



XII ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH - PARÁ

ANPUH
ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA



**FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES
IPOJUCAN DIAS CAMPOS (ORG.)**

**RELIGIÕES E
RELIGIOSIDADES
PAN-AMAZÔNICAS**



**XII ENCONTRO DE HISTÓRIA
DA ANPUH - PARÁ**

Fernando Arthur de Freitas Neves
Ipojucan Dias Campos (ORG.)

ANPUH
ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA

**RELIGIÕES E
RELIGIOSIDADES
PAN-AMAZÔNICAS**



Copyright © by Organizadores
Copyright © 2021 Editora Cabana
Copyright do texto © 2021 Os autores
Todos os direitos desta edição reservados

O conteúdo desta obra é de exclusiva
responsabilidade dos autores.

Capa e Projeto gráfico:

Eder Ferreira Monteiro

Edição e diagramação:

Helison Geraldo Ferreira Cavalcante

Coordenação editorial:

Ernesto Padovani Netto

Revisão:

Os autores

Ilustração de capa:

Iemanjá e as Moças no barco de Moacir Andrade, 1978

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Religiões e Religiosidades Pan-Amazônicas / Organizadores:
Fernando Arthur de Freitas Neves e Ipojucan Dias Campos. - 1.
ed. - Belém, PA: Cabana, 2021.

Vários autores.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-89849-00-1

1. História – Estudo e ensino 2. História do Brasil 3. Prática de
ensino. I- Título.

CDD 907



[2021]
EDITORA CABANA
Res. Paulo Fonteles, Q-B, 24
66640-705 – Belém – PA
Telefone: (91) 99998-2193
contato@editoracabana.com
www.editoracabana.com

Conselho Editorial ANPUH-PA

Dr. Edilza Joana Oliveira Fontes (UFPA)
Dr. Itamar Rogério Pereira Gaudêncio (ESMAC/APM)
Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes (PPGCult/UFMS)
Dr. Gustavo Pinto de Sousa (INES/PROFHISTORIA - UFRJ)
Dra. Karla Leandro Rascke (Unifesspa)
Dr. Érico Silva Muniz (UFPA)
Dr. Keith Barbosa (UFAM)
Dr. Marley Antonia Silva da Silva (IFPA)
Dr. Pere Petit (UFPA)
Dr. Airton Pereira (UEPA)
Dra. Valéria Moreira Coelho de Melo (Unifesspa)
Dr. Carlo Guimarães Monti (UNIFESSPA)

Apoios:



SUMÁRIO

Apresentação: Os desafios da história social e do ensino de história em coletâneas.....	7
Prof ^o Dr. Francivaldo Alves Nunes	
Apresentação.....	10
Ipojucan Dias Campos Fernando Arthur de Freitas Neves	
O processo de expulsão dos religiosos mercedários de Belém do Grão-Pará em 1794 (1782-1804).....	23
Fernando Henrique Marques Brito	
A repercussão do protestantismo de Richard Holden na imprensa do Pará oitocentista.....	37
Allan Azevedo Andrade	
João da Boa Vista: padre, político e mito na região amazônica do antigo extremo norte de Goiás, 1869-1947.....	47
Raylinn Barros da Silva	
Religião, política e famílias: tensões pela dissolução do casamento (Belém-Pa, 1945 – 1950).....	58
Lediane Araujo Pires Demetrio	
Dom Alberto Ramos: os primeiros anos da arquidiocese de Manaus (1952-1957).....	70
Elisângela Maciel	
O índio e o caboclo – identidade e regionalidade paraense no Círio de Nazaré.....	84
Thamires Beatriz Braga Barros	
Religiões e religiosidades no Quilombo São Pedro, Pará: alguns apontamentos.....	95
Alef Monteiro	
Sobre os Autores.....	106

APRESENTAÇÃO

Os desafios da história social e do ensino de história em coletâneas

A seção regional da Associação Nacional de História (ANPUH) em sua localização no Estado do Pará, promoveu entre os dias 2 a 4 de dezembro de 2020 a sua 12.^a edição do Encontro de História da Anpuh-Pará, em formato virtual, com o tema “Passado e Presente: Os desafios da história social e do ensino de história”.

O evento se constituiu como importante espaço de discussão sobre duas áreas específicas do conhecimento histórico, que são: a história social e o ensino de história, promovendo uma interface entre os dois campos de pesquisa, diante dos limites e possibilidades de diálogo pertinentes sobre a região amazônica. Não há dúvidas que se tratou de profícuo momento de socialização da produção de estudos e práticas acerca das relações entre história e ensino, bem como de problematização da história social e os desafios da produção historiográfica recente.

O momento permitiu a incorporação para o ensino de História da Amazônia de questões relacionadas à ciência histórica, didática, produtos educacionais e as práticas curriculares. No caso da dimensão da especialidade da história social, o diálogo com as questões contemporâneas, a relação passado-presente na pesquisa histórica, a questão dos revisionismos/negacionismos históricos e os desafios da escrita da história social, diante das questões socialmente vivas, foram também observadas.

O encontro permitiu debater os desafios do ensino e da pesquisa histórica relacionando com a especialidade da história social, no entanto, envolveu

também outras áreas do conhecimento vinculadas as ciências humanas e sociais, como sociologia, filosofia, direitos, ciências políticas, antropologia, entre outras. Neste aspecto, tornou-se uma oportunidade de diálogo para os professores da educação básica, discentes de graduação, discentes de pós-graduação, historiadores e pesquisadores diversas áreas de ciências humanas que desejavam debater os caminhos da história social e o ensino de história na Amazônia e no Brasil. Incluiu-se ainda o diálogo sobre o cotidiano do espaço escolar diante dos desafios propostos pela Base Nacional Curricular Comum (BNCC) no contexto amazônico, entre outros temas que envolvem o ensino e produção do conhecimento histórico.

Os pertinzas professores e pesquisadores de diversas instituições do Pará, da Amazônia, do Brasil e do mundo, produziram um amplo e significativo debate sobre o conhecimento histórico e seus públicos (professores de história e os historiadores, principalmente), assim como buscaram formas de expandir e melhor integrar os conhecimentos sobre os debates acadêmicos e o espaço da sala de aula e a intervenção social. O que permitiu, no âmbito da educação básica, discussões sobre a prática pedagógica do docente em história e as ações em prol da formação de professores.

Como alguns dos resultados destes momentos de debates e diálogos, em que a relação passado e presente pautou os desafios da história social e do ensino de história, que apresentamos um conjunto de coletâneas, construídas de forma a agregar temáticas aproximadas de estudos e pesquisas. As coletâneas reunidas, sem dúvida, constitui um conjunto de contribuições originais e, sobretudo, desnaturalizadoras como se propõem ser os estudos que assumem, como coerência e autenticidade, a relação passado e presente, tendo como eixo central de diálogo, a história social e o

ensino. Os trabalhos reunidos propiciam aos leitores, ademais, um profícuo exercício de crítica historiográfica, métodos e análises documentais, que percorrem searas as mais diversas, adensando as riquezas de suas contribuições, quanto à análise de estratégias para enfrentar variadas formas de controle, domesticação e dominações estabelecidas por agentes e agências oficiais, mas também revelam formas de resistências, lutas e enfrentamentos.

Os textos expressam, simultaneamente, pesquisas em andamento, em fase de elaboração, definidas e defendidas. Temáticas, temporalidades e enfoques plurais, mas que gravitam no eixo que envolveu os debates no evento, no caso, a história social e o ensino de história, em contexto relacional com perspectivas de passado e presente. Diante de tantas e inovadoras contribuições, a intenção é que o leitor estabeleça um exercício de escolha mais consentâneo a seus interesses e afinidades, estando certo que encontrará nestas coletâneas um conjunto de leituras, instigantes, necessárias e provocativas.

Profº Dr. Francivaldo Alves Nunes
Presidente da ANPUH-Seção Pará

APRESENTAÇÃO

Ipojucan Dias Campos¹
Fernando Arthur de Freitas Neves²

Ao apresentarmos o Simpósio Temático Religiões e Religiosidades Panamazônicas (título do nosso Grupo de Pesquisa cadastrado no Diretório do CNPQ) dissemos que a sua reputação se concentrava na diversidade e, por assim dizer, nela (na diversidade) se encontrava o seu ponto de partida. Na ocasião, prosseguimos afirmando: “na Amazônia, os significados atribuídos pelos indivíduos à religião e à religiosidade sempre escapam à compreensão de um observador apressado, porquanto, não é possível descortiná-las sem reconhecer, efetivamente, suas complexidades, sem considerar/vislumbrar o labirinto das suas funções, modalidades e significados internos e externos. Por conseguinte, é mister afirmar que os estudos concernentes aos mais diversos eixos a envolvê-las jamais se ligaram ao unitarismo, porquanto, elas não possuem qualquer vocação para tal pressuposto, enfim, em nenhuma hipótese conseguem comportar visão única. Nesta escala, as variadas reflexões que se dedicam à religião e à religiosidade frequentemente estabelecem, através de métodos e teorias diferentes, jogos diversificados os quais são capazes de fabricar e deslocar concepções e interpretações acerca do fenômeno religioso.”

¹ Professor Associado II da Universidade Federal do Pará, Faculdade de História. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Religiões e Religiosidades Panamazônicas.

² Professor Associado III da Universidade Federal do Pará, Faculdade de História. Docente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. Líder do Grupo de Pesquisa Religiões e Religiosidades Panamazônicas.

Os trabalhos apresentados no referido Simpósio Temático cumpriram este papel, qual seja: o de concatenar as religiões e as religiosidades por meio de teorias e métodos diversificados, de propor interpretações alternativas, as quais estiveram preocupadas em esclarecer como os homens (não se fala de gênero, é evidente), os únicos agentes da História pensaram e organizaram suas vidas através de determinadas estruturas, através de determinados domínios, através de determinados mundos, ou seja, os textos a seguir se envolveram com o desassossego de procurar explicar particularidades, todavia, sempre – na medida do possível – buscaram construir comunicações com o geral. À vista disso, e isto também justifica a força dos estudos apresentados a seguir, a partir de recortes espaciais e temporais, emanados de recortes documentais, todos os pesquisadores buscaram explicar aspectos não da sua predileção, mas, “exatamente” os que os documentos puderam possibilitar. Em conformidade com isso, ao encamparem a concepção de existir a necessidade de combater uma História das religiões e religiosidades circunscrita na narrativa, na descrição, no positivismo, os autores a compor esta coletânea se empenharam na elaboração de uma escrita a contemplar questionamentos concretos lançados às fontes.

Foram nos meandros dos diversificados documentos, nas suas interpretações, nas problematizações sobre eles pousadas, que esta obra se viu inteiramente dirigida. De maneira mais pormenorizada, via de regra, os autores estiveram preocupados com a concepção de que cada tempo histórico com seus indivíduos constituidores, é evidente, são responsáveis por seu(s) universo(s) religioso(s), isto é, os sujeitos sociais ao forjarem o tempo histórico forjam, naturalmente, representações de tudo que dele é formado. Em conformidade com isso, se o(a) leitor(a) compreender que

o tempo histórico se processa por meio de deslocamentos, também compreenderá que as reflexões acerca das estruturas religiosas apresentadas a seguir são formulações de dado tempo e espaço, as quais jamais devem ser descortinadas como inflexíveis.

Então, na medida das forças de cada qual, os autores compuseram e submeteram seus trabalhos a um crivo interpretativo tão criterioso quanto exequível. Com mais pormenor, na sua totalidade, as reflexões a seguir buscaram interpretar dadas conjunturas, dadas particularidades, dadas preocupações, as quais, crê-se, permitirão aos que entrarem em contato com esse material consigam ver de forma mais sistemática a envergadura, a influência e o próprio significado do que foi apresentado. Todavia, esses encaminhamentos apenas foram possíveis em decorrência das problematizações surgidas a partir de inquirições documentais, aliás, esse campo assegura a importância das intervenções aqui apresentadas, bem como a sua solidez. À vista disso, a lógica de funcionamento desse material, ou melhor, os conteúdos das mensagens ora apresentados estiveram diretamente ligados ao funcionamento das apreciações que cada autor efetivou diante das fontes selecionadas às intervenções.

Destarte, no tocante aos conteúdos das mensagens difundidas neste estudo, todas estão ligadas a dois campos bastantes comuns e árduos aos domínios da religião e da religiosidade: política e relações de poder. Estas matérias dominaram as estruturas dos campos constitutivos, quer quando se pensa a expulsão dos mercedários, quer quando as atenções se voltam ao protestantismo de Richard Holden, quer quando o alvo passou a ser interpretações político-religiosas promovidas pelo padre João da Boa Vista, quer quando o ângulo passa a ser a família e o divórcio, quer quando Dom Alberto Ramos entra em cena, quer quando os

interesses se prestam à análise acerca da identidade e regionalidade no Círio de Nazaré, quer quando preocupações se concentram ao quilombo São Pedro. No entanto, política e relações de poder não se apresentam somente a partir de interpretações em si, porquanto, elas se interseccionam no campo temático, por exemplo, Richard Holden se liga ao Círio e estas intervenções se relacionam às preocupações a envolver a família e o divórcio.

Elos concernentes à política e às relações de poder são espaços de dominância senão de todo debate religioso, mas, indubitavelmente, de todos os textos apresentados a seguir, então, campos políticos e de poder comandam cada conjuntura apresentada, cada eixo interpretativo, cada preocupação lançada pelos autores deste livro. Assim sendo, foi a partir de intencionalidades a permeiar fibras do político e do poder que as religiões e religiosidades, constantes nesta obra, conseguiram suporte, pois, eles (o político e o poder) acabaram por se revelar instituições capazes de legitimar e fundamentar estruturas desejadas de ordem. Logo, foram dados a ler como pretensos lugares de legitimação, de espaços de domínio, de campos mando de uns sobre os outros. Os calculados arbítrios dos campos religiosos examinados se vincularam aos deslocamentos da vida e aos âmbitos da experiência humana que se ligaram – inevitavelmente – a dois conjuntos profundamente complexos e caros à reflexão, quais sejam: primeiro, sentimentos de insuficiência própria onde alguns projetam sobre outros a existência de problemas e, segundo a inversão desse princípio que se concentra na lógica de que à insuficiência subsistem soluções provenientes do outro.

Facilmente, as religiões-religiosidades enganam aquele(a) leitor(a) desatento(a). Burlam aqueles(a) que as descortinam apenas como estruturas for-

madoras de duas colossais zonas: Deus e fé. Aqui é onde “tudo” começa e ali é onde obrigatoriamente se faz, refaz, reestrutura, explica quer a vida individual, quer a de todos os indivíduos. Através deste tecido ocular são gestados (prometidos) diversificados campos intelectuais-psicológicos, dentre os quais o de mitigar os mais profundos desassossegos humanos. Estes paradigmas, todavia, não foram considerados por nenhum dos autores desta coletânea; eles, aliás, passaram às margens desses referenciais. Assim sendo, as preocupações estiveram concentradas nas tramas políticas, nas intrigas, nos interesses, nas montas econômicas, nas submissões de fiéis. Quanto às investigações, cada qual à sua maneira se organizou por meio destas estruturas, ou seja, elas (as religiões-religiosidades) não são possíveis sem aqueles pressupostos, sem partes daqueles pressupostos, na ausência de uma dupla daqueles pressupostos, no absentismo – que seja – de um daqueles pressupostos. De uma ou de todas as formas, os fenômenos religiosos são partes daquilo, eles estão envolvidos nisso tudo, eles fabricam aquelas estruturas as quais são essenciais à própria sobrevivência da religião-religiosidade.

Entretanto, em meio daqueles elementos a constituirlos há um universo a alinhavar todos eles: as relações de poder. Este domínio tende a deslizar e oferecer o tom interpretativo dos textos a seguir. Nestas condições, é mister, se essas considerações viverem pontos de razoabilidade, abrigar a elas a lógica de que as religiões-religiosidades são incapazes de se albergarem fora das teias de poder. Dito de outra maneira, o conjunto religioso vislumbra obstinadamente o domínio rotineiro dos indivíduos, logo, nunca se afasta da detenção de poder, pois, é nele que zonas de mudança e aquisições de fiéis são fabricadas. Por estes ângulos, torna-se premente nunca perder de vista o

quanto a religião e a religiosidade jamais puderam ser observadas como liturgias construídas nas entranhas de um saber caseiro (aqui se refere a um entendimento secundário), porquanto, tudo sempre esteve frente a frente a caracteres e níveis sobejamente sofisticados.

De todas as formas, esse foi um dos princípios diretores dos estudos seguintes, ou melhor, recorrentemente buscaram se hospedar em estruturas psicológicas alheias, aliás, “apenas” nestes lugares aquelas instituições possuíram-possuem a capacidade de se autorreproduzir. Elas, quando exercidas desse modo, capitalizavam o poder de se ampliar galhardamente, então, foram nessas searas que os pesquisadores – por meio de inquirições documentais – procuraram tocar e compreender. Portanto, a psique é o lugar por excelência das religiões-religiosidades; na ausência dela, tudo se interrompe, tudo se esboroa, tudo se desmancha. A cada vez, com efeito, as histórias contidas neste esforço reflexivo estiveram envidalhadas de desejos, de afãs, de necessidades humanas, visto que, as estruturas psicológicas não se resumem a único lugar e nem a única concepção de mundo religioso, por conseguinte, é inútil tentar reduzi-las (as religiões-religiosidades) às balizas de um discurso, de uma fórmula, de uma equação. Destarte, as instituições (religiões) e as doutrinas (religiosidades) são um casal indesejável, diabólico e, estas condições, não obstante, podem ser lidas como o espírito que as comanda.

O poder fabricado nas estruturas religiosas opera neste sentido. Torna-se de suma importância reiterar, nestas condições, o quanto as instituições em tela devem ser reconhecidas a partir de sistemas de diversidade. Por este ângulo, optamos por dizer o quanto os estudos subsequentes têm como reputação a diversidade, aliás, esse é o ponto de partida, mas também o de chegada das intervenções imediatas. Em síntese, as

mediações interpretativas a compor esta coletânea fizeram sempre vir à tona o plural, submergindo o singular; em outras palavras, pensamos o quanto os autores buscaram desviar seus olhares do prescindível, do dispensável e os puseram à disposição do medular. Diante de tudo isso, nos sentimos obrigados academicamente a prosseguir na seguinte insistência: as investidas intelectuais foram organizadas e definidas em bases de operação onde a lógica se consistiu na elaboração de questões a priorizar demandas internas, ou seja, as inquietações decidiram explicar interrogações internas e, assim, o contexto global ficou, propositadamente, na periferia.

Nestas condições, repitam-se, relações de poder fecundaram os trabalhos vindouros. Eles estão assentados em hierarquias de poder, as quais se estabelecem nas fendas dos interesses e necessidades a mover homens e mulheres de dado tempo histórico. Por esta perspectiva, o poder aqui em pauta reproduz aspectos do sistema social habitado-fabricado pelos indivíduos alvos da avidez das religiões, ou seja, replica vocabulário próprio tendo como base fundante referenciais diversificados. As religiões-religiosidades não manobram linguagem única, tudo sempre foi para muito além disso. Em conformidade, as entranhas do poder são caracterizadas por estradas diversificadas a convergir – se bem usadas – à pretensa dominação religiosa do outro. Retomando o fio à meada, as estruturas das religiões, como íamos dizendo, inventaram arquiteturas de poder, as quais nenhuma se localizaram na banalidade; os autores deste trabalho disso sabiam e, por isso, porém, não apenas por isso, deitaram mão – por diversas vezes – sobre tal compreensão. Ademais, os campos religiosos se estabelecem no interior de pertinentes lutas e acerca de tais paragens (das lutas) inexistem dúvidas de que esta estrada a todos serviu, pois,

sem dúvida, ela auxiliou a penetrar em zonas inóspitas e em lugares inquietantes descampados, ou melhor, se por um ângulo, em determinados aspectos o ruído executado pelas pessoas foi grande; por outro, os de outras bastante menos.

Desse modo, a diversidade religiosa amazônica consegue-conseguiu repetir numa mesma quantidade a diversidade contida nas relações de poder. Elas se autoalimentavam e, numa certa dimensão, se adaptavam a interesses e, ao mesmo tempo, se explicavam. Manifestadamente, o espaço amazônico (presente nos artigos a seguir) a manifestar a diversidade de alguns fenômenos religiosos pode/deve ser vislumbrado como um teatro em movimento, onde conjunturas particulares e gerais se encontram para se expandir em inundações bruscas e permanentes. Por conseguinte, com presteza, os autores dispenderam forças na compreensão do quão as religiões-religiosidades, por eles pesquisadas, eram terras móveis em suas fronteiras, isto é, tiveram o cuidado de jamais deixar à própria sorte a congruência de que nele (no espaço amazônico) estavam alojadas sociedades religiosas de estruturas e dimensões diversificadas em suas próprias ligações internas. Se partirmos do artigo a refletir sobre a expulsão dos mercedários da cidade de Belém e chegarmos ao estudo das instâncias religiosas do quilombo São Pedro, por exemplo, o melhor testemunho sempre encontrou excelente pouso na inquirição das pessoas presentes na documentação compulsada por cada qual, logo, nas estruturas psíquicas de poder.

Preocupações com a documentação, ou melhor, “acertados” desassossegos a ela lançados, somadas às inquietações vinculadas à noção de poder podem ser dadas a ler como os locais onde a coletânea está inscrita. Diante disso, as “estruturas” ou algumas estruturas de poder formuladas no seio das religiões e religiosida-

des amazônicas foram a maneira encontrada para indicar de forma mais simplificada “uma” equação histórica demasiadamente complexa, ou seja, nas ditas estruturas de poder, sempre o(a) leitor(a) facilmente perceberá o quanto elas são – num mesmo texto – correlativas em relação a elas mesmas. Isso ocorre porque, voltando a lembrar o trivial: são as pessoas que fabricam e desestruturam relações de poder.

* * * *

No tocante aos autores e suas intervenções tivemos as seguintes impressões:

Fernando Henrique Marques Brito é pesquisador-bolsista de iniciação científica da Universidade Federal do Rio de Janeiro e vem se dedicando ao período colonial amazônico. Para este tempo escreveu artigo intitulado: “O processo de expulsão dos religiosos mercedários de Belém do Grão-Pará em 1794 (1782-1804)”. Em suas investigações procurou compreender o quanto a expulsão dos religiosos mercedários da cidade de Belém não é possível vislumbrá-la às margens dos interesses políticos e econômicos das elites do Grão-Pará, pois estavam em pauta disputas a envolver domínios das estruturas de poder da época. Este campo, Fernando Brito explorou ao analisar as condições em que se deram “o sequestro dos bens ou a confecção do inventário” da ordem religiosa ocorrido em 1794, bem como a conduta de Dom Francisco de Souza Coutinho, Capitão Geral e Governador do Grão-Pará, que “no dia vinte e seis de junho de 1794, isto é, oito dias depois da extinção dos religiosos do convento de Belém” determinou a feitura de um Bando para que ficasse claro para todos em quais parâmetros a capitania estava organizada.

Já Allan Azevedo Andrade que é mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFPA) é autor da investigação: “A repercussão do protestantismo de Richard Holden na imprensa do Pará oitocentista”. O pesquisador buscou identificar o quanto a inicial presença protestante na Amazônia enfrentou diversificadas adversidades, tais como a Constituição do Império que colocava a Igreja Católica na condição de religião oficial e as dificuldades de aceitação dos “locais” para aceitarem e se converterem a nova doutrina. Todavia, Allan Andrade afirma que Holden ao verificar esses percalços a dificultar suas intenções proselitistas passou a se articular com as elites da Belém oitocentista para que pudesse ter acesso à imprensa local.

Raylinn Barros da Silva é doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGHIST-UFG). É autor o texto “João da Boa Vista: padre, político e mito na região amazônica do antigo extremo Norte de Goiás, 1869-1947”. O investigador nos traz, assim como os demais artigos, o quanto religião e política são inseparáveis, são irmãs siamesas. O quanto ambas se retroalimentam a ponto de inexistirem de forma separada. Assim sendo, Raylinn da Silva apresenta em suas reflexões como em determinado tempo e lugar, dado personagem, padre João da Boa Vista, fabricou relações de poder – inclusive ocupando cargos públicos – a favorecer interesses da Igreja Católica local.

Lediane Araujo Pires Demetrio é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFPA). Autora de instigantes investigações, no momento traz ao conhecimento público intervenções sob o título “Religião, política e famílias: tensões pela dissolução

do casamento (Belém-PA, 1945-1950)”. Nesta pesquisa salta aos olhos o quando intrigas político-religiosas jamais se distanciaram dos debates a envolver o divórcio e, por conseguinte, da Igreja Católica. Ao apresentar parte das tensões relacionadas ao percurso do divórcio no Brasil, a pesquisadora deixou evidente o quanto divorcistas e antidivorcistas usavam a família de maneira agudamente diferente para defenderem campos opostos: os primeiros compreendiam que as linhagens não poderiam viver sob infortúnios e, por isso, a necessidade da dissolução do matrimônio; os segundos, consideravam que esse deslocamento ao fragmentar a família, diminuiria as moralidades pública e privada.

Elisângela Maciel é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFGPA), Maciel é autora do artigo “Dom Alberto Ramos: os primeiros anos da Arquidiocese de Manaus (1952-1957)”. Suas proposições versaram sobre as circunstâncias históricas dadas à criação de novas Arquidioceses pela “Igreja brasileira”, ou seja, a Igreja no Brasil para conceber “novas circunscrições eclesiais” passou a dar atenção à experiência pastoral dos seus sacerdotes, assim sendo, este foi o princípio diretor em que esteve inserida, em 1952, a formação da Arquidiocese de Manaus.

Thamires Beatriz Braga Barros discente do mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFGPA) construiu leituras concernentes a identidade e regionalidade, tomando como base interpretativa o Círio de Nazaré, o índio e o caboclo. Para compreender estes domínios históricos a autora trouxe à luz a intervenção intitulada “O índio e o caboclo – identidade e regionalidade paraense no Círio de Nazaré”. À vista disso, as preocupações de Thamires Barros a envolver compreensões a respeito da regionalidade

paraense estiveram localizadas em dois aspectos simbólicos presentes na festa religiosa, quais sejam: a imagem de Nossa Senhora de Nazaré e a figura do caboclo Plácido.

Por fim, temos Alef Monteiro, sociólogo e antropólogo, é discente – nível mestrado – do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPA). O pesquisador é autor do artigo “Religiões e religiosidades no quilombo São Pedro, Pará: alguns apontamentos”; nestas intervenções Monteiro proporciona leituras a abranger onde e como dimensões das identidades quilombola (quilombo São Pedro) enfrentam ações político-religiosas, as quais têm como propósito elementar o “desarranjo” cultural do lugar. Em outras palavras, como nos demais textos, religião e política são indissolúveis; assim sendo, o pesquisador estudou como a Igreja Assembleia de Deus “realizou uma eficaz reelaboração do imaginário mítico da comunidade”, onde a “apresentação” de Deus e do Diabo é uma constante.

Diante do apresentado desejamos a todos excelentes deslocamentos por parte de alguns mundos religiosos contidos na Amazônia.

* * * *

É mister deixar líquido que juntamente com o esforço dos autores desta coletânea este trabalho não teria sido possível se não fosse nutrido intelectualmente por diversos pesquisadores que compõem o Grupo de Pesquisa Religiões e Religiosidades Panamazônicas, o qual está registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPQ. Em síntese é necessário citar os seguintes alunos: Allan Azevedo Andrade, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da

Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-U-FPA); Daniel da Silva Miranda, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA-UFGA); Elisângela Socorro Maciel Soares, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFGA); Jerusa Barros Miranda, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFGA); Leandro Carlos Melo da Silva, mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFGA); Renata do Socorro Machado de Jesus, mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFGA); Kelly Chaves Tavares, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFGA).

Muito obrigado a todos.

O PROCESSO DE EXPULSÃO DOS RELIGIOSOS MERCEDÁRIOS DE BELÉM DO GRÃO-PARÁ EM 1794 (1782-1804)

Fernando Henrique Marques Brito¹

Introdução e Chegada dos religiosos

A chegada dos religiosos das Mercês à colonização portuguesa se deu em Belém do Grão-Pará (12 de dezembro de 1639), vindos de Quito com o Capitão Pedro Teixeira que tinha marchado em expedição (1637-1639) desde São Luís rumo aos domínios espanhóis na América. Logo após sua chegada os religiosos lançaram mão na confecção de seu primeiro convento. Desse convento surgirão todos os outros do Pará, do Maranhão e as missões no Piauí no período colonial. Superadas as primeiras dificuldades foram se estabelecendo e ampliando sua atuação, missão e posses (fazendas, sítios, animais e escravos). Passados século e meio se verá num processo de expulsão sem tempo para tentar reverter imediatamente a situação, sendo obrigados uns à exclausuração e outros a transferirem-se ao convento de São Luís no Maranhão. Este trabalho versará sobre o processo de expulsão desses religiosos.

Busca das fontes e dificuldades

Na busca por compreender os motivos de expulsão desses religiosos as pesquisas aconteceram na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, no Arquivo Nacional no Rio de Janeiro, na Biblioteca Nacional de Madrid, no Arquivo Público do Pará, na biblioteca Emílio Goeldi em Belém e, utilizando a internet, nos catálogos

¹ Graduando em Licenciatura de História pela Unirio. Contato: nolasco@edu.unirio.br

de documentos manuscritos avulsos referentes às capitâneas no Pará, do Maranhão, do Piauí e de Pernambuco existentes no Arquivo Histórico Ultramarino e que fazem parte do Projeto Resgate.

No Arquivo Nacional do Rio de Janeiro foi encontrado o livro intitulado *'Inventário dos bens sequestrados aos extintos religiosos mercenários² na Capitania do Pará'*. Este documento se encontra na Coleção Fundo *Junta da Real Fazenda do Pará* com o código de localização **4A cód. 0.102, vol.0³**.

Quando se fala sobre a expulsão dos religiosos mercedários do Pará em termos de bibliografia produzida por religiosos mercedários nos limitamos a dois autores⁴: Gumersindo Placer (PLACER, p. 179-237) que traz um belo relato tanto das confusões e brigas pelo poder dentro desta Congregação como das dificuldades e tentativas de reerguer os conventos do Maranhão; e Ignacio Zúñiga (ZÚÑIGA, p. 90) que cita a situação do fechamento dos conventos do Grão-Pará em dois parágrafos. Gumersindo Placer utiliza em seu artigo um material diferente do que pretendemos utilizar porque se vale das cartas⁵ de frei José Vieira de Abreu que vivia no convento de Belém e que foram enviadas ao Mestre Geral sobre a situação dos conventos e aquilo que se poderia fazer na tentativa de reaver os ditos conventos.

² Sobre a grafia 'Mercenário' se referindo aos religiosos da Ordem veremos mais adiante que não foi um erro nosso que tenha passado despercebido na correção deste trabalho quando aqui configuramos escrito dessa forma.

³ Aqui cabe ressaltar que utilizaremos não apenas este documento, mas que o utilizaremos como base e, a partir dele, dialogaremos com outros pequenos documentos encontrados nos arquivos citados na bibliografia. Tal trabalho se insere nas pesquisas em preparação para a confecção da Monografia de Licenciatura em História pela Unirio.

⁴ Não citamos aqui Emílio Silva Castro que, mesmo escrevendo sobre esse período, ignora os fatos da expulsão ou extinção desses religiosos no Grão-Pará.

⁵ Estas cartas se encontram na Biblioteca Nacional de Madri porque no período da desamortização espanhola os documentos pertencentes aos religiosos foram anexados aos bens do Estado.

Enquanto ele se vale dessas cartas, para este trabalho nos valeremos, como já dissemos, do livro manuscrito intitulado: *'Inventário dos bens sequestrados...'*. A pesquisa sobre a Ordem dos Mercedários nesses arquivos não é muito fácil justamente por causa do título da Ordem. No período colonial existia uma Secretaria de *Mercê* responsável por conceder graças aos vassallos, de forma que quando se procura essa palavra aparecem muitos documentos, mas nem sempre sobre tais religiosos.

Outra dificuldade é a nomenclatura utilizada para se referir aos religiosos das Mercês. Hoje dizemos claramente que os religiosos são Mercedários (com letra D) e distinguimos da palavra mercenário (com letra N). Mas no período colonial brasileiro isso não parece muito claro, de forma que se encontra quase sempre se referindo aos religiosos das Mercês como mercenários (com letra N) e isso sem conotação pejorativa como temos hoje! Necessário é se livrar dessas duas dificuldades linguísticas: ambivalência do significado da palavra *Mercê* e grafia referente aos religiosos como *Mercenários*.

Após encontrar esse documento chamado *Inventário* as perguntas que surgem são: é um documento original? Como ele veio parar no Arquivo Nacional no Rio de Janeiro? Quem o confeccionou? De que se trata? Bem, vamos àquilo que parece ser mais óbvio para chegarmos a destrinchar esse documento naquilo que ele pode nos revelar sobre a presença mercedária no Brasil no período colonial. O próprio nome já nos sugere muita coisa.

No dicionário Aurélio a palavra *inventário* significa descrição minuciosa. Quando os religiosos receberam a Ordem Régia em 18 de junho de 1794 todos os bens que foram encontrados nos conventos, igrejas e posses foram descritos minuciosamente neste inven-

tário. Mas, por que foram extintos apenas os conventos da Capitania do Pará? Por que os conventos da Capitania do Maranhão foram preservados?

O Maranhão e o Pará, mesmo sendo capitanias diferentes, formavam parte de uma mesma administração, a administração do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Ainda não conseguimos formular ou entender porque a extinção desses religiosos apenas numa capitania e não em ambas⁶ (Grão-Pará e Maranhão). Buscamos compreender tal expulsão a partir do impacto que essas medidas governamentais fizeram sobre a religião.

Nesse sentido a periodização que ora utilizamos compreende um recorte temporal que vai desde 1782 até ao ano de 1804. A escolha pelo ano de 1804, como final de nosso recorte, se dá no marco temporal de 10 anos após a expulsão desses religiosos da Capitania do Grão-Pará. Nesse arco temporal um dos religiosos manterá contato com o Mestre Geral buscado reaver suas posses junto à princesa Carlota.

A escolha do ano de 1782, como marco inicial de nosso recorte temporal, é uma data ainda móvel porque as pesquisas sobre o processo de expulsão desses religiosos nos levaram, até ao presente momento, a esta data como sendo o início do pedido do bispo para que os religiosos das Mercês fossem expulsos do Grão-Pará. Vejamos um pouco sobre os processos e a caminhada para o momento da expulsão.

Os trâmites da expulsão

Se por um lado podemos dizer que o sequestro dos bens ou a confecção do *Inventário* se deu no ano de 1794, devemos nos perguntar quando se deu a autorização para a extinção e o sequestro dos bens. O próprio *Inventário* nos informa que os religiosos foram extintos por Ordem Régia. Quem governava Portugal nesse período? Quando foi feito o documento? Não encontramos essas respostas no documento do *Inventário*, mas em outras pesquisas no mesmo Arquivo Nacional no Rio de Janeiro pudemos encontrar pistas para essas perguntas formalizando, assim, algumas repostas.

No dia vinte e seis de junho de 1794, isto é, oito dias depois da extinção dos religiosos do convento de Belém, Dom Francisco de Souza Coutinho – então Capitão Geral e Governador do Estado do Grão-Pará – mandou fazer um *Bando*⁷ sobre a aplicação dos bens dos religiosos Mercedários e neste Bando deixa transparecer quem governava Portugal quando da extinção dos Religiosos Mercedários. Assim foi registrado o *Bando* por Marcos José Monteiro de Carvalho, secretário de Estado:

Registro de Bando em que faz pública a aplicação dos bens dos Religiosos de Nossa Senhora das Mercês, extintos: Dom Francisco de Souza Coutinho do Conselho de Sua Majestade e seu governador e capitão general do Estado do Grão-Pará etc. Faço saber a todas as pessoas de qualquer qualidade ou condição que seja, que havendo a Rainha, nossa senhora, sido servida de ordenar-me mandasse tomar posse em seu Real nome de todos os bens pertencentes ao Convento e hospícios de Nossa Senhora das Mercês depois que houvesse sido publicada a Bula que a mesma senhora impetrou da Sé Apostólica para a supressão do dito Convento e Hospícios; e havendo em consequência encarregado o doutor Juiz de fora desta cidade e o escrivão interino e depu-

tado da Junta da Fazenda a execução da dita Real Ordem.... (Arquivo Nacional: 4A – 0.101, vol.01, p.221.)

Nesse *Bando* encontramos as respostas para as perguntas anteriores. A Rainha a que se refere o texto é Maria I (*Maria Francisca Isabel Josefa Antônia Gertrudes Rita Joana de Bragança*) que governou Portugal desde 1777 até 1792 quando seu filho Dom João sucedeu-lhe como regente até 1815 quando ela faleceu. Sendo os Mercedários expulsos do Grão-Pará em 1794, como se diz que ela, que deixou de reger em 1792, expediu a Ordem Régia contra os conventos do Grão-Pará?

A resposta se encontra noutro documento (Idem. p. 246) existente no mesmo Arquivo Nacional assinado por Martinho de Mello e Castro, primeiro ministro da Rainha Dona Maria I. Nesse documento ele transcreve e traduz a bula que a Rainha conseguiu do Papa Pio VI. Tal transcrição foi assinada em quatro de junho de 1791. Significa dizer que os planos para a extinção dos Mercedários do Grão-Pará começaram bem antes de junho de 1791!

Neste mesmo documento se encontra à página 246 um *Estudo dos autos* assinado pelo notário da cidade de Belém João dos Santos Velozo de Azevedo Coutinho. Nesse *Estudo dos autos* ele apresenta o motivo da extinção dos religiosos do Pará. O motivo fica estampado claramente que é para a 'fundação e estabelecimento de um seminário, uma casa pia e um hospital'. O intuito dessas obras é para o 'bem comum de seus vassallos', isto é, os vassallos da Rainha.

Percebe-se que este *Estudo dos autos* é uma resposta a uma Bula já enviada da parte da Rainha mandando fazer uma pesquisa sobre os bens dos religiosos das Mercês. No próprio *Estudo dos autos* são mencionados tanto o convento da cidade de Belém como os hospícios da Vila de Cameté e da Vila de Vigia. A *Autuação* feita a partir do *Estudo dos autos* foi datada em primeiro

de agosto de 1791.

Nesse mesmo documento à página 247 se inicia a transcrição da bula do Papa Pio VI como também a sua tradução. As folhas são divididas em duas colunas: uma em latim e outra a tradução. Sendo um documento muito antigo se tornou fragilizado e, para a sua conservação, foi feita uma intervenção que, em muitos lugares, impede uma leitura clara do teor do documento, leitura essa ainda mais dificultosa por causa da oxidação e corrosão.

Mesmo assim, no início dessa transcrição encontramos o deputado escrivão que indica que sendo 19 de fevereiro de 1791 o momento em que ele escreve, viu umas 'letras apostólicas expedidas *sub plumbo* do teor seguinte'. A seguir ele transcreve a Bula do Papa. Nela o Papa se refere a uma carta que enviou em 12 de novembro de 1787 na qual era induzido pela Rainha que lhe havia enviado cartas sobre a necessidade de se ter em Belém 'um seminário ou colégio em que se possam educar os meninos nos bons costumes e belas letras, um hospital no qual se curem os enfermos pobres e também mais uma casa pia para a boa educação das meninas'.

Claro que esse favor que o Papa Pio VI fez a Maria I, tida por ele na carta como 'amada Filha em Cristo, Dona Maria Francisca, Rainha Fidelíssima' foi para 'extinguir e suprimir por autoridade apostólica' tanto o convento de Belém do Grão-Pará como também os dois hospícios da Ordem situados na Vila de Cameté e na Vila de Vigia. Esta Bula do Papa foi assinada em Roma em 12 de fevereiro de 1791.

Se nesta Bula o Papa concede à Rainha a extinção e supressão dos Religiosos no Grão-Pará fica evidente que isso partiu de um pedido da Rainha que o Papa já tinha respondido alguma coisa, ainda no ano de 1787! Não foi encontrada ainda a carta inicial que a

Rainha enviou ao Papa, mas poderia ter sido no início desse ano. Significa dizer que os planos da Rainha que entrou para a história com duas alcunhas de ‘louca’ e de ‘piedosa’ era de extinguir uma Congregação religiosa. Será que esse plano era mesmo dela?

À Página 251 do referido documento encontramos o início da transcrição e tradução da carta do Papa Pio VI à Rainha Maria Francisca datada de 12 de novembro de 1787 à qual ele tinha feito referência anteriormente. Nesta carta o Papa dá a conhecer que José Pereira de Santiago ‘cavalheiro professo na Ordem de São Tiago da espada, agente dos reais negócios entre nós’ foi o que trouxe as informações sobre a cidade de Belém do Pará dizendo ao Papa que o povo já está aumentado⁸ nesta cidade e que ‘necessita daqueles estabelecimentos e meios que são necessários para uma vida civil e religiosa’.

A Rainha, que mostrara muito interesse na vigilância espiritual e temporal de seus súditos, ‘o que é decente a um ótimo Príncipe’ – diz o Papa –, julgou necessário aquilo que já falamos anteriormente, isto é, a criação de um seminário, de um hospital e uma casa de ensino para as meninas. A investida contra os religiosos mercedários se dá por ser ‘o meio mais acomodado’ de se conseguir concretizar a preocupação da Rainha nessas três necessidades do povo belenense concedendo ‘uns firmes e perpétuos subsídios’ a partir dos bens e posses desses religiosos porque esses religiosos ‘desprezam os regulares institutos da sua mesma Ordem’. Significa dizer que as informações que o Papa teve sobre os religiosos que viviam na capitania do Grão-Pará era que eles não seguiam as regras de sua própria congregação, que desprezavam as Constituições e viviam relaxados, ou seja, sem a vida regular.

⁸ Veja-se o documento número 6256 do Projeto Resgate referente à Capitania do Pará que traz o mapa populacional.

Assim, esses religiosos não passavam de ‘inutilidade e incômodo ao povo cristão’ e mais, pois serviam de ‘intolerável peso!’ Essas informações podem muito bem ter chegado ao Papa como informações truncadas ou carregadas de peso negativo sobre a Vida Religiosa no Grão-Pará que nesse momento já tinha passado pelas desconfianças e expulsão dos jesuítas, como também da compreensão de Sebastião José de Carvalho e Melo sobre os religiosos como representando um atraso cultural. O certo é que o Papa diz textualmente em sua Bula sobre as informações que obteve acerca dos religiosos das Mercês como sendo ‘segundo consta por exatas e verdadeiras informações’.

Não podemos dizer que o desejo direto da Coroa Portuguesa nesse momento era a expulsão dos religiosos Mercedários. Talvez até fosse o intuito o de criar o seminário, o hospital e a escola para as meninas, porque também nessa mesma Bula são reduzidos do Cabido diocesano algumas dignidades chamadas de conesia⁹ e prebendas no serviço da catedral que foram consideradas desnecessárias por serem muitas. Se olharmos assim, poderíamos dizer que o intuito era melhorias para o povo. Mas, como não se verificou a verdadeira utilização dos imóveis e bens para os respectivos fins pedidos ao Papa, podemos supor que o intuito era apenas desonerar a folha de pagamento da Fazenda Real do Grão-Pará, pois nesse momento os religiosos e sacerdotes que ocupavam cargos eram mantidos pelas cômputas do sistema de padroado por isso talvez a utilização da expressão de serem os religiosos um ‘intolerável peso’, entendido por nós como um peso econômico¹⁰.

⁹ Cargo, título ou função de cônego, do padre ou religioso responsável pela administração de uma igreja.

¹⁰ Lembremos aqui que Lisboa foi quase dizimada no terremoto que aconteceu em 1755 e que foi reconstruída com a utilização de altos valores econômicos.

Outro sinal de que os bens não foram utilizados para os fins pedidos ao Papa e expresso por ele em sua bula é apresentado num outro documento encontrado no Arquivo Nacional no mesmo livro em que se encontra a Bula papal. Este documento se encontra à página 223 e já no título do *Bando* nos indica o que estava acontecendo com os bens que foram sequestrados dos Religiosos Mercedários: Registro de Bando porque sua Excelência há por bem declarar incursos no crime de descaminhadores da Real Fazenda todos os que contraízerem a Marca dos gados que foram dos extintos Religiosos Mercenários.

O conteúdo do *Bando* diz que é impossível ferrar o gado com a marca da Real Fazenda por causa da quantidade total de gado e que, por isso, como os religiosos foram extintos, o gado permaneceria com a marca do ferro dos religiosos. Esse *Bando* se fez necessário porque certamente tinha gente que estava se apossando dos bens dos religiosos, principalmente do gado que era uma quantidade enorme e que também se encontrava disperso pelas terras da Ilha do Marajó.

No mesmo *Bando* é informado que já não mais existindo os religiosos, a marca do ferro da comunidade passa a representar os 'bens pertencentes à sua Majestade' e que todos aqueles que desfizessem ou contrafizessem a marca dos religiosos estavam 'furtando, roubando e desencaminhando'. Isso valia tanto para o gado chamado '*vacum*' (vacas e bois), como para o gado chamado '*cavalar*' (cavalos) e ainda também para os couros que tivessem a marca da comunidade.

A lei referente a quem desencaminhasse, roubasse ou furtasse os bens da coroa vem expressa no *Bando*:

[...] quando qualquer oficial seu que for entregue de sua Fazenda a furtar, extorquir ou deixar perder por sua máxima culpa, perca o ofício que tiver e qualquer cousa que sua Majestade lhe haja conferido e pague o anoveado¹¹ da cousa furtada ou deixada perder, ficando ainda ao seu real arbítrio qualquer pena extraordinária (Arquivo Nacional: 4A-0.101, vol.01, p.224).

Mesmo com o peso da pena para quem se aposasse dos bens sequestrados aos Religiosos Mercedários, ainda assim alguns estavam mudando, encobrendo ou contrafazendo a marca dos religiosos nos gados *vacum* e *cavalar*.

Reivindicações e conclusão

As relações humanas estão sempre cheias de poder. Viver é estar em constante contraste entre poder e não poder, buscando sempre o poder como representação do ser. Aqui a perspectiva do Filósofo Alemão Nietzsche comentado por Deleuse é bem vinda e nos ajuda a compreender as limitações entre os atores do período colonial que estão sempre entre imbricações. Assim Deleuse nos diz; “[...] a relação entre uma força dominante e uma força dominada, entre uma vontade que submete e uma vontade submissa. A hierarquia como inseparável da genealogia, é o que Nietzsche designa ‘o nosso problema.’” (DELEUSE, s/d 5, p.15.).

No jogo das relações do período colonial os religiosos das Mercês não aceitaram pacificamente a expulsão e no espaço que lhes foi concedido ou nas possibilidades que possuíam para se expressar. Não podiam pedir ao bispo porque foi justamente da direção da igreja local que saiu o pedido de sua expulsão. Não poderiam

pedir ao Papa porque fora quem tinha dado a permissão para a expulsão. A figura que socorro foi o Mestre Geral da Ordem das Mercês que vivia em Madri. Frei José Vieira de Abreu é quem toma a dianteira nas escritas para o Mestre Geral apresentando suas solicitações.

Frei José Vieira de Abreu coloca na conta do bispo de Belém as situações porque passa a Ordem no Grão-Pará. Este bispo era Frei Caetano Brandão que governou o Grão-Pará desde 1782 até 1790. PLACER (1982, p. 222), como citamos no início deste trabalho, relata a carta de frei José Vieira de Abreu datada de 10 de julho de 1795, pouco mais de um ano do acontecido da extinção do convento onde ele era conventual. Nessa carta além de colocar a culpa no bispo, diz que ainda não se fez nada do que se dizia na Bula (seminário, hospital e casa pia para as meninas) e que nem sequer há esperança de que se cumpra o que foi dito na Bula. Ainda apresenta nessa carta seu pedido de que o Mestre Geral intervenha com uma petição junto à princesa Carlota como forma de se reverter o quadro alarmante em que se encontra o futuro da Vida da Ordem no Maranhão.

Como conclusão pode-se dizer que a expulsão destes religiosos nos apresenta um resultado em nível econômico, visto que as posses destes religiosos foram para o governo; em nível cultural vemos no *Inventário* que a biblioteca do convento com as bibliotecas dos religiosos possuía mais de três mil exemplares; um resultado em nível religioso nos mostra que a má vivência dos valores da própria Ordem ocasionou a sua expulsão.

Gumieiro (2013) nos faz compreender que tanto a chegada desses religiosos tem duplo interesse como também sua extinção. Na chegada há os interesses dos religiosos em ampliar seu campo de ação e também os interesses da população local na necessidade de missionários. Na extinção há os anseios do bispo na criação do seminário, hospital e casa pia para as meninas,

como também há o interesse na ampliação das posses do Estado. No duplo interesse os religiosos passam de colaboradores da ordem social para empecilhos do crescimento do Estado.

Embora a expulsão dos religiosos possa ter ocorrido sob a alegação da má vivência dos valores e anseios da Vida religiosa, acredito que o objetivo final tenha sido justamente a posse de seus bens, ampliando assim as posses do Estado. Mas, porque os religiosos mercedários não foram expulsos junto com os jesuítas? Por que permaneceram ainda por tanto tempo no Grão-Pará?

Referências Bibliográficas

ACUÑA, P. Christoval. Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas: reimpresso según la primera edición de 1641. Madrid, 1891.

AMANTINO, Márcia. E CARVALHO, Marieta Pinheiro de. Auto de sequestro e inventário que doutor João Cardoso de Azevedo desembargador.... Clio – Série de Revista de Pesquisa Histórica. Nº 27 – 2, 2009. P. 247-267.

AMANTINO, Márcia. E CARVALHO, Marieta Pinheiro de. La famosa riqueza de los jesuítas e la expulsión: Algunos aspectos. Revista IHS: antigos jesuítas en Iberoamerica. Vol.4. nº 1. Enero-junio 2016. P. 5-30.

BIBLIOTECA MERCEDARIA VI. La Orden de Santa Maria de la Merced (1218-1992): Síntesis histórica. Roma, 1997. P. 27.

CASTRO, Emilio Silva: Mercedários no Brasil: ontem e hoje. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1968: p. 24-27.

COSTA, Elizangela Silva. A ação pedagógica-formativa da Companhia de Jesus na cidade de Belém do Grão-Pará (1652-1759). Editora CRV, Curitiba: 2017.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. Os Mercedários na Amazônia Brasileira: séculos XVII-XVIII In BIBLIOTECA MERCEDARIA VI (A Ordem de Santa Maria das Mercês: 1218 - 1992) Síntese histórica. Roma: Instituto Histórico da Ordem das Mercês, 1997. p.371 (anexo à edição brasileira).

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. Futuros outros: homens

e espaços – os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2015.

FONSECA, André Augusto da. Os mapas da população no Estado do Grão-Pará: consolidação de uma população colonial na segunda metade do século XVIII. R. bas. Est. Pop. Belo Horizonte, v.34, n.3, p.439-464. Set./dez. 2017.

GAZULLA, Fr. Faustino D. La Orden de Nuestra Señora de la Merced: estudios histórico-críticos (1218-1317). Imprenta Nacher, Valência, 1985.

GUMIEIRO, Fábio. As Ordens religiosas e a construção sócio-política no Brasil: Colônia e império. Tuiuti: Ciência e Cultura, n. 46, p. 63-78, Curitiba, 2013. Disponível em <https://revistas.utp.br/index.php/h/article/view/1057/892>

NÚÑEZ, Fray Guillermo Vázquez. Manual de historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced. Editorial Católica Toledana, Toledo, 1931.

PLACER, Gumercindo. La congregación de la Merced del Marañón In *Analecta Mercedaria: Periodicum historiae et spiritualitatis*. Roma, 1982, ano 1, Vol I, p. 179-238 .

RUBIO, Joaquín Millán. Documentos para la historia de la Merced en el Marañón. In *Analecta Mercedaria: Periodicum historiae et spiritualitatis*. Roma, 1992, ano 11, Vol XI, p. 427-456.

SANTOS, Fabrício Lyrio. A expulsão dos Jesuitas da bahia: aspectos econômicos. *Revista Brasileira de história*, vol.28, núm.55, janeiro-junho, 2008, p.171-195.

VIEIRA, Fr. Domingos. Grande Diccionario Portuguez ou Thesouro da língua portuguesa. Porto: na casa dos editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871. Verbete anoveado.

ZÚÑIGA, Ignacio. Presencia de la Orden de la Merced en América In *Analecta Mercedaria: Periodicum historiae et spiritualitatis*. Roma, 1991, ano 10, Vol X, p. 79-96

A REPERCUSSÃO DO PROTESTANTISMO DE RICHARD HOLDEN NA IMPRENSA DO PARÁ OITOCENTISTA

Allan Azevedo Andrade¹

Enviado ao Pará pelo Departamento de Missão da Igreja Episcopal (nome que o anglicanismo assumiu nos EUA após a Guerra da Independência)² e pela Sociedade Bíblica Americana, na década de 1860, o missionário Richard Holden³ foi o primeiro protestante a tentar expandir, sistematicamente, a fé protestante na região. Apesar da Igreja Católica tentar desqualificar o trabalho pastoral de Holden no Pará, o que se viu foi uma presentificação protestante significativa na imprensa, de tal modo que, se não resultou em volume de conversões, ao menos sua empreitada movimentou o cenário religioso da diocese.

As missões protestantes faziam parte de uma tendência acatólica, no qual grandes agências missionárias – na maioria, norte-americanas – patrocinavam a vinda de agentes a fim de pregar e converter no Brasil

¹ Professor da Secretaria de Educação do Pará. Mestre em História Social pela Universidade Federal do Pará. E-mail: allan.andrade89@hotmail.com.

² Sobre a Igreja Episcopal, é importante destacar desenvolvimento, em solo norte-americano, de sua relação com o anglicanismo. Segundo Kater (2008), “o vocábulo anglicano ‘descrevia uma igreja particular, identificada com a vida nacional, as tradições e as instituições do povo inglês. Depois da independência dos EUA, o conceito anterior se tornara anacrônico: inglês e anglicano já não eram termos equivalentes’. Todavia, a Igreja Episcopal tentou honrar os laços de doutrina que herdara da Igreja da Inglaterra. Mesmo assim, quase não houve contato entre as duas igrejas por muito tempo. Foi somente em 1840 que a Igreja da Inglaterra reconheceu ao clero norte-americano os direitos de sacerdócio.

³ Richard Holden nasceu na Escócia, em 1828. Com 21 anos de idade, após uma enfermidade, passou a se interessar pelos assuntos religiosos. Aos 28 anos, ele ingressou no seminário Teológico de Ohio, associado com a Faculdade de Kenyon, EUA, formando-se em 1859. Em 1860, já com 32 anos de idade, o Rev. Holden foi enviado ao Brasil, dando início a sua missão na Amazônia.

na segunda metade do século XIX. É partilhando dessa ideia de expansão religiosa que Holden deixou os Estados Unidos e veio para a Amazônia. Contudo, encontrou diversos obstáculos que prejudicaram sua missão, tais como a dificuldade jurídica de tocar em frente seu projeto proselitista, já que a constituição do Brasil imperial limitava seus passos na medida em que: proibia a abertura de templos religiosos suntuosos e reprovava a crítica feita à Igreja Católica de forma acintosa, sob pena de ser acusado de lesar a religião oficial do Estado. Ademais, a supraidentidade católica⁴, experimentada pelos habitantes da região, apresentou-se como grande barreira para que Holden pudesse imprimir uma conversão em larga escala, já que existia, entre os moradores da província, uma grande resistência em assimilar ou aceitar as ideias religiosas reformadas.

Importante destacar que, perante o cenário desvantajoso, no qual a constituição do Império e o poder da Igreja não lhe davam muito espaço, Holden se aproximou de indivíduos da elite paraense. Para isso, destaco o conceito de “elite”, no fito de entender as articulações entre esta e os protestante em questão. De acordo com Luciana Batista (2014), tanto no século XVIII, quanto no XIX, a economia e a sociedade no Pará ainda eram de tipo pré-industrial⁵. Com isso, a lógica

⁴ Fernando Neves (2015) entende que a “supraidentidade católica abriga diferentes modos de ‘ser igreja’, popular, ilustrado, tradicional sob hegemonia do catolicismo diocesano à testa da hierarquia” (NEVES, 2015, p. 22). Ainda que dentro da noção de supraidentidade católica comporte outras formas de experimentar o catolicismo, tais como aquelas formas de experimentar a religião que não são vistas com bons olhos pela Igreja oficial – como é o caso do catolicismo popular, ou ilustrado –, de modo geral, a hierarquia católica entende serem estas experiências católicas contornáveis a partir um melhor esclarecimento da doutrina.

⁵ Luciana Batista (2014), elucida que, em sociedades pré-industriais, a economia encontra-se perpassada pelas relações sociais travadas entre os membros pertencentes àquelas, não se constituindo em uma esfera autônoma, e não havendo uma busca motivada essencialmente pelo lucro. Em função disso, o trabalho e a terra não eram considerados mercadorias disponíveis aos mecanismos de compra e venda no mercado. Assim, é possí-

econômica não se esgotava no lucro, afinal, a atuação da chamada elite era movida pela conquista e/ou manutenção de prestígio social, pois era ele o fator que, em última instância, atuava na definição do grupo em questão.

A partir desse aporte, analiso a proximidade de Holden com alguns integrantes da elite paraense. Resalto um pequeno grupo de negociantes americanos e súditos britânicos que foram importantes na passagem de Holden no Pará. Foi o caso de Francis Moran, rico comerciante, que mantinha boas relações na cidade e foi responsável por apresentar Holden ao redator do jornal *Diario do Gram-Pará*. Entre outros estrangeiros que integraram o círculo de contatos de Holden, a figura de James Henderson ganhou proeminência. Este era um escocês protestante que já morava no Pará desde a década de 1830 e cooperou com Holden na distribuição de bíblias. Henderson apresentou o pastor episcopal à Tito Franco de Almeida – maior colaborador de Holden –, uma figura muito influente, tendo sido jurista, orador, jornalista, maçom e parlamentar, grande nome do partido liberal e proprietário do *Jornal do Amazonas*. Com o desenrolar dessa parceria, Holden passou a publicar periodicamente no *Jornal do Amazonas*.

Na época da chegada de Holden ao Pará, Tito Franco tinha perdido as eleições de 1860. Esse episódio marcou intensas trocas de acusações entre o Jornal de Tito Franco e o *Diario do Gram-Pará* – partidário dos conservadores –, no qual o periódico de orientação liberal, o *Jornal do Amazonas*, afirmava que havia fraudes nas eleições, e sugeria que o jornal *Diario do Gram-Pa-*

vel inferir que as sociedades pré-industriais se caracterizam por restritas circulações de mercadorias, além de uma frágil divisão social do trabalho. Ademais, o interesse na reprodução de uma hierarquia social desigual leva os sujeitos a buscarem distintos tipos de alianças sociais (parentais e amizades, por exemplo), intencionando a conquista e/ou manutenção de prestígio social.

rá era conivente com tal situação. Em contrapartida, o jornal conservador atacava Tito Franco e seu periódico, acusando-o de agitador.

Esse era o cenário noticioso da imprensa no Pará quando Holden chegou. Ele reconheceu a validade de poder publicar nos periódicos da cidade, tanto que expôs em seu diário: “a imprensa usada desta maneira será, pela graça de Deus, a melhor arma com que podemos lutar por enquanto” (HOLDEN, 1990, p. 50).

Divulgador das ideias conservadoras, o *Diário do Gram-Pará* iniciou sua circulação em 1853. Este foi o primeiro jornal a sair diariamente no Pará, “fundado por José Joaquim Mendes Cavalleiro, seu principal redator, e Antonio José Rabello Guimarães, ambos portugueses. Trazia em suas páginas, crônicas diárias, humorísticas, políticas etc.” (JORNAIS PARAOARAS, 1985, p. 43). O periódico em questão era estruturado da seguinte forma: as quatro páginas do jornal eram divididas com espaços para as informações de caráter noticioso, político, comercial, informativo, literário, dentre outros que eram anunciados através das seções: Exterior, Interior, Repartição de Polícia, Comércio, Theatro, Folhetim, Variedades, Leilões, Avizos Marítimos, Avizos Diversos, Compras, Vendas, Escravos Fugidos, Oficial, Publicação a Pedido.

Apesar de ser defensor das ideias conservadoras, o *Diário do Gram-Pará* não tinha vínculo estreito com a Igreja Católica, por isso permitiu as publicações protestantes de Holden. Importante frisar que essas publicações contidas no referido jornal consistiam basicamente na exposição do “Evangelho segundo São Mateus”, fragmentado em vários números do *Diário do Gram-Pará*, na seção “A pedido”. Essas publicações de Holden não eram de tom agressivo tal qual as que apareceram no *Jornal do Amazonas*, porém, ainda assim constituíam em afronta para a Igreja Católica, afinal,

a exposição pública dos escritos bíblicos, sem intermediação católica, não era uma prática bem vista pela tradição romana.

Já o *Jornal do Amazonas* teve uma importância maior para propagação da mensagem de Holden. Iniciado em janeiro de 1860, era um jornal diário, porta-voz das ideias liberais, redigido por Tito Franco de Almeida, seu proprietário, e editado por Juvenal Torres. O jornal “tratava do desenvolvimento da Agricultura, liberdade de crédito, proteção ao comercio e incentivo à associação. Impresso em tipografia própria (...). Saiu de circulação em 31 de dezembro (de 1868) com o exemplar número 295” (JORNAIS PARAOARAS, 1985, p. 50).

Apesar da importância do *Jornal do Amazonas* para o estudo em tela, não consegui localizar seus exemplares para pesquisa, por isso, também não pude verificar os aspectos materiais do jornal, como o número de páginas, seções etc. Porém, algumas de suas notícias foram possíveis de serem verificadas através dos relatos no diário pessoal de Holden, ou mesmo através de outros jornais que repercutiram negativamente as publicações do pastor episcopal.

De forma geral, nos primeiros seis meses de atividade jornalística, Holden foi responsável por publicar:

(...) as Epístolas de São Paulo, artigos variados de jornais dos Estados Unidos e adaptações de capítulos de *Noites com os Romanistas* de Seymour, da *Analogia* de Butler, das *Hore Pauline* de Paley e de *Causa e Cura da Descrença* (VIEIRA, 1980, p. 180).

Não era fácil resistir às investidas católicas, sobretudo, na figura do bispo D. Macedo Costa⁶ que fre-

⁶ Considerado grande nome da ortodoxia católica no século XIX, D. Macedo Costa, esteve à frente desta diocese do entre 1861 a 1890. D. Macedo se mostrou bastante combativo contra o que julgava desvio do catolicismo. Se empenhou em disciplinar o clero e a cristandade como um todo na diocese

quentemente publicava respostas acintosas. Em carta pastoral intitulada *Instrução Pastoral Sobre o Protestantismo, Prevenindo os Fiéis Contra a Propaganda Que se Tem Feito na Diocese de Bíblias falsificadas e Outros Opúsculos Heréticos*, de agosto de 1861, D. Macedo foi agressivo ao externar indignação contra os protestantes no Pará, ordenando aos habitantes da diocese que não comprassem ou possuíssem as bíblias de Holden, e aqueles que a tivessem em casa, as destruíssem.

No início de seu trabalho pastoral, Holden foi comedido em se falar sobre caráter sagrado de Maria e sua virgindade, só se manifestando sobre esse debate quando indagado. Porém, com o passar do tempo, quando adquiriu maior confiança em sua empreitada, ele decidiu dar um passo mais audaz para a difusão de sua doutrina religiosa. Em fevereiro de 1862, por meio do *Jornal do Amazonas*, Holden foi responsável pela publicação de alguns textos de bispos holandeses que criticavam a crença no dogma da Imaculada Conceição de Maria. A reação negativa foi imediata, como é relatada em seu diário pessoal:

Fui ver Dr. Tito, levando-lhe os primeiros cinco artigos sobre a Regra de fé – Como fiquei surpreso quando me disse que não poderia publica-los! A carta dos Bispos holandeses tinha sido demais para eles. Cincoenta e cinco assinantes tinham suspenso as assinaturas no dia seguinte, entre eles, todos os padres. O Bispo tinha mandado chama-lo e muito encolerizado declarou-lhe que não daria mais nada para publicar. Que ele (Dr. Tito) temia não somente a perda de mais assinantes, como sério prejuízo para os seus interesses políticos, continuasse ele a publicar meus artigos no jornal (HOLDEN, 1990, p. 188).

do Pará, empreendendo grande batalha contra a maçonaria. Procurou barrar o avanço do protestantismo, e se mostrou contundente no combate ao regalismo imperial. Tornou-se símbolo da reforma eclesial no Brasil, destacando-se na “Questão Religiosa”, que estremeceu decisivamente a relação entre Igreja e Estado.

Como se vê, a publicação do protestante provocou grande insatisfação do bispo que publicou em resposta ao texto de Holden, e pressionou a Tito Franco para não deixar o pastor protestante publicar tais textos. Após esse episódio, em inícios de 1863, sem o apoio de antes, Holden se retirou do Pará em direção à Bahia.

Com a criação, em janeiro de 1863, do jornal religioso *A Estrella do Norte*, redigido sob os auspícios de D. Macedo Costa, a Igreja voltou a ter um periódico religioso a serviço de sua campanha ultramontana⁷. Em meio a outros assuntos religiosos, a crítica ao protestantismo foi assunto recorrente nas páginas do referido jornal, mesmo na época de enfrentamento entre poder temporal e espiritual, no qual houve intensa contestação do poder da Igreja na Itália⁸. D. Macedo aproveita a situação para acusar as “idéas perigosas” (protestantismo) de promover o ódio que leva os homens a “cometter sem rebuço todos os desatinos e imoralidades” (COSTA, *A Estrella do Norte*, 1863, p. 362).

O espírito combativo foi uma marca de D. Macedo, contudo, está não foi uma ação sacerdotal isolada. Outro sacerdote que apareceu nessa contenda foi o cônego Luiz Barroso de Bastos. Influenciado pela cam-

⁷ O primeiro jornal no Pará propriamente religiosos foi o *Synopsis Ecclesiastica*, circulando entre 1848 até 1849. O segundo jornal com essas características na região foi o *Trombeta do Santuário*, também redigido sob os auspícios do bispo da época, D. José Afonso Torres, que circulou entre 1851 a 1852.

⁸ O papa Pio IX (esteve à frente do papado entre 1846 a 1878) foi grande expressão do conservadorismo da Igreja no século XIX quando reagiu tenazmente aos ultrajes do poder temporal, em meio processo de unificação italiana. O movimento revolucionário que unificaria a Itália, conhecido como “Risorgimento”, inicia depois da queda de Napoleão Bonaparte (1815) e se estende por cerca de cinquenta anos, até 1870, no qual, vários territórios foram reivindicados em nome da unificação. No que tange a Igreja, o ápice do litígio foi a “Questão Romana”, em que o papa foi um dos protagonistas quando não aceitou a perda do “Patrimônio de São Pedro” – formado por vários territórios, basicamente no centro da península Itálica, cuja capital era Roma – e se declarou prisioneiro do governo italiano.

panha do bispo contra o protestantismo, Luiz Barroso manifestou-se contra a atividade de Holden, através do jornal *Treze de Maio*.

Mas o que pretenderá precisamente o sr. Holden do catholico povo Paraense? Quererá com efeito fazer prosélitos, conquistando as suas crenças, para depois o apresentar jungido ao carro do seu triunfo, aos olhos do mundo, como hum povo ignorante, desprezível, e sem brios, que se deixe conduzir á maneira de estúpido rebanho! Nutrirá esperança d'isso? Graças ao muito bom senso do povo Paraense, e á sua firmesa de crença, essas esperanças por muito mal fundadas, serão motivos de cruéis decepções para o sr. Holden (...) (BASTOS, *Treze de Maio*, 1861)

A declaração acima mostra como a hierarquia católica estava afinada em suprimir a empreitada do Holden. Apesar do nítido viés apologético no excerto, incorrendo em exageros, ele acerta quando afirma a solidificação do catolicismo na região, o que tornaria muito difícil Holden obter êxito, já que teria que abrir fendas na supraidentidade católica que estava muito bem sedimentada.

Toda essa situação traz à tona uma reflexão, isto é, o quão foi marcante a estadia de Richard Holden no Pará? Afinal, anos depois do referido conflito religioso, a imprensa católica e liberal, cada uma com seu ponto de vista, ainda repercutia a estada de Holden na região. O fato é que a querela religiosa entre Holden e D. Macedo ganhou repercussão nacional.

A presente pesquisa identificou diversos jornais pelo Brasil que apresentavam em seu conteúdo a polêmica religiosa no Pará dessa época. Destarte, tal contenda foi noticiada em jornais como *Diário do Rio de Janeiro*; *Correio Mercantil*, e *Instructivo Político, Universal*; *Jornal do Comércio*; *Correio da Tarde*; *A Actualidade*; *A Pátria*; todos da capital Rio de Janeiro, bem como o

jornal *O Argos*, de Santa Catarina, e o *Diário de Pernambuco*, da província de mesmo nome.

Com isso, é possível depreender que o grau da repercussão da incursão protestante, e do conflito que ela causou, no Pará, foi expressivo. No que tange aos jornais do Rio de Janeiro, era de praxe que registrassem diversos acontecimentos nas demais províncias do Império, contudo, boa parte dos periódicos deram considerável destaque a polêmica religiosa na província do Pará. No *Diário do Rio de Janeiro*⁹, pertencente a Saldanha Marinho¹⁰, inclinado às ideias liberais, fez questão de dar destaque para o ocorrido, classificando-o como “a notícia mais importante da província”.

Uma questão religiosa é a notícia mais importante da província do Pará. O Sr. Bispo daquela diocese publicou uma pastoral acerca da introdução de livros de doutrinas praticada por um padre protestante de nome Ricardo Holden. O facto ganhou grandes proporções, o clero recorreu a imprensa para combater o protestante. (DIÁRIO..., 1861, p. 01).¹¹

Ao ceder espaço para um redator inclinado para a causa católica, o *Diário do Rio de Janeiro* propaga a ideia de um protestantismo derrotado. Contudo, ao publicar esse triunfo da Igreja, acaba valorizando seu adversário (Holden), mesmo que não intencionalmente. Assim, a querela religiosa no Pará não era apenas

⁹ Fundado em 1821, o jornal em questão, desde seus primeiros anos, já tinha incorporado em seu conteúdo o noticiário oficial e notícias de conflitos, entre outras notícias políticas. Entre 1860 a 1866, a redação do periódico era chefiada por Saldanha Marinho, não deixando de expressar os debates políticos e religiosos do Brasil.

¹⁰ Saldanha Marinho nasceu em Pernambuco 1816. Em 1848 foi eleito deputado geral pelo Ceará. Em 1861 foi novamente eleito deputado geral, mas agora pelo Rio de Janeiro. Foi reeleito em 1863, e em 1865 foi nomeado presidente da província de Minas Gerais, e em 1867 foi presidente da província de São Paulo. Grão-mestre da maçonaria, teve destacada atuação na Questão Religiosa na década de 1870 quando publicou vários artigos em jornais com o pseudônimo de Ganganelli.

¹¹ *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 19 out. 1861.

uma questão local, mas também dizia respeito ao pasto católico brasileiro. Em outros lugares do Brasil a Igreja também teve problemas com os protestantes, mas embora sua atuação protestante no Império não representasse grande ameaça em relação ao quantitativo considerável de pessoas convertidas, a Igreja católica não subestimou a atividade protestante, pelo contrário, fez questão combatê-la, temendo perder o controle da situação caso não houvesse interferência.

Portanto, minha hipótese é de que a suposta insignificância e incompetência de Holden em propagar sua mensagem é questionável, afinal, ele foi capaz de incomodar e mobilizar a supraidetidade católica, garantindo ao protestantismo lugar de destaque nos debates da imprensa diária.

Referências Bibliográficas

BATISTA, Luciana Marinho. Muito Além dos Seringais: elites, fortunas e hierarquias no Grão-Pará, c.1850 - c.1870. Belém: Açaí, 2014.

BASTOS, Luiz Barrozo. Treze de Maio. Belém, 04 de dez, 1861. p. 06.

COSTA, Antonio de Macedo. A Estrella do Norte, Belém, 15 de nov. 1863. p. 362.

DIARIO DO RIO DE JANEIRO, Diário do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 19 de out. 1861. p. 1.

HOLDEN, Richard. Diário do Reverendo Richard Holden. Universidade Federal de Brasília, 1990. Disponível em: <<https://issuu.com/samdessordeite/docs/diario-richard-holden/1>>. Acesso em: 3 ago. 2020.

KATER, John L. A Construção de uma Comunhão: Tensões e Ilusões, Convergências e Contradições. Revista Inclusividade. N 15, p. 1-11, 2008.

NEVES, F. A. F. Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos. Belém: Editora da UFPA, 2015.

**JOÃO DA BOA VISTA: PADRE, POLÍTICO E MITO NA
REGIÃO AMAZÔNICA DO ANTIGO EXTREMO NORTE DE
GOIÁS, 1869-1947**

Raylinn Barros da Silva¹

Na intenção de interagir com o simpósio temático *Religiões e Religiosidades Panamazônicas*, essa comunicação pretende historicizar a trajetória de vida de um padre católico brasileiro que viveu na região amazônica do chamado antigo extremo norte goiano, atual Tocantins, entre a metade do século XIX às primeiras décadas do XX: João da Boa Vista.

Padre João, por sua liderança religiosa e política, encarnou um poder social sem precedentes na história da região, logo passou a ser identificado popularmente como Padre João da Boa Vista, a cidade, por sua vez, passou a se chamar Boa Vista do Padre João. Esse padre, a seu modo, por sua atuação na esfera religiosa e política, chegou a ocupar cargos públicos e despontou como a maior autoridade religiosa e política de sua época.

Ele será abordado nessa comunicação de modo que se possa identificar de que forma atuou tanto no campo religioso como político para, a partir dessa problematização, poder-se estabelecer a possível relação dessas atuações com a construção – na literatura – da imagem dele como mito na região e época em que viveu.

Esse religioso, a seu modo e no sertão em que viveu – região amazônica do extremo norte goiano – por sua atuação na esfera religiosa e política, terminou por se tornar a maior referência de sua respectiva sociedade mesmo pertencendo ao clero católico, ocupou

¹ Doutorando e Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás. Estudo com apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: raylinn_barros@hotmail.com.

cargos públicos, despontando dentre as maiores autoridades religiosas e políticas de sua época na região.

João de Sousa Lima, nome batismal de Padre João da Boa Vista, foi um religioso católico que de igual forma marcou profundamente a religião, a política e a vida social do sertão do extremo norte goiano do final do século XIX às primeiras décadas do XX. Nasceu na antiga Boa Vista, hoje Tocantinópolis – extremo norte de Goiás, no ano de 1869, faleceu em 1947 aos 78 anos. Aos 11 anos de idade, ainda criança, foi para o seminário católico da Cidade de Goiás, então capital, a convite do então Bispo Dom Cláudio, anos depois, já sacerdote, retornou para sua cidade natal e iniciou seu trabalho como pároco de Boa Vista (PALACÍN, 1990).

Padre João, por sua liderança religiosa e política, encarnou um poder social sem precedentes na história da região, logo passou a ser identificado popularmente como Padre João da Boa Vista, a cidade, por sua vez, passou a se chamar Boa Vista do Padre João. Pertenceu primeiro à Diocese de Goiás e depois à Diocese de Porto Nacional. Exerceu o seu magistério como padre católico e concentrou poder religioso a ponto de os destinos de sua cidade e região em todos os aspectos passarem por sua influência. Era tido como coronel local – vidente e conselheiro de todos, do mais pobre ao mais abastado morador de Boa Vista, consultado em tudo e por todos, logo começou a ocupar um espaço muito além da seara religiosa, mas também no campo político (CORREIA, 1975).

Sobre sua atuação na política da região, foi eleito deputado estadual por Goiás na legislatura de 1910 a 1914. Foi também prefeito de Boa Vista durante o ano de 1945. Para além desses dois cargos públicos que exerceu, tinha um comportamento político em quase todas as suas manifestações. Chegou a pegar em armas diversas vezes, com seu “exército” de homens, seus

simpatizantes, quando da tarefa de defender a sua cidade daqueles que ele considerava como inimigos (FOLI, 2001).

De forma geral, esse objeto desta investigação, será abordado numa perspectiva em que possamos identificar de que forma ele atuou em sua região e contexto temporal tanto no campo religioso como político para, a partir dessa problematização, poder-se estabelecer a possível relação dessas atuações com a construção da imagem deste personagem como mito na região em que viveu e atuou.

A delimitação espacial deste estudo é o sertão interiorano do Brasil. No caso do Padre João da Boa Vista, o extremo norte goiano, região amazônica. Já a delimitação temporal: a segunda metade do século XIX até as primeiras décadas do XX. É possível esse religioso ser fruto de uma situação sócio-histórica, um contexto particularmente comum no interior do país na época, lugares de predomínio do coronelismo e onde figuras com discurso religioso e práticas políticas arregimentam seguidores e dominam por seu caráter carismático.

O tratamento teórico que será dispensado neste estudo partirá de um diálogo com leituras no campo da história cultural, sobretudo abordagens que tem como foco a relação entre o catolicismo e seus personagens e a sociedade de forma mais ampla.

Nosso ponto de vista parte do princípio de que ao atuar como liderança religiosa em sua época e a partir desse campo religioso, atuou também no campo político e, ao conciliar essas duas dimensões da vida social, se tornou possuidor de um carisma excepcional, condição que pode ter contribuído para que ele se mitificasse no imaginário popular das populações de sua época como também na literatura produzida por pesquisadores que se debruçaram sobre a história desse sacerdote.

Nesse sentido, o objeto deste estudo será visto sob o prisma teórico da história cultural onde, através ainda de um diálogo com conceitos como carisma, acreditamos poder historicizar esta investigação à luz de cruzamentos de leituras bibliográficas, descoberta e interpretação de fontes como documentos da época e processos diocesanos.

Uma observação mais atenta do comportamento religioso e político de Padre João da Boa Vista faz acreditar que ele não pode ser visto como um fenômeno isolado na história do país, mas por sua atuação como líder religioso e político em sua região e época, a chamada primeira república, época do coronelismo como prática política.

Ao colocar em tela algumas observações sobre a biografia religiosa e política desse sacerdote católico, cremos poder colocar essa biografia como objeto de estudo historiográfico, para, a partir de levantamentos bibliográficos e via documentação produzida na época de ambos, observar o comportamento dele na esfera religiosa e política e conseqüentemente buscar estabelecer a possível relação que essas atuações possuem com a construção desse sacerdote como mito em sua região. Essa é nossa justificativa intelectual.

De forma sucinta, o problema desta investigação consiste em observar a trajetória de vida desse sacerdote católico: João da Boa Vista em Goiás, com foco na observação do comportamento dele na esfera religiosa e política de sua época e a possível relação que esse comportamento possui com o processo de construção desse sacerdote como mito em sua região.

Metodologicamente vale refletir: como agiu no campo religioso padre João da Boa Vista? Como se comportou na esfera política atuando como agente político? Essa atuação no campo religioso e político fez com que ele concentrasse mais poder em sua região? Essas

esferas em que atuou contribuiu para que ele adquirisse um carisma excepcional diante de seus conterrâneos? Ele pode ser considerado como mito em sua região? Se sim, qual a relação da construção dele como mito com a trajetória que ele construiu no campo religioso e político? Na literatura, nas documentações da época e processos diocesanos sobre os quais teve que responder, existe algum elemento que corrobora para essa relação?

A história das relações sociais entre líderes religiosos e o povo comum construída tendo como recorte espacial as regiões mais interioranas do país na maioria das vezes foi produzida pelo viés da história política e/ou econômica de caráter tradicional. A estrutura narrativa dessa historiografia obscurece, quase ao ponto de fazer desaparecer a preocupação de como foi construída a imagem de certos líderes religiosos, tanto por eles próprios como pelo povo comum.

No sentido de saldar em parte essa lacuna, este estudo visa contribuir para o avanço da historiografia regional por meio de uma releitura das fontes já trabalhadas por esta, tais como as fontes oficiais e as “obras de memória” bem como pela incorporação de fontes ainda não estudadas como a riquíssima literatura regional. Utilizaremos o suporte teórico da história cultural de forma geral, mais especificamente da história das relações entre Igreja e sociedade.

Creemos ser possível, por meio deste trabalho, recolocar na cena histórica as tensões sociais que podem ter sido ocultadas pela historiografia tradicional que aborda o padre no que tange às relações estabelecidas pelo líder que ele foi e o povo que com ele se relacionou, reconstruindo uma história como sendo o resultado das ações humanas, problematizando a dimensão política como palco das relações religiosas que foram construídas por todos da sociedade em que ele viveu.

Problematizar a possível relação entre a religião e a política praticada por esse padre com a construção da imagem dele como “mito” pode ajudar a compreender as tensões existentes na sociedade do extremo norte de Goiás, à época.

Significa, portanto, reinterpretar parte da história do extremo norte de Goiás – a partir da observação da trajetória de padre João – historicização que coloque em cena sujeitos antes obscurecidos quando se trata da literatura sobre esses líderes religiosos: o povo comum, investigando as relações destes com os primeiros, sempre privilegiados pela historiografia tradicional, seja ele visto como padre, chefe político ou mesmo coronel.

Este estudo ao propor discutir o comportamento religioso e político desse padre e por ter, naturalmente, a matriz religiosa como campo de pesquisa, considera-se a necessidade de lançar mão de uma análise teórica a partir da chamada história cultural. A importância de iluminar esta investigação tendo como referencial teórico a história cultural se mostra pelo fato de que ao observarmos a influência ainda hoje de padre João em sua sociedade, lançaremos mão de um panorama historiográfico que possibilite uma compreensão de como, desde o século XIX, o comportamento desse religioso pode ter feito com que se mitificassem no imaginário popular de sua sociedade.

O exercício deste estudo à luz da história cultural é possível visto que ela “é também uma tradução cultural da linguagem do passado para a do presente, dos conceitos da época estudada para os de historiadores e seus leitores. Seu objetivo é tornar a ‘alteridade’ do passado ao mesmo tempo visível e inteligível” (BURKE, 1997, p. 245). Ao lançarmos mão desse aporte teórico, cremos, será possível trazer para o tempo presente, elementos explicativos que ajudem a propor um panorama compreensível dos mecanismos pelos quais

figuras religiosas e ao mesmo tempo políticas influenciavam seu presente e contribuem para formação de um imaginário tanto em suas épocas como na posteridade, o tempo presente.

Do ponto de vista teórico, como a história cultural pode contribuir com esse exercício reflexivo de entender se o espaço em que padre João viveu pode ter possuído para algum tipo de interação cultural? Para (BURKE, 1997, p.257) sobre a importância de pensar essa relação espacial com os objetos deste estudo, escreveu:

Se nenhuma cultura é uma ilha, nem mesmo o Haiti ou a Grã-Bretanha é, deve ser possível empregar o modelo de encontro para estudar a história de nossa própria cultura, ou culturas, que devemos considerar variadas em vez de homogêneas, múltiplas em vez de singulares. Afinal, como observou recentemente Edward Said: 'a história de todas as culturas é a história do empréstimo cultural'.

Como inferiu Burke, ao privilegiarmos esse tipo de abordagem que ele chamou de “modelo de encontro”, cremos ser possível em consonância com as fontes e cruzamentos destas com leituras afins, identificar a interação entre esses espaços em que o padre viveu. Esses, a partir de então, vistos como espaços culturais e que pode ter influenciado o comportamento religioso e político.

No que se refere ao tratamento das fontes, cruzaremos as documentações produzidas por aqueles que sobre ele escreveu, de modo que as informações contidas nessas fontes possam ser colocadas sob a perspectiva de um duplo campo de observação ou um campo múltiplo de observação. Ao crivar essas fontes através de uma leitura germinada e dupla, poderemos extrair o que é evidente nelas e o que elas por vezes possam querer nos omitir.

As fontes, em síntese, assim como os objetos de forma geral, ao serem colocados sob a ótica da comparação, poderão nos oferecer um panorama analítico de como esse padre pode ter passado de simples figura religiosa à figura excepcional em sua época.

O principal conceito que nos guiará nesta investigação será o de carisma, presente nas reflexões do sociólogo alemão Max Weber. Assim, a partir de Weber, a compreensão sobre o carisma parte da noção de que as pessoas percebem certas qualidades no indivíduo. Essas qualidades fazem com que o líder seja reconhecido como tal, daí passa a ser tido como detentor de poderes e qualidades sobrenaturais. É possível dizer que esses poderes estavam identificados no religioso aqui investigado, poderes que estavam circunscritos no campo religioso e político que eles exerceram cotidianamente.

Por que lançaremos mão do conceito de carisma de Weber? Porque assim como já exposto nas hipóteses, consideramos que padre João no extremo norte goiano ao conciliar poderes religiosos e ao mesmo tempo políticos, pode ter sido visto como possuidor de um poder sobrenatural, possuidor de um carisma excepcional entre seus conterrâneos. Mas aparentemente, esse padre não teria tido todo o poder que teve se esse mesmo poder não tivesse sido reconhecido por sua sociedade. Sobre essa relação infere (Weber, 1999, p. 324):

Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante 'provas'. Mas, neste caso, não deduz seu 'direito' da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais se dirige sua missão.

A partir de Weber, percebe-se a relação do reconhecimento da comunidade da figura carismática como condição que faz com o que o sujeito carismático

exerça sua liderança, sua dominação. Aparentemente, padre João teve esse reconhecimento em sua época e na sociedade em que viveu. Mas o que fez com que sua comunidade o reconhecesse como líder? Ao aplicar os estudos de Weber nas leituras das fontes sobre esse padre, assim como a literatura produzida sobre ele, cremos ser possível entender essa relação: liderança, reconhecimento, carisma.

Para a abordagem deste estudo, além das contribuições teóricas da história cultural, dos caminhos metodológicos de uma abordagem comparada e do conceito de carisma a partir de Weber, outros conceitos podem ser pensados para a problematização do objeto desta investigação. Conceitos como: autoridade, conflito, controle social, legitimidade, liderança e poder.

Finalmente, esses conceitos podem contribuir para este estudo na medida em que ao estabelecer uma análise comparada sob o olhar conceitual seguro e em consonância com os objetivos que já vislumbramos anteriormente, encontraremos respaldo para nossas hipóteses que esperamos, sejam confirmadas a partir do exercício de análise a “contrapelo” das fontes que serão problematizadas neste estudo.

Referências Bibliográficas

BARROS, José D'Assunção. História Comparada. In: Revista de História Comparada. Programa de Pós Graduação em História Comparada/UFRJ. Volume 1, Nº 1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

BLOCH, MARC. Comparaison. In: Revue de Synthese Historique LXIX (boletim anexo): pp.31-39, 1930.

_____. Os Reis Taumaturgos. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BURKE, Peter. Variedades de História Cultural. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000.

CARR, Edward, Hallet. Que é História. São Paulo: Editora Paz & Terra, 1961.

CAVA, Ralph Della. Milagre em Joazeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CERTEAU, Michel de. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CORREIA, Aldenora Alves. Boa Vista do Padre João. Goiânia: S/Editora, 1975.

CHARTIER, Roger. A História Cultural: Entre Práticas e Representações. Lisboa: Difel, 1982.

DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In.: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. História: novas abordagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, pp. 83-105.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FAUSTO, Boris & DEVOTO, Fernando. Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada (1850-2002). São Paulo: Editora 34, 2004.

FOLI, Teresinha de Jesus Nóbrega. Mosaico de Uma História. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2001.

HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). A Invenção das Tradições. São Paulo: Editora Paz & Terra, 2015.

HUNT, Lynn. A Nova História Cultural. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.

MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

NETO, Lira. Padre Cícero: Poder, Fé e Guerra no Sertão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso & Quadros, Eduardo Gusmão. Padres no Sertão: Ambição, poder e Devoção na Capitania de Goiás. Revista Mosaico. Vol.8, nº1, pp.3-10. Goiânia: PUC-Goiás, 2015.

_____. “Valentes de Ba-tina”: a coragem e o uso da violência por clérigos em Goiás. Revista Horizonte. Vol.13, nº 40, pp.2168-2193. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2015.

PALACÍN, Luis G. Coronelismo no Extremo Norte de Goiás: O Padre João e as Três Revoluções de Boa Vista. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

RUSEN, Jorn. Reconstrução do Passado: Teoria da História II – os princípios da pesquisa histórica: Brasília: Editora da UnB, 2010.

SILVA, Maria da Conceição. *Catolicismo e Casamento Civil em Goiás, 1860-1920*. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

SILVA, Raylinn Barros da. *O catolicismo orionita no antigo extremo norte goiano nos relatos de memória dos “filhos da divina providência”, (1952-1980)*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de História/PPGH. Goiânia: UFG, 2017.

SOUZA, Rildo Bento de. *“A História Não Perdoa os Fracos”: O Processo de Construção Mítica de Pedro Ludovico Teixeira*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de História/PPGH. Goiânia: UFG, 2015.

TEIXEIRA, Francisco Nóbrega. *Padre Cícero: Biografia Psicanalítica*. São Paulo: Escrituras Editora, 2013.

TOLOVI, Carlos Alberto. *Padre Cícero do Juazeiro do Norte*. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões). Departamento de Ciências das Religiões – PUC/SP. São Paulo: PUC, 2015.

TONINI, Quinto. *Entre Diamantes e Cristais: Cenas Vividas Pelos Missionários de Dom Oriane nas Matas do Norte de Goiás*. Fortaleza: Expressão, 1996.

THEML, Neyde & BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *História Comparada: Olhares Plurais*. In: *Revista de História Comparada*. Programa de Pós Graduação em História Comparada/UFRJ. Volume 1, Nº 1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Imprensa oficial. 1999. V. II.

WOODS, Thomas. *Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental*. São Paulo: Editora Quadrante, 2008.

RELIGIÃO, POLÍTICA E FAMÍLIAS: TENSÕES PELA DISSOLUÇÃO DO CASAMENTO (BELÉM-PA, 1945 – 1950)

Lediane Araujo Pires Demetrio¹

Em terras paraenses o divórcio se configurou em categoria polêmica que levou a um antagonismo político e extenso debate sobre a sua instauração ou não. Os que se apresentaram contra, usavam como prerrogativas centrais manifestações pautadas nos dogmas da Igreja Católica que foram conduzidas pelo Direito Canônico. No seu Capítulo VIII, o Código de Direito Canônico diz que: “Do matrimônio válido originam-se entre os cônjuges um vínculo que, por sua natureza, é perpétuo e exclusivo” (CÓDIGO DO DIREITO CANÔNICO, 1983, p.78). Ou seja, a Igreja compreendia ser o matrimônio rito indissolúvel.

Para fiscalizar e manter os fiéis informados sobre vários aspectos, a Igreja católica contava com o periódico “A Palavra” que alertava a sociedade paraense sobre aqueles que se mostrassem contra as leis eclesásticas. No alvo do noticioso religioso estavam os parlamentares, se estes fossem, por exemplo, divorcistas seus nomes eram divulgados, e isto, poderia ter grandes consequências, uma vez que os fiéis católicos caracterizavam um grande eleitorado. Segundo notícia do jornal “A Palavra”:

A campanha divorcista tem sido das mais ferrenhas e terríveis entre nós. Vamos ter muito barulho na Constituinte ao se discutir este ponto nevrálgico e básico da Sociedade brasileira. Estamos preparados para os embates porque os divorcistas no Brasil são como os comunistas - fanáticos e terríveis. (A PALAVRA, 1946, p. 01).

¹ Mestranda em História Social da Amazônia pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal do Pará. E-mail: leidi_pires@hotmail.com

A notícia destacada refere-se à discussão sobre a elaboração da nova Constituição do País no ano de 1946 após a queda do Estado Novo comandado por Getúlio Vargas. Entrando em pauta a questão da instauração do divórcio ou não nas leis do País. Para a Igreja seria vital manter o divórcio longe das famílias, pois o casamento era rito indissolúvel às normas católicas, e a rejeição ao divórcio tem sua gênese nas escrituras sagradas, onde é possível por meio da passagem bíblica Mateus 19, 3 – 12 observar a oposição:

Alguns fariseus aproximaram-se dele para pô-lo à prova. E perguntaram-lhe: “É permitido ao homem divorciar-se de sua mulher por qualquer motivo?” Ele respondeu: “Vocês não leram que, no princípio, o Criador ‘os fez homem e mulher’ e disse: ‘Por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e os dois se tornarão uma só carne’. Assim, eles já não são dois, mas sim uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, ninguém separe” (BIBLIA ONLINE, Matheus 19 - O divórcio)

Para enfatizar o poder de influência da Igreja perante a nação, ressaltam-se os anais do senado, que agrega todas as atas das reuniões plenárias e os debates em torno da elaboração da Constituição brasileira do ano de 1946. Observa-se nesta, discursos voltados para que a religião não se distanciasse das leis que regeriam o País. A fala de Guaraci Silveira, deputado federal do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) pelo Estado de São Paulo denota tal postura “A religião não deva ficar à parte da educação do povo e dos dispositivos constitucionais” (ANAIS DO SENADO FEDERAL. Livro 23, 1946. p. 310). Para muitos estadistas que formavam o poder legislativo do Brasil, a Constituição teria que pautar-se na religião.

Para ratificar a supremacia da Igreja no corpo social, observamos a 154^o Sessão Plenária, de 31 de agosto de 1946, o pronunciamento na Assembleia Constituinte do deputado Manuel Vítor de Azevedo, representante do Partido Democrata Cristão (PDC) pelo estado de São Paulo:

Os divorcistas que não aceitam a acomodação e muito menos o sacrifício, não vêem no ideal de família a sublimidade da união pela grandeza do Sacramento; vêem apenas o interesse de uma coisa que deve estar de acôrdo com os seus desejos e as suas propensões. Encaram-na como contrato, esquecem a beleza que lhes empresta a posição dos filhos e a dêles próprios como criadores da vida e, conseqüentemente, colunas mestras da família para o edifício da nação. A família moderna, não raro constituída sem Deus porque sem a instilação da sua autoridade divina em cada coração é que busca solução das suas dores na quebra do vínculo. (ANAIS DO SENADO FEDERAL. Livro 23, 1946. p. 312).

Verifica-se, portanto à força da religião nos passos conduzidos pelos parlamentares no que se referiu à elaboração das leis do Estado. Congressistas paraenses participaram da referida Assembleia, sendo eles: Magalhães Barata, Álvaro Adolfo (senadores), Duarte de Oliveira, Lameira Bittencourt, Carlos Nogueira, Nelson Parijós, João Botelho e Rocha Ribas (deputados federais), onde votaram contra o divórcio nas leis do Brasil. Ou seja, alinhados a Igreja Católica. O Cônego Alberto Gaudêncio Ramos², encarregado do expediente da arquidiocese de Belém, no dia 15 de setembro de 1946 recebe um telegrama que dizia respeito à atuação parlamentar paraense contra o divórcio:

RIO, 6- Muito agradecido Vossencia Reverendíssima. atencioso telegrama se congratula voto Bancada Pessedista paraense favor indissolubilidade matrimonial e comunica dará ciencia nossa atitude catolicos paraenses. Nobre gesto Vossencia honra seus sentimentos dignidade humana e pureza cristã(...). Restabeleceu-se a verdade e esmagou-se perfidias. Atcs.sds. Lameira Bitencourt, deputado federal. (A PALAVRA, 1946, p. 01).

O telegrama destacado, foi publicado no jornal “A palavra”, infere-se que Alberto Ramos havia mandado anteriormente um comunicado ao deputado paraense João Guilherme Lameira Bittencourt, parabenizando a bancada do Partido Social Democrata (PSD) (maioria na bancada de parlamentares paraenses na elaboração da nova Carta Magna do Brasil) por votarem contra a inserção do divórcio na nova legislação brasileira. O religioso manifesta a satisfação que a Igreja sentiu naquele momento, uma vez que os congressistas com tal atitude não decepcionou os cristãos conservadores da capital paraense.

Este telegrama enviado pelo parlamentar ao presbítero ocorreu dias antes de ser proclamada a nova Constituição brasileira. Após sua declaração à sociedade, “A Palavra” publicou:

O ato realizou-se com pompa, no palácio Tiradentes, ao som do hino Nacional e da independência, ao mesmo tempo que os sinos das Igrejas repicavam festivamente. Foi bem merecido o repicar dos sinos, porque a Nova Carta Magna Brasileira foi moldada em princípios cristão que elegeu os seus elaboradores. (A PALAVRA, 1946, p, 01).

Ou seja, o divórcio havia sido rejeitado na constituição de 1946. Três meses após a divulgação do telegrama de Lameira Bittencourt ao cônego Alberto Ramos no periódico “A Palavra”, o jornal “O liberal” o reedita e publica-o novamente, mas agora nas páginas

do seu jornal, Segundo Avelina Castro e Netília Seixas o periódico teria sido criado “Para ser um órgão de propaganda dos membros do Partido Social Democrata” (CASTRO; SEIXAS, 2013, p.02). Com o título “Eleitorado Católico Paraense”, tal ação seria para reforçar a posição antidivorcista do partido na Câmara dos Deputados Federal, haja vista que alguns jornais locais teriam associado os parlamentares pessedistas como integrantes de grupos divorcistas no Pará.

Dentre as preocupações em manter a indissolubilidade do casamento, existia outra: a de preservar o eleitorado católico não só fiel à Igreja, mas ao partido do PSD. No Pará ocorreriam eleições em janeiro de 1947, desse modo, a elaboração da Constituição havia terminado, mas ainda tinha o pleito eleitoral paraense e seria indispensável manter a Igreja ao lado do PSD logo, em seus discursos os parlamentares procuraram equipará-los aos dogmas católicos e assim evitar conflitos, dado que, uma vez que o PSD tivesse sua imagem vinculada aos divorcistas, a Igreja os condenaria maciçamente e por meio do jornal “A Palavra” exibiria os que levantaram a bandeira da destruição de um dos sacramentos essenciais do catolicismo.

O periódico “O Liberal” no ano de 1946 apresentou a seguinte matéria “A bancada do PSD do Pará, e a questão do Divórcio - Uma carta do deputado Medeiros Neto ao Deputado Lameira Bittencourt”. Nesta, como seu próprio título indica, diz respeito a uma carta recebida pelo parlamentar paraense Lameira Bittencourt do deputado alagoano Medeiros Neto, este além de político, era padre. A correspondência discorria sobre o seguinte:

Rio, 19 de dezembro de 1946.

Caro amigo e prezado colega, dr Lameira Bittencourt:
Tenho o prazer de acusar o recebimento da sua car-

ta, em que são formuladas dois itens, distribuídos á minha consideração. Compreendendo as razões ponderáveis, em que assentam, passos a responder aos mesmos:

a) Confirmo, conforme verifiquei, pessoalmente, que toda a bancada paraense do “P.S.D.” votou contra a emenda pró-divórcio, suscitada durante os nossos trabalhos constitucionais;

b) Já fiz disso menção, em telegrama, que dirigi, na época, ao secretário do Arcebispo de Belém do Pará. Valho-me do ensejo para apresentar ao ilustre colega os meus cordiais cumprimentos.

Atenciosamente. Deputado Padre MEDEIROS NETO.

(O LIBERAL, 1946, p. 01).

É possível notar uma comunicação e união entre a classe conservadora e religiosa do País, na luta contra a instalação do divórcio, observamos a seriedade em suas articulações e a troca de informações, ou seja, havia uma formação e comunhão dos antidivorcistas no Brasil dirigido pela Igreja, onde tínhamos um parlamento submisso à as demandas da cúria religiosa.

Dermi Azevedo diz que a história da Igreja no Brasil começou a mudar no segundo reinado, onde ficou conhecido como romanização do catolicismo e dentre os pontos destacados por ele do início da influência da Igreja Católica na política, tem-se a terceira fase, para o autor é nesta que ocorreu a inserção por completa da Igreja na política do País:

A terceira, também conhecida como NeoCristandade, inicia-se em 1922, no centenário da Independência e nela, a Igreja opta por atuar, com toda visibilidade possível, na arena política. Essa opção implica a colaboração com o Estado, em termos de parceria e de garantia do status quo. (AZEVEDO, 2004, p. 112).

Neste período destacado pelo autor, tem-se a criação da Liga Eleitoral Católica (LEC), onde ocorreu uma maior atuação da Igreja no cenário político do

País, posto que, tinha como foco impulsionar ainda mais o eleitor católico a votar em candidatos comprometidos com a religião.

A partir dos anos 50, ocorreu uma mudança de comportamento social e cultural no ocidente, conceituada como os Anos Dourados, ou anos da modernidade, abriu caminho para o que se designou a chamar mais tarde de movimento da contracultura, este momento serviu de palco para as discussões que aludiam vários temas tabus na sociedade vigente. Os contemporâneos passaram a questionar as estruturas já estabelecidas, dúvidas e inquietações se estenderam a alguns parlamentares da capital paraense que dentro do PSD representaram uma geração progressista. Os parlamentares do PSD que fizeram questão de enfatizar sua postura antidivorcista na época da elaboração da constituição de 1946 tiveram uma reviravolta no comportamento, mostrando que o tema divórcio não foi mais uma pauta unânime dentro do partido.

Para exprimir a modernidade e mudança de mentalidade dentro do partido, destaca-se a figura do deputado estadual do Pará Líbero Luxardo. O PSD que há poucos anos fora elogiado pela atuação da sua bancada congressista em manter seu voto pela insolubilidade do casamento, viu no discurso do deputado no dia 12 de junho de 1951 em Assembleia Estadual, uma posição contrária de tudo que havia sido pregado em oposição à dissolução do casamento. Luxardo propôs um requerimento de apoio à mudança do art. 163 da Constituição Federal de 1946, na qual se lia “A família é constituída pelo casamento de vínculo indissolúvel e terá direito à proteção especial do Estado” (JUSBRASIL. Art. 163,§ 1 da Constituição Federal de 46). Dos 34 deputados a julgar a proposta de Luxardo, 18 foram a favor da urgência de se discutir o assunto divórcio, destacando que desses 18 votos a favor do requerimento,

10 eram deputados do PSD. Dessa forma, observamos que em menos de cinco anos, o Partido Social Democrata que teve forte expressão contra a instalação do divórcio nas leis do País, teve justamente em um de seus deputados pró-divórcio o chacoalhar aguçador de controvérsias em torno do tema através de seu requerimento, na capital paraense.

Em seu discurso, o deputado Luxardo, demonstra que a solução mais plausível e sensata para uma família que não possuía mais amor, carinho, respeito e fraternidade era o divórcio, e que estar casado por uma convenção social e religiosa era deixar os membros dessa família cair em enfermidade, de uma convivência forçada poderia derivar várias outras mazelas que levaria o indivíduo a adoecer. Por mais que o desquite fosse possível entre eles, ambos não poderiam reconstituir uma nova família sem estarem fora da lei, e esse é o ponto que os parlamentares divorcistas buscaram defender.

Na percepção religiosa, uma lei divina não deveria ser alterada para satisfazer a cultura vigente, haja vista que a infelicidade conjugal se dava pelos novos hábitos culturais que se estabeleciam na sociedade, conforme advertido no jornal “A Palavra”:

Já não se guarda aquele respeito pela mulher que é tradição da gente brasileira. Não compreendo como os pais deixam suas filinhas nas trevas dos cines e nas ruas escuras, entregues a rapazes aventureiros. E’ o mais deprimente espetáculo que temos a lamentar e uma falha grave na educação das famílias (...). Quando assim se preparam os casamentos, se preparam também os desquites, as infidelidades e os divórcios (A PALAVRA, 1946, p. 01).

A permanência de “moças de famílias” em ambientes fora do lar desagradava à Igreja, a não vigilância dos seus genitores, trariam consequências graves, uma vez que elas se casariam com o primeiro que se

apaixonassem, e quando isso ocorria, a decepção no casamento era inevitável, o que estimularia a infelicidade conjugal e geraria o desquite. Na visão religiosa, o divórcio fazendo parte do cotidiano das pessoas, ao contraírem matrimônio, ao invés de crerem no “para sempre” como o ensinado pelos dogmas, estariam os casais com a ideia de que um dia este laço se encerraria, ou seja, viveriam na incerteza se seus casamentos seriam realmente “até que as mortes os separassem”:

No entendimento cristão a lei do divórcio roubará aos casais um dos mais importantes direitos conjugais: o de brigar. Roubará a rústica franqueza. Roubará a tranquilidade confiante. Roubará a sadia brutalidade. E em troca dará às famílias um clima de cerimônia intimidada e fictícia, um ar de sala de visitas de onde, sem mais aquela, um dos cônjuges sai pela porta afóra (A PALAVRA, 1951, p. 3).

Ou seja, o divórcio deprecia pessoas que um dia compuseram a mesma família, a categoria de estranhos. Verifica-se que o padrão idealizado de casamento e família instituído pela Igreja Católica, não foi seguido por todos os consortes. Conforme Ipojucan Dias Campos “a Igreja compreendia ser o matrimônio rito indissolúvel e por isso quis exigir dos cônjuges conduta irrepreensível, de complementação quase sobrenatural das necessidades individuais e coletivas” (CAMPOS, 2016, p. 958), ou seja, a Igreja exigia uma postura santificada de pessoas comuns passíveis de erros cotidianos, anulando por muitas vezes a individualidade desses pares.

As fontes manuseadas (autos de desquites litigiosos) nos dão uma perspectiva, que se diferencia dos discursos e normas de caráter religioso, no qual a separação definitiva entre os cônjuges só seria possível após a morte, os documentos trazem relatos dos que outrora foram casais, passando a ser réus e vítimas, revelado as tensões vividas nas uniões, apresentando, as

contradições entre o casamento idealizado pela Igreja Católica em detrimento da real situação experimentada pelos cônjuges. Vejamos um bilhete anexado ao processo de desquite litigioso impetrado por Geogenor de Souza Franco contra Amalia Freire de Souza Franco, no ano de 1949:

Belém, 12 de novembro de 1948.

Georgeonor.

Estamos vivendo de uma maneira angustiosa, principalmente para mim. Sinto que nossa união esta a agonisar dia para dia.

Já tenho tido vontade de resolver esta situação, não importa para mim, os conceitos sociais, pois graças a Deus, não dependo deles.

V. não tem agido comigo com corrétismo devido de um homem casado, depois que casou-se, reputo-o ainda mas incorreto para comigo, quando devia ser o contrario, dado as minhas dedicações desde quando eramos amantes, dedicação esta, que se estendiam e ainda contiavam até para com as suas irmãs (DESQUITE LITIGIOSO, 1949).

A vida em casamentos desmoralizados ocasionava para o ser humano, males e desgostos, que não foram considerados pelas doutrinas religiosas e do Estado.

Portanto, contemplam-se as articulações em torno da batalha pelo divórcio no Brasil, tendo como personagens principais a Igreja, políticos e consortes. Analisando as dificuldades de se ter o direito a dissolução do casamento já que, este esbarrou nas leis da Igreja Católica e do Estado, que estipularam os ideais de honra e valores morais a serem mantidos no casamento. No centro deste embate, encontravam-se as famílias, que mostraram não ser tão subservientes aos dogmas, pois independente de leis formalizadas e instaladas para se

controlar e higienizar as relações conjugais, nem sempre os consortes conseguiram manter o sacramento do matrimônio, e não hesitaram em construir suas vidas de acordo com o que consideraram mais adequados, ou seja, as leis em torno do divórcio poderiam ser debatidas, implantadas ou não, para casais que o casamento não deu certo, isso não impediria a união com outro par.

Referências Bibliográficas

Documentos:

A PALAVRA. Belém, 7 de abril de 1946, p. 01.

A PALAVRA. Belém, 28 de abril de 1946, p. 01.

A PALAVRA. Belém, 15 de setembro de 1946, p. 01.

A PALAVRA. Belém, 19 de Agosto de 1951, p. 03.

A PALAVRA. Belém, 22 de setembro de 1946, p. 01.

Bibliografia:

AZEVEDO, Dermi. A Igreja católica e seu papel político no Brasil. estudos avançados, vol.18 nº 52, São Paulo Sept./Dec. 2004.

BIBLIA SAGRADA ONLINE. Disponível em: <<https://www.bibliaon.com/>>. Acessada em: 25/11/18.

CAMPOS, Ipojuca Dias. Igreja e Estado, casamento e família (Belém, 1916-1940). Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião (online), v. 14, p. 958, 2016.

CASTRO, Avelina Oliveira de; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos. História, discursos e relações de poder nas páginas de O Liberal. In: 9º. Encontro Nacional de História da Mídia, 2013, Ouro Preto. 9o. Encontro Nacional de História da Mídia. São Paulo: Associação Brasileira de Pesquisadores de História da Mídia, 2013. V. 9, p. 02.

CENTRO DE MEMÓRIA DA AMAZÔNIA. Auto Civil de desquite litigioso impetrado por Geogenor de Souza Franco. Ré: Amália Freire de Souza Franco. Ano: 1949.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado pela constituição apostólica sacrae disciplinae leges de 25 de janeiro de 1983 no quinto ano do pontificado de João Paulo II (em vigor a partir de 27

de novembro de 1983). Disponível em: <<http://www.santuariofatima.org.br/downloads/codigodireitocanonico.pdf>>. Acessado em: 30/11/19.

JUSBRASIL. Art. 163,§ 1 da constituição federal de 46. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10613465/paragrafo-1-artigo-163-da-constituicao-federal-de-18-de-setembro-de-1946>>. Acessado em: 29/11/2018.

O LIBERAL. Belém, 30 de dezembro de 1946, p. 01.

SENADO FEDERAL. Secretaria Especial de Editoração e Publicações - Subsecretaria de Anais do Senado Federal. Livro 23, 1946. Disponível em: <https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Republica/1946/1946%20Livro%2023.pdf>. Acessada em: 25/11/19.

DOM ALBERTO RAMOS: OS PRIMEIROS ANOS DA ARQUIDIOCESE DE MANAUS (1952-1957)

Elisângela Maciel¹

Após a morte do cardeal Dom Sebastião Leme, 1942, ficou um vazio na liderança do Episcopado brasileiro, e aos poucos foram surgindo novas articulações que levaram dez anos mais tarde à fundação da CNBB, com uma liderança colegiada, tendo como figura central Dom Helder Câmara, e não mais de cunho pessoal como havia se dado até o início dos anos de 1940. No contexto de criação da CNBB, existiam 20 províncias eclesiais e 115 dioceses e prelazias. Inicialmente, só os 20 Arcebispos participavam, mas dois anos depois todos os Bispos se tornaram membros efetivos. Cardeal Carlos Mota de Vasconcelos se tornou o primeiro presidente, e Dom Helder Câmara o secretário-geral, cargo ocupado por 12 anos. É inegável a influência da ACB (Ação Católica Brasileira) e da ACE (Ação Católica Especializada) sobre os membros da CNBB, chegando a utilizar para o seu funcionamento nos primeiros anos, inclusive, a infraestrutura dessa base leiga, que serviu para a organização da hierarquia (MATOS, 2003, p.152-154).

Dom Armando Lombardi, Núncio do Brasil de 1954 a 1964, acompanhou e colaborou com a renovação da Igreja no Brasil, apoiando a AC, na criação das novas circunscrições eclesiais, indicando para o Episcopado sacerdotes de visão e experiência pastoral. As Conferências Episcopais Nacionais, não estão previstas no Código de Direito Canônico, assim a criação da CNBB assinalou um novo interesse da Santa Sé, e Dom Armando, terá papel importante nessa mudança

¹ Doutoranda do Curso de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST-UFPA). Bolsista CAPES. E-mail: macielelis7@gmail.com.

de concepção. A CNBB, “favoreceu uma ação conjugada na busca de uma evangelização capaz de atender à realidade do povo na sua diversidade regional” (2003, p.157), criando a possibilidade da existência de uma pastoral de conjunto a nível nacional. A década de 1950, iniciava-se com novas perspectivas, o Episcopado buscava uma unidade ainda não experimentada pela realidade brasileira. Foi nesse novo cenário eclesiológico que foi criada a Arquidiocese de Manaus em 1952.

Dom Alberto Gaudêncio Ramos

[...] Dom Ramos tenha do céu
De um Lourenço a diligência
De um Frederico a paciência
A ordem de Dom Irineu
Senhor, o meu voto acata!
Tenha a calma de um Basílio
E qual decisivo auxílio,
A piedade de Dom Mata [...]²

Manaus havia sido elevada à Diocese em 1892, pela Bula *Ad Universas Orbis Ecclesias* de Leão XIII. Durante os seus 60 anos, seis Bispos a conduziram. Cada Bispo contribuiu para a estruturação e enraizamento da Diocese, com seu carisma e seu perfil administrador. O último Bispo foi Dom Alberto Gaudêncio Ramos (1949-1952). Com a elevação de Manaus à Arquidiocese, se tornou o seu primeiro Arcebispo, ficando à frente da Arquidiocese de 1952 a 1957.

Na década de 1940, sob a direção do 5º Bispo, Dom João da Mata, a Diocese passou por grande aprofundamento de sua vida pastoral, como um novo despertar trazido pela realização do I Congresso Eucarís-

² Poema escrito pelo Pe. Florêncio Dubois para a sagração de Dom Alberto (Apud: RAMOS, 2006, p.75). O poema menciona todos os seus antecessores: Dom Lourenço Aguiar (1894-1905), Dom Frederico Costa (1907-1913), Dom Irineu Joffily (1916-1924), Dom Basílio Pereira (1926-1941) e Dom João da Mata (1941-1947).

tico Diocesano. Com Dom João, Manaus passou de 3 para 9 paróquias, houve grande mobilização para o desenvolvimento de Obras Sociais; o ensino religioso se efetivou nas Escolas, e as especificamente católicas ganharam novo impulso. A Ação Católica, ganhou novo vigor a partir do Congresso se tornou o centro da militância católica como catalizadora das demais Associações Religiosas em Manaus. Dom João, aproveitou a estrutura deixada por seus antecessores e com todas as suas ações em prol da Diocese, preparou o caminho para a elevação de Manaus à Arquidiocese.

Alberto, nascido a 30 de março de 1915, em Belém do Pará, era o filho mais velho do casal português Manuel Gaudêncio Ramos e Aurora de Abreu Pereira Ramos. De família extremamente católica, sendo a mãe militante da AC, zeladora da Cruzada Eucarística e catequista, Alberto sentiu-se despertar para a vocação sacerdotal. No Natal de 1930, com 15 anos, comunicou para a família através de um cartão desejo de ser padre, afirmando que estava na idade de fazer a escolha para o seu futuro, argumentou que “a medicina cura o corpo, a religião cura a alma, o engenheiro ergue grandes edifícios, o padre constrói os prédios da virtude e do saber [...] os sentimentos por mim experimentados são claros indícios de vocação divina [...]”³. Dessa forma, demonstrando maturidade, na carta cheia de argumentos, solicitou a permissão dos pais para entrar no seminário. Alberto, simpatizava com a Companhia de Jesus, mas em conversa com o Arcebispo, Dom Irineu Joffily, que lhe apresentou a necessidade de padres no Pará, foi direcionado para o Seminário da Prainha, em Fortaleza, onde outros seminaristas paraenses já estavam em formação, pois o o Seminário de Belém estava fechado (RAMOS, 2006, p.17-18.43).

A família Ramos regressou para Portugal, Alber-

³ Fragmento da carta de Alberto à família (RAMOS, 1930).

to ficou no Brasil, e nos períodos de férias do seminário ia a Belém e se hospedava no Arcebispado, que nessa ocasião era conduzido por Dom Antônio Lustosa, que o acolhia e lhe aconselhava espiritualmente. A partir do segundo ano no seminário, passou a se destacar como primeiro da turma, recebendo a tonsura a 17 de maio de 1936, e a 8 de dezembro de 1937 as ordens menores. O subdiaconato foi recebido a 8 de dezembro de 1938, e o diaconato a 25 de março de 1939. No último ano de seus estudos, foi escolhido para representar o Seminário da Prainha no III Congresso Eucarístico Nacional, em Recife, onde apresentou o tema 'As Congregações Marianas e a Ação Católica', aproveitando a ocasião para solicitar estágio para os seminaristas do último ano. Causou boa impressão nos Bispos, entre eles estava Dom Jaime Barros Câmara, que seria o próximo Arcebispo de Belém. Ainda como seminarista, fundou a revista 'A Voz do Seminário', e se dedicava a estudar profundamente a Ação Católica (2006, p.52).

Foi ordenado a 1º de outubro de 1939, pelas mãos de Dom Lustosa, na Catedral de Nossa Senhora de Nazaré, onde fora batizado e crismado. Celebrou a primeira missa na capela do Colégio Nossa Senhora de Nazaré, onde estudara. A segunda missa foi celebrada no oratório de Santa Teresinha, de quem era devoto. A terceira missa, sua primeira solene, foi celebrada na festa de Nossa Senhora de Nazaré, por quem tinha especial devoção, graça que lhe foi concedida por Dom Lustosa, que cedeu seu lugar de celebrante para o jovem padre (2006, p.56). Como padre, passou a ser secretário de Dom Lustosa, chegou a ser capelão do Oratório de Santa Teresinha e capelão da OVS (Obra das Vocações Sacerdotais), foi assistente da AC, professor de religião no Colégio Estadual Paes de Carvalho, e professor do Seminário.

Como capelão do Colégio Gentil Bittencourt, de-

sempenhou as funções de confessor das religiosas e das alunas, professor de catequese e diretor espiritual das alunas, além de celebrar missa diariamente. Permaneceu como capelão de 1940 a 1948, deixando uma estatística marcante no Colégio, que até 1945 era: 2.204 missas; 1.742 comunhões; 3.019; 2.597 terços; 2.548 visitas; 257 vias-sacras; 1.119 mortificações; 347.264 jaculatórias (2006, p. 63-64). Exerceu também o cargo de secretário do Arcebispado, durante a administração dos três Arcebispos que acompanhou: Dom Lustosa (1931-1941), Dom Jaime Câmara (1942-1943) e Dom Mário Vilas-Boas (1945-1956).

Seus patronos, acompanharam de perto sua trajetória, e dois deles oficiaram sua sagração. Sua carreira eclesiástica, revela que foi sendo preparado desde o começo para o Episcopado, se tornando Bispo muito jovem e logo em seguida “o Arcebispo mais jovem do mundo”. Dom Antônio Lustosa, o acompanhou em sua fase no seminário, lhe ordenou, e de quem foi secretário pessoal, se tornando seu braço direito na Arquidiocese. Dom Jaime Barros Câmara, que passou a admirá-lo desde o Congresso de Recife, foi quem o nomeou cônego em 1943. Dom Mário Vilas-Boas, que o nomeou Monsenhor e Vigário Geral da Arquidiocese, em 1947, e de seu grande amigo. Também, incluiu nesse rol de patronos, Dom Irineu Joffily (1925-1931), que foi quem o direcionou para o seminário diocesano, desviando de um possível ingresso nos Jesuítas. Desde seminarista, estabeleceu uma rede de relações com padres e bispos, entre eles, estão os seus contemporâneos no Seminário da Prainha, Dom Eugênio Sales e Dom Helder Câmara.

Dom Alberto Ramos, foi sagrado a 1º de janeiro de 1949, pelas mãos do cardeal Dom Jaime Câmara, Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Mário Vilas-Boas, Arcebispo de Belém e Dom Anselmo Pietrulla, OFM, Prelado de Santarém. Tomou posse a 21 de janeiro na

Catedral de Manaus (RAMOS, 1952, p. 119). A Manaus que encontrou, era uma cidade em um novo processo de expansão, e a Diocese que ele recebeu agora estava no mapa eclesiástico brasileiro de fato, o Congresso Eucarístico de 1942, o primeiro de Manaus, sacudiu a cidade e lhe deu novo vigor espiritual, proporcionando unidade e intensidade na vida pastoral, com muitos frutos que se viram após a sua realização, demonstrando crescimento extraordinário da Diocese.

Nomeado Bispo aos 33 anos, Dom Alberto Gaudêncio Ramos, conduziu a Diocese de janeiro de 1949 a julho de 1952, como seu último Bispo, quando foi elevado à Arcebispo, aos 36 anos. Conduziu a Arquidiocese de 1952 a 1957, quando foi transferido para a Arquidiocese de Belém. Dessa forma, Dom Alberto Ramos, ocupou o cargo mais alto das duas Províncias Eclesiásticas do Norte. Ao assumir a Diocese, cuidou de dar andamento ao aprofundamento da Ação Católica, adaptando um prédio ao lado do Bispado, para o desenvolvimento de suas atividades. Uma de suas prioridades foi o Seminário, pelo qual trabalhou para mantê-lo, com especial atenção às vocações (RAMOS, 2006, p.82).

Em seu primeiro ano de Bispado, visualizamos a intensidade da vida da Diocese, aqui destacamos alguns desses aspectos: a reorganização das Damas de Caridade; a inauguração da nova sede do Círculo Operário; fundação do Apostolado da Oração nas paróquias de Nossa Senhora de Nazaré e de São José e Santa Teresinha; benção da capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, na Rua Leonardo Malcher; organização da Semana Diocesana do Ensino Religioso e Primeira Maratona Catequética Diocesana, ocorrida em setembro. (MACIEL, 2018, p.27). O Bispo esteve presente em diversos lugares, incluindo nos interiores “para eventos religiosos, benções de casas de formação, conven-

tos religiosos e associações, criação e instalação de paróquias. Sua presença em Manaus foi marcante” (CERRETTA, 2014, p. 519).

Nesse período, destaca-se a atuação das Irmãs, somadas às Congregações masculinas e ao clero diocesano, e às várias associações leigas, não mediram esforços, “tudo para a realização da extensa obra religiosa, que dirigida pelos Bispos, gerou o crescimento da Diocese de Manaus” (MACIEL, 2014, p.275). Entre elas, estava a Congregação das Adoradoras do Preciosíssimo Sangue, que se localizou no bairro de São Geraldo em 1949, iniciando o Noviciado. A benção do convento já foi procedida por Dom Alberto Gaudêncio Ramos, para que, assim, as Irmãs iniciassem os serviços religiosos. Segundo Moacir Andrade, a maior parte das primeiras Irmãs do Preciosíssimo Sangue, saiu das famílias da paróquia de Aparecida, “através de um trabalho missionário muito bem dirigido às vocações sacerdotais, capitaneado pela irmã Julita, superiora da congregação, moças de profunda convicção religiosa, todas elas pertencentes a congregação da Pia União das Filhas de Maria” (ANDRADE, 1985, p. 223). Também, como expansão da presença religiosa, destacamos, em 1951, a chegada das Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria, que foram instaladas na paróquia de São Raimundo, e a abertura da nova casa das Irmãs Adoradoras do Preciosíssimo Sangue, em Codajás (MACIEL, 2018, p. 28).

A nova década que se iniciava, apresentava sinais de prosperidade para a caminhada eclesial de Manaus. Destacamos em 1950: inauguração da Escola Primária Nossa Senhora Aparecida; do ambulatório Dr. Adriano Jorge na paróquia de Nossa Senhora de Nazaré; fundação da JEC no Instituto Benjamim Constant; benção e inauguração do Jardim de Infância do Patronato Santa Teresinha; Semana Diocesana da Ação Ca-

tólica, em dezembro. (2018, p.28). Também, foi nesse ano, fez sua primeira visita a Roma, em companhia de Dom Mário Vilas-Boas.

Em 1950, Dom Alberto participou de vários eventos: inauguração da casa paroquial de Maués e bênção à pedra fundamental do Educandário; inaugurou o salão do Educandário Maria Madalena de Sófia em Borba; abençoou a pedra fundamental da igreja de São José Operário, das sedes esportivas da igreja de Nazaré, abençoou o início das atividades do Jardim da Infância do Patronato; realização de diversas promoções em prol das vocações sacerdotais; Semana Bíblica organizada pela catequese e AC (CERETTA, 2014, p. 519-520). Em 1951, encontramos: a bênção da primeira pedra da Escola Industrial Salesiana; a ereção canônica da Congregação Mariana de Nossa Senhora de Nazaré e São João Batista; a inauguração do primeiro pavilhão do Educandário-Orfanato Nossa Senhora de Nazaré; a fundação das Obras Sociais e Educacionais em Caruarí, entre outras atividades realizadas (RAMOS, 1952, p.121).

A 2 de fevereiro de 1951, foi criada a escola religiosa em Itacoatiara sob a responsabilidade das Irmãs Doroteias. O Colégio Nossa Senhora do Rosário de Fátima, foi visitado pelo Bispo a 30 de outubro, recebendo apoio financeiro do governador Álvaro Maia e do prefeito. A escola, promovia educação moral e religiosa e cuidava de crianças e jovens de qualquer condição social (SILVA, 1999, p.183-185). Este fato, demonstra a permanência das relações estabelecidas entre o seu antecessor e o Estado, com benefícios concedidos para as obras religiosas, tanto na capital como no interior.

E, em 1952, pela Bula *Ob Illud* de 16 de fevereiro, o Papa Pio XII erigiu a Província Eclesiástica de Manaus, desmembrando-a da de Belém, e promovendo Dom Alberto Ramos a Arcebispo de Manaus. Coroando

a elevação à Arquidiocese, foi realizado o II Congresso Eucarístico de Manaus, realizado de 2 a 6 de julho de 1952. Na abertura do Congresso, foi instalada oficialmente a Arquidiocese, tomando posse o primeiro Arcebispo de Manaus Dom Alberto Gaudêncio Ramos. O Amazonas iniciava, assim, um novo capítulo de sua história eclesiástica, colhendo os frutos dos 60 anos da Diocese (MACIEL, 2018, p.28). Dom Mário Vilas-Bosas e Dom Jaime Câmara, que estiveram presentes no I Congresso, estavam de volta dez anos depois para o II Congresso, e a celebração de tomada de posse do novo Arcebispo. Dom Mário fez o sermão e Dom Jaime fez a imposição do pálio a Dom Alberto. Manaus, passava novamente por intensa renovação espiritual, sendo um dos conferencistas do Congresso, Dom Helder Câmara, “foram seis dias de grandes realizações religiosas e espirituais que envolveram a cidade de Manaus” (RAMOS, 2006, p.78).

O II Congresso de Manaus, proporcionou um encontro entre Prelados que foi um ponto de renovação espiritual e certamente um grande momento de fortalecimento de laços e articulações entre eles. O episcopado de atuação na década de 1940 e 1950, era filho das grandes ações desenvolvidas pós separação Igreja e Estado, que se fortaleceu e se expandiu nas primeiras décadas da República, e que nesse contexto se apresentava muito mais preparados para efetivar os projetos eclesiásticos em suas áreas de atuação e se relacionar com o poder local e nacional. E, a visibilidade dessas relações por meio de eventos religiosos e civis, se configuravam em espaço de encenação, em grandes espetáculos, como afirma Sérgio Miceli (2009, p. 129). E, o II Congresso foi uma dessas oportunidades de entrelaçamento de poderes e de visibilidade de alianças, sejam elas entre poder político e eclesiástico ou dentro do próprio Episcopado brasileiro. No último dia, um

grande passo foi dado, realizou-se a primeira reunião dos Bispos do Pará e Amazonas.

A estadualização, era um sucesso, cada Estado havia passado gradativamente pelo processo, além de todas as capitais, alguns deles passaram a ter várias dioceses (MICELI, 2009, p.65). No Norte, existia, até aquele momento, apenas uma província eclesiástica, uma diocese, 6 prelazias, e uma prefeitura apostólica. Diante da dimensão territorial da Diocese, Dom Alberto solicitou da Nunciatura a transformação das Prefeituras Apostólicas de Tefé e do Alto Solimões em Prelazias em 1950. Na véspera do encerramento do Congresso, ocorreu a sagração de Dom José Nepote Fus e Dom Joaquim de Lange, para assumir as Prelazias de Rio Branco e Tefé, a sagração foi oficializada por Dom Jaime, Dom Mário e Dom Alberto (RAMOS, 2006, p. 78). E, em 1955, Parintins se tornou Prelazia, que ficou sob a responsabilidade do PIME, Dom Alberto acompanhou de perto todo o processo (CERETTA, 2014, p. 520). Mas a grande mudança na estrutura eclesiástica da Amazônia, foi a criação de sua segunda província eclesiástica, Manaus elevada à Arquidiocese em 1952. Com Manaus, até o ano de 1952 chegou-se a 20 Arquidioceses em todo o Brasil.

Neste ano de elevação, novos núcleos da Ação Católica foram implantados, um grande reforço para as atividades do movimento. Foi fundada a Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude Independente Católica Masculina (JICM), a Juventude Universitária Católica (JUC) e da Juventude Estudantil Católica Masculina (JECM). Para Celestino Ceretta, “foi um tempo forte na formação da consciência cristã” (2014, p.520). encontramos, também, neste ano, a solicitação de Frei José de Leonissa para que fosse erigida canonicamente na paróquia de São Sebastião uma Congregação Mariana, com os títulos de Nossa de Fátima e São Francisco

de Assis para os homens (LEONISSA, 1952). Para o Curso de aperfeiçoamento para religiosas, a ocorrer nas férias, foram indicados os Freis Ambrósio de Gaifana e Miguel Ângelo de Marenella para contribuir com o programa apresentado pelo Arcebispo (CASTALDA, 1952). Em 1952, ainda se registra a eleição de Dom Alberto para secretário do Ensino Religioso da CNBB.

Quando inaugurada a Arquidiocese, Manaus vivia um processo de reordenação espacial devido ao crescimento urbano e populacional que passara nas últimas décadas. A cidade foi dividida em três zonas: centro, urbana e suburbana (OLIVEIRA, 2003, p.93). Ocorreu, a partir de 1952, a expansão para o noroeste: São Geraldo, São Jorge, Ponta Negra. A estimativa da população de Manaus, na época era de 139.620 p.116 (2003, p.198). E, buscando atender essa nova realidade, a Arquidiocese criou na década de 1950 novas paróquias. Seguindo a perspectiva de análise sobre as paróquias no Brasil de Torres- Londoño, elas são micro instituições aparelhadas, que seguem o modelo tridentino, com a finalidade de gerenciar, consolidar e levar adiante o projeto cristão, que se apresenta no período da restauração católica como “espaço central, insubstituível para a salvação” (15). Nas novas localidades da crescente cidade de Manaus, foram fundadas as novas paróquias: Santa Luzia, 1953; São Francisco, em 1954; e São Jorge, em 1957. No interior, a paróquia de Silves, foi criada a 4 de agosto de 1956, com o título de Nossa Senhora da Conceição de Silves (RIBEIRO, 1991, p.86).

A região amazônica, também, precisava passar por novos ajustes econômicos, “nos anos 50, o plantio das seringueiras foi abandonado, Álvaro Maia ainda preocupado com a significação da economia amazônica no contexto nacional, sugeriu a diversificação com a extração de outros produtos florestais que garantiria a sobrevivência e a estabilidade do interior

amazonense. Defendeu, então, a tese da planificação econômica para a Amazônia” (SANTOS, 1997, p.137). O novo governo de Maia, 1951 a 1954, enfrentava grandes dificuldades administrativas, com crescente tensões urbanas, devido ao crescimento populacional causado pelo êxodo dos seringais oriundo da desagregação do sistema extrativista (1997, p.140). As novas paróquias, além da dimensão religiosa e pastoral, respondem à realidade de expansão da cidade, em tempos de transformação oriunda da emergência do povo interiorano, forçado, grande parte, a migrar para a capital, especialmente a partir da nova cheia de 1953.

Em 1953, a 21 de setembro, Dom Alberto tomou posse da cadeira Euclides da Cunha na Academia Amazonense de Letras. No ano de 1954, destacaram-se: uma série de palestras para a AC, a 8 de janeiro, com o tema ‘Educação dos Adolescentes’; a 26 de janeiro, ocorreu a primeira reunião geral dos Arcebispos, Bispos e Prelados da Amazônia, presidido por Dom Mário Vilas-Boas, com assessoria de Dom Helder Câmara; a 29 de maio do mesmo ano, Dom Alberto e Dom Mário assistiram, em Roma, a canonização de Pio X; a 16 de outubro foi dada a benção da nova capela do Preciosíssimo Sangue em Manaus (RAMOS, 2006, p.81);

Outro acontecimento que marcou a Arquidiocese de Manaus em 1954, pelo breve “*Primae Labis*”, o Papa proclamou Nossa Senhora da Conceição padroeira do Amazonas, a 4 de junho. Pio XII estava apenas oficializando o que na prática já ocorria. A paróquia de Nossa Senhora da Conceição foi a primeira de Manaus, criada em 1695 pelos missionários carmelitas, portanto, a devoção à Nossa Senhora é a primeira que penetra nos corações da região e foi se enraizando à medida em que a Igreja Católica também se enraizava no território amazônico. O Breve papal, oficializa, assim, a devoção mais antiga, e o fez logo em seguida da promulgação do

dogma da Assunção de Nossa Senhora, 1952. A Arquidiocese, estava em sintonia com Roma, sendo conduzida por Maria.

A 4 de agosto de 1955, Dom Alberto foi ao Rio de Janeiro para a I Conferência Geral da Hierarquia Latino-Americana, e junto com Dom Mário tomou posse como fundador do CELAM. No ano seguinte, a 20 de maio, participou da graça pelo cinquentenário da Arquidiocese de Belém. A 9 de maio de 1957, chegou a notícia de sua transferência, Pio XII o estava enviando para a Arquidiocese de Belém, ficando a partir de 22 de junho como Administrador Apostólico da Arquidiocese de Manaus. Em sua partida, recebeu homenagens, entre elas: o título de Cidadão Honorário da Capital Amazonense, da Câmara Municipal de Manaus, a 25 de setembro; e três dias depois, o título de Cidadão Benemérito do Amazonas, conferido pela Assembleia Legislativa do Amazonas lhe conferiu. E, a 29 de setembro acontecia a despedida de Manaus, chegando a Belém a 3 de outubro (RAMOS, 2006, p.82). Sua trajetória em Manaus (1952 a 1957) e em Belém (1957 a 1990), mostram que se tornou um Arcebispo de projeção nacional, com um longo Episcopado na Amazônia. Faleceu a 26 de novembro de 1991.

Referências Bibliográficas

Fontes Eclesiásticas:

RAMOS, Dom Alberto Gaudêncio. Carta aos pais. Natal de 1930.

CASTALDA, Pio de Casa. Circular do Reverendo Interino. 30 de dezembro de 1952

LEONISSA, José de. Solicitação de Ereção Canônica da Congregação Mariana na Paróquia de São Sebastião. 28 de junho de 1952.

RAMOS, Dom Alberto Gaudêncio. Cronologia Eclesiástica da Amazônia. 1952.

Bibliografia:

ANDRADE, Moacir. Manaus: ruas, fachadas e varandas. Manaus: Umberto Calderaro. 1985.

CERETTA, Celestino. História da Igreja na Amazônia Central. Manaus: Biblos, 2014.

MACIEL, Elisângela. De Diocese a Arquidiocese: os frutos da Romanização em Manaus (1941-1942). In: FERREIRA, Arcângelo da Silva...[et.al]. Nas Curvas do Tempo: história e historiografia na Amazônia em debate. Manaus: Editora UEA, 2018.

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

MATOS, Henrique Cristiano José. Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003. Tomo 3. Coleção Igreja na História.

MICELI, Sérgio. A Elite Eclesiástica Brasileira: 1890-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, José Aldemir de. Manaus de 1920-1967: a cidade doce e dura em excesso. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas/EDUA, 2003.

RAMOS, José P. Dom Alberto Ramos: o pastor da Amazônia. Belém: FCPTN, 2006.

RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. Vida e Morte no Amazonas. São Paulo: Loyola, 1991.

SANTOS. Eloína Monteiro dos. Álvaro Maia: uma liderança política cabocla. Manaus: EDUA, 1997.

SILVA, Francisco Gomes da. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Itacoatiara (1759-1999). Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1999.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica. São Paulo: Paulós, 1997.

O ÍNDIO E O CABOCLO – IDENTIDADE E REGIONALIDADE PARAENSE NO CÍRIO DE NAZARÉ

Thamires Beatriz Braga Barros¹

A partir da análise das representações simbólicas presentes no Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará, busco perceber os níveis de identidade dos sujeitos amazônicos dentro de dois elementos presentes no Círio de Nazaré, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré e a figura do Caboclo Plácido que são utilizados como forma de representação da regionalidade paraense dentro da festividade principal que ocorre numa quinzena no mês de outubro.

Segundo Pacheco, as festas de santos no Pará estão envoltas em construções de lugares, pertencimentos, hierarquias e processos de identificação pessoal e social. É nas festas que as culturas urbanas e rurais se encontram e transformam a ambos, já que modo de se viver essa festa é ressignificada de acordo com seu universo e suas necessidades cotidianas, trazendo novos significados e apropriações aos santos de sua devoção (PACHECO, 2017, p. 9-44). Segundo Wagley, as festas de santos na Amazônia são uma forma de unir os sujeitos, pois elas criam vínculos entre os moradores da região; é quando a comunidade se organiza e se prepara para participar daquela festividade, e servem para estabelecer as relações sociais presentes na vivência daqueles sujeitos (WAGLEY, 1957, p. 55).

Sendo assim, há muito são comemoradas no Pará, e não só nele, diversas festas de Santos Católicos. Esses santos possuem uma imensa importância dentro desse sistema religioso, no qual, segundo Alves, sua

¹ Mestranda em História social da Amazônia – PPHIST/ UFPA. Email: Thamiresbarros95@hotmail.com

festividade tem “um peso muito grande” e acaba propiciando modelos que são seguidos pela população em outros segmentos de suas vidas (ALVES, 2005, p. 53). O Círio de Nazaré é marcadamente cheio de rituais e simbologias católicas e possui várias características que as festas religiosas reproduzem por todo o Brasil, mas também revelam muitos dos aspectos próprios da sua população, e essa regionalização é uma marca do Círio de Belém. Não se faz o Círio sem os sujeitos que participam dele, pois são eles que incrementam e fazem com que a festa aconteça.

No mês de outubro em Belém, a Basílica de Nossa Senhora de Nazaré abre as portas para receber devotos de todas as regiões do Estado do Pará e até de fora dele. A Festividade acontece durante uma quinzena e possui uma série de procissões oficiais, ou não, pois muitas delas foram construídas ao longo do tempo e acabaram se tornando tradição. A procissão principal é o Círio de Nazaré, que sai da catedral da Sé e vai até a Basílica de Nazaré levando milhões de pessoas a fazerem esse trajeto junto com a santa.

O Círio de Nazaré em Belém é uma das maiores festividades de Santos presentes no Brasil e ocorre oficialmente desde 1793. Este é um evento religioso que reúne dois aspectos do sistema ritual brasileiro: o sagrado, festejando uma santa padroeira; e o profano, numa mistura de informalidade festiva e confraternização entre as pessoas. Essa festividade conta muito da história da própria cidade e do próprio Estado através de seus ritos e tradições, por isso tem uma grande importância para o povo católico da região, a cidade e as pessoas se modificam para viver a festa.

Há nessa festa vários elementos simbólicos que fazem com que o devoto demonstre sua fé e sua religiosidade. Segundo Bourdieu, os símbolos são instrumentos de integração social e o poder simbólico religioso

lida com a construção da realidade, transformando a visão e a ação dos agentes sociais sobre o mundo, e mesmo estando relacionado com os interesses das classes dominantes, ele só existe por que aquele que está sujeito crê que existe e dá àquele que o exerce (Bourdieu, 1998).

O Círio é considerado popularmente como “Festa Paraense” ou “Natal dos Paraenses” e há grandes níveis de identificação com os sujeitos participantes em relação à sua cultura local. Essa identificação acaba por dar mais força para que as manifestações sejam reproduzidas a cada ano. Segundo Azevedo: “No Círio, a expressão máxima da fé, nasce do meio do povo, desenvolve-se no meio do povo e só acontece com a participação do povo” (AZEVEDO, 2008, p. 205-208). Dalcídio Jurandir o intitula “Carnaval Devoto”, visto que se misturam alegrias, paixões, fé e cultura (JURANDIR apud ALVES, 2005). Segundo Isidoro Alves, isso se dá por ser uma festa alegre e muito complexa, com uma mistura de sentimentos e identidades regionais, pois é o que realmente ocorre no Círio: as emoções se misturam entre os fiéis que dela participam.

As origens do Círio também estão envoltas em cosmovisões; a mais popular e difundida na região é a do achado do caboclo Plácido José dos Santos, em 1700. Segundo a lenda da região amazônica, o caboclo Plácido caminhava nas matas da estrada do Utinga e lá encontrou uma pequena imagem às Margens do Igarapé Murucutu (relatos dizem que esse local fica onde hoje se encontra a atual Avenida Nazaré), uma santa vestida com um manto (MAUÉS, 2009). Como escreve Arthur Viana: “Plácido deparou com uma estatueta que, apesar das intempéries não estava maltratada e tinha o manto a brilhar como se sempre tivesse sido custodiada num templo”. (O LIBERAL, 1995, p. 2, cad. 3).

A história do achado da santa traz à tona a identidade paraense. Mesmo não se sabendo como realmente aconteceu, e se aconteceu, a pessoa que é descrita (Plácido) por ter encontrado a santa apresenta traços e aspectos da população que estão presentes no Pará. O caboclo amazônico² ora é descrito como um senhor de vestes simples, ora pescador, agricultor, de origem humilde; isso ressalta uma identificação com os homens que nessa região habitavam, ressaltando assim os traços culturais do povo paraense, e remetendo às pessoas a proximidade da padroeira com a população, já que segundo relatos do achado ela escolheu aparecer para ele³.

Segundo Couto (2018), a festividade de Nossa Senhora já nasceu mestiça, por conta da participação de Índios e negros e a mistura das raças presentes na Amazônia, além de estarem presentes desde o princípio os diálogos entre o sagrado e o profano e a troca de experiências presentes entre esses sujeitos que participavam da festa (Couto, 2018, p. 271-290). Cabe ressaltar relatos de que a Padroeira foi trazida de Portugal, onde a devoção à santa se dava em uma pequena vila de pescadores, para o Brasil e aqui sua história se mistura com lendas que são difíceis de se separarem, penetrando no imaginário popular, sendo reproduzidas de diversas maneiras, como é o caso do achado de Plácido, o qual evoca o ar de agricultor, pescador e caboclo.

A devoção a essa imagem seguiu então em uma pequena cabana que Plácido havia construído para abrigar a virgem de Nazaré⁴. Várias Ermidas foram construídas até 1793, quando o governador da Província D. Francisco de Souza Coutinho, decidiu realizar uma feira próximo ao espaço onde ocorria a devoção à santa. Foi ele o responsável também por organizar o primeiro Círio, e nesse mesmo ano a devoção à Maria em Belém foi oficializada pelo quinto bispo do Pará, D.

João Evangelista (IPHAN, 2009, p. 12-15).

Não se tem dados do período em que Plácido viveu, há apenas apontamentos de que depois de sua morte a santa passou para as mãos de um amigo seu de confiança para continuar seu trabalho. Porém Plácido até hoje é homenageado e lembrado durante a festividade do Círio de Nazaré, tanto que no subsolo do Centro social de Nazaré foi erguido um espaço com 1000m² para receber devotos e promesseiros que vem de outras cidades para a festividade, esse espaço foi intitulado Casa de Plácido atualmente conta com 1.100 voluntários para atender os romeiros que chegam diariamente em peregrinação em decorrência do Círio de Nazaré⁵.

Um espaço construído para ser utilizado por devotos da santa com o nome do caboclo mostra como a imagem de Plácido estaria ligado à essas pessoas, ele seria como um retrato delas, exemplo de devoção e cuidado à imagem santa, que dedicou sua vida para preservar o culto à Maria de Nazaré.

Segundo Chartier a forma como as pessoas veem o que lhes é repassado e reproduzem à sua maneira é a forma como a cultura se propaga pelos diferentes meios (CHARTIER, 1991, p.173-191), e é através dessa propagação que vem à tona a proximidade com a qual o povo vê seu padroeiro. Em Belém e nas regiões do interior, é muito comum essa proximidade das pessoas com Nossa Senhora de Nazaré, intitulando-a de “Nazica”, “Mãezinha”, “Nazi”. As pessoas viajam do interior para a capital para “visitar sua mãe”, ou “ir à festa da mãezinha”⁶.

⁵ Fonte: <https://basilicadenazare.com.br/site/index.php/2019/10/06/cirio-2019-casa-de-placido-abre-nesta-quarta-feira-09/> data de acesso: 13/07/2020.

⁶ Essas relações com a santa foram identificadas durante minhas idas à Trasladação e ao Círio de Nazaré. Ao conversar com pessoas, promesseiros vindos do interior, pude perceber essa relação de proximidade com a padroeira, como uma pessoa da família, um ente querido que há muito não veem

Essa relação que a cultura tem com os participantes dela é que dá forças para a sua continuidade. A familiaridade gera a aproximação do devoto com a santa; essa intimidade é construída pela linguagem oral, logo, esse modo de falar do devoto é uma forma de ele se sentir mais próximo da santa. Isso acaba trazendo a padroeira para dentro da festividade como uma amiga próxima ou um familiar. A santa participa do almoço do Círio como alguém da família, sendo que para o paraense esse almoço é mais importante que o do Natal, pois é um momento em que as pessoas se reúnem para festejar (MAUÉS; MAUÉS, IN: FIGUEIREDO, 2005).

Outra definição do que proporciona a aproximação dos fiéis com a santa é a imagem. Para Hamoy as imagens santas representam para os fiéis muito mais do que a representação de um personagem santificado, pois elas acabam adquirindo a personificação do próprio personagem, ou seja, aqui, de Nossa Senhora de Nazaré, despertando encantos, emoções, compaixões e fé (HAMOY, 2017, p. 35).

A imagem da santa tida como original (a que foi achada por Plácido) possui 38,5 cm de altura e fica na Basílica de Nazaré. Ela é intitulada “Gloriosa” e fica hoje em dia no altar da igreja, de onde é retirada poucas vezes no ano. Essa imagem deixou de sair no Círio por volta de 1920, sendo substituída nas trasladações pela imagem do colégio Gentil Bittencourt, que foi utilizada até 1969, quando foi encomendada uma nova imagem para as trasladações (MONTEIRO, 2018, p. 105).

Essa terceira imagem, a que está presente até os dias atuais: a intitulada Peregrina, foi encomendada pelo vigário local da época, Miguel Giambelli, ao escultor italiano Giacomo Mussner. Ela é conhecida como “peregrina” por que faz o trajeto do Círio, as visitas em estabelecimentos e as viagens para fora do Estado en-

e decidem vir visitar. Ver também: Op. Cit. IPHAN, 2006.

tre outros eventos. A peregrina possui os cabelos soltos caindo em cachos sobre o ombro direito como aparece na Original, porém há várias diferenças entre as duas, como a cor dos cabelos da santa e do menino Jesus, que na imagem original (ou Gloriosa) são mais claros (Figura 02), e na Peregrina são castanhos escuros (Figura 01).

Outra coisa importante de se ressaltar é que na imagem original o menino Jesus possui traços europeus, enquanto que na Peregrina ele apresenta traços indígenas que se assemelham às crianças que se encontram nas ruas de Belém, bem como a imagem de Nossa Senhora aparenta ser uma mulher de traços indígenas, como o de muitos devotos paraenses. Ambas as imagens estão em pé, o que as diferencia da escultura de Portugal, já que essa é uma santa que está sentada com o seio de fora amamentando o menino Jesus. Nas duas imagens de Belém, o menino aparece nos braços da mãe com um orbe azul com uma cruz dourada nas mãos.

Segundo Bonna (2017), a imagem Peregrina foi encomendada por que a imagem original estava ficando desgastado por conta do tempo, então o vigário de Nazaré, mandou as medidas e fotos da imagem para o artesão que fabricaria a nova imagem na Itália. Além das fotos da imagem original, foram mandadas a esse artesão também fotos de mulheres e crianças paraenses.

Segundo Bonna (2017):

Padre Miguel havia me pedido fotos de rostos de mulher jovem e de criança. Eu pensei logo em mandar de uma das minhas irmãs bonitas, louras de olhos azuis ou verdes, mas ele disse que Maria era judia de cabelos negros, e que lembrava também as mulheres do Pará. (BONNA, 2017, p 96-97).

Bonna (2017) cita que até na questão de restauração da imagem ora pintam de uma forma e ora de outra, mudando características do desenho da boca e

cor dos olhos, fazendo com que a santa seja reconhecida como muitas das mulheres de Belém, já que segundo ela o Brasil possui uma grande mistura de raças: índios, negros, portugueses, e é essa mistura que faz o Brasil ser o que é. Com isso, percebe-se a intenção de se caracterizar a santa com aspectos regionais paraenses. A peregrina tem os cabelos escuros, rosto moreno e traços da mulher amazônica, enquanto o menino Jesus também ganhou traços indígenas e a pele mais escura; a imagem original é uma mulher de pele branca e traços portugueses e aparenta ser uma mulher mais velha, diferentemente da peregrina, que possui características da idade que teria quando deu à luz ao menino Jesus.

Enquanto o caboclo Plácido é representado pelo homem amazônico, a mulher amazônica é representada por Maria de Nazaré, e hoje pouco se vê e se reconhece a imagem original pelos devotos, já que é a peregrina que sai em todas as procissões, nos cartazes de divulgação, no Círio e nas visitas que a igreja faz tanto aos locais públicos de Belém, quanto a outras cidades e municípios do estado e fora dele.

Figura 1 - Imagem intitulada Peregrina que participa das tras-ladações, Círio e eventos dentro e fora do Estado



Fonte: MONTEIRO, 2017. P. 107

Figura 2 - Imagem intitulada Gloriosa que fica no Altar da Basílica de Nazaré.



Fonte: MONTEIRO, 2017. P. 106

Os sujeitos são agentes de transformação dentro da estrutura social em que vivem, e as tradições se propagam por conta da forma com a qual as pessoas se manifestam. Os devotos, como se vê, utilizam artifícios para se sentir dentro da festividade. Já que grande parte deles não participa da organização, eles criam suas representações para ter uma noção de pertencimento a aquele espaço, mas não só eles, a igreja também utiliza desses artifícios para conquistar a população. Mesmo assim os devotos que participam do Círio estão pondo também seus aspectos regionais e sociais dentro da festividade.

Há uma série de representações de identidade presentes na festividade que aqui não caberia de tão complexa que essa manifestação religiosa é, e por ve-

zes foge do controle eclesiástico (como a festa das filhas de Chiquita, auto do Círio, arrastão do pavulagem, protestos que ocorrem durante as procissões, além de diversas procissões não oficiais), mostrando a autonomia do fiel para expressar sua devoção, onde sagrado e profano não podem mais ser vistos como separados, eles estão interligados e totalmente ligados aos principais agentes de transformação dessa festividade: o sujeito amazônico.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Isidoro. A Festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Estudos Avançados 19. 2005
- ALVES, Isidoro. O Carnaval Devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis, Vozes, 1980
- AZEVEDO, Josimar da Silva. Círio de Nazaré: A festa da Fé como comunhão solidária. Tese de Doutorado, Faculdade Jesuíta – FAGE, Belo Horizonte – MG. 2008
- BONNA, Mizar Klautau. Meus 80 Círios. Belém: Verde Guia. 2017.
- BOURDIEU, Pierre. O Poder simbólico. Coleção Memória e Sociedade. Editora Bertrand Brasil. 1998.
- CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. Revista de Estudos Avançados 11. 1991, p. 173-191
- COSTA, Bruno Abreu. Santos e Santidades: O Período Medieval. Revista de História da Sociedade e da Cultura, 12 (2012) 483-494. ISSN: 1645-2259, p. 446-456.
- COUTO, Márcio Henrique, Participação e exclusão popular no Círio de Nazaré. Revista Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 38, 2018
- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Nacional, 1995
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1ª ed., 3ª reimpressão. Rio de Janeiro. 2008.
- HAMOY, Idanise Sant'ana Azevedo. Imagens devocionais de Nossa Senhora de Nazaré: Iconografia, devoção e conservação. Tese. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Belas Artes da UFMG. Belo Horizonte, 2017, p. 38.
- IPHAN. Dossiê IPHAN I: Círio de Nazaré. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora Brasil. 2006.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, vol. 2, nº 2, p. 5-32. Dez. 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O homem que achou a santa: Plácido José de Souza e a devoção à Virgem de Nazaré. Belém: Basílica Santuário de Nazaré Padres Barnabitas, Arquidiocese de Belém, Casa de Plácido, 2009.

MAUÉS, Heraldo; MAUÉS, Angélica. 'Feliz Círio!' Relatos, interpretações e memórias afetivas de um casal de antropólogos. IN: FIGUEIREDO, Silvio Lima. Círio de Nazaré: festa e paixão. Belém: EDUFPA. 2005

MONTEIRO, Walbert. Círio de Nazaré: Meu olhar de fé. Belém – Preservar, 2018

PACHECO, Agenor Sarraf. No tempo das festas: Sociabilidades e conflitos em cidades e florestas marajoaras. *Projeto História*, São Paulo, v. 58, p. 9-44, Jan.-Mar. 2017.

PASSOS, Mauro. O cortejo da Virgem – imagens e significados da festa do Círio de Nazaré em Belém do Pará. XI encontro regional sudeste de história oral. Universidade Federal Fluminense. Niterói – RJ. 2015

VELOSO, Maria do Socorro Furtado; PAVAN, Maria Ângela. De Senhora de Nazaré a 'Nazinha': singularidades na expressão do afeto à padroeira do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 11, n. 3, p. 621-631, set.-dez. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000300005>.

WAGLEY, Charles. Uma comunidade Amazônica: o estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Coleção Brasileira, vol. 290. 1957

RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NO QUILOMBO SÃO PEDRO, PARÁ: ALGUNS APONTAMENTOS

Alef Monteiro¹

Introdução

Em toda a extensão do Rio Guamá, indo desde a desembocadura desse rio na Região Metropolitana de Belém até sua nascente, existem mais de 40 comunidades quilombolas que originalmente são católicas (GOMES, 2015). Dentre essas comunidades, em meu mestrado tenho me dedicado a estudar a Comunidade Quilombola São Pedro, que fica bem na divisa dos municípios de Castanhal e Inhangapi. Dentre essas comunidades quilombolas da região, São Pedro possui uma característica *sui generis*: de suas 52 famílias, 28 pertencem à Assembleia de Deus².

Sendo um estudante interessado pelas relações étnico-raciais no pentecostalismo, ao conhecer São Pedro, imediatamente me interessei por essa comunidade tradicional negra e hoje realizo minha pesquisa de mestrado no intuito de entender as conexões entre concepções religiosas (pentecostais), identidade quilombola e ação política nesse quilombo. Apesar de realizar uma pesquisa de caráter majoritariamente sincrônica, não ignoro o fato de que as relações sociais também possuem causas históricas que precisam ser consideradas para que haja uma melhor compreensão

¹ Sociólogo e antropólogo, é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e mestrando no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Apoio: CAPES. Endereço eletrônico: alefmonteiro1@gmail.com

² Esses dados têm sua origem no cadastro de famílias da Associação local, juntamente com o controle da secretaria da igreja. Porém, o senso que venho realizando demonstra certa diferença que será apresentada em minha dissertação.

das relações sociais no presente, por esse motivo, realizei uma investigação sobre a história da formação do território e sobre a vida religiosa dos quilombolas. Neste capítulo apresento uma síntese de parte dos resultados obtidos. Meu objetivo é tecer alguns apontamentos sobre as religiões e religiosidades que compuseram e/ou ainda compõem o cotidiano local.

Considerando que a oralidade é uma das principais marcas da cultura das comunidades quilombolas brasileiras – e São Pedro não foge dessa realidade – uma peculiaridade que nada mais é do que uma herança das civilizações africanas ao Sul do Saara de onde fora raptada a maioria dos negros escravizados trazidos ao Brasil (VANSINA, 2010), na execução do meu trabalho conciliei os métodos da História Oral (THOMPSON, 1998) e da observação participante (WINKIN, 1996).

O material que reuni é oriundo de entrevistas semiestruturadas com seis pessoas que correspondem a três gerações diferentes. Através da memória dos meus interlocutores intentei conhecer os elementos que compõem e já compuseram os sistemas de crença local no tocante à religião e elementos religiosos. Aos dados gerados nas entrevistas também agreguei os dados de conversas livres que tive com várias pessoas no quilombo.

Catolicismo negro, pajelança negra e umbanda no Quilombo São Pedro

Até a década de 1960, a religião predominante no Quilombo São Pedro era a religião católica. Entretanto, o catolicismo praticado diferia em grande escala do dito “catolicismo oficial”. Com base nos relatos dos mais velhos, a religião católica praticada na comunidade pode ser qualificada como *negra* devido características peculiares recebidas das culturas africanas dos escravizados que foram convertidos à fé católica no

Brasil, ou ainda em solo africano, e que nunca abandonaram suas cosmologias originárias, apenas fundindo-as à cosmologia imposta pelos colonizadores.

O catolicismo que se desenvolveu na região seguia os padrões do catolicismo negro presente em outras regiões do país, em que santos católicos foram identificados com divindades bantas, os minkisis / Nkisi (espíritos que habitam a natureza), como demonstra Marina de Mello e Souza (2002). Esse sincretismo teve dimensões ainda maiores no Pará onde o tráfico de bantus foi predominante (VERGOLINO-HENRY e FIGUEIREDO, 1990), e esse é um dos motivos de nunca ter se desenvolvido no Pará um candomblé bantu antes da importação do candomblé das regiões Sudeste e Nordeste, a partir da década de 1960. A religiosidade bantu se amalgamou muito bem à religião católica, não havendo a necessidade de institucionalizar uma prática religiosa à parte.

Essa fusão entre o catolicismo lusitano e a cosmologia bantu se revela entre os escravizados que se aquilombaram em São Pedro, e pode ser vislumbrada através da memória de seus descendentes (apesar dos “ruídos” causados pela influência evangélica): *“A nossa família [que até onde se sabe sempre foi católica] tratava muito assim... Do outro deus [...] isso vinha de muito tempo, a minha mãe falava que quando alguém na família dela era maltratado eles iam fazer aqueles negócios lá, no tronco. Era reverência ao deus deles”*. (Dorcas, 67 anos). Semelhantemente, as louvações aos santos tinham lugares específicos nas matas, à beira dos igarapés, no meio do roçado. Infelizmente, ainda não encontrei qualquer consciência das origens dessas práticas que hoje não mais existem, o que meus interlocutores souberam me informar foi apenas *“Não sei, mas era assim que os antigos faziam e ensinavam pra gente”* (Paulinho do Trator, 67 anos).

A estrutura cosmológica dos quilombolas de São Pedro se assemelhava àquela descrita por Raymundo Heraldo Maués (1995) entre os ribeirinhos da Região do Salgado paraense. Nessa concepção, o mundo é habitado por várias entidades dispostas hierarquicamente e todas têm sua origem no poder divino. Deus comanda a tudo e todos, abaixo dele estão os santos; abaixo dos santos estão os seres espirituais (visagens) e os encantados (sejam eles da mata, a exemplo do curupira e saci; ou do fundo, como caruanas e guias); e, abaixo dos seres espirituais e encantados estão os seres humanos, incluindo aqueles que adquiriram fados, como é o caso da matinta, que em São Pedro é chamada de matim. O Diabo era um ser de pequena importância que disputava com Deus a posse das almas, mas não intervinha no cotidiano, apenas excepcionalmente fazendo pactos com pessoas que desejavam adquirir fados³.

A ocorrência do “mito indígena”⁴ levou uma série de antropólogos como Eduardo Galvão (1953), Heraldo Maués e Villacorta (2011) a considerarem essa típica estrutura cosmológica das comunidades amazônicas fruto da mistura exclusiva entre a cosmologia portuguesa e ameríndia, no entanto, é importante lembrar que existência na mitologia angolana [banta] de espíritos que habitam a natureza – os Nkisi, Quitura (de *kitura: transportar*), localizados nas florestas, rios, rochas e os espíritos das águas, as sereias – possibilitou a crença afro-brasileira nos encantados. No contexto

³ Esses e outros detalhes da encantaria amazônica podem ser vistos em Maués e Villacorta (2011).

⁴ O “mito indígena é um mito fundador da Amazônia que consiste na ideia de que além do branco europeu, o contingente populacional da Amazônia é quase exclusivamente indígena, de sorte que outros grupos sociais, ainda que presentes, são inexpressivos na região (CONRADO, CAMPELO e RIBEIRO, 2015). Para detalhes ver meu artigo (no prelo) intitulado “O ‘mito indígena’ da formação social da Amazônia no conto ‘O rebelde’, de Inglês de Sousa”, que será publicado no n.35 da Revista Palimpsesto, em janeiro de 2021.

afro-brasileiro, os encantados incluem as entidades míticas da natureza, na qual a influência indígena faz-se presente [mas não é causa exclusiva], e as almas de pessoas mortas que se tornaram espíritos habitam o universo natural, ou mesmo manifestando-se na vida social (TRINDADE, 2000, p. 53).

Entre os bantos já existiam rituais de mediação que tinham por objetivo estabelecer a boa convivência entre seres humanos e demais entidades que habitam a terra. O desequilíbrio dessas relações poderia gerar doenças e infortúnios aos humanos. Os sujeitos especializados na sabedoria dos rituais também desempenhavam as funções de adivinhos e curadores. Trindade (2000, p. 52) ressalta que esse “Nganga (adivinho curador) é[ra] escolhido pelo espírito de seu ancestral para ser o mediador de suas ações e depositário de sua sabedoria”. A principal característica vocacional desse agente era o dom que de modo muito comum se mostrava através de sucessivas possessões da pessoa pelo espírito/encantado que a escolhera. No quilombo essa vocação se materializava na chamada “doença de corrente do fundo”⁵, que é uma verdadeira convergência diaspórica.

Entre os quilombolas de São Pedro, o sujeito que nascesse com esse dom/chamado para curar e se relacionar com os espíritos e encantados era chamado de pajé. Uma terminologia de origem indígena que na região amazônica foi utilizada como termo guarda-chuva inclusive para as práticas mágico-religiosas de origem africana (GOMES e CAMPELO, 2005.). Curiosamente, a maioria dos pajés lembrados pelos mais velhos de São Pedro eram mulheres. Dona Benedita (Doca) e Dona Teófila, já falecidas, e que trabalharam na comunidade entre os anos de 1940 e 2000, são as

⁵ Um mal-estar que poderia manifestar sintomas que vão desde a apatia severa à desmaios e crises de possessão violenta.

mais lembradas. Elas eram parteiras e pajés; recebiam os caruanas e afastavam espíritos ruins, desfaziam malefícios e curavam doentes. Porém, a despeito disso, se declaravam e eram reconhecidas por todos como católicas.

A sincrética cosmologia quilombola permitiu que Dona Teófila (pajé desde os sete anos), ainda nos idos de 1960 (quando já havia passado de seus quarenta anos), se aproximasse da Umbanda. Os detalhes do seu contato com essa religião afro-brasileira ainda é um mistério a ser descoberto, porém, a mim foi dito que entre suas idas e vindas a Castanhal, e, principalmente no período em que morou na cidade, fez amizades com umbandistas que a ajudaram com o desenvolvimento de seu dom. Durante muito tempo teve uma casa de culto no Bairro do Milagre. E quando retornou ao quilombo (de onde nunca se afastou em definitivo durante o período que morou em Castanhal. Sempre vinha para passar finais de semana, seja para dar assistência ou tão somente descansar) trouxe com sigo suas estátuas de guias, seus objetos e trajes rituais.

Irmã Dorcas, filha de Dona Teófila (apesar de todo desdém oriundo de sua fé evangélica), lembra: “*a minha mãe tinha dois uniformes, um da macumba e uma da SESP*⁶. *Mas ela tinha toda a roupa dela: saia, blusa, toalha [...] ela tinha aquelas imagens velhas, aquelas coisas velhas. Eram imagens grandes, de [Cabocla] Mariana, [Caboclo] Pena Verde, essas coisas assim”*.

Sobre as doenças tratadas e as cerimônias de cura realizadas pelas pajés, Seu Paulinho do Trator relata que Dona Benedita costumava reunir várias pessoas na sala de sua casa de taipa, localizada às margens do igarapé. Os problemas eram os mais variados, iam de panemas, doenças que precisavam ser tratadas com

⁶ Dona Teófila era parteira credenciada pela Secretaria de Estado de Saúde do Pará (SESPA) e seu uniforme, no exercício dessa função, era um jaleco branco.

os remédios feitos de ervas medicinais, e também enfermidades causadas pela malineza dos encantados.

Eu lembro benzinho, um dia eu vi minha vó fumando um cachimbo feito da casca daquela árvore grande que fica bem ali, o senhor sabe? O nome é tauari. Ela fumava, tava [incorporada] com os caboco dela e tava fumando o cachimbo ao contrário, soprando e jogando a fumaça nos doente que ela tava tratando (Paulinho do Trator, 67 anos).

Irmã Dorcas diz que sua mãe sabia fazer muitos remédios e aprendeu muito com ela. Segundo me foi dito, Dona Teófila era muito famosa, e chegou a atender muita gente importante, como o Dr. José Espedito Magalhães, médico fundadores do Hospital Francisco Magalhães, em Castanhal. No quilombo, Dona Teófila morava ao lado da residência de sua filha Sebastiana, crente da Assembleia de Deus, com quem foi várias vezes à igreja, até uma vez em que, por ser pajé praticante de umbanda, foi duramente repreendida por um irmão que profetizou sua ida ao inferno, caso não se arrependesse de seus pecados, abandonasse a pajelança e a umbanda, e aceitasse a Jesus. Dona Teófila nunca mais assistiu a um culto até o dia de sua conversão anos mais tarde.

O pentecostalismo assembleiano do Quilombo São Pedro

No ano de 1961, Sebastiana (filha de Dona Teófila), após ter morado um período fora da comunidade, ocasião em que se converteu à Assembleia de Deus e se casou com Pedro Rodrigues, mudou-se com o marido e os dois filhos para o quilombo. Moravam a distância de 16 quilômetros da congregação mais próxima e, durante a visita da sogra e do cunhado, Sebastiana e o marido fundaram um ponto de pregação na sua casa.

A memória dos cultos revela um ambiente muito simples: a nave da igreja era a sala de estar que de móveis tinha apenas as redes de dormir; o retiro de fazer farinha; os espaços sob as frondosas mangueiras ao redor da casa, enfim, eram esses os lugares escolhidos para realização dos cultos. Não havia energia elétrica, aparelhos de som, ou instrumentos musicais variados. Pedro possuía um violão que tocava, os filhos traziam latas de farinha e batiam em percussão o acompanhando e todos cantavam os hinos da Harpa Cristã, seguidos pela pregação do evangelho.

Por não ser ordenado, Pedro não ministrava a Santa Ceia e uma vez por mês toda a família ia a pé a Castanhal para cear. Lá em Castanhal seus filhos também foram batizados nas águas. No início da década de 1970, a Família Rodrigues mudou-se para Castanhal, onde morou durante aproximadamente três anos. Nesse tempo, congregaram-se no Templo Central e Pedro Rodrigues foi consagrado ao ministério como auxiliar da Igreja. No breve tempo que moraram em Castanhal, Pedro e Sebastiana fizeram amizade com muitos crentes e, ao retornarem ao quilombo, passaram a receber visitas periódicas de amigos e obreiros que vinham para cultuar ao Senhor juntamente com a família.

De 1980 a 1983, os Rodrigues passaram a receber a visita de Irmã Elina e comitiva que vinham sempre de Kombi. O veículo era deixado a três quilômetros, no vilarejo (hoje quilombo) de Pitimandeuá, pois o acesso ao sítio era precário, não havia estrada, apenas um caminho que passava por dentro de igarapés que impediam a entrada de veículos. Porém, mesmo com toda essa dificuldade, quase semanalmente os crentes vinham com Irmã Elina de Castanhal, para realizar Escola Dominical e cultos juntamente com os Rodrigues. O espaço sob as copas das árvores servia como templo e os lampiões clareavam as reuniões noturnas.

Quando Irmã Elina deixou de visitar os Rodrigues, o ponto de pregação ficou oficializado e a Igreja em Castanhal passou a destacar obreiros para virem dirigir cultos e realizar evangelismos periódicos. No final dos anos de 1980 e início de 1990, a igreja em São Pedro criou laços com a igreja de Itaboca, uma comunidade quilombola vizinha. Os crentes de ambas as localidades passaram a se revezar no auxílio de cultos e reuniões de oração que ocorriam alternadamente em cada uma das comunidades.

Em 04 de agosto de 1991, em reunião presidida pelo Irmão Domingos Lopes, na sala da casa do Irmão Pedro e Irmã Sebastiana, foi oficialmente fundada a Congregação Monte Moriá da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, em São Pedro, Castanhal. Dois anos mais tarde foi construído o primeiro templo da igreja, construído em taipa, quase em frente da casa dos patriarcas da Família Rodrigues.

A Assembleia de Deus realizou uma eficaz reelaboração do imaginário mítico da comunidade, adaptando-a à sua doutrina que considera o mundo o palco da luta entre Deus e o seu séquito versus o Diabo e suas forças. Nessa perspectiva, a igreja pertence a Deus e os seres que habitam as matas e o fundo das águas (espíritos e encantados) foram identificados como demônios a serviço de Satanás. Essa reinterpretação foi bastante aceita porque emancipou os quilombolas convertidos (que são, segundo o imaginário religioso, templo e morada do próprio Deus, na pessoa do Espírito Santo) das malinezas, flechadas de bicho, panemas e outros males causados por encantados e espíritos. Além de esclarecer a ambiguidade dos encantados e espíritos que ora faziam o mal e ora faziam o bem.

Mas o pentecostalismo também foi (e tem sido) muito eficaz em fazer a mediação entre o modo de vida local e as necessidades da modernidade capitalista. A

igreja naturaliza o estilo de vida consumista, os valores individualistas, a estética, e a lógica de “prosperidade” através do trabalho que são tão necessários ao capital. Esse discurso recebeu certa aura de factualidade a partir de algumas mudanças nas condições materiais da comunidade.

Até os anos de 1990 o analfabetismo e a baixa escolaridade prevaleciam em São Pedro, bem como o isolamento geográfico da comunidade, a falta de energia elétrica, também o pouco acesso aos meios de comunicação de massa e tecnologia, e o predomínio da agricultura familiar. Não haviam grandes pressões à cosmologia e sistemas de crença local. Mas tudo começou a mudar a partir dos anos de 1960 quando coincidentemente (ou não) o pentecostalismo chegou à localidade. A religião pentecostal foi eficaz e eficiente na assimilação da cosmologia da comunidade a ponto de manter o sincretismo a seu modo e dar, ao mesmo tempo, um significado aparentemente mais “factível” às novas experiências de mundo.

Referências Bibliográficas

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Camponeses, donos de engenhos e escravos na Região do Acará nos séculos XVIII e XIX. *Papers do NAEA*, Belém, n. 153, p. 3-29, out. 2000.

CONRADO, Mônica Prates; CAMPELO, Marilu Marcia; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 51, p. 213-246, jul./dez. 2015.

GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 1-18, abr. 1953.

GOMES, Flavio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flavio dos Santos.; CAMPELO, Marilu Marcia. Brincadeiras de Santa Barbara: narrativas e notas de pesquisas sobre religiosidades, identidades e memória. In: GOMES, F. S.; ACEVEDO, R.; COELHO, M. C.; QUEIROZ, J. M.; PRADO, G. M. (Org.). *Meandros da His-*

tória: trabalho e poder no Grão-Para e Maranhão. Belém: Unamaz, 2005, p. 191-207.

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

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 11-58.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Afro-Ásia, Salvador, v. 28, p. 125-146, 2002.

THOMPSON, Paul. A voz do passado: História Oral. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

TRINDADE, Liana. Conflitos sociais e magia. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

WINKIN, Yves. Descer ao campo. In: A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo. Campinas: Papirus, 1996, p. 129-146.

SOBRE OS AUTORES

Ipojucan Dias Campos

Professor Associado II da Universidade Federal do Pará, Faculdade de História. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Religiões e Religiosidades Panamazônicas.

Fernando Arthur de Freitas Neves

Professor Associado III da Universidade Federal do Pará, Faculdade de História. Docente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. Líder do Grupo de Pesquisa Religiões e Religiosidades Panamazônicas.

Fernando Henrique Marques Brito

Graduando em Licenciatura de História pela Unirio. Contato: nolasco@edu.unirio.br

Allan Azevedo Andrade

Professor da Secretaria de Educação do Pará. Mestre em História Social pela Universidade Federal do Pará. E-mail: allan.andrade89@hotmail.com

Raylinn Barros da Silva

Doutorando e Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás. Estudo com apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: raylinn_barros@hotmail.com

Lediane Araujo Pires Demetrio

Mestranda em História Social da Amazônia pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal do Pará. E-mail: leidi_pires@hotmail.com

Elisângela Maciel

Doutoranda do Curso de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST-UFPA). Bolsista CAPES.

E-mail: macielelis7@gmail.com.

Alef Monteiro

Sociólogo e antropólogo, é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e mestrando no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Apoio: CAPES.

Endereço eletrônico: alefmonteiro1@gmail.com



ISBN 978-658984900-1



9

786589

849001

