade promissora.

A análise das entrevistas contribuiu para dar respostas às questões levantadas no início deste estudo, pois confirma-se que existe cada vez mais um sentido pessoal, subjetivo, no exercício do ministério presbiteral, e que o mesmo se expressa na crescente adesão aos modos secularizados de vida, na busca de auto realização, de autonomia, individualização, questões muitas vezes contrastantes com as orientações oficiais da Igreja Católica. Sendo assim, esta pesquisa foi elaborada também com o objetivo de trazer presente os desafios e os problemas enfrentados na formação e no acompanhamento dos indígenas nos seminários.

As narrativas contidas neste trabalho são densas e possibilitam ainda futuros trabalhos e pesquisas, podendo fornecer elementos de experiência de vida que ajudem a superar os conflitos entre as realidades étnica/cultural e religiosa nos processos de formação de uma identidade presbiteral. Ademais, a reflexão sobre a relação entre a cultura indígena e formação presbiteral católica aponta caminhos para outras abordagens sobre um tema ainda pouco explorado pela Psicologia Social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Juracy A. Mariano. *Anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. São Paulo: Editora Som das palavras, 2019.

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano de. *Sobre a anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. 2006. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

ALVES, Cecília Pescatore. *Quem sou eu? O processo de identidade de uma jovem adolescente*. 2ed. Taubaté: Cabral Editora Universitária, 1997.

ANDRELLO, Geraldo L. Iauaretê: *Transformações sociais e cotidianas no rio Uaupés (alto rio Negro)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2004.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – ABNT. Apresentação de projetos, dissertações: NBR 15287 e NBR 14724. Rio de Janeiro: ABNT, 2011.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask)*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.

BARTZ, A. ; BOBSIN, O. ; SINNER, R. von . *Mobilidade religiosa no Brasil - conversão ou trânsito religioso?* In: Iuri Andréas Reblin; Rudolf von Sinner. (Org.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. 1ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012, v. 1, p. 231-268.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 2005.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

BERRY, Nicole. *O sentimento de Identidade*. São Paulo: Escuta, 1991.

BERTAZZO,IVALDO. *Cidadão Corpo*. Identidade e autonomia do movimento. São Paulo: Summus, 1998.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRIGANTI, Carlos, R. *Psicossomática entre o bem e o mal*. Reflexões sobre Identidade. São Paulo: Cortez, 1996.

CABALZAR, Aloisio; RICARDO, Carlos Alberto. *Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. 3. ed. ISA, FOIRN: São Paulo, São Gabriel da Cachoeira, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. Pesquisas em vs. *pesquisas com seres humanos*. In: Série Antropologia, Brasília, DF, v. 1, n. 336, 2003.

CARRIER, Hervé. *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*. Torino: Editrice Elle Di Ci, Nuova edizione aggiornata, 1988.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CIAMPA, A. da C. *A estória de Severino e a história de Severina*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

CIAMPA, A. da C. *Identidade*. In: LANE, S. T. M.; CODO, W. (Org.). *Psicologia social: o homem em movimento*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 58-75.

CIAMPA, A. da C. *Política de identidade e Identidades políticas*, in DUNKER, Christian & PASSOS, Maria Consuelo (orgs), *Uma psicologia que se interroga*, São Paulo, 2002.

CIAMPA, Antônio da Costa. *A estória de Severino e a história de Severina*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

CIAMPA, Antônio da Costa. *Identidade e suas relações com a ideologia*. Dissertação. Mestrado em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1977, p.

CIAMPA, Antônio da Costa. *Identidade*. In: LANE, S. T. M.; CODO, W. (Org.). *Psicologia social: o homem em movimento*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 58-75

CIAMPA, Antônio da Costa. *Políticas de identidade e identidades políticas*. In: Dunker, C.I.L. e Passos, M.C. (orgs.). *Uma psicologia que se interroga: ensaios*. São Paulo: Edicon, 2002.

CODO, Wanderley. *O fazer e a consciência*. In: LANE, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.). *Psicologia social: o homem em movimento*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 48-57

CONSORTE, Josideth Gomes & COSTA, Márcia Regina. *Religião, Política, Identidade*. São Paulo: EDUC, 1988.

DESCHAMPS, J. C.; MOLINER, P. *A identidade em psicologia social: dos processos identitários às representações sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Tradução Paulo Neves; revisão de tradução Eduardo Brandão. 4 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Tomo 1. Das origens ao judaísmo. v.1. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Identidade, identificação: construção do social e da cidadania*. Psic - Revista de Psicologia. São Paulo: Vetor, ano 1, nº 3, 2000.

FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individação e socialização em Jurgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 2000.

FERREIRA, Tatiana Amaral Sanches. *Basá Busá: riqueza, cultura e política no alto rio negro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

FREITAS, Denis; HOLANDA, Adriano Furtado. Conversão religiosa: buscando significados na religião. Gerais: Rev. Interinstitucional de Psicologia. Vol. 7 Nº 1, Juiz de Fora, 2014.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Zahar. Rio de Janeiro, 1973.

GIATTI, Leandro Luiz et al . *Condições sanitárias e socioambientais em Iauaretê, área indígena em São Gabriel da Cachoeira, AM*. Ciênc. saúde coletiva, Rio de Janeiro , v. 12, n. 6, p. 1711-1723, Dec. 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232007000600032&lng=en&nrm=iso>. access on 03 Nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232007000600032>.

GODOY, Manuel. *Presbyterorum Ordinis; texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2012.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. São Paulo: Zahar, 1998.

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

GRUBITS, Sônia/ NORIEGA, José Angel V. (orgs.). *Método qualitativo: epistemologia, complementaridades e campos de aplicação*. São Paulo: Vetor, 2004.

HABERMAS, J. *Agir comunicativo e razão transcendentalizada*. Editora Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987c.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2a. Edição, 2002c.

HABERMAS, J. *Racionalidade e comunicação*. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002b.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*, v.I. Version astellna de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1987.

HABERMAS, J. *Verdade e justificação*. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jurguen & RATIZINGER, Joseph, *Ragione e fede in diálogo*. Venezia: Editori Marcílio, 2005;

HABERMAS, Jurguen. *The theory of communicative action*. Vol. 2. Life world and system: A critique of functionalist reason. Boston: Beacon Press, 1987.

HONNETH, Axel. *Dom e mistério*. São Paulo: Edições Paulinas, 1996;

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOOD, R. W.; HILL, P. C.; & SPILKA, B. *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*. New York: Guilford. 2009.

IPHAN. *Cachoeira do Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uapés e Papuri (AM) (Dossiê Iphan 7)*. Brasília-DF: Iphan, 2007.

JOÃO PAULO II. *O sacerdócio*, in *A palavra de João Paulo II no Brasil, (discursos e homilias)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal "Pastores Dabo Vobis"* sobre a formação dos sacerdotes. São Paulo: Paulinas, 1992.

JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980.

KIYAN, Ana Maria Mezzarana. *A identidade do sacerdote católico: um estudo sobre o celibato e a política de identidade da igreja católica*. Tese. Doutorado em

Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005, p.188.

LANE, S. T. M., & Codo, W. (Orgs.). (2004). *Psicologia social: O homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense.

LANE, S. T. M., & Sawaia, B. B. (Orgs.). (1995). *Novas veredas da Psicologia Social*. São Paulo: EDUC/Brasiliense.

LANE, Silvia Tatiana Maurer. Linguagem, pensamento e representações sociais. In: LANE, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.). *Psicologia social: o homem em movimento*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1988

LANE, Silvia Tatiana Maurer. O processo grupal. In: LANE, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.). *Psicologia social: o homem em movimento*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 78-98.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LIMA, Alúcio Ferreira. CIAMPA, Antônio da Costa. *Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica*. In: Alúcio Ferreira Lima (org.). *Psicologia Social Crítica: Paradoxos do contemporâneo*. 1 ed. Porto Alegre: Sulina, 2012, v.1, p. 1130.

LIMA, H. Rigor e visibilidade: a explicitação dos passos da interpretação. In: SPINK, M. J. P. (Org) *Práticas Discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

LOPES, José Rogério. *Registros teóricos-históricos do conceito de identidade*. Revista Psicologia e Sociedade. Vol 8, n. 2., 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976. 436 p. (Os Pensadores); v. 43)

MANENTI, A.; GUARINELLI, S.; & ZOLLNER, H. *Persona e formazioni, riflessioni per la pratica psicoterapêutica*. Bologna: EDB. 2007.

MARIN, Jérri Roberto (org.). *Religiões, Religiosidades e Diferenças Culturais*. Campo Grande: UCDB, 2005.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. 17ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

MEAD, George Herbert. *Mind, Self, & Society. from the standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

MENEGON, Vera Sonia Mincoff. *Entre a linguagem dos direitos e a linguagem dos riscos*. Os consentimentos informados na reprodução humana assistida. São Paulo: Editora PUCSP-EDUC – FAPESP, 2006.

MEZZARANA, Ana Maria. *A identidade do presbítero católico, um estudo sobre o celibato e a política de identidade da Igreja Católica*. Tese de mestrado, Biblioteca de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

MOSCOVICI, S. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MOSCOVICI, S. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). *Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

OLIVEIRA, Ademir Lima. *Identidade e representação social de um grupo religioso que vive em sistema de clausura*. Dissertação. Mestrado em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2012. P. 147.

OLIVEIRA, Lúcia Alberta Andrade de (Org.). *Escola Indígena Enu Irine Idakine*. In: CABALZAR, Flora Dias (Org.). *Educação escolar indígena do Rio Negro: relatos de experiências e lições aprendidas*. São Paulo: ISA/FOIRN, 2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Edunesp, 2006.

PALOUTZIAN, R. F.; & PARK, C. L. *Handbook of the Psychology of religion and spirituality*. New York-London: Guilford. 2013.

PIMENTA, Fernando Fernandes. *A angústia e o medo da dissolução da identidade profissional do executivo no mundo globalizado: o coaching na clínica do trabalho*. Tese. Doutorado em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2013, p. 166.

PINHEIRO, O. G. *Entrevista: uma prática discursiva*. In: SPINK, M. J. P. (Org.). *Práticas discursivas e produção no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Trad. CAMPANÁRIO, Nicolas Nyimi, Edições Loyola, 2006;

SANTOS, Jésus Benedito dos. *O presbítero católico: identidade, metamorfose e emancipação*. Tese. Doutorado em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009, p.

SILVA, Leticia Alves da. *Formação de professores e práticas pedagógicas para o ensino em contexto pluriétnico no alto Rio Negro*. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino Tecnológico). Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Amazonas (IFAM), Manaus, 2017.

SILVA, Orlando Melgueiro da. *Metamorfoses em Yauareté: em direção ao mundo urbano (1985-2005)*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia). Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, 2007.

Spindola, T., & Santos, R.S. (2003). *Trabalhando com história de vida: percalços de uma pesquisa (dora?)*. Revista de Enfermagem USP. Vol. 37 (2), p. 119 – 126.

SPINK, M. J. P. *Linguagem e Produção de Sentidos no Cotidiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SPINK, Mary Jane. (org.). *Práticas Discursivas e produção de sentidos no cotidiano*. Aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo: Cortez, 2004.

STEINER, Philippe. *A sociologia de Durkheim*. Tradução de José Benevides Queiroz; revisão da tradução de Juarez Lopes de Carvalho Filho. Petrópolis: Vozes, 2016.

STUART, Hall. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

TOLEDO, Renato Ferraz de. *Educação, saúde e meio ambiente: uma pesquisa ação no Distrito de Iauaretê no Município de São Gabriel da Cachoeira/AM*. Tese (Doutorado em Saúde Pública). Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2006.

VALA, J.; MONTEIRO, M. B. (Coord.). *Psicologia social*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. Cap. 12, p. 457-502.

VALLE, João Edênio Reis. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

VALLE, João Edênio Reis. *A secularização das atitudes sócio-religiosas: sua conexão com algumas variáveis selecionadas da personalidade e do ambiente sócio-cultural*. Pesquisa positiva com um grupo de sacerdotes do Estado de São Paulo, Tese de doutorado, 1974.

VALLE, João Edênio Reis. *Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa*. Rev. De estudos da religião. Nº 2, 2002.

VIGOTSKI, L. S. *Pensamento e Linguagem*. 4ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

VIGOTSKI, L. S. *Teoria e método em psicologia*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2004.

WONSOSKI, Wanessa; DOMINGUES, Eliane. *O conceito de identidade em Antonio da Costa Ciampa, Zygmunt Bauman e Stuart Hall*. 24º Encontro Anual de Iniciação Científica da Universidade Estadual de Maringá/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Maringá, Paraná, 2015.

Artigos na Internet

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano de. IDENTIDADE E EMANCIPAÇÃO. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte , v. 29, e170998, 2017 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822017000100403&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 09 nov. 2019. Epub 18-Dez-2017. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29170998>.

BARTOLOMÉ, M. (2000). *La construccion de la identidad en contextos multiculturales*. Espanha: Ed. Centro de Investigación e Documentacion Educativa/Ministério de Educacion e Deporte. Consultado em 03 de Novembro de 2004 através de <http://www.mec.es/cide/publicaciones/textos/col149/14901.htm>.

BORDONI, Marcello. O presbítero, identidade e missão - Reflexões teológicas à margem da recente Instrução da Congregação para o Clero. 2009. In.: http://www.clerus.org/clerus/dati/2009-11/12-13/bordoni_pt.html - acesso em 15/09/2019.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. Antropologia da formação presbiteral inicial. Maio-julho, 2016. In.: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/antropologia-teologica/antropologia-da-formacao> - acesso em 15/09/2019.

SOBOTTKA, Emil A. *Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth*. Sociologias, Porto Alegre, v. 15, n. 33, ago. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151745222013000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 09 set. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222013000200006>.

FONTES DOCUMENTAIS - DOCUMENTOS DA IGREJA

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 175. *Carta aos Presbíteros*. 2ª. ed.: São Paulo: Paulinas 2004.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 93. *Diretrizes para formação dos Presbíteros no Brasil*. 2ª. ed.: Brasília: editora CNBB, 2013.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. 12. *Diretório para o Ministério e a vida dos Presbíteros*. 1ª edição. Brasília: Editora CNBB, 2013

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. 173. *Carta circular 'O presbítero, mestre da palavra, ministro dos sacramentos e guia da comunidade em vista do terceiro milênio cristão'* (19/03/1999). São Paulo: Paulinas, 1999.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. 135. *A vida em Comunidade*. Editora Paulinas 7ª edição. São Paulo. 2009.

CONGREGAÇÃO SALESIANA. *A formação dos salesianos de Dom Bosco: princípios e normas : ratio fundamentalis* : 3. ed. São Paulo: Salesiana, 2000

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2001. (Coleção Clássicos de bolso).

ANEXOS

PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: IDENTIDADE INDIVIDUAL E IDENTIDADE COLETIVA: METAMORFOSES E PROCESSOS EMANCIPATÓRIOS NA FORMAÇÃO DOS PRESBÍTEROS CATÓLICOS E INDÍGENAS

Pesquisador: ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 2

CAAE: 70819517.5.0000.5482

Instituição Proponente: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC/SP

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.387.893

Apresentação do Projeto:

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se inseri no programa de pós graduação, doutorado em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, cujas discussões teóricas e metodológicas têm possibilitado uma compreensão ampliada da Psicologia. Nas últimas décadas temos acompanhado de maneira mais sistemática os processos de mudanças dentro da Igreja Católica Apostólica Romana. Essas mudanças estão ligadas historicamente com o fenômeno religioso, principalmente, devido à influência social, política e econômica. Na atualidade surgem grandes questionamentos em torno do papel do Presbítero Católico, pois o ser religioso está diretamente relacionado com as frentes pastorais de inserção nas comunidades e setores da sociedade. No campo da psicologia e religião encontram-se alguns trabalhos, artigos e periódicos, dentre eles destaca-se a obra "Religiões, religiosidades e diferenças culturais" de Jerri Roberto Morin, que na primeira parte, apresenta uma abordagem relevante, onde ele aponta que os estudos das religiões têm conquistado espaços significativos na produção do conhecimento e as abordagens tornaram-se interdisciplinares. Esses estudos ajudam a pensar e instigam sobre a importância de se pesquisar o contexto religioso numa interface com a Psicologia, e no contexto deste projeto, com aporte da Antropologia. Diante desse contexto, surge este projeto, com a intenção de compreender, por meio da observação e da narração de história de vida, como ocorrem os processos identitários do

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.750-521

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5878

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 2.387.893

Presbítero Católico Indígena. Portanto, o objetivo desta pesquisa, é entender o processo de construção e emancipação da identidade presbiteral, procurando ainda estabelecer os modos de viver na pós-modernidade.

HIPÓTESE

A hipótese que norteia esta pesquisa é que existe cada vez mais um sentido pessoal, subjetivo, no exercício do ministério presbiteral, que se expressa na crescente adesão aos modos secularizados de vida, na busca da realização, de autonomia, individualização, questões muitas vezes em contraste com as orientações oficiais da Igreja Católica. Admitimos que esta hipótese se realiza também na pós-modernidade num contexto em que Igreja Católica Romana abre-se à compreensão de formas diferentes de organização social e de culturas para admitir em seu seio presbíteros oriundos de sociedades autóctones que foram cristianizadas no processo de expansão da fé católica.

METODOLOGIA

Além das considerações teóricas que norteiam esta pesquisa, no primeiro momento, as contribuições metodológicas da Antropologia Social no que diz respeito ao trabalho de campo serão fundamentais. A abordagem etnográfica por meio da observação participante norteará a pesquisa, fornecendo meios para compreender a cultura e os sentidos atribuídos pelos presbíteros católicos e indígenas. Posteriormente, tendo como referência os conceitos oriundos da Psicologia Social e Antropologia, bem como de outras ciências, empreenderemos a análise do material coligido em campo. Entendo que a pesquisa não é neutra, é política, é atitude. Reconhecemos a importância do método (ciência) para a evolução do homem, hoje em dia cientistas e teólogos compartilham de uma interface que pode ser denominada “busca de sentido”, cada uma com sua maneira de contribuir. A Psicologia e a Religião, assim como outros campos de saber, constroem conhecimentos científicos voltados à compreensão do ser humano em suas diferentes esferas de inter-relação. Alinhando-se a estudos que buscam compreender os processos psico-socio-culturais, para essa pesquisa utilizaremos o modelo qualitativo. Em seguida, contemplando a visão da psicologia social crítica fundamentada por Silvia Lane, que apresenta a noção de desenvolvimento humano e a importância da pesquisa como uma construção social. Para este estudo faz-se necessária uma visão histórica contextual, citando a origem, o estilo de vida presbiteral, a presença no mundo, a formação específica masculina e as regras (documentos) que, de forma geral, cada Presbítero Católico deve seguir, sendo possível distinguir o que são dados de

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.750-521

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5878

E-mail: conep@saude.gov.br

Continuação do Parecer: 2.387.893

experiência pessoal e vivência e institucional. O método a ser utilizado para as entrevistas será o da história da vida que está baseado no método de pesquisa do psicólogo social prof. dr. Antônio da Costa Ciampa. Em síntese, por meio do método qualitativo, procurará fazer uma análise para entender como funciona a instituição, como os Presbíteros Católicos e Indígenas a experimentam, entendem e respondem, ou seja, como se constrói a identidade, quais são os sentidos atribuídos a essa identidade, considerando suas realidades e subjetividades.

Objetivo da Pesquisa:

OBJETIVO PRIMÁRIO

Como objetivo geral e primário busca-se desenvolver uma pesquisa à luz de concepções teóricas da Psicologia Social e analisar as questões da diversidade nos universos simbólicos, assim como os sentidos atribuídos e compreender como se dá o processo de metamorfose e emancipação da identidade presbítero católico indígena. Neste sentido, objetiva-se compreender, por meio da observação e da narração de história de vida, como ocorrem os processos identitários do Presbítero Católico e Indígena, ou seja, entender o processo de construção e emancipação da identidade do Presbítero Católico e Indígena, procurando ainda estabelecer os modos de viver na pós-modernidade.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

RISCOS

Não há riscos para o entrevistado. No entanto, caso os entrevistados considere que determinadas perguntas tragam algum desconforto, visto que as informações coletadas são sobre suas experiências pessoais, o mesmo poderá escolher não responder quaisquer perguntas que o façam sentir-se desconfortável. A recusa em responder quaisquer perguntas não implicará em qualquer sanção ou penalidade. Ademais, registre-se que o termo de consentimento livre e esclarecido deixa claro a ausência de riscos e total liberdade quanto à participação ou não, bem como a interrupção da entrevista, dos interlocutores nesta pesquisa.

BENEFÍCIOS

Esta pesquisa vem contribuir para a melhor compreensão sobre e a presença da Igreja Católica no mundo contemporâneo sua ressonância com a cultura perante a formação da identidade do Presbítero Católico e Indígena. Entende-se que a Igreja Católica Romana igualmente é uma instituição cultural pautada numa tradição, mas que vive um momento de renovação. Na atual conjuntura que vive a Igreja Católica Romana, seja enfrentamento de dificuldades associada a vida dos presbíteros, bem como dos presbíteros de origem indígenas, ou nas questões sócio-cultural,

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.750-521

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5878

E-mail: conep@saude.gov.br

Continuação do Parecer: 2.387.893

essa pesquisa surge como uma proposta relevante e uma contribuição significativa para construção da identidade dos indígenas e suas lutas emancipatórias. Ademais, as informações e análises serão extremamente relevantes para a compreensão da identidade do presbítero indígena, bem como, contribuir para formação de outros presbíteros católicos e indígenas

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Verificar item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Verificar item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Recomendações:

Verificar item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

ANÁLISE DE RESPOSTA AO PARECER CONSUBSTANCIADO CONEP Nº 2.298.156:

1. Solicita-se adequação dos documentos que fazem menção à Resolução CNS 196 de 1996, tendo em vista que esta resolução foi revogada. Devem ser citadas e cumpridas as seguintes Resoluções: Resolução CNS nº 466 de 2012 (Dispõe sobre ética em pesquisas envolvendo seres humanos), Resolução CNS nº 510 de 2016 (Dispõe sobre pesquisas em Ciências Humanas e Sociais), Resolução CNS nº 304 de 2000 (Dispõe sobre pesquisas envolvendo Povos Indígenas), Norma Operacional CNS nº 001 de 2013 (Dispõe sobre procedimentos para submissão de pesquisas para avaliação do Sistema CEP/Conep), e complementares.

RESPOSTA: Solicitação atendida conforme a necessidade do projeto; Verificar em:

* "METODOLOGIA PROPOSTA" - Resolução CNS nº 304 de 2000;

* "RISCOS" - A Resolução CNS nº 510 de 2016;

* "DESFECHO PRIMÁRIO" – A Resolução CNS nº 466 de 2012.

ANÁLISE: pendência atendida.

2. Quanto às Informações Básicas do Projeto, que constam no documento intitulado "PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_908208.pdf", gerado em 14/05/2017:

2.1. Na página 3 de 5, item Riscos, lê-se: "Não há riscos para o entrevistado.". Ainda no mesmo item, lê-se: "Ademais, registre-se que o termo de consentimento livre e esclarecido deixa claro a ausência de riscos [...]". A Resolução CNS nº 510 de 2016, Art. 2º, inciso XXV define como risco da

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.750-521

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5878

E-mail: conep@saude.gov.br

Continuação do Parecer: 2.387.893

pesquisa: possibilidade de danos à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural do ser humano, em qualquer etapa da pesquisa e dela decorrente. Solicita-se adequação, devendo ser apontados os possíveis riscos e danos, bem como as medidas para a sua minimização e a proteção das participantes da pesquisa, conforme Art. 19 da Resolução CNS nº 510 de 2016.

RESPOSTA: Adequações e alterações efetivas (veja item RISCOS);

ANÁLISE: pendência atendida.

2.2. Na página 4 de 5, o Cronograma de Execução apresentado não está adequado:

2.2.1. Consta que o estudo já teve início. Solicita-se esclarecimento e, caso necessário, adequação do cronograma com relação à data de início do estudo, com compromisso explícito do pesquisador de que a pesquisa somente será iniciada a partir da aprovação pelo Sistema CEP/Conep, conforme Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.3.f.

RESPOSTA: Esclareço que: a pesquisa iniciou com o levantamento bibliográfico. Quanto ao trabalho campo, que envolve quatro pessoas, o mesmo está com seu início pendente em virtude da espera pela aprovação do Sistema CEP/Conep. O cronograma proposto para o trabalho de campo consiste em uma previsão. Segue o atual com detalhamento que foi anexado (documento: conograma).

ANÁLISE: pendência atendida.

2.2.2. Solicita-se que seja apresentado Cronograma de Execução detalhado, de forma que descreva a duração total e as diferentes etapas da pesquisa, conforme Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.3.f.

RESPOSTA: Segue o atual com detalhamento que foi anexado (documento: conograma).

ANÁLISE: pendência atendida.

2.3. Não foram descritos os procedimentos para a obtenção do consentimento livre e esclarecido. Conforme o disposto pela Resolução CNS nº 510 de 2016, Art. 15, "O Registro do Consentimento e do Assentimento é o meio pelo qual é explicitado o consentimento livre e esclarecido do participante ou de seu responsável legal, sob a forma escrita, sonora, imagética, ou em outras formas que atendam às características da pesquisa e dos participantes, devendo conter informações em linguagem clara e de fácil entendimento para o suficiente esclarecimento sobre a pesquisa.". É aconselhável que as explicações metodológicas sejam intermediadas por alguma liderança indígena ou especialista naquelas culturas, possibilitando a plena integração com os

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.750-521

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5878

E-mail: conep@saude.gov.br

Continuação do Parecer: 2.387.893

participantes da pesquisa.

RESPOSTA: Informamos que os quatro participantes da pesquisa são indígenas com nível superior, fluentes na língua portuguesa. Portanto, avaliamos que não será necessário a intermediação de lideranças indígenas para obter o TCLE. Todavia, o pesquisador fará a leitura e esclarecimento do TCLE ao participante da pesquisa.

ANÁLISE: pendência atendida.

2.4. Solicita-se que seja apresentado o roteiro da entrevista que será realizada com os participantes da pesquisa e o tempo necessário para o procedimento, conforme Norma Operacional CNS nº 001 de 2013, item 3.4.1.8.

RESPOSTA: Em conformidade com a proposta metodológica do orientador da pesquisa. Prof. Dr. Antônio da Costa Ciampa, que trabalha com narrativas de história de vida partindo de uma questão central referente a identidade da pessoa: 1) Quem sou eu? Segundo a metodologia de pesquisa com narrativas de história de vida é a partir desta questão que será realizada a coleta de dados por meio da gravação de áudio e sua transcrição, conforme apresentado na metodologia do projeto de pesquisa já anexado na Plataforma Brasil.

ANÁLISE: pendência atendida.

2.5. Quando a legislação brasileira dispuser sobre competência de órgãos governamentais, a exemplo da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que deve autorizar a entrada em terra indígena, esta autorização deve ser obtida antes do início da pesquisa. Não foi apresentada a autorização da Presidência da FUNAI conforme estabelece a Instrução Normativa nº 001/PRES/1995 - FUNAI. Solicita-se a apresentação da autorização da Presidência da FUNAI para entrada em terra indígena ou a declaração da pesquisadora de que esta será obtida antes do início da pesquisa, caso necessário.

RESPOSTA: Foi anexado uma declaração com as devidas resoluções e assinadas pelo orientador e pesquisador (conferir documento: declaração)

ANÁLISE: pendência atendida. O pesquisador não entrará em terras indígenas, pois os participantes da pesquisa residem em centro urbano.

3. Quanto ao TCLE, documento intitulado “termo de consentimento.doc”, postado em 12/05/2017:

3.1. As páginas do TCLE não estão numeradas. Para manter a integridade do documento, as

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.750-521

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5878

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 2.387.893

páginas deverão ser numeradas apresentando além do número de cada página, também o número total, como por exemplo, página 1 de 2, página 2 de 2. Solicita-se adequação.

RESPOSTA: – Recomendação atendida, conforme no TCLE anexado;

ANÁLISE: pendência atendida.

3.2. Deve ser informado que todas as páginas deverão ser rubricadas pelo pesquisador responsável e participante da pesquisa ou seu responsável. Solicita-se adequação.

RESPOSTA: O TCLE foi adequado conforme anexado (vide item do TCLE “CONCORDÂNCIA EM PARTICIPAR DA PESQUISA”).

ANÁLISE: pendência atendida.

3.3. Na primeira página, item “Título da Pesquisa”, lê-se: “Identidade individual e identidade coletiva: metamorfoses e processos emancipatórios na formação dos presbíteros indígenas”. No entanto, nas **Informações Básicas do Projeto**, documento intitulado “PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_908208.pdf”, gerado em 14/05/2017, o título cadastrado é “IDENTIDADE INDIVIDUAL E IDENTIDADE COLETIVA: METAMORFOSES E PROCESSOS EMANCIPATÓRIOS NA FORMAÇÃO DOS PRESBÍTEROS CATÓLICOS E INDÍGENAS”. Ressalta-se que todos os documentos devem conter o mesmo título. Solicita-se adequação.

RESPOSTA: Item readequado conforme solicitação;

ANÁLISE: pendência atendida.

3.4. Na primeira página, item “Objetivo do Estudo”, lê-se “A pesquisa é uma EXIGÊNCIA LEGAL do Programa de Pós Graduação da PUC parte do processo produção da tese do doutorado em Psicologia Social pela PUC-SP.” (destaque nosso). A fim de não haver comprometimento da autonomia do participante da pesquisa, conforme Resolução CNS nº 510 de 2016, Art. 2º, inciso V e Art. 3º, inciso I, solicita-se a retirada do trecho acima.

RESPOSTA: A expressão EXIGÊNCIA LEGAL foi retirada do TCLE;

ANÁLISE:pendência atendida.

3.5. De acordo com a Resolução CNS nº 510 de 2016, Art. 19, § 2º, o participante da pesquisa que vier a sofrer qualquer tipo de dano resultante de sua participação na pesquisa, previsto ou não no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido, tem direito à assistência e a buscar indenização. Solicita-se adequação, devendo constar no TCLE, de forma clara e afirmativa, que o participante da

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.750-521

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5878

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 2.387.893

pesquisa tem direito a receber assistência e a buscar indenização por danos relacionados à pesquisa, direta ou indiretamente.

RESPOSTA: Item readequado conforme solicitação;

ANÁLISE: pendência atendida.

3.6. Em cumprimento à Resolução CNS nº 510 de 2016, Art. 2º, XXIV, deve ser garantido ao participante da pesquisa e seu acompanhante, se necessário, o ressarcimento dos gastos relacionados ao estudo. Solicitase adequação.

RESPOSTA: Informamos que não haverá necessidade deslocamento do participante da pesquisa ou de acompanhantes haja visto que o coordenador da pesquisa irá até os entrevistados que residem em centros urbanos. Todavia informamos no TCLE que o participante não terá custos ao participar da pesquisa (veja item BENEFÍCIOS);

ANÁLISE: pendência atendida.

Considerações Finais a critério da CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_908208.pdf	30/10/2017 20:28:34		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projetodoutorado.docx	30/10/2017 20:07:24	ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA	Aceito
Recurso Anexado pelo Pesquisador	respostasparecerista.docx	30/10/2017 20:05:57	ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	declaracao.jpg	30/10/2017 19:43:06	ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA	Aceito
Cronograma	cronograma.docx	30/10/2017 19:35:23	ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA	Aceito
TCLE / Termos de	termodoconsentimento.doc	30/10/2017	ADEMIR LIMA DE	Aceito

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.750-521

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5878

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 2.387.893

Assentimento / Justificativa de Ausência	termodoconsentimento.doc	17:42:25	OLIVEIRA	Aceito
Outros	oficioapresentacao.docx	14/05/2017 00:52:39	ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA	Aceito
Outros	parecerista.pdf	14/05/2017 00:46:49	ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA	Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto.pdf	12/05/2017 22:47:09	ADEMIR LIMA DE OLIVEIRA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

BRASILIA, 21 de Novembro de 2017

Assinado por:
Jorge Alves de Almeida Venancio
(Coordenador)

Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.750-521
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5878 **E-mail:** conep@saude.gov.br

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TÍTULO DA PESQUISA: “IDENTIDADE INDIVIDUAL E IDENTIDADE COLETIVA: METAMORFOSES E PROCESSOS EMANCIPATÓRIOS NA FORMAÇÃO DOS PRESBÍTEROS CATÓLICOS E INDÍGENAS”.

OBJETIVO DO ESTUDO: O objetivo desta pesquisa é compreender a formação da identidade individual e identidade coletiva dos presbíteros católicos e indígenas, o processo formativo cultural e religioso, no contexto brasileiro. A pesquisa está inserida no Programa de Pós Graduação da PUC, sendo parte no processo de produção da tese do doutorado em Psicologia Social pela PUC-SP. Ademais, como desdobramentos desta pesquisa, artigos e livros poderão ser produzidos sobre o tema e conteúdo desta pesquisa.

ALTERNATIVA PARA PARTICIPAÇÃO NO ESTUDO: Você tem o direito de não participar desta pesquisa. Estou coletando informações para compreender a formação da identidade individual e identidade coletiva dos presbíteros católicos e indígenas processo formativo cultural e religioso. Se você não quiser participar do estudo, isto não irá interferir na sua vida profissional. A recusa em participar não trará qualquer prejuízo para sua comunidade étnica ou paróquia.

PROCEDIMENTO DO ESTUDO: Se você decidir integrar esta pesquisa, você participará de uma entrevista individual que será gravada. O conteúdo desta entrevista será utilizado na produção de minha tese de doutorado, conforme os objetivos acima informados.

GRAVAÇÃO EM ÁUDIO: o áudio da entrevista será gravado em formato digital e está ao seu dispor para obter cópia. O áudio será ouvido por mim e/ou por outra pessoa de confiança encarregada de transcrever a entrevista. Seu nome não será exposto no uso do conteúdo da entrevista em qualquer parte da tese, de artigos ou de livros. O áudio será utilizado somente para coleta de dados. Se você não quiser ser gravado em áudio, você não poderá participar deste estudo. Após receber cópia do áudio da entrevista e você se sentir prejudicado e/ou ofendido, você poderá solicitar sem nenhum constrangimento a destruição do mesmo.

RISCOS: Você pode achar que determinadas questões depois de transcritas incomodam a você, porque as informações que coletamos são sobre suas experiências pessoais. Assim você pode escolher não responder quaisquer perguntas que o façam sentir-se incomodado. A recusa em responder alguma informação ou narrar qualquer outra situação sobre sua história de vida, não implicará em qualquer sanção ou penalidade. Se por acaso em algum momento da pesquisa você se sentir prejudicado ou lesado, terá o direito de receber assistência devida e ser indenizado diante de qualquer dano relacionado direta ou indiretamente à pesquisa.

BENEFÍCIOS: Sua entrevista ajudará a formação da identidade individual e identidade coletiva dos presbíteros católicos e indígenas, mas não será, necessariamente, para seu benefício direto. Entretanto, fazendo parte deste estudo você fornecerá mais informações extremamente relevantes para a compreensão da identidade do presbítero indígena, bem como, contribuir para formação de outros presbíteros da instituição a qual você pertence. Ao conceder a entrevista você está ciente de que não haverá nenhuma compensação financeira, bem como não terá nenhum custo ou gasto (hospedagem, alimentação, transporte, etc.).

CONFIDENCIALIDADE: Como foi dito acima, seu nome não aparecerá em nenhum escrito da tese e/ou demais publicações. Portanto, nenhuma publicação partindo destas entrevistas revelará os nomes de quaisquer participantes. Sem seu consentimento escrito, os pesquisadores não divulgarão nenhum dado de pesquisa no qual você seja identificado.

DÚVIDAS E RECLAMAÇÕES: Esta pesquisa está sendo realizada através do Programa de Estudos Pós Graduated em Psicologia Social da Faculdade de Ciências Humanas e Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Rua Monte Alegre, 984, Perdizes, São Paulo/SP - telefone: (11) 3670-8520 - E-mail: pssocial@pucsp.br - Site: www.pucsp.br/pos/pssocial. Eu, Ademir Lima de Oliveira, sou o principal pesquisador sob a orientação do Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa. Caso seja necessário, contate-me pelo e-mail aloademir@hotmail.com ou pelo telefone (018) 997136040. Sendo necessário contate o Comitê de Ética em Pesquisa da PUC no Tel./FAX: (11) 3670-8466 ou e-mail cometica@pucsp.br. Você terá uma via deste consentimento para guardar com você. Você fornecerá nome, endereço e telefone de contato apenas para este pesquisador, para que eu possa lhe contatar em caso de necessidade.

CONCORDÂNCIA EM PARTICIPAR DA PESQUISA:

Eu, _____, declaro que estou ciente dos objetivos, riscos e benefícios desta pesquisa, como também do procedimento que será realizado, tendo sido informado pelo pesquisador Ademir Lima de Oliveira sobre a garantia de desistência de participação sem qualquer prejuízo, e da confidencialidade das informações prestadas. Diante do que foi exposto, assino e rubrico todas as páginas desse TCLE juntamente com o coordenador dessa pesquisa, manifestando minha concordância em participar.

São Paulo, _____ de _____ de 2017.

Assinatura do Participante

APLICADOR DA PESQUISA:

Eu, Ademir Lima de Oliveira, declaro que li e esclareci todas as dúvidas sobre este Termo de Consentimento e sobre a entrevista relacionada a esta pesquisa.

Ademir Lima de Oliveira