



COLEÇÃO
ANPUH/2023

FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES
TPOJUCAN CAMPOS (ORGS.)

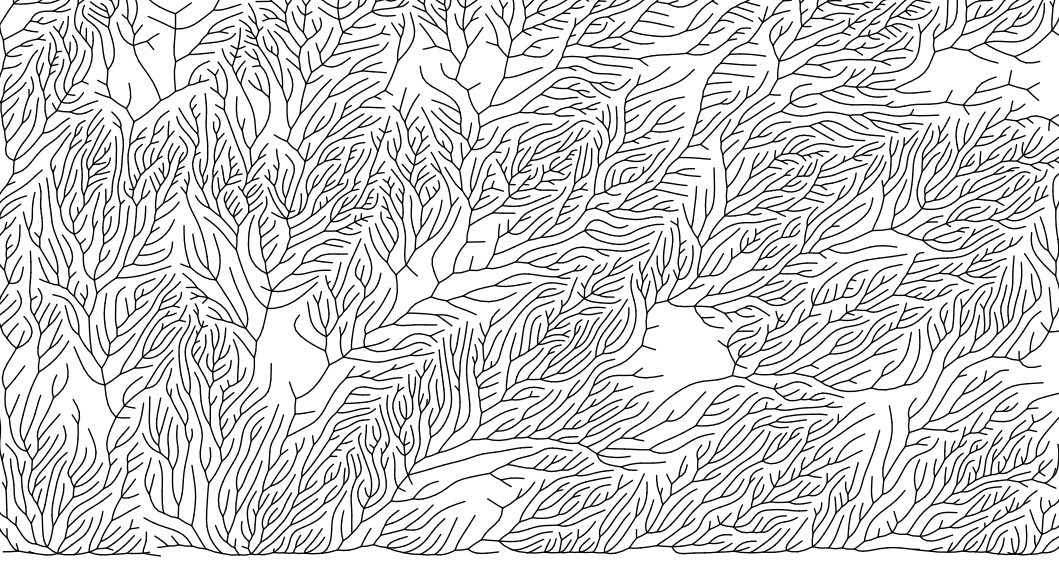
RELIGIÕES E
RELIGIOSIDADES NA
PANAMAZÔNIA



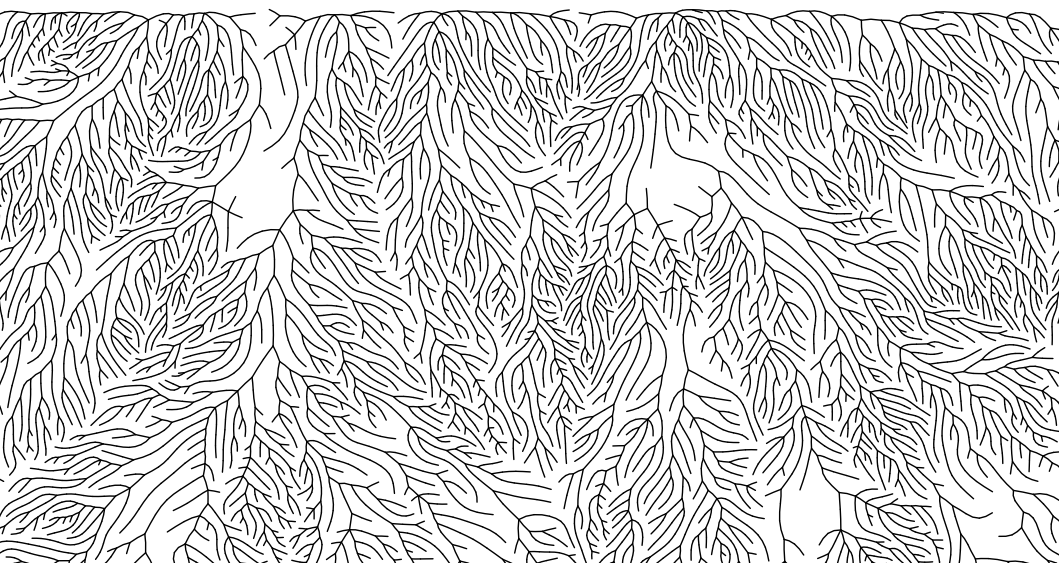


XIII

**ENCONTRO
DE HISTÓRIA
DA ANPUH - PA**



RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NA PANAMAZÔNIA



FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES
IPOJUCAN DIAS CAMPOS (ORGS.)

COLEÇÃO
ANPUH/2023

RELIGIÕES E
RELIGIOSIDADES
NA PANAMAZÔNIA

Editora
CABANA

ANPUH PA

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA

Copyright © by Os organizadores
Copyright © 2023 Editora Cabana
Copyright do texto © 2023 Os autores
Todos os direitos desta edição reservados
© Direitos autorais, 2023, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva
responsabilidade dos autores.

Diagramação, capa e projeto gráfico: Eder Ferreira Monteiro

Edição e coordenação editorial: Ernesto Padovani Netto

Revisão: os autores

Crédito da imagem da capa: *O Curupira* de Moacir Andrade.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Religiões e religiosidades na Panamazônia / Organizadores Fernando Arthur de
Freitas Neves, Ipojuca Dias Campos. – Ananindeua-PA: Cabana, 2023.

R382

Autores: Allan Azevedo Andrade, Fernando Arthur de Freitas Neves, Ipojuca Dias Campos, Carlos Gabriel Silva de Araújo, Antônio Raimundo Sousa dos Santos, Elber Levy Teixeira Soares, Juliane de Miranda Souza, Thamires Gabriele Santos da Silva, Marileia da Silveira Nobre, Danilo Gustavo Silveira Asp, Henrique Juvenal Viana dos Santos.

173 p.p.: il.

Formato: PDF

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-980422-4-0

1. Religiões - História. 2. Amazônia. I. Neves, Fernando Arthur de Freitas (Organizador). II. Ipojuca Dias Campos. III. Título.

CDD 291.09

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático

I. Religiões - História



[2023]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N° 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 — Ananindeua — PA
Telefone: (91) 99998-2193
cabanaeditora@gmail.com
www.editoracabana.com

CONSELHO EDITORIAL



Dr. Raimundo Moreira das Neves Neto (IFPA)
Dr. João Antônio Fonseca Lacerda Lima (EA-UFPA)
Me. Diego Pereira Santos (UEPA)
Me. Victor Hugo Modesto (UFPA)
Dr. Carlo Guimarães Monti (UNIFESSPA)
Ma. Aline Barros dos Reis (SEMED/Marabá)
Dra. Marley Antonia Silva da Silva (IFPA)
Ma. Raimunda Conceição Sodré (IFPA)
Dr. José M. Almeida Neto
Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves
Dra. Natália Conceição Silva Barros Cavalcanti (IFRN)
Dra. Eliana Ramos Ferreira (UFPA)
Dra. Iane Maria da Silva Batista (UFPA)
Me. David Durval Jesus Vieira (IFPA)
Dr. Pere Petit (UFPA)
Dr. Fábio Pessoa (UFPA)

Me. Anderson Clayton Fonseca Tavares (UFPA)
Me. Daniel da Silva Miranda (UFPA)
Dr. Marcus Vinicius Reis (UNIFESSPA)
Dr. Angelo Adriano Faria de Assis (Universidade Federal de Viçosa)
Me. Bruno de Souza Silva (UFPA)
Me. David Rodrigues Farias (UFPA)
Me. Bernard Arthur Silva da Silva (UFPE)
Dr. Wlisses James de Farias Silva (UFAC)
Ma. Livia Lariça Silva Forte Maia (UFPA)
Ma. Sara da Silva Suliman (UFPA)
Dr. Túlio Augusto Pinho de Vasconcelos Chaves (UFPA)
Me. Oslan Costa Ribeiro (UFG)
Dra. Karla Leandro Rascke (Unifesspa);
Ma. Maria Raimunda Santana Fonte (SEDUC-PA)
Dr. Cleodir da Conceição Moraes (EA/UFPA)
Dr. Thiago Broni de Mesquita (EA/UFPA)
Dr. Ernesto Padovani Netto (Seduc/PA)
Dr. Elias Diniz Sacramento (UFPA)
Dr. Raimundo Nonato de Castro (IFPA)

APRESENTAÇÃO



COLEÇÃO ANPUH DE HISTÓRIA DE 2023 **HISTÓRIA E ENSINO NO PARÁ**

A Associação Nacional de História em sua seção Pará, em parceria com a Universidade Federal do Pará (UFPA), com o apoio da ANPUH Nacional, promoveu o XIII Encontro de História em 2022 com o tema “História e Historiografia na Amazônia - Independência e Ensino”, que ocorreu entre os dias 28 de novembro e 01 de dezembro de 2022 na cidade de Belém, em formato híbrido, reunindo cerca de 400 pessoas entre alunos, professores e pesquisadores de história e área relacionadas.

Nos dois primeiros dias contamos com três seções dos Diálogos Amazônicos que abordaram as “Políticas de Ações Afirmativas”, o “Programa Forma Pará e a Formação em História”, e “O Pará na O.N.H.B.”. Ainda tivemos na conferência inicial a presença de Valdeci Lopes de Araujo (Presidente da ANPUH-Nacional/UFOP) que focou “A ANPUH Brasil nas comemorações do Bicentenário: desafios da comunicação pública da história”. Enquanto na conferência final a professora Magda Ricci (UFPA) abordou “De tudo o que se viu ao pouco que sabemos: memórias e esquecimentos entorno da independência no antigo Grão-Pará”.

O evento foi um momento de reflexão sobre os desafios da história social e do ensino de história no tempo presente, com interface com os eventos comemorativos da Inde-

pendência do Brasil em contexto amazônico. A perspectiva foi debater a historiografia desenvolvida por historiadores e professores de História sobre a região amazônica a partir da história social em diálogo com o ensino de história, considerando ainda a questão da Independência.

Os dois últimos dias do evento ficaram reservados as atividades remotas, quando os Simpósios Temáticos tiveram vez, foram ofertados 18 Simpósios com temáticas variadas, que contaram com a participação de 32 proponentes, recebendo 270 inscritos para as comunicações.

O XIII Encontro de História da ANPUH-PA, culminou com uma série de ações que foram desenvolvidas pela diretoria no biênio 2021-2022, como a publicação da “Coleção ANPUH de História de 2022”, o Prêmio “Nossa História do Pará” e o desenvolvimento do Site da associação que agora receberá a “Coleção ANPUH de História de 2023”, resultante dos simpósios temáticos que acabaram por originar dezessete e-books, publicados pela Editora Cabana e bancados pela ANPUH-PA.

De tal modo, todos os artigos que foram selecionados e enviados pelos coordenadores/as dos STs foram publicados na coleção e disponibilizados no site <https://www.anpuh-pa.org/> possibilitando o acesso irrestrito aos conteúdos que trazem várias abordagens do campo da história do Pará, da Amazônia e do Brasil. Uma série de ações para a organização e estruturação da ANPUH-PA vem sendo implementadas nas últimas três gestões da associação, o que possibilitou o pleno cumprimento de todas as atividades e proposições oriundas do XIII Encontro de História, assim completamos todas as atividades do evento.

Com a publicação deste novo repertório de e-books, no site da associação, chegamos a quarenta e quatro obras

disponibilizadas gratuitamente que constituem um dos maiores acervos digitais do estado que pode auxiliar no desenvolvimento de um grande leque de pesquisas e atividades sobre a Nossa História do Pará.

Carlo Guimarães Monti (UNIFESSPA)
Presidente da ANPUH-PA (2023 – 2024)

SUMÁRIO



IPOJUCAN DIAS CAMPOS FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES <u>Apresentação</u>	12
---	----

ALLAN AZEVEDO ANDRADE <u>Holden e Nelson: dois pastores protestantes enfrentando a hegemonia católica no Pará oitocentista</u>	19
--	----

FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES <u>Sem partido católico: uma tentativa de romanização aa sociedade civil e do Estado no século XIX</u>	34
---	----

IPOJUCAN DIAS CAMPOS <u>Noite e medo: Igreja Católica e experiência cotidiana (Belém, 1916-1940)</u>	49
--	----

CARLOS GABRIEL SILVA DE ARAÚJO <u>Medo, catolicismo, casamento civil e divórcio (Belém – Pa, 1916 – 1940)</u>	67
---	----

ANTÔNIO RAIMUNDO SOUSA DOS SANTOS <u>Divórcio, religião e religiosidade entre católicos na cidade de Belém (1977-1988)</u>	78
--	----

ELBER LEVY TEIXEIRA SOARES <u>Assembleia de Deus: memórias coletivas</u> <u>no sagrado, nas práticas e nas representações</u>	92
JULIANE DE MIRANDA SOUZA THAMIRES GABRIELE SANTOS DA SILVA <u>Os “trabalhos de amor” nos terreiros afrobrasileiros de Belém:</u> <u>da moralidade aos critérios de sua realização</u>	107
MARILEIA DA SILVEIRA NOBRE <u>Bichos que judiam...Bichos que curam: a religiosidade</u> <u>num espaço sagrado dos mitos amazônicos</u>	122
DANILO GUSTAVO SILVEIRA ASP <u>A sigmoide e a cruz: religiosidades e relações de poder na</u> <u>Região Bragantina Amazônica (Buçu, Augusto corrêa-Pa)</u>	138
HENRIQUE JUVENAL VIANA DOS SANTOS <u>Museu de Arte Sacra de Santo Alexandre:</u> <u>uma narrativa polifônica sagrada</u>	155
Sobre os Autores	170

APRESENTAÇÃO



Ao se relançar a vista sobre o conjunto de reflexões apresentadas nesta coletânea, a sua maior característica se concentra na diversidade a versar face aos significados das religiões e das religiosidades na Amazônia. Todavia, talvez, o termo multiplicidade de estudos sinaliza para o senso-comum (e essa não é a nossa finalidade), ou seja, dizer que o presente livro é multifacetado quase nada expressa se não vier acompanhado de explicações contumazes, então, na sua “essência”, o que se quer designar com o termo multiplicidade diante das reflexões a cingir as religiões e as religiosidades na Amazônia, por ora dadas à público?

Para além dos assuntos apresentados, o que chama atenção são os resultados neles contidos. Em outras palavras, no fundo, a presente reunião de estudos tratou-se de consistentes esforços, os quais fundamentaram-se não apenas na apresentação de temáticas, mas, na busca, na sua essência, de correlações íntimas a envolver formas explicativas. Isso é valioso, em primeiro lugar, porque público mais amplo compreenderá, de maneira inteligível, crer-se, em quais estágios se encontram, na contemporaneidade, determinadas investigações a respeito das Histórias das Religiões e das Religiosidades na Amazônia e, em segundo lugar, é mister enfatizar que os esforços explicativos aqui dados à público são de doutores, de mestres, de graduados, bem como de graduandos (Licenciatura e Bacharelado) em História. Em conformidade com isso, os diversificados autores buscaram por meio de reflexões empíricas apreender o quanto as religiões e as religiosidades

dadas a ler são partes constituintes de experiências religiosas praticadas por homens e por mulheres inseridos em múltiplos contextos cultural, social e político, os quais para se firmar legitimidades, houve, não obstante, a obrigatoriedade, para cada autor, de se aproximar dos “seus objetos” para a partir daí oferecer escalas explicativas.

Destarte, o Simpósio Temático “Religiões e Religiosidades na Panamazônia” e, por conseguinte, o Grupo de Pesquisa nominado igualmente, de maneira ampla alcançaram duas finalidades desejadas, quais sejam: a de interpretar por outras perspectivas quer o catolicismo, quer o protestantismo, quer o pentecostalismo, quer as religiões afro-brasileiras, quer as representações religiosas de caboclos amazônicos, onde misturas indígenas, católicas e africanas se fizeram sentir; e, também, conseguiu incentivar jovens pesquisados, principalmente, graduados e graduandos (Licenciatura e Bacharelado) a se debruçarem ao entendimento das complexas fímbrias a formatar às religiões e às religiosidades aqui apresentadas.

Nestas esteiras interpretativas, Allan de Azevedo Andrade traz à luz com o artigo intitulado “Holden e Nelson: dois pastores protestantes enfrentando a hegemonia católica no Pará oitocentista”, o quanto houve durante o século XIX entreveros a envolver católicos e protestantes na Amazônia; todavia, de forma, talvez, mais profunda Allan Andrade buscou descortinar quais dificuldades político-religiosas os pastores Richard Holden e Justus Nelson encontraram na Amazônia (leia-se Belém) às suas empresas proselitistas, ou seja, não deixou às margens as condutas católicas sob a liderança de Dom Macedo Costa.

Por seu turno, Fernando Arthur de Freitas Neves em “Sem partido católico: uma tentativa de romanização da sociedade civil e do Estado no século XIX”, propôs explicar os

usos feitos pelos instrumentos característicos da sociedade civil moderna como a imprensa exercida sobre o signo do catolicismo, tanto quanto da constituição dos partidos políticos, propriamente católicos, atuando nas disputas pela direção dos governos e Estados nacionais. Trata-se de um aprendizado realizado, sobretudo, pela hierarquia religiosa em dominar não apenas a instrumentação desses organismos, considerando a exigência de expandir a sua mensagem para continuar a fazer parte do bloco de poder. Desse modo, o processo de centralização política executado pela Igreja dos oitocentos manipulou essas importantes ferramentas, sem necessariamente dispensar a reprodução institucional a qual estava acostumada a anunciar suas verdades e as denunciar aqueles males por meio do púlpito, da direção espiritual do culto, da liderança moral e material nas suas ramificações aonde se externava e interiorizava sua concepção de mundo, forjando uma modernidade própria para combater a modernização, enquanto solidificava sua posição em recusa da secularização.

Adentrando na primeira metade do século XX, historiador Ipojucan Dias Campos com o texto “Noite e medo: Igreja Católica e experiência cotidiana (Belém, 1916-1940)” e Carlos Gabriel Silva de Araújo por meio da reflexão “Medo, catolicismo, casamento civil e divórcio (Belém, 1916-1940)”, trouxeram ao conhecimento público tema bastante negligenciado pelos historiadores amazônicos: o medo. O primeiro deu atenção à noite na faculdade de constituidora do “terror” na sociedade belenense (em parte dela), todavia, deixou evidente o quanto ele não tinha vida independente, então, necessitava ser deslocado para existir e diante de tal empreendimento a Igreja Católica se ocupou. Por seu turno, o seu orientando, Carlos Gabriel Silva de Araújo, buscou entender o medo instaurado, igualmente, pela Igreja Católica, na sociedade bele-

nense, através das presumíveis agruras trazidas pelo casamento civil e pelo divórcio. Dito de outro modo, suas leituras se concentraram na seguinte “certeza”: o Clero dava a ler os dois institutos laicos na faculdade de corrupções morais e, desse modo, passou a disseminá-los como representantes do Diabo.

Antônio Raimundo Sousa dos Santos em “Divórcio, religião e religiosidade entre católicos na cidade de Belém (1977-1988)” faz entender embates entre divorcistas e antidivorcistas. Segundo suas interpretações, os antidivorcistas compreendiam que a Igreja Católica Romana promoveu várias ações na capital paraense para tentar barrar a institucionalização da Lei do Divórcio no País, entretanto, essas querelas tiveram “um final” quando um projeto de Lei do Senador Nelson Carneiro que se denominava “Católico, Apostólico Romano” foi transformado na Lei nº 6.515 de 26 de dezembro de 1977. As reflexões do autor consideraram que embora a Igreja Católica tenha se posicionado de maneira desfavorável à aprovação dessa lei, pelo menos parte dos seus fiéis a aceitaram com o afã de resolverem demandas conjugais que há muito tempo não conseguiam obter respostas lidas como convenientes pela, então, lei do desquite.

Elber Levy Teixeira Soares “Assembleia de Deus: memórias coletivas no sagrado, nas práticas e nas representações”, buscou entender a referida denominação religiosa a partir da lógica de que há face a igreja construção da memória nomeada como coletiva. Assim sendo, enveredou às estruturas da formação de identidades fabricadas ao longo da história não apenas da Assembleia enquanto instituição, mas também dos assembleianos como construtores dessa memória como instituição.

As pesquisadoras Juliane de Miranda Souza e Thamires Gabriele Santos da Silva com o texto intitulado “Os trabalhos de amor nos terreiros afro-brasileiros de Belém: da

moralidade aos critérios de sua realização”, se puseram a compreender a partir do “Terreiro de Mina Dois Irmãos” as estratégias das práticas religiosas a versarem sobre encomendas de trabalhos espirituais à solução de contratempos relacionados à vida amorosa. Todavia, acerca do assunto em tela, as autoras não deixaram às margens o seguinte debate: nem todas as demandas que chegam no campo santo religioso são passíveis de atendimento, ou seja, há na feitura do trabalho campos éticos a serem seguidos.

Por seu turno, Marileia da Silveira Nobre por meio da reflexão “Bichos que judiam...bichos que curam: a religiosidade num espaço sagrado dos mitos amazônicos”, contribui para o debate acadêmico a medida em que consegue explicar o quanto as estruturas do catolicismo dito popular se ligam às crenças e às práticas religiosas caboclas. Assim sendo, a autora se pôs a investigar aspectos simbólicos das estruturas mítico-religiosas de determinadas famílias agricultoras caboclas a partir de crenças em seres encantados existentes no bojo do imaginário mítico amazônico.

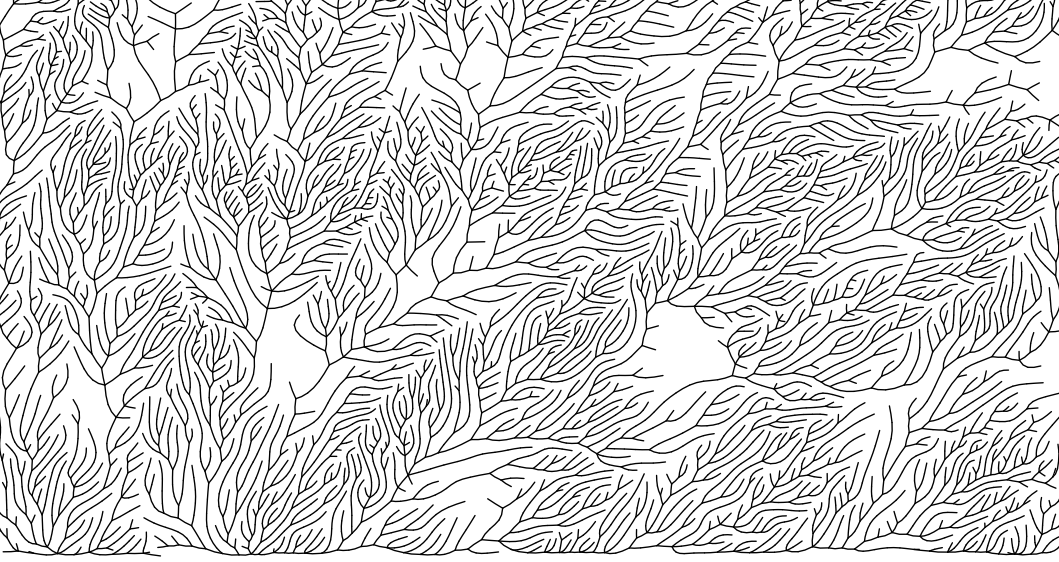
Já Danilo Gustavo Silveira Asp em “A sigmoide e a cruz: religiosidades e relações de poder na região bragantina amazônica (Buçu, Augusto Corrêa-PA)”, pesquisou a comunidade de Buçu, em Augusto Corrêa-PA, onde agricultores familiares encontraram um artefato arqueológico em sua roça: cerâmica indígena associada à ossos. Suas análises concentraram-se numa urna funerária, pela qual o pesquisador adentrou nos meandros das religiosidades, então, suas análises averiguaram a presença do símbolo espiral-sigmóide (“cobra ondula”) gravada no citado objeto. Tal iconografia remete a antiquíssimas formas de culto ligadas aos “Filhos da Serpente”, uma religiosidade arcaica que remete ao mito da “cobra-canoa”, da “mãe dos peixes”, da “cobra-grande”, mestre dos animais,

serpente primordial, relacionado à fartura, à “mãe-terra”, à concepção cíclica do tempo, associada ao culto aos mortos, à fertilidade, ao “princípio feminino”, à matrilinearidade e vinculado ao culto de veneração ancestrais.

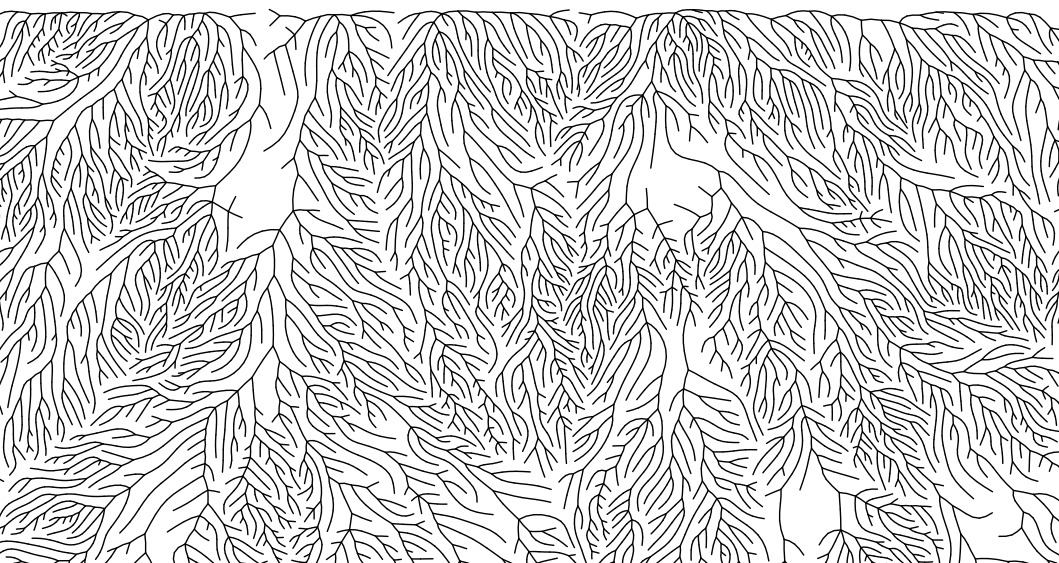
Esta coletânea fecha com as reflexões de Henrique Juvenal Viana dos Santos intitulada “Museu de arte sacra de Santo Alexandre: narrativa polifônica sagrada”. O presente estudo concentrou esforços na elucidação do Museu de Arte Sacra de Santo Alexandre como lugar artístico e histórico a partir do conceito da existência de uma polifonia do sagrado, isto é, vozes se encadeiam, se misturam, se articulam para elaborar sentidos particulares às coisas do sagrado.

Boa leitura.

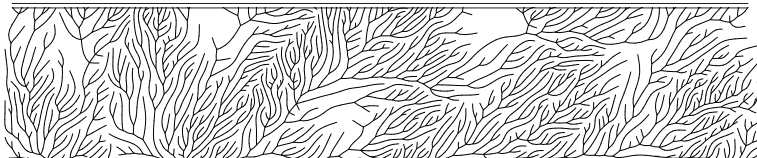
Dr. Ipojuca Dias Campos.
Dr. Fernando Arthur de Freitas Neves



RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NA PANAMAZÔNIA



HOLDEN E NELSON: DOIS PASTORES PROTESTANTES ENFRENTANDO A HEGEMONIA CATÓLICA NO PARÁ OITOCENTISTA



Allan Azevedo Andrade

INTRODUÇÃO

O presente escrito tem como objetivo analisar a trajetória dos dois primeiros pastores protestantes a executarem um projeto de missão na Amazônia oitocentista. Os nomes em questão são o pastor Richard Holden, que atuou na década de 1860 como representante da Igreja Episcopal norte-americana; e Justus Nelson, pastor metodista, que atuou na década de 1880. Embora tais agentes tenham atuado em momentos diferentes no século XIX, é possível perceber diferenças e semelhanças, no que tange às estratégias de propagação da fé protestante, principalmente, por meio dos jornais da época, tendo como principal opositor o bispo do Pará, D. Macedo Costa.

Tais personagens e seus percursos na arena jornalística são fundamentais para entender como, apesar das amarras da constituição e da hegemonia da cultura católica, foi pos-

sível haver o assentamento da marca do protestantismo na região. Desta feita, apesar de não ter conseguido expressivo número de conversões, a fé protestante passou a fazer parte da paisagem da região por meio das críticas feitas ao catolicismo, ao mesmo tempo em que ia costurando alianças com membros da elite, tendo como justificativa o preceito da liberdade religiosa.

HOLDEN E O PIONEIRISMO DA PROPAGAÇÃO PROTESTANTE POR MEIO DA IMPRENSA

Enviado ao Pará pelo Departamento de Missão da Igreja Episcopal (nome que o anglicanismo assumiu nos EUA após a Guerra da Independência)¹ e pela Sociedade Bíblica Americana, na década de 1860, o missionário Richard Holden² 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.

As missões protestantes faziam parte de uma tendência acatólica, no qual grandes agências missionárias – na maioria norte-americanas – patrocinavam a vinda de agentes missionários direcionados à pregação do evangelho e conversão de pessoas, no Brasil, na segunda metade do século XIX. É partilhando a ideia de expansão religiosa que Holden

¹ Sobre a Igreja Episcopal, é vale destacar desenvolvimento, em solo norte-americano, de sua relação com o anglicanismo. O vocábulo anglicano se referia a uma igreja particular, identificada com a vida nacional, as tradições e as instituições dos ingleses. Depois da independência dos EUA, o conceito anterior se tornara anacrônico: inglês e anglicano já não eram termos equivalentes. Por isso, optou-se por adotar o vocábulo “Episcopal”.

² 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.

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 imperial³ limitava seus passos proibindo a abertura de templos religiosos suntuosos e reprovando a crítica feita à Igreja Católica de forma acintosa, sob pena de acusação de lesar a religião oficial do Estado. Ademais, a supraidenticidade 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.

Perante o cenário desvantajoso, Holden necessitava se aproximar de indivíduos da elite paraense. Para isso, destaco o conceito de “elite”, no fito de entender as articulações entre esta e o 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 econômica não se esgo-

³ O monopólio da propagação da fé por parte da Igreja no Brasil imperial era garantido pelo Padroado Régio. Apesar da carta constitucional de 1824 permitir a existência de outras religiões que não fosse a católica, acabava limitando ao culto doméstico a expressão dessas outras formas religiosas, como se vê no Art. V do título I: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”.

⁴ Fernando Neves (2015) entende que a “supraidenticidade 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 supraidenticidade 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 encontrase 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. Assim, é possível inferir que as sociedades pré-industriais se caracterizam por restritas circulações de mercadorias, além de uma frágil divisão social do trabalho. Ademais, o

tava 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, enfatizo a proximidade de Holden com alguns integrantes da elite paraense. Ressalto 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 Diário do Gram-Pará. Entre outros estrangeiros que integraram seu círculo de contatos, 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 o apresentou a Tito Franco de Almeida, 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 mencionado jornal.

Divulgador das ideias conservadoras, o jornal Diário do Gram-Pará iniciou sua circulação em 1853. Apesar de ser defensor das ideias conservadoras, o Diário não tinha vínculo estreito com a Igreja Católica, por isso permitiu as publicações protestantes de Holden. As publicações contidas no referido periódico consistiam basicamente na exposição do “Evangelho segundo São Mateus”, fragmentado em vários números. Essas publicações de Holden não eram de tom agressivo, ainda assim constituíam em afronta para a Igreja Católica, afinal, a exposição pública dos escritos

interesse na reprodução de uma hierarquia social desigual leva os sujeitos a buscarem distintos tipos de alianças sociais (parentais e amigas, por exemplo), intencionando a conquista e/ou manutenção de prestígio social.

bíblicos, sem intermediação católica, não era uma prática bem-vista pela tradição romana.

Já o *Jornal do Amazonas*, porta-voz das ideias liberais, teve uma importância maior para propagação da mensagem de Holden. 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 frequentemente publicava respostas acintosas sob o prisma do ultramontanismo⁷. 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 atos protestantes no Pará, ordenando aos habitantes da diocese que não comprassem ou possuísem as bíblias de Holden, e, aqueles que as tivessem em casa, as destruíssem.

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

⁷ Conjunto de medidas teórico e práticas alicerçadas na condenação a modernidade em seu conjunto (sociedade, política, economia, cultura), tendo a medievalidade como referência, conquanto pautasse muitas de suas ações no Concílio de Trento; centralização das atitudes da Igreja em Roma, reforçando a infalibilidade papal, sobretudo após o estabelecimento dessa diretriz como dogma após o Concílio do Vaticano I, em 1870; valorização do episcopado e o reforço do magistério, retomando o Tomismo, considerado pela Igreja uma filosofia fundamental para o cristão.

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. 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).

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 início de 1863, Holden, sem apoio de antes, 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 passou a ter um periódico religioso a serviço de sua campanha ultramontana. Em meio a outros assuntos religiosos, a crítica ao protestantismo foi tema 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 reбуço todos os desatinos e imoralidades” (COSTA, A Estrella do Norte, 1863, p. 362).

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. 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.

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 à polêmica religiosa na

⁸ O papa Pio IX (esteve à frente do papado entre 1846 a 1878) 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.

província do Pará. No Diário do Rio de Janeiro, pertencente a Saldanha Marinho⁹, inclinado às ideias liberais, fez questão de dar destaque para o ocorrido, classificando-o como “a notícia mais importante da província”.

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 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 estes não representassem grande ameaça em relação ao quantitativo considerável de pessoas convertidas, a Igreja católica não subestimou a atividade acatólica, pelo contrário, fez questão combatê-la, temendo perder o controle da situação caso não houvesse interferência.

Portanto, a suposta insignificância 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, ainda que o pastor episcopal não tenha tido forças para manter, por muito tempo, sua missão religiosa na Amazônia. Outro pastor intencionado em propagar a fé reformada no Pará só chegou quase duas décadas depois, e embora enfrentasse desafios parecidos, se deparou com uma realidade menos penosa. O nome em questão era de Justus Nelson.

⁹ Saldanha Marinho nasceu em Pernambuco 1816. 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.

JUSTUS NELSON E O METODISMO NA IMPRENSA PARAENSE

Nove anos antes da Proclamação da República, o missionário metodista¹⁰ Justus Nelson¹¹ e sua esposa Fannie Nelson estabeleceram-se em Belém, ainda na vigência do regime do padroado, onde residiram por, aproximadamente, 45 anos, realizando trabalho evangelístico e social, não só em Belém, mas também em outros locais da Amazônia.

A visão de mundo de Justus Nelson, assim como de outros missionários norte-americanos que vieram para o Brasil, estava pautada na concepção do “destino manifesto”, isto é, a noção de que o povo norte-americano foi eleito por Deus para comandar o mundo, sendo seu expansionismo político-econômico uma expressão disto. Essa visão os levava a enxergar o “outro” numa condição de inferioridade e motivava-os na missão de propagar o evangelho onde o protestantismo não estava consolidado.

Assim como Holden, Nelson também precisou se aproximar de notórios nomes da sociedade paraense, como foi o caso de José Veríssimo¹², para tornar sua trajetória menos desgastante, sentindo-se fortalecido envolver-se em po-

¹⁰ Surgidos durante a Revolução Industrial na Inglaterra, os metodistas tinham como líder o professor de teologia, John Wesley. Em meio a tantas dificuldades sofridas pelo povo devido ao contexto da época, o referido movimento influenciou os pobres, os pequenos agricultores, artesãos e trabalhadores das minas de carvão; buscando apresentar novos horizontes, ao denunciar os problemas do sistema econômico inglês e a apatia da religiosidade anglicana, promovendo uma fé mais existencial. Muitas pessoas começaram a frequentar esses grupos e, depois, então, acabou por se organizar a Igreja Metodista.

¹¹ Justus Henry Nelson nasceu em Wisconsin, em 1851, no nordeste dos Estados Unidos. Formou-se na Faculdade de Teologia da Universidade de Boston em 1879. Na sessão da então “Conferência de Providence” em 1880, Nelson foi admitido à conferência em experiência, e ordenado presbítero sob a “Regra Missionária”, sendo nomeado ao Pará naquele mesmo ano.

¹² José Veríssimo nasceu em Óbidos (Pará), em 1857. Foi escritor, educador, jornalista e estudioso da literatura brasileira, membro e principal idealizador da Academia Brasileira de Letras. Estudou no Rio de Janeiro e desenvolveu boa parte de suas atividades em Belém, onde fundou e dirigiu o Colégio Americano.

lêmicos debates e querelas religiosas com a Igreja Católica. Na primeira parte da década 1880, quem cedeu mais espaço para a divulgação das ideias religiosas de Nelson foi o *Diário de Notícias*. Este jornal publicizou conteúdos relacionados a divergência de pensamento quanto ao culto mariano, como aparece no relato do jornal de 1884:

A VIRGEM MARIA

E' este o titulo de um livrinho, que hontem foi-nos offerecido pelo sr. Justus Nelson, pastor da igreja methodista episcopal. O sr. Nelson fez acompanhar ao livro a seguinte carta: 'Belém do Pará, 12 de maio de 1884. – Illm. Sr. redactor. – Tenho o prazer de offerecer a v.s. uma obra importante, embora pequena, da qual exemplares foram distribuídos gratuitamente hontem, nas igrejas d'esta capital, e hoje enviado pelo correio a uns cavalheiros da nossa sociedade distinctos pela sua devoção do culto da MULHER DEUSA("A virgem Maria").*Diário de Notícias*, Belém, 13 de maio de 1884. p. 2).

A devoção a Virgem Maria era tema muito espinhoso de ser combatido pelos protestantes no Pará. Mas, como se vê, Nelson não se furtou em entrar nesse debate. No trecho mencionado, fica notória a ousadia do pastor não só em escrever sobre, mas também em distribuir seu escrito na porta das igrejas católicas em Belém, justamente em maio, o mês de Maria, dedicado a seus festejos. Essa atitude não passou imune perante os católicos presentes no local, já que o padre Mancio Caetano Ribeiro, na mesma ocasião, proferiu discurso no púlpito contra os pensamentos e atitude do pastor metodista.

Nos anos de 1880 a realidade político-social-religiosa parecia já ter naturalizado grande parte das críticas à hegemonia católica, chegando ao ponto da notícia ter sido descrita com algum grau de sarcasmo, rotulando o acontecido como uma “patuscada”:

O bonito é que o sr. padre Mancio bispou o negocio e foi para o pulpito tosar o pastor methodista, engolindo talvez metade do discurso que tinha em mente pronunciar. As beatas, persignando-se, rasgaram os livrinhos; outros o guardaram para ler em casa com vagar. Foi uma...patuscada, é o termo (“A virgem Maria”.Diario de Noticias, Belém, 13 de maio de 1884. p. 2).

A reação católica por meio da imprensa foi imediata. O jornal conservador A Constituição criticou a forma sarcástica como o Diario de Noticias se referiu ao ocorrido, talvez por isso, poucos dias depois, este periódico pediu desculpas pela forma como se expressou, dizendo que condenava aquela ação de Nelson (“Distribuição de Pamphletos”. A Constituição, Belém, 15 de maio de 1884, p.1). Ademais, A Constituição esbravejou contra o que entendia ser “negligencia da policia do sr. Bruno Jansen”(“Distribuição de Pamphletos”. A Constituição, Belém, 13 de maio de 1884. p. 1) em fazer algo contra Nelson. Mas, principalmente, criticou a atitude do pastor metodista, propalando diversas acusações de cunho teológico sobre a religião protestante, ao passo que ressaltava a sacralidade do templo católico e a ofensa causada quando o propagandista distribuiu seus escritos na porta da Igreja.

Os metodistas acreditam que a reverência e o louvor são unicamente para Deus, considerando idolatria tudo o que se afasta de uma relação direta com o Criador. Devido à falta de fundamentação bíblica (segundo a concepção protestante), ficava evidente a rejeição à doutrina da Imaculada Conceição, bem como a ideia de Maria como mediadora da fé. Tal atitude de Nelson, por muito tempo, não foi esquecida pelos periódicos católicos, tendo sido lembrado até 1886 pelo jornal A Constituição, tamanho foi o impacto da ação do pastor protestante.

As condições de produção dos discursos funcionam conforme certos fatores. Um deles é chamado de “relação de

sentidos”. De acordo essa noção, não existe discursos que não se relacione com outros. Dito de outra forma, os sentidos resultam de relações: um discurso está atrelado a outros que o sustentam, assim, todo discurso é visto como um estado de um processo mais amplo, contínuo (ORLANDI, 2001, p. 39).O conteúdo publicado por Nelson é uma clara expressão disso, afinal, a mensagem metodista, constantemente, se retroalimentou do discurso católico contido nos jornais conservadores.

Além das questões doutrinárias em si, Nelson também defendeu o direito de professar e converter livremente, imergindo nos assuntos políticos-jurídicos, entremeados por princípios religiosos. A fabricação dos discursos de Justus Nelson pressupunha a noção de que parte da sociedade, por estar cega, precisava conhecer a “verdade” a partir da perspectiva protestante.

Nelson estava certo de que sua presença em Belém tinha o propósito religioso de libertar o povo das amarras que o catolicismo criou no coração e mente dos indivíduos. Ele entendia que os problemas referentes ao rito católico no Pará poderiam ser explicados pela falta de uma orientação verdadeira por parte do clero. A própria aliança entre Estado e Igreja, chancelada pelo Padroado, era entendida por Nelson como descabida, por isso, sua declaração polêmica via imprensa:

O expor publicamente n'uma janella de casa particular o segundo dos Dez Mandamentos de Deos é também uma offensa grave contra a religião do Estado. Portanto, se o próprio Moyses se apresentasse no Brazil publicando as suas duas taboas da lei divina, o Bispo do Pará, estribado na Constituição, lhe negaria proteção das leis do Brazil por ser um “propagandista escandaloso” de doutrinas que nem respeitam a religião do Estado. Eis “a mais ampla liberdade legal que se pode conceder em um Estado catholico” (“Seção Livre”: Liberdade de Culto e o Bispo do Pará. O Liberal do Pará, Belém, 21 nov. 1888.p. 2).

Esse é apenas um exemplo de como Nelson queria se manifestar religiosamente, expondo a discordância entre sua interpretação da bíblia “n’uma janella de casa particular” (“Seção Livre”: Liberdade de Culto e o Bispo do Pará. O Liberal do Pará, Belém, 21 nov. 1888.p. 2). Porém, as diretrizes estabelecidas pela constituição do Império limitavam seu exercício, podendo recair sobre ele não só a condenação divina, mas também as sanções do poder civil, afinal o código criminal (lei de 16 de dezembro de 1830) apenas isentava de punição “Os que fizerem analyses razoaveis dos principios, e usos religiosos.” Contudo, desde os primeiros anos de Nelson no Pará, a Igreja Católica reclamava que as investidas do ministro metodista não eram apenas análises razoáveis, e sim ataques públicos aos dogmas da religião do Estado e, por isso, reivindicava punições exemplares perante as autoridades civis e/ou por meio imprensa.

Além do Diário de Notícias, Nelson também publicou nos jornais O Liberal do Pará, Diário de Belém e A Republica. Isso mostra um maior alcance dos seus discursos à medida que estava sendo divulgado em diversos periódicos, tendo como principais temas a divergências doutrinárias e a liberdade religiosa. Com a Proclamação da República, em 1889, Nelson passou a ter mais liberdade para atuar, já que esse momento se constituiu a partir de um outro rearranjo das forças políticas, que afetou fortemente o campo religioso e as manifestações culturais do Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O jornalismo era arena de luta que interessava a muitos intelectuais orgânicos¹³, afinal, era através desse es-

¹³ No pensamento gramsciano é identificado dois tipos de intelectuais: o orgânico e o tradicional. Grosso modo, o intelectual orgânico é definido como um organizador da produção de um novo modo cultural, enquanto o intelectual tradicional é caracterizado por fazer re-

paço de debate que os aspirantes a melhores posições na sociedade conseguiam ter suas ideias publicizadas. No que tange a religião, Holden e Nelson integraram esse corpo de aspirações, contudo, as realidades distintas do qual cada vivenciou, influenciou decisivamente na trajetória destes personagens abordados.

Na década de 1860, momento em que a hegemonia católica estava muito mais fortalecida, Holden havia sido atacado pela Igreja e teve que sair do Pará ao se sentir isolado e derrotado. Com Nelson foi diferente: apesar de ter sido muito mais ofensivo à Igreja, existia um cenário menos penoso que permitia a ele resistir às investidas contrárias. A despeito dessa diferença de desdobramento relacionada à ação missionária de cada um, ambos estremeceram o cenário religioso a partir dos jornais seculares, seja se valendo do choque que muitos ainda tinham quanto a novidade protestante, seja pelo cotidiano de divulgações da mensagem da fé reforma — divulgando seus princípios dogmáticos e o direito de liberdade religiosa — que agitou a comunidade católica.

REFERÊNCIAS

BATISTA, Luciana Marinho. **Muito Além dos Seringais**: elites, fortunas e hierarquias no Grão-Pará, c.1850 - c.1870. 1. ed. Belém: Açai, 2014.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**, v. 2 – Antonio Gramsci: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Ed. e trad. de Carlos Nelson Coutinho; co-edição, 303 Luiz Sergio Henriques e Marco A. Nogueira. 3º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

HOLDEN, Richard. **Diário do Reverendo Richard Holden**. Universidade Federal de Brasília, 1990.

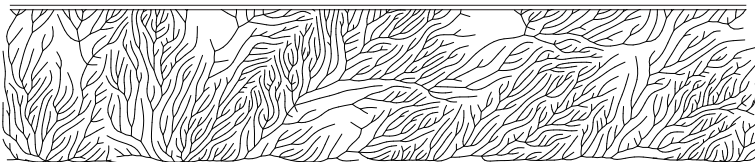
ferência ao passado no intuito de dar continuidade a sua independência em relação à nova hegemonia dirigida pelas forças identificadas com a modernidade (GRAMSCI, 2004).

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. **Romualdo, José e Antônio:** Bispos na Amazônia do oitocentos. Belém: Editora da UFPA, 2015.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso:** princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2001.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil.** 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980

SEM PARTIDO CATÓLICO: UMA TENTATIVA DE ROMANIZAÇÃO DA SOCIEDADE CIVIL E DO ESTADO NO SÉCULO XIX



Fernando Arthur de Freitas Neves

ABRINDO A DISCUSSÃO

Houve ao longo do século XIX uma série de organizações político partidárias católicas, mundo afora, dirigidas por clérigos e dignatários católicos, receosos da perda de valores da sociedade tradicional, derrotada pela emergência da esfera secular, consolidada com a dupla revolução burguesa, ao estatuir o direito como fruto da ordem natural, sobrepondo o ideário de universalidade, até então representado pelo catolicismo.

Por meio de muitas intervenções em agremiações políticas, de claro perfil conservador, em alinhamento com as orientações da Santa Sé, os católicos exercitaram a prática política parlamentar para defender uma série de privilégios e poderes que auxiliavam na perpetuação da representação da igreja na sociedade civil do ocidente, entretanto esses espaços passaram a ser drasticamente reduzidos desde a introdução

da Reforma no século XVI, abrindo uma era de secularidade até então desconhecida, provocando na inteligência católica a elaboração de uma expectativa de um instrumento de intervenção político partidário autóctone, capaz de deter as investidas da secularidade, enquanto estava sedimentando uma visão própria para moldar a secularidade em consonância com a sua mundividência, particularmente na sua compreensão da esfera de laicidade.

Em diversas províncias do Império do Brasil foi captada essa manifestação para este tipo de organização – Partido Católico, dentre elas, no Grão-Pará, sob a influência de cônego Aguiar e do Cônego Márcio Caetano Ribeiro. Ambos formados na cultura da romanização europeia, animaram e dirigiram a cultura católica para esse horizonte no final dos oitocentos, fazendo constar como era importante a emergência dos católicos sob sua bandeira partidária no cenário das cidades até conquistar uma representação no parlamento nacional.

Houve um esforço de modernização dos estados nacionais recém-criados a partir dos movimentos de independência na América espanhola e portuguesa, porém, é necessário salientar que não houve o apartamento da Igreja em relação ao Estado de maneira vertical como se costuma supor. As continuidades são bem significativas na grande maioria dos textos constitucionais advindos com as repúblicas organizadas na primeira metade dos oitocentos. Rodrigues (1901) é uma fonte inequívoca da permanência da aliança entre esses dois entes na maioria de todos dos estados da América espanhola, embora na segunda metade do século XIX, tenhamos assistido importantes recrudescimentos dos conflitos como foram os casos do México e do Equador, para ficarmos apenas nesses dois países, cuja a luta levou a radicalização do ideário de separação entre Estado e Igreja, contudo, contraditoriamente, a

revivência da desta última como instituição e como religião no cotidiano desses países serviu como elo de confirmação da aliança no bloco de poder.

Nos primeiros anos, as discrepâncias entre a independência e o colonialismo estavam bem plantadas no seio da Igreja, a exemplo dos conflitos entre os grupos mais beneficiados com a manutenção do status quo versus aqueles segmentos interessados em alterar a partilha da riqueza, já bem pouco satisfatória e demonstrando-se bastante onerosa para a condição colonial, sobretudo para aqueles situados mais baixos na estrutura social. Nunca é demais evidenciar a pouca atenção a ser dada à questão escrava, apesar desta seguisse reclamando respostas. Com efeito, as simpatias da hierarquia da Igreja com a continuação da colonialidade acabou por tornar-se um empecilho à uma nova composição no bloco de poder. Uma vez derrotado o domínio das metrópoles europeias, esta obrigou-se a redefinir suas prioridades para continuar a partilhar o antigo poder e prestígio nos novos estados independentes; tendo de reconhecer o novo quadro de forças emergidas nestes processos.

Herdeiros da crítica do colonialismo, os patriotas procuraram estender uma configuração política a luz das instituições creditadas ao iluminismo em torno das teses dos três poderes, representando a soberania do povo e não mais na figura do rei, embora o caso brasileiro tenha destoado neste último aspecto por não ter desfeito a realeza, ainda assim desestabilizou a hegemonia política constituída sobre a monarquia dirigida pelos Bragança ao estabelecer o alargamento do sentido da constituição política do império, bem como da formação da nação. Em todo caso, a superação das relações entre Estado e Igreja não foram suplantadas de imediato. Muito ao contrário, as forças do catolicismo operaram por um sentido

de sobrevivência, bastante aguçado, que repactuou a relação de monopólio de religião no regime do padroado, conseguindo manter-se na ordem política e jurídica da constituição de 1824. Solução mais que satisfatória diante do quadro de forças contrárias à permanência da influência da Igreja, não apenas na direção das consciências em paralelo a sua manutenção ou reprodução no bloco de poder.

Atuando para solidificar uma linha de defesa na guerra de posição com as forças liberais e modernizadora, encontramos a disposição de um corpo de exército, sob a liderança da hierarquia religiosa propriamente dita, composto pelo Papa e sua entourage em Roma; secundado por bispos nas dioceses compondo divisões nos novos países independentes; em paralelo com as ordens religiosas constituindo-se em brigadas; estendendo-se pelas cúrias tornadas regimentos, enquanto as paróquias converteram-se, quando possível, em batalhões, sucedidos por uma extensa rede de Confrarias, Ordens Terceira e irmandades, conformando regimentos de leigos que foram sensibilizados por essa longeva cosmovisão.

Notadamente aqueles que eram membros oriundos das elites enriquecidas, às vezes, aristocráticas e nobres, como eram cardeais, arcebispos e bispos tiveram de fazer sua opção muito rápido em favor da sociedade tradicional na qual a Igreja reservava-lhes um lugar de destaque. Em outra frente, por ter se engessado como estrutura, perdeu terreno para as ideias liberais entre o baixo clero, mais sensível à convivência com as agruras das classes subalternas e mais próximos dos paroquianos, tomados apenas como pagadores de impostos ditados a sesmeiros, sitiantes, artesãos, pequenos comerciantes e empreendedores de profissão liberal ou de confrarias profissionais. Entre estes, a vivência larga com a falta e a repressão eram recorrentes. Por outro lado, havia sacerdotes simpáticos

à insensibilidade intransigente das classes mais ricas dos grandes proprietários de terras e de escravos; resultante na identidade patrocinada pelos grandes da Igreja, tanto quanto com os segmentos das elites brancas, crioulas e mestiças a serviço do projeto de manutenção da colonialidade do poder das monarquias europeias (MIGNOLO, 2019, p. 10).

Sem atender aos reclamos de libertação em relação ao domínio europeu, houve uma posição assertiva da hierarquia católica, a partir dos enunciados feitos diretamente pelos papas, ou de seus sequazes, cada vez mais a ganhar audiência pela profusão com que elas são disseminadas a partir dos púlpitos, nos quais são denunciados, não apenas os chamados abusos, sobretudo, também os ataques identificados como destruidores da ordem civil existente, no qual era reportada a importância da Igreja e de seus ensinamentos para a manutenção da vida em sociedade, preservando a autoridade desta para continuar atando aqui na terra como por conseguinte no céu.

Ato contínuo, sequer considerou os reclamos de libertação política e econômica, responsável direta, embora não única, pelos horrores perpetrados durante a conquista e exploração em quase trezentos anos promovidos por meio de saques, roubos, escravidão, genocídios e demais modalidades de usurpação material e simbólica executada contra essas populações. Esses atos da hierarquia seguiam a formalidade existente, supondo serem suficiente para moldar o comprometimento do clero com o teor desta mensagem, fundamentado na tradição de fé e disciplina subordinada à Sé de Roma, devendo os católicos, particularmente, o clero, deixar-se guiar pelos ensinamentos emitidos pelo papa, em todas as questões da esfera da espiritualidade e da secularidade, portanto excedendo as questões relativas à convivência e experiência religiosas.

Difícil medir efetivamente qual o alcance dos sermões de temperança política diante das insurgências contra o poder colonial devido a todo caldo dos “tempos quentes” (LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 273) das revoluções burguesas; atingindo também a Igreja, fazendo esta experimentar em seu corpo místico muitas contestações oriundas da revolução científica, servindo de esteio para aquebrantar as inúmeras certezas, dogmas, protocolos e ensinamentos difundidos pela escolástica.

Membros das próprias ordens religiosas revisaram suas intervenções, sem necessariamente revisarem seus compromissos e carismas, resultando em questionamentos à ordem política estabelecida, por conseguinte interpelando as opções da Igreja e suas alianças com o “status quo”. Nas fimbrias de mosteiros, seminários e universidades católicas foi urdida uma recusa com a concepção de mundo do “ancien régime”; gerando uma intelectualidade católica sedenta de contribuir com o surgimento de uma nova ordem, alistando-se entre as fileiras de clubes e associações simpáticos aos novos ideários de liberdade e igualdade.

Os padres no México, padre Hidalgo, padre Morelos e padre Matamoros, são uma mostra dessa insatisfação com o domínio colonial, fazendo estes moverem-se para alicerçar os desejos de autonomia e posterior independência da condição colonial, fazendo uso de todo arsenal da cultura liberal, produzindo ensaios e opúsculos, escrevendo nas gazetas em favor das revoluções que estavam em curso (VILLAR, 2019).

No Brasil isso também pode ser identificado como a referência ao Frei Caneca em Pernambuco ou ao padre Batista Campos no Pará, estes sacerdotes representam o esforço dessa manifestação em favor da libertação das antigas colônias abaixo da linha do Equador. Frei Joaquim do Amor Divino Rabelo, alcunhado Frei Caneca, era um liberal por excelência bradando

contra o “status quo”, sobretudo quando a condição de colônia estava sendo fortalecida exatamente pela presença dos reinóis portugueses no território do Brasil. Esse paradoxo foi percebido pelo religioso e seus aliados descontentes com a elevação dos impostos, justamente para assegurar a manutenção da corte no Rio de Janeiro (DIAS, p. 160-184). Mesmo com a independência, os reclamos por uma Assembleia Constituinte continuaram a denunciar os limites operados pela monarquia convertida em poder no império do Brasil, fazendo dos radicais liberais uma oposição vigorosa ao modo como se instituía poder de Estado, levando o sacerdote a denegar esta alternativa.

O segundo, o padre João Batista Gonçalves Campos, mais conhecido como Cônego Batista Campos, tem sido celebrado como um histórico liberal e contraponto ao domínio português na imprensa, a ponto de ser amarrado à boca do canhão pelos mesmos, sendo preso e perseguido por suas ideias; ao iniciar a grande revolução popular da Cabanagem já encontrava-se morto, entretanto, sua liderança serviu de inspiração a ruptura com os muitos desmandos e abusos cometidos contra os nacionais, embora tenha mantido sua fidelidade à Igreja (Silva, 1999).

A política e a esfera da secularidade seduziriam os religiosos do baixo clero. Se anteriormente os dignatários da Igreja ocuparam-se das questões de estado, compondo e liderando ministérios, doravante tiveram a concorrência de seus subordinados na religião para dirigirem governos. O professor Dr. Raymundo Heraldo Maués (1991), importante estudioso da Igreja, ao referir-se a conduta de um célebre padre que foi deputado provincial, deputado na assembleia nacional no final dos oitocentos, sentenciou: “como a política mexe com a Igreja”, sobretudo quando o próprio sacerdote tenta equilibrar-se entre suas inclinações políticas pessoais,

todavia, sem perder suas raízes forjadas durante sua formação desde o seminário, até quando a completou nos seminários romanizadores da Europa.

O caso de padre Mâncio dista no tempo e nas ideias de Caneca e Batista Campos por ser um conservador e acreditar na necessidade de um retorno à hegemonia da Igreja, segundo o qual havia segurança e ordem devido ao reconhecimento da autoridade desta, ao invés da promoção do secularismo experimentado no século XIX, como acusavam os muitos documentos divulgados pelos papas, notadamente Pio IX, quando em sumário ensinamento proferia seu juízo sobre uma série de erros a respeito de doutrinas ou práticas heréticas.

A ENCICLICA QUANTA CURA, acrescido do SILLABO de erros trata da rejeição da modernidade, por esta apresentar um perigo à verdade e a justiça, segundo entedia pio IX e seus conselheiros. Assim como seus predecessores, o papa que inclusive apresentou-se como prisioneiro do Estado Italiano, após sua unificação, percebia as ameaças à Igreja católica Apostólica Romana por ter perdido prestígio e o poder. Desejava a Igreja manter, senão a partilha, ao menos a retribuição à contribuição da religião católica como parte constitutiva do poder; devendo esta ser considerada para aclarar os caminhos da política na direção do Estado. Esta postura era absolutamente refratária às proposições feitas no intuito de separar a Igreja do Estado.

Padre Mâncio, ultramontano por formação e escolha, labutou pela formação de um Partido Católico no Pará e no Brasil. De perfil conservador, manteve em perspectiva a cultura religiosa do seu sacerdócio romanizado durante sua atividade parlamentar. Muito acelerada foram as mudanças executadas ao longo de quase cinquenta anos, dentre elas, a condição da laicidade das instituições públicas tendia a

suprimir alguns espaços de reprodução orgânica da religião católica nos países aonde tradicionalmente esta fazia perder sua força. O caso brasileiro demonstra as dificuldades de executar o processo de separação entre Igreja e Estado nos confrontos a respeito das matérias como casamento e registro civil, perpassando pelo debate sobre a manutenção oficial de uma religião no corpo de Estado.

A característica de preservar a ascendência da esfera da espiritualidade sobre a secularidade foi empreendida pela intelectualidade católica, recusando o sumo da dupla revolução burguesa, sobretudo a liberdade religiosa, liberdade de pensamento e racionalismo por ameaçar o domínio e a capacidade de renovação da ordem moral e social na qual a Igreja havia reinado por quase dez séculos. Denunciando os riscos das chamadas ideias heréticas, investiu na formação de novas gerações de católicos, particularmente de sacerdotes, fossem eles de ordem ou seculares. Na prática, dispunha-se a confrontar a cultura do liberalismo celebrada nos altares das lojas maçônicas e do veio protestante como podem ser atestados nas literaturas e periódicos do período.

Se não havia um episcopado católico coeso, ao menos havia muita desconfiança dos novos bispos empossados nas dioceses a partir da década de 1860 com o que consideravam um crescente cerco sobre suas prerrogativas. Manifestaram nas pastorais a mundividência ultramontana, suas insatisfações com as tentativas de reforma o estatuto político-jurídico do Estado ao excluir a Igreja dessa esfera, tornando-a uma mera representação.

As repreensões públicas feitas no parlamento ou na imprensa por um bispo a um padre ainda demorariam bastante para ter efeito, conquanto não alcançaram novamente o antigo prestígio de outrora, declarava-se a inconformidade

desta separação com os valores da Sé de Roma, devendo serem repelidos os gestos e os escritos oriundos dessas mentes contaminadas pela cultura liberal.

Francisco de Assis Barbosa (1978, p.12) em suas investigações sobre o clero no parlamento demonstra como houve a grande acolhida de sacerdotes nas primeiras legislaturas do império do Brasil, enquanto rarearam na segunda metade dos oitocentos. Todavia sua participação não era em um único grêmio ou mesmo partido político, até porque os chamados partidos políticos propriamente dito só foram instituídos no Brasil a partir da década de 1840. Desse modo, assistiu-se a grande participação de sacerdotes na formação do estado independente, variando em grau e número, estes se alistaram ao movimento de ideias da ilustração, porém já vinham sendo nutridos pelo galicanismo e jansenismo; enquanto outros estavam mais próximos do josefismo e do febrônismo. Essa inteligência formada por católicos não constituía, entretanto, um bloco uníssono em defesa da mundividência da Igreja; bem ao contrário, requeriam um processo de formação e consolidação de um estado político jurídico distante da influência da religião; senão na conformação de parâmetros morais de bem existir em sociedade, cabendo propriamente ao regime político a definição dos meios e dos recursos a serem mobilizados na manutenção da ordem social.

Ao se debruçar sobre a participação política dos padres na formação do império do Brasil, Françoise Souza (2011) denota como parte expressiva desses padres constituía a inteligência naquele período, por isso foram guindados às cadeiras do parlamento por impulso, na grande maioria das vezes do campo liberal, porém não exclusivamente, alguns deles tiveram seu brilhantismo pela defesa de teses conservadoras.

A contribuição do clero como um grupo político religioso no império geralmente é apresentada como um desvio de conduta, devido a este primarem pelas causas atinentes à questão da cidadania como estava em debate nos projetos de nação apresentados no parlamento. A interpretação crítica dessa autora sobre o modus operandi desse grupo político religioso se assenta na compreensão de que ainda existia uma herança do período colonial, no qual não havia uma distinção tão delimitada entre a Igreja e Estado, sobretudo quando a religião conseguia ser o elo de muitos compromissos sedimentados pelo regime colonial. Com efeito, a participação política daqueles oriundos do baixo clero absorvidos nas estruturas e tarefas executivas de governo devia-se à reprodução desta mesma condição, sendo eles favorecidos por terem mais de uma carreira, além das obrigações sacerdotais, seguiam atuando largamente com educadores e, depois somaram as atividades de jornalista e mesmo de donos de jornais, nos quais faziam a propaganda de suas ideias, tornando-os reconhecidos entre os campos políticos mais amplos que se formaram quanto à questão de qual sociedade deveria ser edificada no pós independência.

Se por um lado a historiografia da nação exaltou padres liberais, a historiografia produzida pela Igreja não reconheceu quanto compromisso havia nesta opção testemunha por exemplo na bandeira da Confederação do Equador que ostentava o lema “Religião, Independência, União e Liberdade, inscrito em torno da cruz de Cristo, num escudo ladeado por um feixe de cana e um ramo de algodão” (Barbosa, 1978, p 23).

As desconfianças da hierarquia com o uso da ferramenta do partido político moderno ainda eram bem elevadas, no mais das vezes o olhar a hierarquia ainda esta voltado para a sociedade de ordens, na qual havia uma representação política

nos termos do modelo de Três Estados europeu, ficando de fora obviamente os indígenas, as pessoas escravizadas, forros e homens livres pobres; portanto havia pouca identidade e convivência com esse cotidiano da antiga colônia, embora houvesse denúncias em pastorais por maus tratos procedidos contra escravidão existente.

Havia um encontro entre as interpretações do baixo clero e da hierarquia sobre a religiosidade no Brasil ser muito apegada ao caráter devocional o que merecia atenção da Igreja como um todo. Os excessos eram percebidos e os bispos tinham destacadas pastorais para trazer essas manifestações para um quadro aceitável, situação dificultada, às vezes, por falta de colaboração dos curas nas paróquias por estarem embebidos das mesmas práticas.

Hierarquia católica e o baixo clero também conseguiram ter um mesmo diagnóstico quando indicaram a moralidade frágil dos padres nas paróquias, constituindo uma ameaça grave para manutenção da reprodução orgânica do catolicismo como religião, devido a alguns sacerdotes levarem vida aleivosa, partilhando leito com amasias, criando e reconhecendo os filhos naturais de seus relacionamentos, situação bastante incomoda para os interessados em reformar a moralidade dos cidadãos do império. Azzi (1992) reproduz essa interpretação do descaso dos sacerdotes com o celibato, sendo essa a característica a mais vulgarizada nos círculos intelectualizados. Esta diagnose vai motivar a ida de jovens vocacionados da batina para alcançarem a ordenação nos seminários europeus, considerados os únicos a forjarem uma armadura contra a vida dissoluta dos sacerdotes no Brasil, conforme predicava o ultramontanismo romanizador dos oitocentos.

Sem poder esperar a substituição da eclesia militans, a hierarquia instilou mais ânimo naqueles religiosos, intelec-

tuais leigos e paroquianos mais próximos ao campo católico. Sobre este suporte, a hierarquia abasteceu com suas bençãos espirituais e recursos materiais disponíveis à promoção da causa ultramontana. Em dado instante, a supraidentidade católica serviu de escudo e ariete na luta contra a modernidade e a secularização tão em voga nos oitocentos.

Materializar as ações dos simpáticos da causa da Igreja mobilizou a hierarquia e leigos na construção de uma inteligência católica, dada em testemunho na imprensa europeia tais como no universo francês *L'Univers*, liderada por Louis Veuillot e Donoso Cortés; na Itália, *La Civiltà Cattolica* (1850-1900), pelo condão dos jesuítas italianos. Esses exemplos visavam validar a concepção de mundo ultramontana, desqualificando a revolução e a hegemonia liberal, enquanto recrudescia na defesa do poder temporal do Papa, não apenas nas questões de fé; na prática, promovia uma hierarquia interna na qual a razão é subsumida pela fé (CAMPOS, 2010).

Leandro Silva (2023) segue na senda daqueles a sustentarem como os bispos dos oitocentos estavam se comprometendo com os ideários da reforma proposta pelos ultramontanos usando todos os meios a sua disposição, inclusive a imprensa, como foi o caso de Dom Antônio Ferreira Viçoso na diocese de Mariana. Para demonstrar a simetria do episcopado na atuação, traz o exemplo de Dom José Affonso de Moraes Torres que recebera também formação entre os padres da Missão. Uma vez elevado ao episcopado, este bispo tornou efetivo o combate ao racionalismo promulgado pelos liberais, embora sem elevar qualquer referência ao irracionalismo; creditou a autoridade da sé de Roma para o governo dos negócios eclesiais na esfera secular e espiritual, disciplinou o clero sob sua sotaina e investiu na construção de uma imprensa tipicamente católica ao formar um alicer-

ce pra custear ao menos dois jornais, Synopsis Ecclesiastica (1848-1849) e A Trombeta do Sanctuario (1851-1854).

Houve uma modernização na Igreja graças ao próprio repertório moldado pela modernidade como é o caso da imprensa. Somente no século XX a hierarquia fará uma saudação pública a este artefato, reconhecendo a dinâmica proporcionada por esta para difundir sua visão de mundo, utilizando a força dessa comunicação para seguir disputando corações e mentes na modernidade.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. **O Clero no Brasil**. Uma trajetória de crises e reformas. Brasília: Rumos, 1992

BARBOSA, Francisco de Assis. **Congresso**. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. O clero no parlamento brasileiro. Brasília; Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1978.

CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, 2010.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. A interiorização da metrópole (1808-1853). *In*: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **1822: dimensões**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 160-184.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 9a. reimpressão edição ed. São Paulo: Papirus Editora, 1990.

MAUÉS, Raymundo Herald. As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou Como a política mexe com a Igreja Católica. **Revista de Cultura do Pará**, v. 12, n. 1, p. 61-79, 1991.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir. **Serie Afterall**, v. 2, 2019.

OLIVEIRA SOUZA, F. J. de. (2011). Sotainas políticas do Império: breve análise do fenômeno eleitoral do clero e de sua atuação no parlamento brasileiro (1823 a 1841). **Anais dos Simpósios da ABHR**, 12.

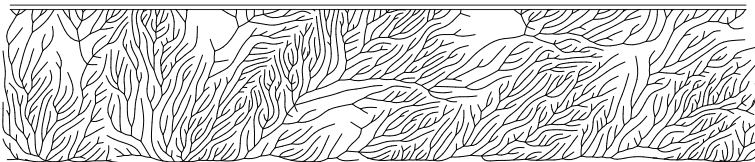
RODRIGUES, J. C. **Religiões Acatólicas**. Rio de Janeiro: Associação do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil (1500-1900), v. II, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1901.

SILVA, João Nei Oliveira. **Batista Campos e a Cabanagem**: biografia e memória, Monografia de graduação/DEHIS/UFFA, 1999.

SILVA, Leandro Carlos Melo da. **Vamos com o século?** A recepção da modernidade filosófica, da modernização e da modernidade política no Synopsis Ecclesiastica (1848-1849) e n'A Trombeta do Santuario (1851-1854). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2023.

VILLAR, Torre *et al.* **El clero y la independencia mexicana**: reflexiones para su estudio. 2019.

**NOITE E MEDO: IGREJA CATÓLICA E
EXPERIÊNCIA COTIDIANA
(BELÉM, 1916-1940)**



Ipojucan Dias Campos

“**N**ão temerás o terror da noite nem a flecha que voa de dia”, disse o autor de Salmos, Capítulo 91, Versículo 5; já para o de João, Capítulo 11, Versículos 9-10, Jesus teria afirmado: “Não são doze as horas do dia? Se alguém caminha durante o dia, não tropeça, porque vê a luz deste mundo; mas se alguém caminha à noite, tropeça, porque a luz não está nele”. (Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.). No sentido figurado e no literal, a noite recorrentemente esteve significada por meio de algum senão, como uma armadilha na ausência de fé, como lugar de desencontros e de desconfortos. Preferiu-se a noite para se personificar o Diabo; a morte, do mesmo modo, foi mais bem representada noturnamente; trabalhos feiticeiros ditos diabólicos foram executados na obscuridade; os corpos dos maridos (alvos dos feitiços de esposas descontentes) com dores e retesados davam seus sinais mais severos no breu, segundo alguns testemunhos documentais. Muitas memórias (fontes) proporcionaram ao presente sortidos entendimentos a respeito da noite, porém

uma conseguiu estabelecer ligação entre elas, qual seja: tratava-se do lugar onde o inimigo se fortalecia e atuava. Nesta tensa escala, ocorriam, então, lutas religiosas e psicológicas a envolver a fragilidade psíquica de diversificados agentes sociais. À vista disso, o medo (as pessoas) buscava transformar a noite num lugar sem complacência; num ambiente a imperar quer a imaginação, quer a danação, quer o satanismo, quer os suplícios. Aqui, recorrer às linhas de Jean Delumeau torna-se seminal, porquanto o autor analisou o quanto “a noite é tanto mais perigosa quanto mais vezes os alabardeiros de vigia estão adormecidos numa encruzilhada, rocando ruidosamente” (DELUMEAU, 1989, p. 104) e, mas a seguir, expressou: “o Inimigo aproveita portanto da noite para induzir ao mal o ser humano fragilizado pelo desaparecimento da luz”. (DELUMEAU, 1989, p. 106).

O jornal “A Palavra” interligou o medo à noite diversificadamente. Ora na qualidade de espaço de atuação livre do Diabo, ora como espaço das mandigas e dos feitiços, ora como espaço da morte, ora como espaço da ausência da fé. Concerentes a estes temas, em 04 de abril de 1918, a referida folha publicou longa matéria a versar a respeito dos significados da noite articulando-os à morte, à luz (a fé), à falta desta, a Jesus, a Deus; em dada altura, o profissional das letras jornalísticas, dissertou: “O homem hoje como ontem, é duro para crer. Só não o é quando se trata de não prestar fé a bruxos, a adivinhos, a espiritistas, a intrujões de todas as categorias A relectancia é em relação às obras de Deus, em relação á Verdade.” (A Palavra. Belém, 04 de abril de 1918, p. 01). Várias foram as vozes opositoras que havia tempo se levantavam, na cidade de Belém, contrárias às manifestações religiosas diferentes das da fé católica; aquelas (feitiçaria, bruxaria, espiritismo) eram dadas a ler na faculdade de frágeis, uma vez que estavam, se-

gundo a Instituição, mas aqui se prefere usar o presumivelmente, à mercê de ações demoníacas; à mercê, à montante e à jusante, do rio da mentira; à mercê daquilo a desposar e a escarnecer o alto valor dado por Deus à humanidade. Estes cultos eram significados à coletividade na condição de prisioneiros do homem, em razão de fadarem os indivíduos ao isolamento e, desse modo, tudo ficaria mais fácil à “conquista do inimigo”. Ao seu rebanho, a matriz religiosa em pauta dava a compreender, o quanto na “calada da noite” (nos escritos da Igreja esta sentença foi utilizada de maneira literal e metafórica) aquelas seitas ditas diabólicas poderiam por meio da fragilidade alheia se estender privadamente, mas também estiveram dispostas a confederar-se para enfrentar a verdade: a palavra de Deus. Estava em ação as formas como a religião e a religiosidade colocavam em funcionamento o seu establishment, este publicizava, pois, alguns sentimentos religiosos, algumas coerções também, alguns horrores, algumas indignidades face aos ritos não católicos.

No tocante àqueles ritos, para a Igreja Católica, a noite provocava medos onipresente, onisciente e onipotente. O medo e a noite, quando interligados aos regimes religiosos africanos, eram dados a conhecer na qualidade de instrumentos de conhecimento capazes de denotar, sincronicamente, o quanto o valor da vida se encontrava comprometido tal como o envolvimento das pessoas frente a esse valor. Não obstante, aos maridos alvos de práticas feiticeiras das suas esposas (diversificados exemplos serão analisados ao longo destas intervenções), a muitos cenários estiveram expostos, por exemplo, as ações das mulheres casadas detiveram o poder de pousar dúvidas acerca da viabilidade da vida, de pousar dúvidas aos próximos da linhagem e aos distantes dela, mas talvez, principalmente, de pousar dúvidas a respeito da facti-

bilidade face ao futuro. A noite e o medo formavam conjúgio indissolúvel; estabeleceram elos ordinários a versar por sortidos campos da vida (segurança x insegurança, felicidade x infelicidade), eles objetivavam – recorrentemente – alcançar o deslocamento da maquinaria do pensamento, da ação, do deslocamento do sujeito social quer na individualidade, quer na coletividade. Os dois substantivos foram difíceis de contornar quando conseguiam adentrar no pensamento alheio, portanto; a noite se coligou, ou melhor dito, foi coligada perfeitamente ao medo porque conseguia engendrar ameaças diversificadas, as quais logravam – ela mesma – para males efetivos, logo, ao se ligar, neste trabalho, feitiçaria e noite liga-se não unicamente dois termos aleatórios, mas nomenclaturas com vigor significado, então, neste patamar, não se estava frente a frente ao medo imaginado que cada qual apresentava, mas sim do medo real, isto é, da possibilidade real de ser atingido-alcançado pelo mal que a feitiçaria fazia crer e que se alojava nas bases psíquicas do indivíduo.

Noite e medo estiveram presentes no auto de desquite havido entre Abhrão Goldizmith, 30 anos, paranaense, artista e Consolação Silva Goldizmith, 30 anos, paranaense, profissão não declarada. (Ação de desquite litigiosa promovida por Abhrão Goldizmith contra Consolação Silva Goldizmith, 1917). Em carta anexada nas desinteligências conjugais, o perplexo consorte dava a ler ao irmão Abhram Goldizmith fragmentos do cotidiano: “(...) as maudades de Consolação com as galinha preta ocorre á noite no quintal de casa (...)” e um pouco mais à frente clamava: “(...) quando chega a luz do dia fico mais bem, mais estou com medo, a minha alma clama por paz, estou entregando ela ao Senhor e vejo a escuridão (...)”. (Ação de desquite litigiosa promovida por Abhrão Goldizmith contra Consolação Silva Goldizmith, 1917). Os trabalhos ditos

feiticeiros organizados pela esposa afetaram camadas psíquicas de Goldsmith; a escuridão do quintal, o significado da ave, a simbologia do compreendido como feitiçaria, a desistência da vida, a alma destinada a Deus expressavam, na sua essência, o indivíduo contra ele mesmo. Expressavam o quanto o sujeito social poderia se transformar em intimidador e temível a ele mesmo, porquanto quando chegava no indivíduo a compreensão de que a vida nada representava e que havia a necessidade de se dar fim à própria alma e entregá-la ao Criador, “todas” as instâncias psicológicas estavam dominadas, enfim, o medo se demonstrava incrustado. As diversificadas combinações cotidianas a se ligar à noite e ao medo puseram o amedrontado consorte em condições demasiadas adversas face ao mundo a lhe circundar, porquanto os conflitos a cingir os substantivos em questão não paravam se crescer, não paravam de se colocar face a face às fragilidades do sujeito a ser atingido. Todavia, aqui cabe colocar dramática interrogação: quais conflagrações estiveram montadas entre o indivíduo e o externo? Eis que sou levado a afirmar: a vida e a eternidade. Às particularidades de Belém, elas constituíam preocupações sine qua non, as quais, naturalmente, envolviam a noite e o medo.

A noite esteve ligada à maldade, à ignorância, à mentira, à rapinagem, à morte, ao inferno, ao pecado, ao erro, ao ódio, ao desespero, ao desprezo de Deus, enfim, lugar onde não se via e não atuava a fé e tampouco a presença do Criador. Por estas perspectivas, ela era dada a ler como lugar temporal daqueles que não creram nos caminhos orientados por Deus. Para onde quer que os olhos da noite se voltassem enxergariam o medo, bem como as asperezas a flagelar os homens e o mundo. Maridos e Igreja Católica, por exemplo, até onde este historiador conseguiu interpretar dado feixe documental, compreendiam a noite e o medo na qualidade de

colusão articulada pelo mal, ou melhor dito, como condição atribuída a dada descrição do mundo percebido, a qual passava pelo entendimento das certezas psicológicas e, por isso, bastava em si mesma. Ao fim e ao cabo, volta-se a uma questão essencial às bases desses argumentos: os deslocamentos da noite e os do medo inevitavelmente estiveram ligados às estruturas psíquicas de cada qual. Em outras palavras, como frequentemente se dirá ao longo dessas interpretações, os dois primeiros substantivos quando não controlados atuavam de forma devastadora no bojo das faculdades psicológicas, então, tiveram o poder de decompor percepções e, ao mesmo tempo, de secundarizar sensações no seio de uma conjuntura onde o objetivo a se alcançar se concentrava na conquista das partes para, assim, se atingir o todo. Neste plano, a noite pode ser vislumbrada no ambiente das reações negativas do agente social, uma vez que ela foi alçada à qualidade de responsável da preservação do trauma e do caos, aspectos que jamais deveriam ser esquecidos pelos indivíduos. Em síntese, a noite constituía-se numa rebelde, num fragmento de tempo em que a racionalização do sujeito face às suas demandas diárias deveriam ser colocadas às margens, deveriam ser negadas, deveriam ser esquecidas; desse modo, ao se chegar a esse estado, compreendia-se o fim como próximo. A “vítima” do medo deveria agregar essas classificações frente à noite, visto que a função desta consistia não na defesa e na integridade da vida alheia, mas no seu enfraquecimento.

Em conformidade com isso, a noite trasladava diversificados sentimentos: o medo de fantasmas, o medo da morte, o medo do inferno, o medo da não salvação. Tal substantivo também tinha o poder de misturar sensações e de confundir compreensões, pois ao mesmo tempo em que se entregava a alma a Deus (sinônimo de luz), igualmente se enxergava a escu-

ridão; assim, aqui ocorre outro imperativo categórico, a saber: o medo fazia o sujeito social aproximar-se – por vias opostas – de inúmeros antagonismos como as imagens projetadas a descrever Deus e Diabo, luz e escuridão, paz e maldade. Por estas escalas, este artigo não interpreta a noite como lavra do artificialismo, pelo contrário, ele pensa aquela inserida às estruturas do medo e, por conseguinte, na conjuntura da condição humana. Eis bases resistentes quando se passeiam sobre as esteiras da escuridão e do medo, porquanto religiosamente a noite – em dada medida – foi articulada de modo a ser reconhecida na faculdade de fração de tempo localizada às margens do mundo sensível, por um lado; por outro, as pessoas que a exploravam (nesta conjuntura entram as instituições muito embora estas são formadas por aquelas) tinham como estratégia central desacreditar o outro em si próprio, de deixá-lo crer na viabilidade do pensamento do seu algoz, enfim, de não deixar o perpetrado ver a partir de si mesmo aquilo que se lhe apresentava. Estas são partes compreendidas indissociáveis a envolver noite e medo, porém, um pouco mais para além, era de onde derivavam outros empenhos a pôr o adversário em inúmeras dificuldades. Em virtude de a noite constituir-se na fiadora da arquitetura do medo, ela jamais se colocava distante do sujeito e do objeto, do fato e da mentira, dos fins e dos meios, do absoluto e do relativo, do oferecido ao sujeito e do interpretado por ele, em suma, estas foram alguns meios de cultura da noite. Em conformidade, o plano tático concentrava-se na racionalização da noite/medo através da invocação de argumentos transformados e/ou dados a parecer plausíveis aos seus interlocutores, então, por estes parâmetros, Abhrão Goldzmith, por exemplo, estava envolto ao convencimento coercitivo do medo operado por meio de argumentos ditos pragmáticos que buscavam se impor de forma bastante profunda nas estruturas de pensamento do alvo a granjear.

A fração de tempo chamada noite, conseguia colocar-se numa posição verticalmente privilegiada da régua do medo. Na matéria intitulada “Quando morrer a fé”, o veículo católico apresentava aos seus leitores adjetivos acerca da noite/escuridão, eis um excerto: “Á noite, no meio da escuridão, as crianças tremem de medo; e também os adultos, mesmo quando se prezam de desabusados, não deixam de experimentar um vago e misterioso pavor”. (“A Palavra”. Belém, 04 de abril de 1918, p. 01.). A noite possuía-possui usos diversificados. O autor de Tessalonicenses no Capítulo 5, Versículos 4-5, expressou: “Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse Dia vos surpreenda como ladrão; pois todos vós sois filhos da luz, filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas”. (Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.). Já o de Isaias desejou fazer crer no Capítulo 60, versículo 2: “Com efeito, as trevas cobrem a terra, a escuridão envolve as nações, mas sobre ti levanta-se Iahweh e sua glória aparece sobre ti”. (Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.). Agentes diversificados tratavam a noite como produto da heterogeneidade. As formas de linguagem, as estruturas cotidianas, as escalas dadas à entendimento objetivavam ligar o casal noite-medo à matéria e à alma, à vida e à morte, à luz e às trevas; dito de outro modo, quer maridos atordoados pelos deslocamentos das esposas, quer as tentativas de convencimento do jornal católico em tela, quer os narradores bíblicos, todos buscavam desempenhar, por um lado, significados descritivos concernentes aos substantivos em pauta e, por outro, levavam em conta significados palpáveis de entendimento. Cumpre observar imediatamente que por meios destas combinações, proclamavam-se princípios de uma doutrina de ação, de uma doutrina de valores de uma doutrina de vida, logo, o pretendido resultado desses esforços era o de atingir o humano na sua

mais profunda imperfeição, deficiência, deformidade, assim, a finalidade consistia em alcançar a mente de cada qual, entretanto, não qualquer lugar da mente, mas sim nos espaços desta a corresponder à fraqueza humana.

Sem desvios, para as fontes em análise, as acepções dadas à noite, à escuridão, às trevas ligavam-se ao medo e ao pavor e, igualmente, não estiveram distantes, contudo, no sentido oposto, da luz, da claridade e da glória da vida. Ao fim e ao cabo, os inúmeros usos da noite tinham por finalidade justificar as ditas adequações e inadequações (normas e critérios) a envolver os homens, aliás, esse expediente dizia respeito a fatos nada passíveis de ignorar, pois estiveram sustentados, em muito justificados, à relatividade dos dessemelhantes contextos em que estiveram inseridos. Resta, em suma, pensar o quanto as escalas das normas e as dos critérios concernentes à noite e ao medo eram, por quem os manipulavam, postos em deslocamento conforme as necessidades solicitadas ao tempo e ao espaço de onde agiam, em suma, foram qualificados e requalificados, adaptados e readaptados para, portanto, serem aplicados face às estruturas da vida. Noite e medo foram usados conforme os interesses apresentados pelo momento histórico, destarte, não era raro, por exemplo, o substantivo ser adjetivado, transformados (substantivo e adjetivo) dados a ler com a aspiração de justificar atitudes, disposições a crer, anseios a saber. Em sua notável intervenção acerca do medo, do pecado e da culpabilização, Jean Delumeau conseguiu estruturar condições necessárias e suficientes para que haja saber o quanto – no Ocidente entre os séculos XIII e XVIII – foram estruturados “sentimentos agudos da desgraça e do pecado do homem”, (DELUMEAU, 2003, p. 60) ou melhor, ao historiador este recorte temporal foi o responsável de fazer o indivíduo descobrir “em Deus o

que está faltando em si mesmo”. (DELUMEAU, 2003, p. 58). Às particularidades desse estudo, noite e medo passavam pela tentativa (mas, em muito se conseguiu tal propósito) da dominação psicológica da pessoa, a qual jamais se distanciava da confrontação dos seus atos, pois tudo se buscava ligar às distinções do dado a crer como próprio do ser, do natural, do valoroso; assim, evidentemente, os seus usos (o da noite e o do medo) eram pensados a fornecer regras a distinguir condutas empregadas nas manifestações de cada qual.

Por meio da noite e do medo jogavam-se jogos tensos. A dupla significava a precariedade da vida, a fragilidade a cingir as escalas do ato e as das necessidades da pessoa, por um ângulo; por outro, através de um diálogo invertido, indicava, sinalizava e encaminhava o sujeito à luz, à salvação, aos braços do Senhor. Eis parte do que se disse ser tensos jogos. Os substantivos em tela conseguiam conduzir cadeia de atributos, autores de uma cadeia de juízos e atos, instrumentos de uma cadeia de perspectivas, por conseguinte, a finalidade equivalia adentrar nas entranhas do ser humano a cuja sua volta se agrupavam variáveis fenômenos aos quais deveriam conferir coesão e significado. No circuito (aqui classificado no alinhamento de múltiplo) a versar sobre a noite e o medo, o sujeito era dado a entender por meio dos seus atos e das suas manifestações, porquanto, não se pode negligenciar que a escuridão e o pavor são – nestas reflexões – concebidos como elos ativos e efetivos a circundar os sentimentos das pessoas, uma vez que atuavam e buscavam dominar as imagens construídas pelo ser social, bem como o que estes interpretavam a respeito do conjunto dos seus próprios atos cotidianos, assim sendo, os articuladores da noite e do medo faziam entrar em jogo constantes interações a envolver ato e pessoa. Nestas condições, noite e medo funcionavam como ardis a alcançar o domínio

pleno das mentalidades; isto posto, ao se chegar a esse ponto, as compreensões ditas normais do eu já estariam desvalorizadas face aos perpetradores, face ao “desconhecido” e, desse modo, tal organização ocorria porque as forças operativas da dupla em exame haviam ultrapassado as já precárias muralhas e capacidades de controle do indivíduo alvo, logo, a escuridão como sinônimo de medo era capaz de atingir o distrato do eu. É inevitável voltar ao título e ao conteúdo da matéria intitulada “Quando morrer a fé” editada pela “A Palavra” em 04 de abril de 1918, a qual tratou acerca dos sentidos da noite e do medo por meio da crucificação do chamado rei dos Judeus. Concernente expressou parte da intervenção jornalística:

tudo se explica, porém: o arrependimento durou um instante, durou o tempo apenas que durara o medo, e este reinou enquanto reinaram as trevas. Desde que a insólita noite foi cedendo o passo á claridade, desde que o sol começou de novo a inundar vales e montes, todos criaram alma nova, com especialidade os escribas e os phariseus. (“A Palavra”. Belém, 04 de abril de 1918, p. 01.).

Ao se observar este excerto correlacioná-lo às narrativas bíblicas contidas em São Marcos, Capítulo 15, Versículos 33-34 tornou-se essencial. A respeito da morte de Jesus, disse o autor da escritura: “À hora sexta, houve trevas sobre toda a terra, até a hora nona”; no trecho seguinte afirmou: “E, à hora nona, Jesus deu um grande grito, dizendo: “Eloi, Eloi, lemá sabachtháni” que, traduzido, significa: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste? (Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.).

Seja o descritor bíblico, seja o profissional das letras jornalísticas da aurora do século XX belenense, o escuro fundamentalmente quando bem deslocado ajudava a governar-dominar o sofrimento psíquico, pois dispunha de poder sufi-

ciente para exercer ameaças internas e externas quer reais, quer imaginárias, operar sentimentos de derrota, de frustração, de pânico, bem como estabelecer conexões entre Deus e Satanás, entre treva e luz. A escuridão na qualidade de precipício do homem e a morte como o fim em si mesma foram apresentadas conjugadamente ao tempo do perecimento de Jesus. Na morte deste, a noite esteve e foi agente psíquico importante. Ela (a noite) foi traduzida de forma diferente, foi configurada de forma irregular, foi exposta de forma pendular no tempo e no espaço; a noite foi usada diversificadamente conforme a conveniência, conforme a necessidade, conforme os interesses de cada qual, tanto que através dela e do medo transformar o invisível em visível, o irreal em real tornava-se possível. A noite na faculdade de estrada pavimentada do medo transformava-se numa fração de tempo que não poderia ser suprimida pela racionalidade, pois, neste estágio, o pavor já conseguia ocupar de maneira perene os lugares mais vulneráveis do indivíduo.

Os ajustes ocorridos entre noite-medo-morte e luz-vida-salvação foram – até onde este historiador conseguiu executar prospecção documental – reveladores de aglutinações combinatórias das mais variadas. Narradores bíblicos, profissionais das folhas a circular em Belém e maridos sobressaltados usaram aqueles substantivos diversificadamente e, desse modo, conforme as conjunturas em que se encontravam conseguiram lê-los de modo a enxergar o perigo, o risco, a ameaça, por um aspecto; e, por outro, a vitória, a glória, a conquista. Dito de modo diferente, o autor da passagem sagrada afirmou que no momento da morte de Jesus, a terra foi posta em trevas; por seu turno, o articulador da “A Palavra” deu a interpretar que em virtude do assassinato do filho de Deus as trevas, o arrependimento e o medo predominaram, no entanto, “tudo” veio a prosperar quando “a insólita noite foi cedendo o passo á

clareza”; já o apavorado desquitando, Abhrão Goldizmith, revelou ao irmão o quanto a noite lhe trazia medo, mas durante o dia conseguia a estabilidade psicológica. No decorrer da sua existência, a noite era sorradeira; ela sobejamente ajudava a constituir o medo, integrava-o; ela, ao ser bem manobrada, dominava mentes e corações. Martin Heidegger, mesmo organizando interpretações acerca do temor para tempo e espaço diferentes das dessas reflexões, tornou-se autor importante. Conforme o filósofo, a sobrevivência do temor depende dos momentos constitutivos fenomenológicos do ser em sociedade, ou seja, dos deslocamentos dos indivíduos, das suas variações que “surgem diferentes possibilidades de ser do temor”. (HEIDEGGER, 2005, p. 197.). No tocante ao estudo proposto à cidade de Belém campeia-se a compreensão de que o medo se movimentava e, por isso, estava assentado em modos de disposição, onde o seu descortinamento jamais foi possível localizar em dado lugar, mas em diversos. Por exemplo: quem, nos inumeráveis momentos estruturais, pensaria efetivamente em secundarizar o papel da noite? Esta, aos anseios da fundamentação do medo, jamais deve ser localizada na planície das interpretações historiográficas e sim no seu vértice, porquanto a noite era dona de variações, era lugar da eleição de oferta e, por conseguinte, da procura; era o lugar em que se recorria à danação de outrem. A noite constituía-se num dos lugares prediletos de liberdade do medo, ou melhor, eficaz abertura, um acesso a um outro mundo.

A respeito da noite e do medo, ações litigiosas de desquite são documentos sem paralelo. Quando, em 1924, a belenense Bebiania Souza Silva, 20 anos, paraense, dedicadas às prendas domésticas impetrou processo de ruptura conjugal contra Leopoldo Souza Silva, 30 anos, paraense, empregado do porto, o impetrado e o seu advogado buscaram não apenas con-

vencer o judiciário, mas, paralelo a essa finalidade, impactá-lo ao afirmarem: “(...) Bebiana faz seus trabalhos feiticeiros á noite, no quintal perto do pôço. Isso feito o ceu troveja. Ele tem medo mas estar com Nossa Senhora (...)”. (Ação de desquite litigiosa promovida por Bebiana Souza Silva contra Leopoldo Souza Silva, 1924.). Tais articulações do profissional jamais podem, por parte deste historiador, ficar circunscritas à interpretação de se tratar de estratégias jurídicas. Sem dúvida, por um lado, essa foi uma das finalidades; entretanto, por outro, é viável refletir aquelas orações através de outros ângulos, quais sejam: elas também expressavam sentidos e significados dados à noite e ao medo por um segmento da sociedade belenense. Todavia, aprofunde-se. Quando o psíquico do perpetrado se encontrava dominado, a noite perdia o múltiplo emprego existente e passava a ter a conotação do mal, ou melhor, ela foi o próprio mal conjugado ao medo. Por estas escalas, as primárias intenções dos substantivos em questão consistiram em tirar o que pertence do outro, era a de fazer o outro desconsiderar as coisas a partir do seu próprio ângulo reflexivo, era a de transformar o outro num agredido e num espoliado passivo face aos seus particulares desejos, era a de cultivar um medo ilimitado e hierarquizado, era a de canalizar interna e externamente (no privado e no público) um pavor integral, era a de transverter o indivíduo em si próprio, era a de converter a “vítima” em agente recíproco do medo e, assim, se alimentasse dele e, do mesmo modo, inflacioná-lo; em suma, para resumir: a finalidade era a de controlar os espíritos. Como disse, em certa feita, Renato Janine Ribeiro, o medo, na sua essência, consiste naquilo que o adversário pode fazer contra nós, mas ele se prolonga, vai mais à frente, pois chega à suposta “ausência” de quinhão adequado a postar-se contra os supostos “malefícios” fabricados, proferidos, desejados pelo outro. (RIBEIRO, 2003, p. 137-165.).

Nas intervenções em curso, a escuridão da noite liberava atemorizações capazes de tocar por de si mesmas no espírito do indivíduo amedrontado; contudo, para se chegar a esse ponto, os significados da noite tiveram de ser transformados psiquicamente face o modo de pensar dos agentes sociais, isto é, ela “apenas” seria acoplada ao medo aquando a pessoa fosse convencida do quanto a noite abria conjunto sistemático de perigo, de perversidade, de abandono de si próprio, de vagueza, de palidez, em síntese, quando dada a entender como dona da morte. Na busca da significação da noite, a irritação do céu também se dava ao tempo da feitura dos ditos feitiços executados no quintal do belenense Leopoldo Souza Silva, ou seja, ao se praticar os falados trabalhos às proximidades do poço da residência do casal o céu trovejava, “impaciência” “divina providenciadora de muito temor”. (Ação de desquite litigiosa promovida por Bebiania Souza Silva contra Leopoldo Souza Silva, 1924.). Em “Júlio César”, William Shakespeare, ao construir diálogos entre Cássio e Caska, o uso do medo demonstrou-se funcional, pois aquele dizia a este: “você me parece pálido; seu olhar é vago, revela medo e denuncia um homem assombrado por ver esta estranha impaciência dos céus”. (SHAKESPEARE, 2016, p. 36-37.). Em meio ao casal desquitante associa-se – para além de artimanha jurídica – noite, trovões e raios aos trabalhos oriundos da “maldade feiticeira negra”: tudo isso tinha como função elementar o reforço das estruturas do medo já bastante dadas a conhecer pelo cliente ao seu defensor técnico. A presença de filtros está transparente, contudo, evidentemente, eles não inviabilizam conjecturar como aquele homem vislumbrava a noite e o medo. Está-se frente a frente à legitimação e à objetificação da escuridão e do medo enquanto processos direcionados ao alheio, uma vez que elas (legitimação e objetificação) intentam

erguer novos significados que buscam se unir a significados já existentes; dito de outro modo, a produção e a legitimação de outras trilhas a sustentar severo receio diante do medo e da noite consistiram e estiveram sustentadas na escala da objetividade acessível da instrumentalização dos próprios substantivos amedrontadores; destarte, as estruturas a cingir o medo da noite não se descolavam, em primeiro lugar, da plausibilidade de um referencial objetivo capaz de desequilibrar o indivíduo e, em segundo lugar, do reconhecimento psíquico pelo indivíduo desse referencial objetivo.

A noite não se ligava ao medo aleatoriamente. Para tal, ela face a ele – quiçá para acionar o gatilho – precisava manipular formas de legitimação psicológicas capazes de envolver o sujeito alvo. Desse modo, a noite fazia-se presente nas estruturas de corpos a integrar quadros destinados a promover variações diante do fenômeno do medo, aliás, esta característica se revelava necessária à multiplicação de outros deslocamentos constitutivos dele. Porém, explique-se melhor: a fração de tempo denominada noite não corresponde no medo em si mesma, o que o alimenta – segundo os argumentos aqui propostos – são as variações, são as ações, são os eventos desenvolvidos no bojo da escuridão. A noite para se tornar funcional aos propósitos do medo tinha de expressar ameaça contínua e ordinária à pessoa, então, estas disposições deveriam se constituir em escalas existenciais para que o ser dispusesse de autonomia capaz de inviabilizar suas próprias certezas e interpretações cotidianas. Por estes patamares, a serventia de tais dispositivos instrumentais é concebida (nestas reflexões) como perigos reais e imaginários “sempre” voltados a funcionar às finalidades do medo, isto é, os perpetradores liam a noite e procuravam operá-la por meio da elaboração de aberturas de função e de significância acerca do que nela se praticava, mas também sobre o que se dava a crer a

respeito do que se praticava em seu seio, logo, por estes parâmetros, é mister acentuar: estava em pauta o que “era”, contudo, trabalhar em grau superior ao que “efetivamente era” nunca foi deixado às margens. Assim, enfatize-se: as maneiras de torná-la (a noite) útil ao medo variavam e tornavam-se mais e mais proficientes quando escalas psicológicas do ser se encontravam deterioradas. Faz-se necessário recolocar o problema. A noite e o medo atuavam, diversificadamente, no corpo e no psíquico dos indivíduos, por esta razão, tinham como desígnios a negação dessas propriedades por parte dos seus donos. Estes aspectos são necessários apresentá-los de modo mais substantivos: as duas categorias em pauta atuavam no sentido de formatar desfiladeiros e longitudes entre corpo e forma de pensar do sujeito social a ser acometido pelo medo.

Eis o que desejei argumentar.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS

A Palavra. Belém, 04 de abril de 1918, p. 01.

Ação de desquite litigiosa promovida por Abirão Goldizmith contra Consolação Silva Goldizmith, 1917.

Ação de desquite litigiosa promovida por Bebiania Souza Silva contra Leopoldo Souza Silva, 1924.

“A Palavra”. Belém, 04 de abril de 1918, p. 01.

BIBLIOGRAFIA

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo:** a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol. I. Bauru: EDUSC, 2003.

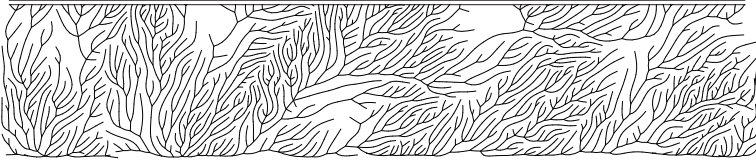
DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente** (1300-1900). São Paulo: Companhia das Letras, 1989,

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2005.

RIBEIRO, Renato Janine. “Medo e esperança em Hobbes”. *In*: NOVAES, Adauto. (Org.). **A crise do Estado-Nação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 137-165.

SHAKESPEARE, William. **Júlio César**. Porto Alegre: L & PM, 2016, pp. 36-37.

MEDO, CATOLICISMO, CASAMENTO CIVIL E DIVÓRCIO (BELÉM – PA, 1916 – 1940)



Carlos Gabriel Silva de Araújo

Com o nascimento do governo republicano em 15 de novembro de 1889, Igreja e Estado foram separados. Porém, assim como um casal que está junto há muitos anos, no caso dessas instituições é uma relação que vem desde a Colônia, o divórcio gerou conflitos. Essas desavenças surgem de mudanças que envolviam diretamente interesses da Igreja católica, por parte da República. Nota-se que na cidade de Belém, é possível delinear a discussão envolvendo essas duas Instituições quando se volta o olhar da pesquisa para o campo da formação da família.

Entendida como a base para uma sociedade estável, a família e a moralidade são do interesse do campo religioso desde os seus primórdios. Basta um olhar sobre as Escrituras para notar como a Igreja se posiciona sobre esse assunto. Passagens que explicam como Deus criou o homem a sua imagem e semelhança e de sua costela fez a mulher, e que juntos seriam uma carne mostram como a religião possui a benção divina

para celebrar a união de duas pessoas. A moralidade também sempre foi muito explorada nos sermões proferidos pelos párocos de como seguir uma boa conduta. Logo, para a condução de uma boa sociedade, o Estado sempre possui a Igreja como seu maior aliado, até o momento que decidiu interferir em um de seus Sacramentos instituídos por Cristo.

Desde 1870, “o governo do segundo Império já havia aprovações de leis referentes a regulamentação do registro Civil” (CANCELA, 2011, p 151). Contudo, é com o decreto 181 de 14 de janeiro de 1890, o qual instituiu o casamento civil como único reconhecido legalmente pelo país é que a Igreja Católica sentiu o golpe que foi perder o monopólio sobre a formação da família e o período que se seguiu até a promulgação do Código Civil de 1916 preocupou bastante a Igreja.

Nesse embate, a Igreja e Estado empreenderam discussões sobre novas concepções do que viria a ser o casamento ideal. Uma vez que a Igreja católica havia perdido o controle sobre a legitimidade da família, pois o casamento religioso passou a não mais ser visto como legal perante a lei, somente uma tradição que ficava a vontade dos noivos, revogar a legislação e trazer o sacramento do matrimônio totalmente sob sua égide se apresentava fora de cogitação, logo os discursos voltaram-se para impedir o avanço do divórcio, que era visto como uma total perversidade pela Igreja, uma vez que o desquite já se encontrava aprovado pelo Código civil de 1916, porém a separação era apenas de corpos e bens, não podendo os cônjuges efetuar segundas núpcias, enquanto o outro estivesse em vida¹. Percebe-se que a Igreja ao tratar sobre o casamento civil

¹ A legislação permitia que os cônjuges solicitassem o desquite nas seguintes situações: Adulterio; Tentativa de morte; Sevícia ou injúria grave; Abandono voluntário do lar conjugal, durante dois anos contínuos; e Mutuo consentimento dos cônjuges, se fossem casados por mais de dois anos.

busca retirar a sua qualidade de formadora de uma família permanente. Para ela, o consórcio civil é uma mancebia, que leva a único fim, o divórcio e ao concubinato.

Esses ideais da Igreja eram veiculados, principalmente a partir do periódico “A Palavra” que circulava por Belém no recorte temporal da pesquisa. Por se tratar de um jornal que era mantido pela instituição católica, em suas páginas estão presentes diversos artigos que eram de interesse da Igreja tratar. Desde culinária, passando por política internacional e notícias de outros estados, chegando por fim, em sermões voltados para a moralidade do cotidiano de Belém. Frequentemente em sua primeira, ou segunda página, as matérias que se apresentavam versavam sobre a moralidade e a exaltação de eventos religiosos. Em outros momentos, discursões com outros periódicos da cidade também se apresentavam, mostrando o caráter dialético d’A Palavra.

Fica muito evidente o caráter do periódico quando analisamos a forma como os artigos se apresentam em suas páginas. Tomando por exemplo o seguinte comentário da edição de março, do ano 1921, sobre a moda, o qual é um assunto bastante comentado, onde:

A moda é o primeiro passo a decadência moral: outros se seguem mais sérios e para o descalabro não concorrem pouco, senão que de modo aterrador, a dança malfadada e insolente, que tão bem se aclimou em nossos salões, e o cinema imoral, verdadeira e infeliz escola do vício e da corrupção. (A Palavra, 1921, p. 1)

Outro artigo que trata sobre a moralidade se apresenta mais a frente, no mesmo ano, sobre a conduta feminina, onde se lê:

Na rua nada de exhibições que ofendam o decoro cristão, repelindo os requintes deshonestos da moda de hoje; em casa, tratando com respeitos os paes, com caridade os

irmãos e outras pessoas quaesquer e portando-se como uma donzela verdadeiramente chistã; nos salões, si delles não puder fugir, com dignidade e conveniência; e na Igreja, como se hão de portar? Como convem à presença de Deus. (A Palavra, 1921, p 02)

Nota-se como a boa conduta é o foco principal desses artigos. Mais do que isso o teor das matérias apresenta o caráter de sermão, bem característico dos ensinamentos religiosos. A luta contra a devassidão e perversidade que o mundo material empurra para os “bons christãos” deve ser combatida seguindo os ensinamentos da Igreja. É nesse contexto que o os discursos contra o casamento civil e o divórcio se apresenta.

A partir de 1915 os debates sobre a construção do Código voltam novamente as primeiras páginas do jornal católico, o que leva a sua aprovação no ano seguinte. Nesse mesmo período a Igreja volta o assunto que tinha sido levantado há 20 anos. Não se deve entender que a Instituição Católica permaneceu imóvel durante todos esses anos, pelo contrário, desde 1980, periodicamente, nota-se artigos em diversos jornais sobre o seu posicionamento, porém é a partir do Código Civil que a discursão ganha novas forças.

É preciso lembrar que em 20 anos após o decreto que institui o casamento civil, a Igreja já entendia como vencida a luta de recuperar o controle sobre o matrimônio, mas a guerra ainda não estava acabada. Inicialmente, o discurso da igreja buscava tornar no imaginário da população que a união civil é ilegítima, porém com o tempo esse discurso foi modificado, como prova o artigo denominado “O Acto Civil”, apresentado n’A palavra, com o subtítulo de “Porque os Bispos recomendam o civil?”. (A Palavra, 06 de dezembro de 1921, p. 01). Nessa matéria, o seu autor anônimo traz um sermão aos moldes da homilia de uma missa, no qual faz um paralelo da

legislação brasileira com as leis do tempo de Cesar e a passagem do Evangelho de Matheus. A ideia central gira em torno do versículo 21, do capítulo 22 desse livro da Bíblia: “Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Desse modo, o autor explica como os fiéis devem casar no civil, já que assim a lei pede para que seus filhos sejam reconhecidos e não sejam privados dos direitos de herança, sem esquecer-se de casar religiosamente, pois somente assim estarão de acordo com a vontade de Deus e escapariam do mal que a união civil trouxe em seu seio.

Esse mal, o qual é sempre apontado pela Igreja desse tempo, se apresenta na forma do Divórcio. Para a religião católica, como já foi exposto no início desse texto, o homem e a mulher se tornam uma só carne e, uma vez unidos por Deus, homem não pode separar, ou como comumente se apresenta nos ritos matrimoniais, “até que a morte separe”. Logo, o divórcio é visto como uma aberração que representa uma imoralidade para a sociedade. O indivíduo que se separa de seu cônjuge e arruma outro, está incorrendo no adultério e concubinato e qualquer prole que venha a ter dessa nova união, será jogada a sarjeta da devassidão.

Não será o divórcio oposto ao aos fins do matrimônio? Opõe-se ao fim primário, que é o bem da prole, isto é, a procriação, sem a qual não há bem possível, e a educação, tanto physica, como moral e oppõe-se ao fim secundario, que é o aperfeiçoamento dos conjuges, a sua união não só corporal, mas espiritual. (A Palavra, 1923, p 01).

Em outro discurso é possível notar uma nova forma de abordagem, dessa vez a matéria se apresenta como uma resposta à pergunta “Não seria uma monstruosidade a Igreja Católica querer sujeitar indivíduos a um matrimônio infeliz?”. O questionamento dá continuidade e complementa que a in-

felicidade conjugal leva ao adultério, uma vez que os cônjuges buscarão “affectos e carinhos em uniões ilícitas”. Para tal questionamento, o artigo do periódico traz a responsabilidade dos noivos conhecerem a pessoa com quem vai se casar e que mesmo existindo matrimônios infelizes, não se deve dar abertura para a “funesta lei do divórcio”. O autor complementa também que

Nunca é lícito sacrificar o todo para satisfazer ao capricho ou mesmo necessidade duma pequena parte desse todo. Abrir a porta a uma infinidade de crimes para remediar (se é que no divórcio haja remédio) um pequeno número dos mesmos, é contrassenso que só pode encontrar justificação em cérebros exaltados ou corações corrompidos. (A Palavra, 1923, p. 01)

A comparação do divórcio com um crime mostra a visão que a Igreja buscava passar para seus fiéis. Por inferência, a Igreja está criticando o casamento civil, pois esse, ainda que não permita o divórcio com segundas núpcias, permite o desquite de corpos e bens. Por sinal, se a legislação brasileira apenas foi aprovar o divórcio em 1977, não aparecendo ainda em 1916, deve-se principalmente aos esforços católicos. Os discursos versando sobre a moralidade e a união familiar como indissolúvel tocavam fortemente no ideal da maior parte da população, que via a tradição em risco com os novos tempos. Não obstante, a partir de 1930, com o governo de Getúlio Vargas, a Igreja voltou a se aproximar com o estado, fortalecendo sua presença na política.

Embora seja verdade que Estado e Igreja estivessem separados legalmente, não é equivocado dizer que isso ocorria mais nas formalidades que na prática. É importante notar que a Instituição católica está presente desde a chegada dos portugueses em 1500. Foram mais de 300 anos de um “casamento”, o qual acabou por conflito de interesses, mas deixando raízes

profundas. Os costumes e as tradições sempre estiveram pautados em preceitos católicos. Desse modo, a igreja sempre possuiu uma força de coerção de mentalidades e foi nesse campo que a Igreja decidiu travar sua batalha contra a secularização.

Nesse sentido, ao se trabalhar com a mentalidade de massas, uma das ferramentas mais utilizadas e que possuíram maior efetividade ao longo da história foi o medo. Contudo, muitos compreendem esse medo como uma força a ser utilizada pelas instituições dominantes para o controle social, porém mais do que um simples meio de obtenção de controle, ele é uma força natural que está além dos homens e seus interesses. Historiadores como Jean Delumeau buscaram contar a história do medo nas sociedades ocidentais e como ele sempre se apresentou com uma nova face, dependendo do contexto em que se encontrava. Paul Diel discorre como “o medo desempenha funções absolutamente variadas no espaço e no tempo, por exemplo, atua na qualidade de controlador da vida das pessoas, educa e indica caminhos, mas também milita como repressor desta mesma vida.” (DIEL, 1985, p.89 apud CAMPOS, 2019, p. 75).

A Igreja Católica, no contexto do início do século XX está sob o efeito desse medo. Novamente, perder o poder sobre o matrimônio que é um dos sacramentos basilares cria uma situação de insegurança frente ao novo poder constituinte. As ideias liberais que adentram a República representam o afastamento do poder imaterial que ela possui sobre os homens. Esse medo sentido originalmente pela Igreja escorre por meio de seus discursos, a qual utiliza de sua influência e prestígio para permear a coletividade em um profundo exame de consciência, relacionando o pecado e a salvação no debate, além de apelar para a possível degradação moral que o estado laico é capaz de trazer. E que pensar, quando ao dobrar uma

esquina, encarares um rosto pálido, emagrecido pela fome, um corpo coberto de sórdidos farrapos e reconheceres que esse ente infeliz é teu filho? Não sentirás um frêmito na consciência, um grito de revolta contra ti mesmo? És um homem vil, desprezível, indigno do convívio social.

A família e os bons costumes são os principais focos dos discursos contra a secularização do matrimônio. Como já dito, sem esperança de reaver o controle sobre a união, a Igreja buscava criticar o casamento civil e denunciar as possíveis degradações sociais que ele traria para dentro dos lares. O divórcio inexistente para a visão religiosa permite que o homem manche a sociedade com filhos ilegítimos que são meras vítimas da perversidade dos genitores. As moças crescendo em lares desfeitos pela separação não terão base para sua moral e se entregarão a luxúria do mundo. Essa dicotomia do bem e do mal, característica básica dos dogmas católicos foi transposto para a análise da sociedade, outro jogo de ideia bastante presente é a consciência do que seria passageiro e duradouro, em outras palavras:

Tratava-se da intrínseca maneira da construção do medo e, logicamente, da natureza do ideário do que viria a ser duradouro à vida conjugal, isto é, a Igreja martelava com determinação as palavras a serem usadas e, dessa forma, aspirava congelar no bojo da sociedade o avanço das ideias laicas. (CAMPOS, 2019, p. 76)

Nota-se como o objetivo era meramente evitar o avanço daquilo que aconteceria inevitavelmente. Logo, atingir o imaginário com ideias de terror e pânico contra o avanço das práticas do Estado representava uma jogada de mestre por parte do clero. A partir dessa análise pode-se pensar que a Igreja é como um animal ferido, acuado, com medo dos perigos, porém seria de uma total imprecisão essa visão. É

equivocado pensar que a Igreja, a partir do final do século XIX estava vencida e seus esforços eram simples reações as medidas da República, muito pelo contrário, a força que possui seus discursos sobre a mentalidade individual e coletiva somente evidência como esse jogo estava equilibrado. Muito além de um animal ferido, a Igreja aqui se apresenta como um predador que está vendo seu território ser invadido por outro predador desconhecido. O medo é a chave para a sobrevivência, uma vez que o novo sempre é assustador, mas o instinto de lutar para proteger o que é seu fala mais alto e os golpes desse predador são precisos.

A visão de uma família indissolúvel, representada pela presença de Deus e a mancebia que levava ao divórcio, antro do Diabo, marcam inevitavelmente a visão que a Igreja possuía para a sociedade. O Estado laico com a aprovação de suas leis buscava o fim da moralidade e da ordem, além de querer deixar as crianças e a moças cristãs a revelia da devassidão do mundo. Essas construções psicológicas, estrategicamente montadas para a mentalidade de uma sociedade experimentando novos tempos buscam a desqualificação de uma instituição e o enaltecimento da outra.

Além da moralidade, a culpa é outro núcleo do discurso. Ao trazer os conceitos do pecado ou da responsabilidade sobre a vida dos filhos, a Igreja busca criar o peso sobre as decisões. Lembrando que o catolicismo esteve desde sempre arraigado na constituição da sociedade, esses argumentos surtiavam bastante efeito. Era o medo que servia para educar o povo, indicar o caminho melhor a ser seguido.

Delineando a legislação civil e o próprio Estado laico como corruptores, a Igreja Católica podia se apresentar como a portadora da paz e ordem, uma vez que seus discursos também buscavam fazer referências a como a moral da so-

cidade se apresentava saudável quando o matrimônio estava totalmente sobre seu poder. “Eu sou o caminho, a verdade e a Luz”, palavras das Escrituras referentes a Jesus Cristo, que a Igreja trazia para si. Tudo que representava o “afastamento” do homem e Deus devia ser combatido, para que as almas dos fiéis fossem salvas. Armar o psicológico dos indivíduos com ideais contra o divórcio era a melhor estratégia.

E de fato essa estratégia se mostrou funcional. No Código Civil de 1916 não foi aprovado o divórcio com possibilidade de segundo casamento. A Igreja conseguiu segurar essa luta por mais 50 anos. Somente em 1977 que a legislação brasileira revogou a lei que normatizava o desquite e aprovou o divórcio como os liberais do começo do século XX queriam. Se considerarmos o decreto de 1890 como o primeiro passo dessa luta entre Igreja e Estado, foram 87 anos nos quais o clero se manteve firme contra as pressões do Estado em volta de um discurso de preservação da família e bem-estar social. Contudo, por trás de todas as palavras, nota-se que o principal objetivo era a autopreservação do poder que essa tão antiga Instituição sentia que se esvaía.

REFERÊNCIAS

A **Palavra**. Belém, 03 de março de 1921.

A **Palavra**. Belém, 15 de maio de 1921.

A **Palavra**. Belém, 06 de dezembro de 1923.

A **Palavra**. Belém, 09 de dezembro de 1923.

CAMPOS, I. D. COTIDIANO CONJUGAL E DISCURSOS JURÍDICOS EM BELÉM NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX (1916/1940). **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. L.], v. 33, n. 1, 2009.

CAMPOS, I. D. Igreja e Estado, casamento, família e divórcio (Belém-Pará, 1916-1940). **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n. 43, p. 952-974, 30 set. 2016.

CAMPOS, Ipojucan Dias. A fabricação do medo: catolicismo, casamento civil e divórcio (Belém-Pa, 1915). **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano XII, n. 35, p. 69-95, set/dez, 2019.

CAMPOS, Ipojucan Dias. **Casamento, divórcio e meretrício em Belém no final do século XIX (1890-1900)**. Dissertação apresentada no Programa de História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP. São Paulo, 2004.

CAMPOS, Ipojucan Dias. *Para além da tradição: casamentos, famílias e relações conjugais* (Belém, 1916-1940). São Paulo: EDUEPA, Fonte Editorial, 2016.

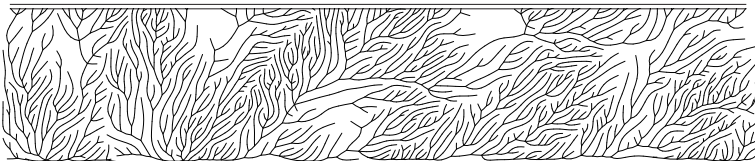
CAMPOS, Ipojucan Dias. Código Civil e Igreja: Construções, discursos e representações (1916-1940). **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 7 n. 14, UFGD – Dourados, jul/dez, 2013.

CANCELA, Cristina Donza. **Casamento e família em uma capital amazônica**. Belém: Açáí, 2011.

CHAUI, Marilena. “Sobre o medo”. In: CARDOSO, Sérgio. (Org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 35-75.

MANSANO, Sonia Regina Vargas; NALLI, Marcos. O medo como dispositivo biopolítico. **Psicol. teor. prat.**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 85-97, abr. 2018.

DIVÓRCIO, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE ENTRE CATÓLICOS NA CIDADE DE BELÉM (1977-1988)



Antônio Raimundo Sousa dos Santos

No século XX, da mesma maneira que atualmente, o divórcio se constituiu em uma questão que envolve demasiadas discussões, desafios e conflitos. Nas últimas décadas, no âmbito nacional, o divórcio tornou-se objeto de estudo de várias áreas do conhecimento, desde a área jurídica à religiosa. A começar do ano de 1975, o senador Nelson Carneiro passou a travar grande luta para alcançar a aceitação da Lei do Divórcio no Brasil. Tal aprovação aconteceu no ano de 1977.

A Lei do Divórcio no Brasil (Lei nº 6.515/77) gerou um processo que conduziu a vários debates (DIVÓRCIO..., 1975, p. 26). Com a implantação dessa lei houve uma grande tensão no Brasil, especificamente, na cidade de Belém. As discussões sobre a temática ganharam destaque nos meios de comunicação de todas as capitais do país; em Belém, capital paraense, não foi diferente. A mídia local, como os canais de televisão e os jornais, trouxe durante várias semanas consecutivas notícias relacionadas ao assunto. As discussões passaram

a fazer parte do cotidiano dos moradores da capital, entre eles muitos católicos. Embora a Igreja Católica tenha se posicionado de maneira desfavorável a aprovação dessa lei no país, os seus fiéis aceitaram o divórcio para resolver as demandas conjugais que há muito não conseguiam obter respostas favoráveis pela, então, lei do desquite.

O ano inicial deste trabalho justificou-se porque o projeto de Lei referente ao divórcio foi, então, apresentado pelo senador Nelson Carneiro e transformado na Lei nº 6.515 de 26 de dezembro de 1977. Tal fato deixou a Igreja Católica em estado de alerta máximo, fazendo-a mudar de estratégia frente à temática que profundamente envolvia seus interesses: a indissolubilidade do casamento e a família. Antes da aprovação da referida lei as pessoas que casavam e, posteriormente, se separavam por meio do desquite permaneciam vinculadas para o resto da vida, pois o ato solene era indissolúvel no país. Por seu turno, o término em 1988 justificou-se porque a Constituição Brasileira reafirmou a presença do divórcio perpétuo e permitiu a pessoa se divorciar e recasar quantas vezes entendesse necessário.

O Jornal da capital paraense “O Estado do Pará” de 03 de junho de 1977, trouxe noticiário com fortes críticas que a Igreja Católica fez referente a ideia de implantação da lei do divórcio no país. Entretanto, com a ascensão de um protestante à Presidência da República, a Igreja manifestou a sua desaprovação ao divórcio nas seguintes palavras: “Foi preciso que um luterano chegasse à presidência da República para que o divórcio tenha a possibilidade de vir a ser instituído no país” (ARCEBISPO..., 1977, p 1). Essa colocação foi feita por Dom Geraldo Maria de Moraes Penido, em referência ao presidente Ernesto Geisel.

Para a Igreja Católica nada justificaria a implementação da lei do divórcio no país. Em sua argumentação

destacava que havia a necessidade de leis protetoras para a família e orientações para um relacionamento seguro, mas desaprovava qualquer iniciativa que favorecesse a separação ou o divórcio. O jornal “O Estado do Pará” de 14 de junho de 1977, trouxe a seguinte colocação: “Quem não sabe amar, quem não aprendeu amar, como Deus o ensinou, não tem direito a casar, nem tem direito a amizade de outra pessoa” (CONGRESSO..., 1977, p. 8). Na visão da Igreja, a família necessitava de uma lei que promovesse a preparação para o matrimônio, para a educação no amor, cujo autor e conhecedor perfeito é Deus e não de leis que favorecessem a separação e o divórcio, pois, assim, frustraria os planos idealizados por Deus para as famílias.

Em seu argumento a Igreja através das mídias, principalmente dos jornais, passava a ideia de que com o divórcio não perderia nada, mas o povo seria prejudicado. Tal fato, foi constatado nas palavras de Dom Aloísio Lorscheider: “[...] A Igreja não perderá nada com a aprovação do divórcio. O mal será feito contra o povo” (CONGRESSO..., 1977, p. 8). Já Dom Eugenio Sales, afirmou: “[...] Não tanto pela igreja em si, mas pela situação da família brasileira” (CONGRESSO..., 1977, p. 8). Todos estavam demonstrando interesse pela família. Dom Vicente Scherer chegou a afirmar:

A nossa repulsa da nova lei do divórcio não se funda na defesa do casamento religioso e de uma doutrina religiosa. Trata-se de uma questão humana, política e social que interessa, sob este aspecto, aos adeptos de todas as religiões e aos que não tem nenhuma. Os estragos do divórcio, abstração feita de toda consideração religiosa, os denunciam o prejuízo dos filhos, privados do sofrimento das mulheres, agravam-se pelo divórcio em proporção geométrica os males do desquite (SCHERER..., 1977, p. 8).

A Igreja Católica de Belém manteve as tradições dos concílios eclesiais de não aceitação ao divórcio. O jornal paraense destacou a posição do arcebispo de Belém Dom Alberto Ramos que demonstrou, com palavras bastante enfáticas, a sua insatisfação quanto a aprovação do divórcio:

[...] Se todos têm o direito de protestar, porque nós da Igreja também não temos? Os católicos estão tristes. Os parlamentares que elegeram não souberam corresponder à confiança que lhes foi depositada [...] (DOM ALBERTO..., 1977, p. 4).

Os autores Karla Samara Santos Sousa e Glício Freire Andrade Júnior (2017, p. 160), ao falarem dos acontecimentos da modernidade e as implicações da secularização em tempos mais recentes, a partir do século XIX, pontuam que, ao longo do tempo, essa sempre foi a estratégia utilizada pela Igreja Católica de inserir-se diante de grandes causas envolvendo questões de setores da sociedade “[...] a religião, por meio de suas instituições e atores, resolve sair da intimidade e invadir espaços outros, ultrapassando por assim dizer, muros de templos e igrejas, para valer sua voz” (SOUSA; ANDRADE JÚNIOR, 2017, p. 158). Essa afirmação deixa explícito o poder exercido pela Igreja ao longo do tempo em assuntos que envolveram a sociedade e a família.

Todavia, vindo na contramão do pensamento da Igreja Católica, alguns parlamentares manifestaram a sua oposição ao pensamento da instituição religiosa e, numa relação de conflito, foram às mídias expressar que o divórcio era um mecanismo de ajuda às milhares de famílias que estavam vivendo em situação irregular em decorrência de leis instituídas no Brasil. O jornal da capital paraense destacou o assunto no seguinte relato:

Do outro lado, o senador Nelson Carneiro passou todo o tempo entre a apresentação de sua emenda constitucional e a

votação de hoje dando entrevistas aos órgãos de comunicação em defesa do divórcio. Procurou mostrar que essa instituição não trará o fim da família, pois ela visa, principalmente, na forma proposta, regularizar a situação de pelo menos 7 milhões de brasileiros que hoje estão em situação irregular (amigação) por culpa da lei. O deputado Rubem Dourado, fez o mesmo. Fundamentou seus argumentos em resultados de pesquisas feitas em todas as grandes capitais: aceitam o divórcio 60 por cento dos católicos (CONGRESSO..., 1977, p. 8).

Grande parte das leis, no tocante as relações que envolviam as questões civis do matrimônio, tinham influência canônica na sua interpretação. Desta maneira, a lei do divórcio seria utilizada para corrigir essas distorções. Nesse caso, uma relação de força novamente foi travada no século XX a envolver a Igreja e o Estado sendo que ambos diziam defender os interesses das famílias.

Humbert Seiwert destacou a existência da tensão ocorrida entre a Igreja e o Estado: “pode haver conflitos ideológicos e religiosos em sociedades pluralistas. Pois são resultados de competição por aceitação social, recursos econômicos e influência ideológica” (SEIWERT, 2001, p. 27). Havia uma competição pela aceitação social em torno deste tema tão importante e delicado, que consistia na aprovação ou não da lei do divórcio.

A Constituição Brasileira de 1988 evidenciou de forma clara e expressiva o papel de um Estado laico, onde todos deveriam receber os mesmos tratamentos e direitos independentemente de credo religioso, destacando no artigo V o seguinte: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade de direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL, p.

5). De acordo com a Constituição, em um estado laico todos devem ser tratados com igualdade. Portanto, o divórcio no Brasil teve uma abrangência a todos os brasileiros e de todas as confissões religiosas, até mesmo aos católicos.

No entanto, a Igreja Católica manteve-se sempre no embate contra a aprovação do divórcio; demonstrou seu poder e sua influência no cenário nacional e lutou de todas as formas para que tal lei não fosse aprovada. Todavia, essa batalha foi perdida em 1977 quando o Brasil aprovou a Lei do divórcio. Entre os argumentos apresentados por parlamentares divorcistas, destacou-se o referente a separação entre a Igreja e o Estado como sendo essencial e necessária para a liberdade dos povos. O jornal da capital “O Liberal” de 13 de junho de 1977, na página 12, destacou uma das argumentações do Deputado Rubens Dourado: “Desde 1890 a Igreja está juridicamente separada do Estado. E naquele momento tornou-se livre e independente a crença religiosa no Brasil [...]” (RUBENS ..., 1977, p. 12). Nesse ponto apelava para que os assuntos de liberdade prevista na Constituição fossem tratados pelo parlamento, e não deveria sofrer interferência da Igreja Católica.

O autor da Lei do divórcio Nelson Carneiro era baiano, nascido na cidade de Salvador no dia 8 de abril de 1910, filho de Antônio Joaquim de Sousa Carneiro e Laura de Sousa Carneiro, formou-se em direito em março de 1932 e entrou para a vida política no ano de 1945. Em entrevista dada à TV Senado (1995), ele afirmou ser Católico Apostólico Romano e devoto do “Senhor do Bonfim” (CARNEIRO, 1995, informação verbal)¹, portanto, sua luta não era contra a Igreja, nem tão pouco contra seus cânones ou contra a doutrina do matrimônio.

Em sua defesa, o senador Nelson Carneiro apresentou argumentos baseados em fontes extrabíblicas que mostravam

¹ Informação concedida pelo Senador Nelson Carneiro 1995.

o divórcio como uma prática entre os romanos do primeiro século. “Na Roma pagã o casamento terminava por três motivos: pela morte de qualquer um dos cônjuges, pela diminuição de direitos [...]; e pelo divórcio” (CARNEIRO, 1951, p. 217). Sua justificativa em prol do divórcio e seu embate com a Igreja Católica tinha, portanto, o objetivo de beneficiar diversos brasileiros com a lei do divórcio de sua autoria.

Em Belém, também circulava entre a população exemplos vinculados na mídia local de divórcios ocorridos no mundo. Muitos casos em outros países foram mencionados nas reuniões em que se discutia a questão do divórcio e seus impactos nas famílias brasileiras antes da Lei ser instituída no Brasil. Os jornais da capital paraense se encarregavam de destacar notícias estaduais e locais acerca do assunto. Nesse embate, tanto divorcistas como antidivorcistas embasavam os seus argumentos por meio de retórica tendo como pano de fundo os interesses da família como fundamento.

O tema do divórcio ganhou repercussão na cidade de Belém; várias pessoas foram ouvidas e expressaram suas opiniões. Dentre estas pessoas, destacaram-se: o advogado Miguel Brasil Cunha, Fani Carmen, antiga escritã da 4º Vara Criminal da capital, o Dr. Calixtrato Alves de Mattos, um dos mais brilhantes juízes e o presidente da Ordem dos Advogados do Brasil, Seção do Pará, Dr. Joaquim Lemos Gomes de Souza (NAS CONVERSAS..., 1977, p. 2). Este se mostrou mais cauteloso quanto ao assunto do divórcio, mas aqueles mostraram suas aprovações. Também na Assembleia Legislativa de Belém o deputado federal do Pará Vicente Queiroz, antidivorcista, partiu em defesa da família e contra a institucionalização da Lei do divórcio. Em seus argumentos bíblicos citou o evangelho de Marcos da literatura judaico-cristã, conhecida com a Bíblia Sagrada, e arrazoou: “O divórcio é uma instituição da

burguesia inconsciente que muitas vezes faz da mulher, que é símbolo da maternidade humana, apenas objeto de seus anseios, esquecendo-se que ela, mulher, é obra da criação divina, tanto quanto o homem. [...] O que está escrito ninguém pode mudar” (QUEIROZ, 1977, p. 3).

Antidivorcistas terciam críticas duras à nação brasileira que queria seguir outros países na questão do divórcio, pois este era descrito como um mal à família mesmo onde já havia sido adotado. A exemplo disso, temos a explanação de Adolpho Soares, um representante da ala antidivorcista, que argumentou:

A possibilidade do divórcio despertará a bestialidade, a libertinagem, os instintos carnis. O homem, possuído desses desejos, provocará as dissensões, as irritações no seio da família, a fim de ver coroados os seus propósitos, por lhe ser fácil arquitetar meios, arranjar provas venais (CARNEIRO, 1988, p. 96).

A Igreja Católica, por sua vez, não via com bons olhos a lei do divórcio alegando que muitas famílias iriam sofrer com tal instituto. Em todo o Brasil houve noticiário de atos da Igreja e de seus simpatizantes contra a lei do divórcio. Em Belém, por exemplo, os noticiários falavam das ações da Igreja Católica contra o divórcio da seguinte forma:

A situação do católico que se casa no religioso e se divorcia, será a mesma situação do amasiado, isto é, não pode ser padrinho de batismo ou de casamento, pode confessar-se mas não será absolvido se não retratar; não pode receber extrema unção e não pode receber sepultura eclesástica ou encomendação (OLIVEIRA, 2009, p. 115-116).

O medo foi um mecanismo utilizado pela igreja para impedir o avanço do divórcio entre seus membros. Muitos temendo serem barrados nas cerimônias religiosas ou da euca-

ristia, permaneciam em seus relacionamentos frustrados mantendo apenas a aparência de um relacionamento que já não se sustentava pelos dogmas da Igreja.

Várias foram as reuniões e tentativas de obstruir a votação do divórcio na Lei Brasileira. Muitos discursos inflamados a favor e contra o divórcio foram feitos no Congresso. Os antidivorcistas saíam em defesa da família atribuindo que seriam plenamente prejudicadas, pois isso contribuiria para o aumento do amor livre, para o aborto e a delinquência juvenil. Também aumentaria o número de menores abandonados e as taxas de suicídio, a prostituição de jovens e o aumento do alcoolismo. Além disso, o Senador Ruy Santos (Arena-BA), antidivorcista que era o relator, citou Agostinho dizendo: ‘O demônio é que fez o divórcio’ (BELTRÃO, 2017).

Partindo dessa linha de defesa das famílias, Ipojuca Dias Campos destacou que na cidade de Belém os que eram favoráveis à lei do divórcio e a extinção do desquite apresentavam argumentos bastantes sólidos. O autor menciona que:

Em Belém, aos favoráveis a novo casamento em vida do outro consorte, a indissolubilidade era um mal social a ser expurgado, e segundo o articulista, para este mal existia um remédio eficaz: ‘(...) a lei do divórcio ‘a vínculo’ que actualmente se discute’. [...] O divórcio perpétuo não seria o corruptor da moralidade e o casamento jamais perderia o carácter educador e ético, como supunham os seus detratores (CAMPOS, 2016, p. 87).

O Brasil estava passando por um momento difícil e de muitas incertezas, mas havia um interesse por uma mudança no que se dizia respeito ao rumo das famílias caracterizadas como ilegais. Todos já sabiam a posição da Igreja Católica sobre esse assunto, e mesmo havendo dúvidas acerca do presidente do Brasil Ernesto Geisel, embora fosse luterano e

favorável ao divórcio, muitos temiam desagradar ao governo votando, assim, de maneira favorável à proposta.

Era notória a percepção de uma religiosidade dividida entre alguns fiéis católicos, pois, ao mesmo tempo em que eles estavam dispostos a seguir os ritos da igreja, encontravam-se divididos quanto a aceitação do divórcio pelo fato de que este envolvia a sua vida conjugal que muitas vezes não andava no mesmo compasso da fé. Quando nos referimos a religiosidade nos reportamos aos ritos, mitos e devoção que são elementos essenciais a uma visão das Ciências da Religião, pois no dizer do autor Manoel Moraes a religiosidade é descrita como sendo: “[...] instituições socioculturais organizadas, originariamente, por meio de expressões sagradas (ritos, mitos e símbolos) que revelam um mundo (kosmos) [...]” (SILVEIRA; MORAES, 2017, p. 20).

Mesmo enfrentando as duras consequências que a separação trazia e a possível penalidade por parte da igreja, alguns fiéis cediam às pressões sociais e caminhavam em direção ao divórcio a despeito das doutrinas da igreja. Um divorciado declarou:

Entendo que o matrimônio é para toda a vida, contudo nós seres humanos não somos para toda a vida. Daí decidir entrar com o divórcio definitivamente. Após a minha separação e divórcio legal, continuei na prática de minha religiosidade e não fui impedido de qualquer situação pelo sacerdote. Participo de tudo (Grifo nosso) (SANCHES (pseudônimo), 2022, informação verbal).²

Ao ser entrevistado se havia mudado algo na sua religiosidade por conta do divórcio, ele respondeu pronta e categoricamente: “Não mudou em nada. Participo de tudo”. “Sempre tive um diálogo aberto com o padre da igreja”. Sua

² Informação concedida pelo entrevistado Calvino Sanches (pseudônimo) em 17/06/ 2022.

aceitação do divórcio foi algo natural e sua religiosidade continuava ativa. Ele prosseguia nos ritos e celebrações de forma devota e dedicada.

Ainda de acordo com o senhor Calvino Sanches, se a Igreja Católica mudasse a interpretação sobre o divórcio ele apoiaria e declarou: “[...] pois seria uma maneira de facilitar a felicidade de muitas pessoas que estão irregulares no casamento. Eu seria favorável a uma mudança nesse ponto”.

Mesmo mantendo uma posição totalmente oposta a defendida pela igreja, esse membro continuou na prática de sua religiosidade seguindo os demais ritos e liturgias da fé que professava. Esse senso de pertencimento e de realidade do convívio com o sagrado é descrito nas palavras de Mircea Eliade:

[...] O homem religioso assume um modelo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando real (ELIADE, 2011, p. 164).

Desde o último Concílio Vaticano II o divórcio tem sido confirmado como algo malévolos e prejudicial à felicidade e estabilidade da família, portanto, não é aceitável no contexto de vida dos fiéis católicos. A própria essência do matrimônio exige a unidade e a indissolubilidade da sua comunidade de pessoas, “assim, já não são dois, mas uma só carne” (Mt 19,6) (CATECISMO, 1999, p. 450), os cônjuges são motivados a permanecerem juntos por toda a vida pois esta é a essência da vida matrimonial.

Em uma entrevista a senhora Deise Cabral, de 66 anos de idade, católica devota e fervorosa na prática da oração, pontuou que enfrentou muitas dificuldades para criar e educar os

filhos quando se deparou com a sua separação do esposo. Suas palavras foram descritas da seguinte maneira: “Quando eu me sentia angustiada e sofrendo muito por causa da traição do meu esposo eu ia à igreja; e quando lá eu chegava ia direto para o altar. E de lá do altar eu me ajoelhava e falava com Deus pedindo a Ele, um socorro e uma orientação” (CABRAL, 2022, informação verbal)³. Portanto, era justamente diante do altar que ela sentia a presença de Deus, pois para ela a igreja se constituía num ambiente sagrado e diferente porque ali estava a presença de Deus.

Diante do exposto é possível constatar que a aceitação do divórcio na cidade de Belém foi um processo que implicou em lutas e conflitos entre Igreja Católica e o Estado Republicano. No meio deste conflito achavam-se alguns membros católicos que por forças das circunstâncias de seus relacionamentos conjugais falidos acabaram aceitando a prática do divórcio. Contudo, mesmo sofrendo as ameaças por meio das movimentações da Igreja esses fiéis mantiveram a sua religiosidade, pois para eles além da visão doutrinária da igreja estava a sua percepção do sagrado. Isto era percebido através dos ritos e das devoções. Pois muitos deles, mesmo passando pelo divórcio iam a Igreja na esperança de terem esse encontro com o sagrado, ou seja, com Deus.

REFERÊNCIA

ARCEBISPO de Juiz de fora faz críticas ao divórcio no País. **O Estado do Pará**, Belém, p. 1, 3 jun. 1977.

BELTRÃO, Tatiana. Divórcio demorou a chegar no Brasil, **Arquivo s. Senado notícias**, edição 41, 04/12/2017. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/divorcio-demorou-a-chegar-no-brasil>. Acesso em: 12 de dez. 2022.

³ Informação concedida pela entrevistada Deise Cabral (pseudônimo) em 20/07/ 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil 1988**. Disponível em: www.senado.leg.br. Acesso em: 20 dez. 2022.

CABRAL, Deise. **Questionário sobre Divórcio**. [Entrevista cedida a Antônio Raimundo Sousa dos Santos]. Entrevista concedida para a pesquisa do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião Divórcio e Igreja Católica: alguns casos na Cidade de Belém. Belém, 2022.

CAMPOS, Ipojucan Dias. **Para Além da Tradição**. Belém: Fonte editorial, 2016.

CARNEIRO, Nelson. **A Família na Constituição**. R. Inf. Lesg. Brasília a. 23 n. 98 abr/jun., p. 96, 1988.

CARNEIRO, Nelson. **Divórcio e Anulação de Casamento**. Edição Revista Forense. Rio de Janeiro, 1951.

CARNEIRO, Nelson. Tv Senado. **Divórcio Demorou a chegar ao Brasil**. [Entrevista cedida a Adriana de Andrade TV Senado]. Disponível em: https://youtu.be/Z06B_n6WqnU. Acesso em: 20 dez. 2022.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. **Edição revisada de acordo o texto oficial em Latim**. São Paulo :Edição Loyola,1999.

CONGRESSO votará hoje o divórcio. **O Estado do Pará**, Belém, p.8, 14 jun. 1977.

DIVÓRCIO um debate livre. **Revista Veja**, nº 338, p. 26, 26 d fev. 1975.

DOM ALBERTO reage à aprovação do divórcio. **A Província do Pará**, Belém, p. 4, 20 jul.1977.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

NAS CONVERSAS, a satisfação pela aprovação do divórcio. **O Estado do Pará**, Belém, p. 2, 16 jun. 1977.

OLIVEIRA, Fabiano Viana. **Nelson Carneiro**. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia, 2009.

QUEIROZ culpa 'pacote' pelo divórcio. **O Estado do Pará**, Belém, p. 3, 17 jun. 1977.

RUBENS Dourado critica Igreja por sua luta contra o divórcio. **O Liberal**, Belém, p.12, 13 jun. 1977.

SANCHES, Calvino. **Questionário sobre Divórcio**. [Entrevista cedida a Antônio Raimundo Sousa dos Santos]. Entrevista concedida para a pesquisa do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião Divórcio e Igreja Católica: alguns casos na Cidade de Belém. Belém, 2022.

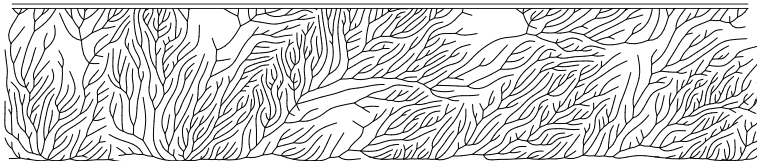
SCHERER volta a criticar a aprovação do divórcio. **O Estado do Pará**, Belém, p. 8, 19 jun. 1977.

SEIWERT, Hebert. O problema das “seitas”: Opinião Pública, o Cientista e o Estado. **Revista de Estudos**, N. 2, 2001. p. 21-45.

SILVEIRA, Emerson Sena da; MORAES, Manoel Ribeiro de. **A dimensão dos Estudos da Religião**. Pontes Editora LTDA, 2017.

SOUSA, Karla Samara Santos; JÚNIOR, Glício Freire Andrade. Sociedade, Estado e Religião: Secularismo e Laicidade e a (In) exclusão da Questão de Gênero nas Escolas. **Revista Educação, Artes e Inclusão**, Vol. 13, n. 2, maio /ago. 2017, p. 155.

ASSEMBLEIA DE DEUS: MEMÓRIAS COLETIVAS NO SAGRADO, NAS PRÁTICAS E NAS REPRESENTAÇÕES



Elber Levy Teixeira Soares

INTRODUÇÃO

A Assembleia de Deus (AD) foi fundada por dois missionários chamados Daniel Berg e Gunnar Vingren que saíram da Suécia nos anos de 1910, para fazer a vida nos Estados Unidos em busca de oportunidades de emprego quanto busca em formação teológica. Nesse contexto do século XX, o Estados Unidos experimentava o crescimento do pentecostalismo, onde os missionários se conheceram em Chicago e tiveram contato com Adolfo Ulldin, onde recebeu a “chamada”¹ para ir até a cidade de Belém do Pará. Conforme

¹ No Dicionário Online de Português (2017), “que se chamou; que foi convocado; convidado (...)”. No sentido religioso, é uma conotação utilizada no meio Evangélico, trazendo a ideia de executar uma tarefa dentro do plano divino e uma orientação em seguir um caminho e perspectiva de vida. Ver em: RIBEIRO, D. Chamado. *DICIO*, 2017. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/chamado/#:~:text=Significado%20de%20Chamado&text=substantivo%20masculino%20A%C3%A7%C3%A3o%20de%20chamar,atende%20ao%20chamado%20do%20m%C3%A9dico>. Acesso em: 01 fev. 2023. O que é o chamado de Deus?. Respostas Bíblicas. [S.l.]. Disponível em: <https://www.respostas.com.br/chamado-de-deus/>. Acesso em: 01 fev. 2022.

as narrativas do Ivar Vingren (2000, p. 27), descreve que o (...) Adolfo Ulldin, recebeu do Espírito Santo palavras maravilhosas, e vários mistérios sobre o meu futuro lhes foram revelados. Entre outras coisas, o Espírito Santo falou através desse irmão que eu deveria ir para o Pará. Foi-nos revelado também que o povo para quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples. Eu deveria ensinar-lhes os primeiros rudimentos da doutrina do Senhor. Naquela ocasião tivemos o imenso privilégio de ouvir através do Espírito Santo a linguagem daquele povo, o idioma português. Ele também nos disse que comeríamos uma comida muito simples, mas Deus nos daria tudo o que fosse necessário (Itálico presente no texto original).

Após receberam a chamada, o lugar mencionado que receberam a profecia feita pelo irmão, era desconhecida localização geográfica para os dois jovens quanto para o Adolfo Ulldin e resolveram ir a uma livraria de Chicago². Conforme descrito nas narrativas do primeiro historiador assembleiano Emilio Conde (1960, p. 14):

O local fora mencionado na profecia, era o Pará. Nenhum dos presentes conhecia tal lugar. Após a oração, os dois jovens foram a uma livraria a fim de consultar um mapa que lhes mostrasse onde estava localizado o Pará. Descobriram, então, que se tratava de um Estado do Norte do Brasil. Ambos ardiam de zelo pela causa de Cristo, eram tochas dessa fogueira que ardia em Chicago (Texto extraído da íntegra).

Nestas narrativas mencionadas acima, é interessante perceber a questão da chamada dos jovens suecos e a ida ao espaço público para pesquisar a questão da localização da cidade de Belém, considerada desconhecida pelos jovens. Então, esses fatos possuem fundamento histórico e na realidade dos suecos

² Na obra *História das Assembleias de Deus no Brasil*, elaborada pelo Historiador Emilio Conde (1960; 2008) é mencionado “livraria” para remeter a ideia de biblioteca: espaço de pesquisa, livros e armazenamentos de mapas mundi.

para demonstrar os acontecimentos até a chegada em Belém, porém, ela é utilizada para demonstrar uma perspectiva épica sobre a origem da fundação da instituição.

Conforme a cientista da religião Marina Correa, “os fatos narrados na construção do mito fundante dos missionários suecos, foram extraídos das anotações cotidianas feitas por eles. Posteriormente, essas anotações foram transformadas em diários” (CORREA, 2020, p. 51). Podemos entender que as narrativas, foram extraídas diante do tempo histórico composto por problemáticas sociais e o crescimento do movimento pentecostal, trazendo as experiências da própria natureza e experiências das memórias individuais considerada aventureira que todos partilham e é vivida nas circunstâncias dos locais e dos sujeitos.

Quando é mencionada sobre as memórias individuais e coletivas, esses relatos possuem uma relação afetiva que são sempre narrados pelos “assembleianos” ou “assembleianos de berço”³ e pastores mais antigos, quando descrevem o chamado e a chegada dos suecos na Amazônia. Segundo o sociólogo Maurice Halbwachs, a memória coletiva parte diante da memória histórica construída, onde “evoca seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referências que existem fora de si, determinados pela sociedade” (HALBWACHS, 2017, p. 72). Os assembleianos resgatam constantemente as memórias construídas dos pioneiros no círculo social, nas Escolas Do-

³ Termo utilizado para designar os membros da Assembleia de Deus. A origem do termo é desconhecida. Podemos utilizar perspectiva do professor Gedeon Alencar (2019), onde os membros eram ex-batistas, ex-católicos ou aqueles que largaram determinada religião nos primeiros anos da instituição (entre 1911 a 1946 aproximadamente), afirmando de certa forma, uma construção de uma identidade específica, diante das relações dentro do espaço urbano quanto rural. Após 1946 aos tempos atuais, foi consolidada como sujeito de nascimento e tradicional nas doutrinas bíblicas e institucionais, adotando uma identidade peculiar fora dos padrões e conduta socialmente.

minicais⁴, cultos festivos e principalmente nas comemorações anuais da instituição⁵, para a afirmação do pertencimento religioso e o reforço dos pontos de referências históricos e identidades construídas ao longo dos anos, conseqüentemente, o fortalecimento da memória oficial do mito fundante sueco.

Também a história assembleiana, contém práticas e representações que são consideradas objetos de estudos da História cultural, esta analisada pelo historiador cultural Roger Chartier. O historiador defende que o campo é essencial, para entender o “modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990, p. 16-17). Dessa forma, o campo faz compreender os modos construídos de acordo com as leituras sociais, pensando nos objetos culturais que são práticas e representações construídas na instituição. E nesse texto, utilizaremos os objetos culturais: representação e prática no decorrer das abordagens reflexivas.

O texto faz parte dos apontamentos iniciais na pesquisa do Trabalho de Conclusão de Curso, sobre a denominação religiosa Assembleia de Deus, especificamente, nascida na cidade de Belém do Pará em 1911. Mediante a apresentação dos principais referenciais teóricos e a reflexão. O presente texto, possui objetivo em analisar os comportamentos dos assembleianos no decorrer dos anos, partindo do conceito de Memória Coletiva e dos objetos da História Cultural (prática e representação), identificando as memórias e identidades

⁴ As Escolas Dominicais, conhecido no Brasil como EBD (Escola Bíblica Dominical), é um momento de ensino cristão e aprendizado com base na Bíblia Sagrada, onde os participantes são orientados a terem comportamentos éticos e morais, conforme a Bíblia, na igreja quanto fora, fazendo naturalmente, o compartilhamento de conhecimentos entre os professores e alunos.

⁵ As comemorações anuais são realizadas em junho, onde é comemorado a fundação da primeira igreja Assembleia de Deus no Brasil, fundada no dia 18 de junho de 1911, na cidade de Belém do Pará. Como também, são feitas atualmente movimentos públicos: culto cívico (reunião de autoridades e políticos convidados), grande batismo em águas, culto oficial de celebração e entre outros movimentos.

construídas quanto aos objetos construídos ao longo dos anos na instituição. A pesquisa está amparada em fontes históricas como: diários dos missionários, relatos orais coletados, documentações religiosas e bibliografias oficiais construídas pela CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus).

O MITO HISTORIOGRÁFICO SOBRE OS MISSIONÁRIOS SUECOS

Uma observação importante antes de abordar sobre o tópico, é entender que a história dos pioneiros é verídica e amparada por documentações impressas e diários dos pioneiros que são trabalhados no decorrer do texto, que possui memórias e narrativas construídas de acordo com a realidade onde viveram, significa que foram respeitadas as memórias feitas oficialmente pela instituição.

Quando é mencionado o termo “mito”, refere a uma narrativa com fundo de verdade. Segundo o historiador das religiões Mircea Eliade, trata-se “uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio" (MIRCEA, 1972, p. 9). Interessante destacar que Mircea Eliade, refere-se ao religioso compreende seja o mito. Então, para o religioso, o mito é uma história dos tempos primordiais. Desta forma, não necessariamente Eliade discute a veracidade ou não da história contada.

Quando é tratado sobre os missionários suecos, podemos afirmar que há o mito em trono dos sujeitos que foram construídos ao longo dos anos, criando um mito sobre os suecos, construído pelo primeiro historiador Emilio Conde⁶ em

⁶ Emilio Conde (1901-1971): Considerado o primeiro “historiador” oficial, trabalhou por anos como intérprete na cidade do Rio de Janeiro, ajudou no Jornal Mensageiro da Paz até ser admitido nos anos 40 como funcionário da CPAD, nunca chegou a ser consagrado a pastor, em meio aos privilégios de regalias dentro da Convenção Geral. Escreveu diversas obras como: “Pentecostes para Todos”, Tesouros de Conhecimento Bíblico e História das Assembleias de Deus. Quanto foi compositor de hinos para o hinário Harpa Cristã, tendo mais de 23 hinos autorais.

sua obra intitulada *História das Assembleias de Deus* publicada pela CPAD, no ano de 1960. Conforme a pesquisadora da religião Marina Correa defende que “os fatos narrados na construção do mito fundante dos missionários suecos, foram extraídos das anotações cotidianas feitas por eles. Posteriormente, essas anotações foram transformadas em diários”. (CORREA, 2020, p. 51). Afirmando a ideia da pesquisadora, foi amparado na documentação bibliográfica do Berg, na qual, “Conde usa muito a biografia de Berg, que fora publicada em 1955, mesmo sem citá-lo, até porque, neste momento, essa biografia ainda não era oficial” (ALENCAR, 2019, p. 37).

Para construir o mito heroico, o historiador partiu dos diversos relatos não-oficiais da instituição e memórias construídas nos diários dos missionários, contendo as experiências nos Estados Unidos quanto durante na Amazônia, utilizando também de oralidades coletadas em meados de 1960, dos sujeitos que vivenciaram as particularidades e vivências com os suecos. Fazendo entender que os “textos domésticos são escritos para edificação e frisam o heroísmo e os acontecimentos excepcionais” (FREESTON, 1994, p. 70).

Podemos compreender que Conde utilizou-se de documentações extraídas nos diários de Gunnar e Berg, fazendo a construção fabulosa/ heroica da realidade, inspirando outros autores para a elaboração de diversas obras, baseada no primeiro historiador trazendo significados e representações. De acordo com Gedeon Alencar (2019), Conde constrói o “mito historiográfico sueco” que será reproduzido em diversos livros após os anos 1960. O relato do historiador assembleiano, foi fundamental para construir memórias históricas-heroicas para im-

Ver em: ARAÚJO, Isael. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. FAJARDO, Maxwell. Onde a luta se travar: uma história das Assembleias de Deus no Brasil. 2° ed. São Paulo: Editora Recriar, 2019. p. 32-35. BARBOSA, C. Conheça a biografia de Emílio Conde. Notícias Reviva gospel 80-90, 2020. Disponível em: <https://noticias.revivagospel8090.com.br/conheca-a-biografia-de-emilio-conde/>. Acesso em: 31 jan. 2022.

plantar na história coletiva, sobre os dois personagens que vieram evangelizar na Amazônia e mediante esses relatos, fez com que a CPAD⁷ construísse os atos heroicos e ricos em detalhes como: Gunnar Vingren, Diário do Pioneiro (1973) e do Daniel Berg, Enviado por Deus (1995), obras consideradas como livros sagrados para os assembleianos e personagens “canonizados” após a morte (CORREA, 2020; ALENCAR, 2019).

MEMÓRIA COLETIVA DOS ASSEMBLEIANOS

Comprendemos que existe uma particularidade na construção da memória e das narrativas sobre os pioneiros. Conforme o Michel de Certeau (1982), existe uma evidência da particularidade deste lugar de onde falo, podendo o historiador selecionar o assunto de que se vai tratar, diante do ponto de vista do qual propõe examiná-lo. Dessa forma, a particularidade do lugar define a escrita do assunto tratado e analisado, para a elaboração das memórias quanto narrativas históricas construídas em torno do objeto analisado, como forma, construir as identidades dentro do grupo com base nos testemunhos e dos debates historiográficos religiosos construídos pelos membros do grupo.

Os membros assembleianos da atualidade, sempre relacionam a história da fundação com as memórias construídas, em torno nos missionários suecos. Partindo do conceito construído sobre memória coletiva por Halbwachs (2017, p. 29), podemos compreender as diversas lembranças construídas dos missionários, partindo dos nossos testemunhos “com base nos testemunhos dos outros” para construir as referências que “muitas partes foram esquecidas”. Essas memórias foram construídas, com base em testemunhos coletados pelos diver-

⁷ CPAD: Casa Publicadora das Assembleias de Deus.

sos sujeitos e propriamente pelos pioneiros durante a vida vinculando e construiu uma identidade social.

Nesse lugar, é interessante destacar a tradição na construção de uma identidade dentro do campo religioso. Para o historiador Maxwell Fajardo, “o campo religioso é uma das esferas sociais onde fica evidente o papel da tradição na constituição da identidade coletiva” (FAJARDO, 2012, p. 276). As memórias dos pioneiros remetem ao conjunto de tradições e ideais construídos em torno de um mito historiográfico, e faz aproximar o pertencimento dos sujeitos membros com as memórias do passado presente da igreja, principalmente, o papel da memória em aproximar com a identidade do grupo e baseado dos ensinamentos do Cristianismo.

Essas memórias, foram construídas com base em documentações, relatos dos pioneiros feitas em diários e dos sujeitos que vieram no contexto de fundação da primeira AD, principalmente, feita com as narrativas do Emilio Conde. Nessa perspectiva, as lembranças não devem ser feitas somente de pedaço por pedaço para construir uma lembrança, para que a reconstituição funcione é necessário que tenha dados e noções comuns, estejam ligados com o nosso espírito quanto também dos outros (HALBWACHS, 2017, p. 39). Assim sendo, podemos afirmar que foram construídas as lembranças, para poder relacionar com cotidiano, ambiente religioso e fazendo continuar o membro como pertencente do grupo inserido, afirmando a ideia de que “a história é uma e se pode dizer que só existe uma história” (HALBWACHS, 2017, p. 105).

Essas lembranças dos pioneiros, fazem entender o pertencimento dos assembleianos da atualidade. Pois, as “nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente” (HALBWACHS, 2006, p. 29). Fazendo assim, uma ligação com a

identidade construída do grupo e apegar com sentimento das nossas observações diante das narrativas e discursos feitos no presente, como exemplo, nos ensinamentos de Escola Dominical e nos discursos nos eventos festivos quanto nos trabalhos de exposição memorial da história institucional, onde percebemos que são fortes as percepções e concepções dos membros da denominação religiosa.

Quando construímos uma memória, mesmo sendo em torno do mito, fazemos a aproximação forte do grupo. Pois a memória coletiva, garante uma aproximação com a identidade de um grupo, na qual, quanto mais longe estivermos das experiências e convívio do grupo, será menor a quantidade de lembranças que dele reteremos (FAJARDO, 2012). Comprovando no cotidiano, a memória coletiva possui uma ligação constante com as identidades construídas socialmente dentro de um objeto ou grupo de sujeitos que marcaram o passado ou no presente.

AS PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES CONSTRUIDAS NA INSTITUIÇÃO ASSEMBLEIA DO PRESENTE

Partindo pela ideia do Chartier, o campo da história cultural é fundamental para compreender as diversas práticas e representações que foram construídas ao longo dos anos em determinados espaços da sociedade, especificamente nos espaços religiosos. Selecionamos dois objetos para o debate: prática e representação.

Podemos citar também o objeto de prática, que possui a ideia de compreensão, “a partir das mutações no modo de exercício do poder (geradores de formações sociais inéditas) tanto as transformações das estruturas da personalidade quanto as das instituições e das regras que governam a produção

das obras e a organização das práticas (CHARTIER, 1991, p. 188). Fazendo entender que há mudanças, por parte das instituições e sujeitos que exercem uma autoridade para modificações de regras, produções posicionamentos no privado e constituir diversas práticas novas, conseqüentemente, são adotados pelos participantes.

E a representação é considerada um “instrumento de um conhecimento que mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma "imagem “capaz de repô-lo em memória e de "pintá-lo" tal como é” (CHARTIER, 1991, p. 184). Podendo entender, como uma imagem construída e um objeto ausente, onde esse objeto é produzido uma nova imagem dos novos olhares para a afirmação do visível e registrável, quanto o significado para constituir na imagem e comportamento.

Partindo dos objetos, podemos analisar algumas questões dentro da instituição religiosa analisada no presente. Devemos ter consciência, existem desvios e padrões que são socialmente mais enraizados, levando à afirmação de tradições e materiais partilhados (CHARTIER, 1991). Dentro das ADs, é presente uma “tradição assembleiana” constituída diretamente nas vestimentas, comportamentos e hábitos nos cultos que se tornam práticas culturais consolidadas, “mesmo que não mais respondam às atuais demandas dos membros da Igreja, se solidificaram e servem para ancorar a legitimidade do Ministério em um passado exemplar” (FAJARDO, 2019, p. 226).

Durante a construção do texto e pesquisa, foram analisadas obras bibliográficas. Também percorri algumas igrejas na região metropolitana de Belém, especificamente, uma igreja na cidade de Ananindeua que é o templo central da Cidade Nova (atualmente sou membro da instituição), farei a análise dos trabalhos. Destacarei duas análises objetivas, para relacionar com os objetos da história cultural e compreensões dentro

do sagrado, com a finalidade em compreender as práticas e representações relacionadas com os ensinamentos dos pioneiros e dos diversos líderes que passaram na instituição no decorrer dos anos, e até hoje permanecem os objetos construídos.

A primeira análise é a questão do culto rotineiro dos assembleianos, onde existem uma variedade de entendimentos dentro do ideal “culto assembleiano”, idealizado a partir de meados dos anos 1930 e dominante nas AD atuais, foram desenvolvidos nos padrões da Era Nyström⁸ e dentro de uma “dinâmica litúrgica próxima ao padrão normalmente adotado na Era Cantuto/Macalão” (FAJARDO, 2019, p. 228-229)⁹. As celebrações realizadas, devemos ter em mente, que possuem ideais e fundamentos com as heranças do protestantismo histórico que surgiram no Brasil no século XX, no processo de imigração europeia no país (MENDONÇA, 2005; FAJARDO, 2019).

Nessas igrejas analisadas, seguem com essa estrutura: Oração inicial, três do hinário cristão (conhecido como Harpa Cristá), leitura bíblica, hinos entoados pelos departamentos,

⁸ Samuel Nyström (1891-1960): considerado quarto missionário sueco, substituto de Gunnar Vingren na condução dos trabalhos na igreja de São Cristóvão, cidade do Rio de Janeiro. Destacado como missionário e pastor que fortaleceu a questão doutrinária institucional e bíblica, quanto também implantou a Convenção de pastores da AD (atualmente a CGADB). FELIPE, Samuel Nyström – O Promotor Das Escolas Bíblicas. *CPEMP*, 2021. Disponível em: <https://cpemp.org/samuel-nystrom-o-promotor-das-escolas-biblicas/>. Acesso em: 31 jan. 2023.

⁹ Cícero Canuto de Lima (1893-1980): nasceu no dia 19 de janeiro de 1893, na cidade de Mossoró, viveu 14 anos na cidade paraense Timboteua, onde se converteu a religião evangélica e aos dogmas pentecostais. Em 1923, foi separado a ser pastor, onde exerceu o pastorado durante a vida, porém, se destacou na cidade do Rio de Janeiro auxiliando os missionários Samuel Nystrom e Nels Nelson na AD São Cristóvão. Principalmente, nos anos 1946 exerceu a presidência da AD Belém em São Paulo, permanecendo mais de 34 anos na liderança até sua morte em 2 de outubro de 1980. Fonte: *Jornal Mensageiro da Paz*, coletado diversas informações entre os anos 1970 e 1980.

Paulo Levitas Macalão (1903-1982): nasceu no dia 17 de setembro de 1903, na cidade gaúcha Santana do Livramento. Criado nos princípios do catolicismo e valores militar, pelos seus pais oficial do exército João Macalão e a dona Joaquina Georgina (vindo a faleceu em 1908, após um quadro de depressão profunda). Em 1908, após foi morar no Rio de Janeiro com seu pai e três irmãos. Com 20 anos, converteu ao evangelho numa igreja na cidade do Rio de Janeiro em 1924. Nos anos 1930, fundou o AD Madureira, considerado o primeiro templo na região sudeste e ficou à frente da presidência por mais de 50 anos. *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, ano LX, n° 1237, fevereiro 1990. FAJARDO, 2019, p. 121-126.

ofertas, apresentação dos visitantes, ministração das sagradas escrituras, momento do apelo e a oração final com a bênção apostólica¹⁰. Podemos compreender nessa estrutura de culto, existem normas e concepções sobre a celebração, contendo representação desses “mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 1990, p. 17).

A estrutura do culto, pode afirmar que há uma ordem a ser seguida, dentro de uma dinâmica proposta dentro do sagrado e das memórias constituídas pelos sujeitos que passaram na instituição, constituíram a doutrina bíblica assembleiana. Sendo assim, nos cultos foram percebidos, no decorrer da análise documental, os fatores surpresos e a ocorrência dos fatos não justificados nos cultos como: Glossolalia (comportamento de falar línguas estranhas ou desconhecidas), os cultos passam dos horários por conta do “mover de Deus” no espaço religioso e a pregação é feita pelos pastores auxiliares ou pastor presidente da instituição, fazendo o ensinamento necessário e de acordo com os hábitos da congregação.¹¹

E a segunda análise, são referentes a Santa Ceia ou termo conhecido como Ceia do Senhor, feito tradicionalmente nas igrejas pentecostais é feito uma vez por mês ou primeiro domingo do mês. Dentro das celebrações, foram percebidos a questões em volta do memorial da morte de Cristo e a questão do pertencimento estabelecido dentro das doutrinas tradicionais conservadas na instituição, podendo entender que “se constitui como o culto que chancelava efetivamente a identidade de uma igreja local” (FAJARDO, 2019, p. 264).

¹⁰ Dados localizados em atas físicas do culto de Assembleia Geral Ordinária da Igreja Evangélica Assembleia de Deus – Campo da Cidade Nova. Ata nº 05/2001, data: 25/06/2002. Ananindeua, Pa. Acesso feito em janeiro de 2023.

¹¹ Dados coletados nas atas das Reuniões de Ministério da ADCIN da Igreja Evangélica Assembleia de Deus – Campo da Cidade Nova. Entre os anos de 1998 e 2010. Disponível fisicamente na instituição em Ananindeua-Pará.

Nos cultos analisados em documentações e coletando narrativas de alguns irmãos, foram constituídas normas corriqueiras para fortalecimento e organização da liturgia, para consolidar a identidade da igreja. Como exemplo, nos anos 80 e 90, para participar da celebração ritualística, o irmão tinha que entrar na igreja apresentando o cartão de membro e a reunião era feita com portas fechadas, somente membros da congregação poderiam participar¹². Dessa forma, podemos entender que é uma prática específica do período, pois “diferencia-se do culto público por ser realizado a portas fechadas, indicando-se que se trata de uma reunião voltada apenas para os membros da igreja” (FAJARDO, 2019, p. 264).

A prática faz o membro ser participante da celebração e pertencente ao corpo de Jesus Cristo e membro da igreja. Principalmente, “torna uma maneira de ser firmar dentro do próprio protestantismo, e conseqüentemente, fabricante da ordem social” (SILVA, 2019, p. 24). Podemos entender que a celebração na AD, é importante para relembrar a memória de Cristo quanto uma estratégia de prática e representação, para efetivação dos participantes, mediante batismo em águas, para consolidar o sujeito na instituição e o estabelecimentos de regras de comportamento perante a mesa e memória salvífica, fazendo o oficiante (pastor) na celebração produzir “a crença no particular que é percebido como universal, isto é, o espaço particularizado da salvação visto como espaço único para a salvação de todos” (ROLIM, 1990, p. 192).

Essas análises, possuem um ponto central é compreender as representações e práticas desenvolvidas no sagrado, construídas por anos, onde os sujeitos desenvolveram comportamentos para implantação de novos significados e

¹² Relato do pastor presidente da ADCIN (não será identificado), coletado durante uma conversa para definição de autorização para acesso de arquivos da instituição religiosa e entrevistas para o Trabalho de Conclusão de Curso, onde relatou o fato. Feito em 12 jan. 2023.

hábitos. Pois, nas análises pontuais foram percebidas hierarquias construídas historicamente na instituição, desde a organização dos cultos, nos instrumentos e pessoas inseridas nos púlpitos e a questão metodológica quanto determinações para a participação dos sujeitos perante a mesa da Ceia do Senhor. Então, todas as construções foram construídas dentro de uma perspectiva de longa duração e não consigo destacar na totalidade nesse texto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas foram construídas em torno de um “mito historiográfico” elaborado pelo Conde e ao longo dos anos, foi aceito pelos membros como uma história verdadeira dos acontecimentos sobre os dois missionários suecos, fazendo os sujeitos como heróis e desbravadores para a construção do pertencimento assembleiano no Tempo Presente. Outro ponto, podemos afirmar que memória coletiva é presente na instituição, desde a fundação da primeira igreja em Belém, onde evidência no lugar as influências dessas narrativas e uma construção da identidade e pertencimento. Percebemos mudanças, com base nas documentações, a perspectivas sobre determinadas práticas constituída nas eras citadas comparando com o contexto atual. Portanto, conclui-se a necessidade de aprofundamento nas pesquisas, pois o campo é vasto para coletar documentações e análises necessárias para compreender o campo da História das Religiões, especificamente as denominações evangélicas pentecostais do século XX.

REFERÊNCIAS

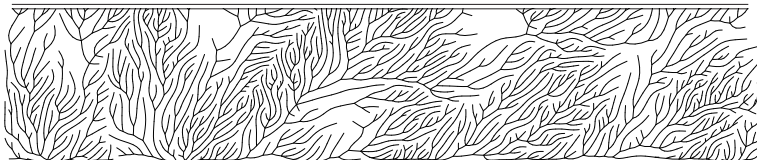
FONTES

- BERG, David. Enviados por Deus. 1° ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- CONDE, Emílio. História das Assembleias de Deus no Brasil. 6° ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- CONDE, Emílio. História das Assembleias de Deus no Brasil. 1° ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1960.
- Atas de cultos, Documentações religiosas da ADCIN Templo Central: Ananindeua-Pará, 2022.
- VINGREN, Ivar. O Diário do Pioneiro: Gunnar Vingren. 5° edição. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, Gedeon Freire de. **Matriz pentecostal brasileiro**: Assembleia de Deus 1911-2011. São Paulo: Editora Recriar, 2019.
- CHARTIER. Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Editora Difel, 1990.
- CHARTIER. Roger. O Mundo como Representação. **Estudos Avançados**, 11, 5, 1991. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/SZqvSMJDBVJTXqNg96xx6dM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31 jan. 2023.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora perspectiva, 1972.
- FRESTON, Paul, “Breve história do pentecostalismo brasileiro”. In: ANTONIAZZI, Alberto et alli, **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo, Petrópolis, Vozes, 1994.
- FAJARDO, Maxwell. **Onde a luta se travar**: uma história das Assembleias de Deus no Brasil. 2° ed. São Paulo: Editora Recriar, 2019.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 9° reimpressão. São Paulo: Centauro, 2017. 224p.
- MENDONÇA, A.G. Protestantismo no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.74, p. 160-173, junho/agosto 2007.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

OS “TRABALHOS DE AMOR” NOS TERREIROS AFROBRASILEIROS DE BELÉM: DA MORALIDADE AOS CRITÉRIOS DE SUA REALIZAÇÃO¹



*Juliane de Miranda Souza
Thamires Gabriele Santos da Silva*

INTRODUÇÃO

O presente artigo refere-se às noções iniciais da pesquisa que se propõe a estudar cerca de 5 terreiros distribuídos na periferia de Belém com ênfase no bairro do Guamá, devido ao estágio embrionário do projeto será focalizado neste texto apenas as experiências obtidas no Terreiro de Mina Dois Irmãos, localizado na passagem Pedreirinha, fundado em 1890 sendo assim um dos mais antigos terreiros afro-religioso do estado. É válido salientar que, a escolha do tema deu-se em decorrência da marginalização das religiões afro-brasileiras, já a seleção deste templo ocorreu pela proximidade à UFPA, pela maior quantidade de coleta de dados e pela especificidade da casa ter lideranças exclusivamente femininas.

¹ Trabalho de iniciação científica com atuação na UFPA sob a orientação do Prof. Dr. Ipo-jucan Dias Campos.

Ademais, objetiva-se contribuir para o combate da intolerância religiosa, sobretudo ao analisar as representações no imaginário popular sobre as realizações dos trabalhos de amor inseridos entre 2010 e 2022 por meio da narrativa oral, principalmente de Pais/Mães de Santo, matérias de jornais e panfletos que anunciam tais serviços religiosos. Destarte, a discussão das práticas amorosas no âmbito espiritual é compreendida como forma de resolução de problemas orientados pelos espíritos, tal como Mello e Souza (2014) preconiza, e é atrelada à questão da moralidade que rege a decisão para a realização ou não de tais trabalhos. Esta por sua vez está diretamente relacionada com a concepção do bem e do mal, este último ligado às práticas da população perimetral, propõe-se reinterpretar essas noções no campo mágico religioso sob a égide de Nietzsche (2009).

A MORALIDADE PRESENTE NOS TRABALHOS AMOROSOS

A moralidade se constitui como expoente decisivo para a concretização de trabalhos mágico-religiosos, essencialmente no que concerne aos encantamentos afetivos, tendo em mente que costumes judaico-cristãos regem ideias e pensamentos que se expressam de maneira notável no aspecto cultural, religioso e social da sociedade ocidental e que, ao se deparar com dinâmicas pessoais que envolvem as angústias amorosas de terceiros e meios que possam sanar tais problemas, gera uma relação conflituosa entre o que é "certo" e "errado" nas relações entre sacerdotes de templos afro-religiosos e clientes que os procuram em busca de soluções para suas aflições cotidianas. Como acréscimo desse conflito, a percepção de que não há critérios para a realização dessas demandas habita o imaginário popular, encorajando o desempenho de

discursos intolerantes acerca de religiões de matriz africana. Como forma de destrinchar tais julgamentos, é de extrema importância que se analise a origem da moralidade.

Entende-se como moralidade o conjunto de normas estabelecidas que precisam ser evidenciadas para uma convivência harmoniosa em sociedade, com o emprego de termos como "certo" e "errado", atreladas a justiça, ação e dever de cada cidadão para nortear suas ações para com o próximo. Através de problematizações que variam entre: sob que condições o homem tomou para si o conceito de "bom" e "mau"? Qual valor possuem? Se obstruíram ou promoveram o crescimento do homem? Nietzsche (2009) aborda a origem dessa característica em sua obra "A Genealogia da moral" e tudo o que é celebrado socialmente como moral. A percepção de "bom" e "ruim" se deu através de uma construção histórica que privilegiava a figura da nobreza e demonizava a figura do plebeu. Enxergava-se a nobreza como superior em classe e pensamento, portanto cabia a eles a definição do que era "bom" através de atos que lhes fossem úteis. Em contrapartida, o plebeu era enxergado como uma posição inferior e vulgarizado por suas condutas, justamente por não pertencer à classe aristocrática. Dessa forma, a nobreza tomava para si o direito de criar e formatar valores que fossem favoráveis aos seus interesses, marcando a percepção essencial no que tange a genealogia da moral.

No tocante a construção genealógica da moralidade no Brasil, houve exemplificações de como a empregabilidade dos termos "bom" e "ruim", eram atrelados a cor de pele e consequentemente a religião. O chamado "alto espiritismo", que possuía uma ideia inicial de teor científico e filosófico, foi formado, em meados de 1930, de acordo com Lísias Negrão (1996), por representantes da mais alta elite brasileira, respal-

dado pelo Estado e legitimado socialmente. Em paralelo, o "baixo espiritismo" era formado por ex-escravos e seus descendentes. Visto como cercada de sortilégios, curandeirismo e feitiçarias despidas de moralidade incentivadas por determinações obscuras, o "baixo espiritismo", posteriormente transformadas em casas de umbanda e candomblé, traziam práticas africanas que sincretizam crenças católicas e também espíritas.

Contudo, com a justificativa de agentes moralizadores, esses espaços eram constantemente invadidos e depredados por órgãos públicos encarregados pela moralidade e segurança pública da época, sublinhando um intenso combate a essa comunidade, com a apreensão de objetos religiosos, o encerramento de atividades nos templos de axé, e a perseguição aos pais/mães e filhos-de-santo que perduram até o momento presente. À vista disso, é importante salientar que o jornal O Liberal (2019) busca evidenciar o aumento exponencial de casos de intolerância em Belém com registros de boletins de ocorrência por mães de santo. Em contraste com a matéria do Diário do Pará (2010) que define a capital paraense como a metrópole da diversidade religiosa possuindo como principal característica, evidentemente, a tolerância religiosa. Entretanto, 11 anos depois, o Diário do Pará (2021) relata polêmicas acerca da existência da imagem de Nossa Senhora no terreiro de Mina Dois Irmãos, esse acontecimento culminou na expulsão do devoto, que os presenteou com a santa, da Guarda de Nazaré. Algo mudou nesse intervalo temporal entre uma matéria e outra? Ou, a difusão de casos de intolerância, de algum modo, foi suprimida dos veículos de comunicação?

Ademais, com o sincretismo que se faz marcante em casas de Umbanda e Mina, a influência católico cristã também se fez presente nas práticas-mágico religiosas realizadas nesses espaços e traça encontro com os valores morais que regem

uma sociedade também influenciada, em sua larga escala, por valores católicos cristãos. Os fatores racionalizadores e moralizadores são operantes e se tornam critérios determinantes para a execução de demandas contra rivais, adversidades financeiras e desafetos amorosos. Leva-se em consideração pontos de vistas morais que possam ou não implicar danos a terceiros, reforçados por Mãe Heloísa

Eu não faço trabalho pra, digamos assim, pra uma pessoa que é solteira e quer o outro que é comprometido, vamos dizer assim. Uma mulher que quer um homem que é casado, aí ela vem pra pedir pra fazer o trabalho, uma amarração ou qualquer outro tipo de trabalho de amor, mas que a pessoa que ela quer trazer pra ela é uma pessoa casada, então eu não faço. Eu não faço porque eu não acho justo né, você tirar uma pessoa, ti... vamos dizer assim... um esposo de uma esposa, de filhos, simplesmente por capricho de outra né. Então eu não faço, esse tipo de trabalho eu não faço. (Diálogo realizado em novembro de 2022).

No relato exposto acima, Mãe Heloísa, como prefere ser referida a sacerdotisa da Casa de Mina 2 Irmãos, exemplifica um tipo de trabalho o qual ela não executa, pois entra em conflito com sua moralidade e os valores nas quais ela foi inserida desde sua infância. Ao ser interrogada sobre os trabalhos, ela expõe que não executa encantamentos que envolvem uma pessoa que é solteira e outra que é comprometida com terceiro, pois, ao seu ver, não acha "justo" tal situação e que essa atitude é incentivada por "capricho" da solicitante do trabalho. É de praxe que Mãe Heloísa, como descrito ao longo do relato oral recolhido, faz uso de valores que são hegemônicos da sociedade na qual está inserida para realizar o pedido do cliente ou não.

Para Roberto Cardoso (1994), é de todo natural que o homem seja impulsionado a julgar a ação de terceiros e até mesmo a própria conduta, pois está imerso em sua cultura e

de valores e ideais que a formam, com o intuito de direcionar seus comportamentos. Nessa perspectiva, englobando ainda a questão dos aspectos morais como filtro para eleger quais pedidos serão aceitos ou não, é importante frisar que cada templo possui uma fundamentação específica, uma dinâmica única, ou seja, cada espaço religioso possui sua maneira de trabalhar, como fomenta Mãe Heloísa:

É porque é assim, é muito relativo essa história de fazer trabalho de amor, porque as pessoas que fazem, a maioria das pessoas que fazem esse tipo de trabalho, eles não... Não tô generalizando, presta atenção. Mas a maioria, eles não querem saber quem é o outro, que vai ser o envolvido no trabalho, eles querem saber de cobrar o valor e tu tem o dinheiro pra pagar, então pra eles é o mais importante né. Eu não faço esse tipo de coisa, eu não gosto, eu não gosto de fazer esse tipo de trabalho assim [...]. É... Cada casa, cada casa tem a sua... O seu fundamento, cada casa tem o seu modo de trabalhar né. (Diálogo realizado em novembro de 2022).

Como se percebe na fala de Mãe Heloísa, a relação do uso da moral com cada barracão é distinta, como reforçada por ela ao dizer que "eles não querem saber quem é o outro, quem vai ser o envolvido no trabalho", em outras palavras, a maior parte não considera a moralidade e não recorre ao uso de critérios para atender os pedidos dos clientes, se interessando somente pela condição financeira do demandante, como reforçada por Lísias Negrão,

Em muitos terreiros, tais práticas duvidosas do ponto de vista moral, que implicam danos a terceiros, são tranquilamente aceitas: "quando tenho algo que não presta a fazer, rodo a baiana mesmo, e rodo com a esquerda", admitiu uma mãe-de-santo. E normalmente cobram pelos serviços prestados. (NEGRÃO, 1996, p. 86).

PARÂMETROS DE SUA EXECUÇÃO

O estímulo inicial para análise do desenrolar das amarrações amorosas, configurado como o trabalho que busca o emocional a fim do ser amado se apaixonar por quem fez a solitação de acordo com Chaves (2010), se deu pela problemática da disseminação de informações que causam estranhamento ao transeunte das ruas de Belém, exemplificadas por anúncios de serviços de orientação religiosa em *banners* e panfletos (figura 1). Essas comunicações mostram um lado irreal e demasiado simplificado das diversas significâncias dos trabalhos amorosos, de maneira a não se preocupar com os preceitos religiosos e os agentes atuantes do processo. Para tanto, busca-se apontar 3 vieses que se propõem a explicitar os critérios de realização da amarração amorosa, estes são: situação conjugal das partes, interesse amoroso e estado psicológico.

FIGURA 1 - Consultório da Dona Natália²



Fonte: arquivo pessoal (2022)

² Cartaz fotografado pelas pesquisadoras localizado nos arredores do Cemitério da Soledade (Belém/PA).

É importante evidenciar que, foi perceptível que a chegada dos clientes no terreiro ocorre de forma a carregar noções pré-concebidas de que é apenas adentrar no templo e fazer seus apelos que estes irão ser atendidos. Dessa forma, através dos relatos de Mãe Helô é possível afirmar que não há uma preocupação inicial por parte do cliente se o receptor do trabalho é alguém livre emocionalmente e disposto a receber o amor, aproximando-se a percepção dada pelos anúncios de que independentemente de quem seja a pessoa o curandeiro a trará para o cliente, sem maiores questionamentos sobre o estado conjugal, configurando a categoria de arrasta que é um trabalho que objetiva aproximar fisicamente o ser amado, segundo Chaves (2010).

Em vista disso, para que os trabalhos amorosos sejam feitos no terreiro, Mãe Helô faz uma anamnese³ quanto às motivações do cliente, que busca tal serviço ao ver-se diante do esgotamento das ferramentas de convencimento/conquista convencionais, e também quanto ao estado civil e psicológico do receptor do trabalho. Por isso, Mãe Heloisa afirma que “Se a moça é solteira e o rapaz é solteiro, “ah porque era meu namorado e a gente tinha um relacionamento legal de repente a gente brigou por besteira e eu queria que a sra fizesse alguma coisa pra ele voltar” tudo bem! Aí eu ainda faço, né? Porque são duas pessoas solteiras e nenhum tem compromisso com outra pessoa, né? Eu faço, pra mim não tem problema, às vezes é pra firmar um ponto, às vezes pra fazer adoçamento, essas coisas assim eu faço, mas amaração eu só faço quando a pessoa me prova que o outro quer ficar com ela, que gosta daquela pessoa, mas é muito difícil

³ Termo empregado principalmente em atendimentos médicos formais relacionados à saúde física. Nesse caso, especificamente, é usado para correlacionar com os termos usados nos anúncios, como por exemplo “consultório”, bem como sua ligação entre bem estar espiritual e saúde mental. Mostrando que a relação médico, enquanto prestador de serviço, e paciente possui similaridades com o acordo Mãe/Pai de Santo e cliente.

também eu fazer. É que a pessoa que... que é... que vai ser feito o trabalho que ela não tenha compromisso. (Diálogo realizado em novembro de 2022).

Dessa maneira, mostra-se a preocupação de que aquele serviço não prejudique de forma abrupta a vida e as escolhas de outrem bem como a existência ou não de sentimento por parte do receptor pelo mandante de trabalho, além da necessidade de comprovação da vontade de estar junto para que não se crie relações abusivas. Essas provas são conseguidas por meio dos voduns e caboclos ao mostrar a foto da pessoa receptora, para assim conseguir saber se é comprometido ou não e se o interesse amoroso é pertinente, demonstrando que “a descida dos espíritos invocados sobre o corpo dos sacerdotes, que tomados por eles permitiam que se comunicassem com os interessados, orientando-os quanto à solução de problemas” como afirma Mello e Souza (2014).

FIGURA 2 - Classificados amorosos⁴



Fonte: Diário do Pará, 2015

Essa narrativa esclarece que no terreiro analisado não se “destrói” casamentos ou outros tipos de relações amorosas, pois segundo a Mãe de Santo, na mesma conversa, a maio-

⁴ Classificados do dia 15 de maio de 2015, Hemeroteca da Biblioteca Pública Arthur Vianna.

ria dos outros curandeiros não procuram saber sobre o outro envolvido no trabalho e que priorizam apenas o dinheiro em troca do serviço, como o anúncio acima exemplifica (figura 2). Notoriamente este caso, evidencia que os “trabalhos que se referem ao amor, no entanto, possuem uma peculiaridade, que é a de suscitar debates e discórdias, entre pais e mães de santo, bem como entre os clientes, em torno do que é ou não é certo fazer” segundo Chaves (2010). Nesse sentido, Heloisa continua ao afirmar que

eu tenho minha filha, que ela tem a família dela né!? Tem o esposo, filho. Tenho meu filho que tem a esposa, então o que eu não quero pros meus eu não quero pros outros é... eu dificilmente- eu faço trabalho de amarração, eu faço! Mas, é muito difícil eu fazer, porque na maioria das vezes são... vamo dizer assim, a segunda pessoa que é pra qual se vai fazer o trabalho, né? Geralmente, é um homem comprometido ou é uma mulher comprometida, porque assim como tem mulher que vem pedir pra fazer amarração tem HOMEM TAMBÉM que vem pedir pra fazer amarração, pra tirar a mulher do marido, pra que ela abuse lá do marido e venha, tu tá entendendo? Então, esse tipo de trabalho eu não gosto de fazer não, eu não faço. (Diálogo realizado em novembro de 2022).

Assim, a condição amorosa do receptor se insere no contexto da solicitação do trabalho amoroso como elemento condicionante. Isso porque, entra em confronto com os preceitos pessoais morais e religiosos da Mãe de Santo que possui valores gerais a toda a sociedade na qual ela está inserida tais como a liberdade de expressão. A generalização de valores, de acordo com Joas (2012), possibilita que existam valores que podem ser comuns a diversas sociedades. Nesse sentido, pode-se perceber que Mãe Helô abstrai princípios como o direito coletivo do livre arbítrio para sua escolha, essa relação é permeada de conflitos e negociações devido a

pluralidade de culturas e morais. Logo, percebe-se a valorização da inviolabilidade do ser humano (ligada a difusão dos direitos humanos e as tradições) ao não interromper o curso de sua vida e de suas preferências pois a sacerdotisa possui preceitos, e por isso se sensibiliza ao experienciar situações de injustiça em vista de que seu alinhamento com a sacralidade da pessoa a impede de fazer algo que considera prejudicial para outrem. Este posicionamento está a favor da percepção de Joas (2012) de que os direitos humanos só se efetivam se “tiverem o suporte das instituições e da sociedade civil, forem defendidos argumentativamente e se encarnar nas práticas da vida cotidiana” (JOAS, 2012, p. 275).

Além disso, Heloisa evidencia que, ao contrário do que o imaginário popular alude, homens também a procuram com recorrência buscando os trabalhos de amor. Sendo assim, o grupo de clientes que recorrem a ela, quando se veem sem outra ferramenta de conquista convencional, é formado por homens e mulheres em medidas proporcionais sem haver maior predominância de um ou outro em relação à quantidade. Quanto às diversas finalidades, demonstrou-se por meio dos relatos que as mulheres buscam por trabalhos quando estão na condição de concubinato para que a pessoa comprometida com quem se relacionam a escolham com exclusividade, já os homens têm por fim fortalecer uma relação amorosa lícita já existente ou retomar uma relação estável que fora interrompida abruptamente. Como já abordado, seu princípio norteador moral é, em síntese, não realizar ao outro aquilo que não gostaria que fosse feito a ela e sua família sendo uma visão dual ligada ao ponto de vista que se localiza entre o céu (certo/bem) e o inferno (errado/mal) como Mello e Souza (1987) aponta. Para tanto, há casos onde a recusa já seria esperada, como no diálogo abaixo: às vezes tem pessoas que vem pedir

pra fazer um trabalho pra uma pessoa que não sabe nem que tu existe! Olha, já aconteceu, tu lembra que aconteceu daquele rapaz? [pergunta para a filha de santo que está no salão] Ele veio, ele viu no celular, ele olhando... Não sei se era aquele negócio de *tik tok* sei lá o que era, ele viu uma mulher no celular, eu sei que era uma mulher famosa. E ele viu a mulher e trouxe o celular e mostrou que ele queria aquela mulher. Ah, meu filho, não é assim não. Aí eu indiquei ele pra uma outra casa, eu disse:

- Olha meu filho, eu não faço nenhum tipo de trabalho
- Ah me disseram que a senhora faz amarração
- Eu não faço nada disso, aqui é só pra emprego, pra abrir caminho, pra essas coisas, pra negócio de amor eu não faço nada
- E onde é que eu posso procurar?

Aí eu indiquei uma outra pessoa pra ele ir. Aí ele foi, passou uns 2 dias e ele ficou me ligando. Não, não, mas ele não botou fé no homem, ele queria fazer aqui, ele entendeu que EU tinha que fazer. (Diálogo realizado em novembro de 2022).

Afora o motivo óbvio da recusa para realizar a amarração pode-se notar outros aspectos importantes para os trabalhos de amor, tais como o tipo de divulgação do saber religioso e questões quanto à eficácia. O compartilhamento de que Mãe Helô empreende bons trabalhos com diversas finalidades durante as conversas cotidianas, popularmente conhecido como “propaganda boca a boca”, tem por consequência uma sensação de segurança no cliente de que seus trabalhos garantem eficiência prática. Desse modo, o êxito é tão difundido que não impacta a “fama” de seu trabalho pois mesmo ao recusar ou indicar outro sacerdote, o cliente permanece insistindo em

realizar junto a Heloísa o trabalho de amor, o registro de suas petições não é formalizado, e constam apenas nas mensagens enviadas entre os envolvidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As pessoas por não conhecerem a nossa religião, por não estudarem a nossa religião, elas deturpam muito as coisas. E o pior de tudo é que propagam isso [...]. Então a maioria das pessoas que não conhece a nossa religião, a nossa doutrina, e falam muitas coisas, muitas coisas, que a gente trabalha com demônio, que a gente trabalha com diabo, nada disso. E como eu sempre digo, eu não quero ser tolerada, eu não quero ser aceita nem tolerada, eu quero ser respeitada. (Diálogo realizado em novembro de 2022).

“Os trabalhos de amor nos terreiros afro-brasileiros de Belém: da moralidade aos critérios de sua execução” se trata de uma pesquisa prematura e que está engatinhando para seu pleno desenvolvimento. Adentrando o campo da religião e religiosidade, busca desmistificar concepções negativas relacionadas às religiões afro-brasileiras, por meio de discussões que perpassam o meio acadêmico e penetram os debates sociais.

Como eixo central, não deixa de ser notável se atentar às motivações que levam as pessoas a recorrerem ao auxílio do plano mítico em busca de solucionar seus desafetos, pelos mais variados fatores, mas principalmente pelo esgotamento das ferramentas de sedução. Busca-se entender o relacionamento conflitante entre essas experiências mágico-religiosas e os valores tradicionais que acompanham a negociação dos solicitantes das demandas perante os sacerdotes, que usam um conjunto de critérios ligados aos ideais morais judaico-cristãos, que levam em consideração desde a situação conjugal do

pedinte e do receptor do serviço até o estado psicológico do ser amado para a seleção dessas intervenções espirituais, como proferido por Milton Santos (2012) ao se referir a essa intriga dual entre "bem versus mal".

Sem dúvida, ao se analisar a construção histórica da moralidade desde sua fundação, como pauta que favorecia condutas da nobreza em detrimento dos plebeus, até a introdução do modelo kardecista no Brasil que discriminava o "alto espiritismo", formado pela alta classe branca, do "baixo espiritismo", formada majoritariamente por uma camada popular negra que resistia ao cultivar seus orixás, falanges e legiões dos chamados "povo da rua", é certo afirmar que a moralidade, bem como o "bem" e "mal", nutriram no caminho de sua formação, a cor da pele e a religião como requisitos para fundamentar o moral do amoral.

Por fim, esta obra adota a perspectiva defendida por Milton Santos (2012) de que apesar das atrocidades do lamentável período da escravidão, se fez resistente a permanência da ancestralidade africana preservada pela memória e luta coletiva de homens, mulheres, libertos e escravos. Ancestralidade que se mantém viva através de sujeitos que, diante de seus conflitos, desafetos e dúvidas, se entrega ao sagrado, recorre às intervenções de entidades superiores para superar seus obstáculos cotidianos, expostos a questões ligadas à moral. Conclui-se que, se criou infindas moralidades no decorrer das reflexões pessoais dos sujeitos sobre os trabalhos de amor, pois "é entre conflitos, certezas, dúvidas e reflexões sobre seus valores que estes sujeitos tentam superar suas aflições de amor cotidianas, e se entregam a viver a experiência dos trabalhos" (CHAVES, 2010, p. 18).

REFERÊNCIAS

A capital da diversidade paraense. **Diário do Pará**, Belém, 09 jan. de 2010. Belém, p. A6.

CHAVES, Kelson. **Moralidade e Magia: o caso dos "trabalhos de amor" nos terreiros de umbanda**. 2010. Tese (Mestrado) - Curso de Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2010. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/35-encontro-anual-da-anpocs/gt-29/gt34-7/1219-moralidade-e-magia-o-caso-dos-trabalhos-de-amor-nos-terreiros-de-umbanda?format=html>. Acesso em: 14 jan. 2023.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e Moralidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, 1994, n.p. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/24/rbcs24_07.pdf. Acesso em: 17 jan. 2023.

D'ALMEIDA, Denilson. Sincretismo religioso sempre esteve presente na sociedade. **Diário do Pará**, Belém, 28 de nov. de 2021. Pará, p. A12.

Intolerância religiosa aumenta em 900% em Belém. **O liberal**, Belém, 14 abr. de 2019. Cidades, p. 9.

JOAS, Hans. **A sacralidade da pessoa: uma nova genealogia dos Direitos Humanos**. São Paulo: Unesp, 2012.

MELLO E SOUZA, Marina de. As religiões africanas no Brasil escravista. *In: África e Brasil Africano*. São Paulo: Ática, 2014.

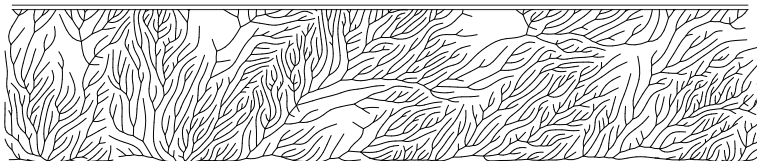
MELLO E SOUZA, Laura. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo. Companhia das Letras. 1987

NEGRÃO, L. N. (1996). MÁGIA E RELIGIÃO NA UMBANDA. **Revista USP**, (31), 76-89. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i31p76-89>. Acesso em: 17 jan. 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Coleção Companhia de Bolso).

SANTOS, Milton Silva dos. Afinal, o que são as religiões Afro-brasileiras? *In: FELINTO, Renata (Org.)*. **Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula**. Saberes para os professores, fazeres para os alunos. Belo Horizonte: Trato Fino. 2012.

BICHOS QUE JUDIAM...BICHOS QUE CURAM: A RELIGIOSIDADE NUM ESPAÇO SAGRADO DOS MITOS AMAZÔNICOS



Marileia da Silveira Nobre

INTRODUÇÃO

No contexto amazônico, as práticas e os ritos do catolicismo popular representam na cultura cabocla amazônica, uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas que, segundo Maués (2005), se somarmos à diversidade religiosa indígena com seus mitos e crenças, teremos uma riqueza ainda maior no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas. Nesse sentido, este estudo visa apresentar os elementos simbólicos da religiosidade mítica/cabocla de famílias de agricultores, que têm suas práticas sociais determinadas pela crença em seres encantados. Esses seres permeiam o imaginário mítico amazônico de um mundo invisível altamente relacional de santos e encantados que habitam o fundo dos rios e as matas de Caraparu, localizado no Nordeste da Amazônia paraense.

Para tornar possível essa empreitada, foi necessário fazer uma etnografia do modo de vida local com foco nas condições sócio-históricas nas quais foi produzido o discurso da existência de seres sobrenaturais. Portanto, o tratamento que darei aos dados etnográficos e às narrativas colhidas em campo estará fundamentado na Análise do Discurso (AD) da linha francesa de Michel Pêcheux. Em outras palavras, a AD se articulará para a análise desses dados que começarão a gerar novos dados, que são dados discursivos. Meu corpus empírico é constituído por narrativas das famílias de agricultores, formadores da estrutura social e econômica de Caraparu. Nas narrativas fica evidente que a vida diária dos colonos da região é governada por entidades que têm o controle dos espaços, de onde provém boa parte da subsistência das famílias, ou seja, a crença nas entidades que provém da natureza regula, socialmente, a vida diária dos sujeitos. Eles têm a crença em um mundo altamente transformacional de humanos e não humanos, onde há o respeito e o temor às entidades da mata e do rio, chamadas por eles de “bichos do fundo e de “bichos da mata”. Neste artigo me deterei aos “bichos do fundo”. Para conhecer os “bichos da mata”, convido você, leitor, a fazer um mergulho num mundo mítico de Caraparu, descrito em minha tese de Doutorado.

Em Caraparu são fatos recorrentes aparições de seres sobrenaturais a que Viveiros de Castro (2002, p. 351) se propôs a chamar de “metamorfose” no contexto transformacional indígena, que são “espíritos, xamãs que assumem formas de animais, bichos que viram outros bichos, humanos que se transformam em animais”. Viveiros de Castro (2002, p. 354), em sua obra “A inconstância da alma selvagem”, postula que no mundo mítico ameríndio “as narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento

misturam inexplicavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de inter comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual”. Muito parecido com o que Viveiros de Castro observou no mundo mítico indígena, entre os grupos locais de Caraparu as narrativas míticas são povoadas por seres sobrenaturais cuja forma e cujo comportamento recebem atributos humanos e não-humanos em um contexto comum de intercomunicação entre esses seres e os indivíduos.

**BICHOS QUE JUDIAM...BICHOS QUE CURAM:
A RELIGIOSIDADE NUM ESPAÇO SAGRADO
DOS MITOS AMAZÔNICOS**

As concepções relativas ao catolicismo popular são comuns aos caboclos e à grande parte dos católicos populares de outras regiões, inclusive dos grandes centros urbanos, há elementos na religião do caboclo amazônica que são particulares dessa parcela da população. Essas concepções, dizem respeito, mais em particular, à pajelança cabocla, que tem como crença fundamental a concepção dos encantados.

De acordo com esse Maués (2005), os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”. Essa crença tem, segundo esse autor, certamente origem europeia, estando ligada às concepções de príncipes e princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis do mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e segundo Maués também de origem africana baseado em entidades como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos. Os encantados são “invisíveis aos olhos dos simples mortais”. Eles são pensados, destaca Maués (2005), em

três contextos, recebendo nomes diferentes. São chamados “bichos do fundo”, quando se manifestam em rios, igarapés, sob forma de cobra, peixes, botos e jacarés. Eles são perigosos, pois podem provocar mau-olhado se incomodado em seu lugar de morada, o encanto. Se manifestarem-se sob a forma humana nos manguezais ou nas praias, são chamados de oiaras. Nesse caso eles parecem como pessoas conhecidas e podem levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação são os “caruanas”, guias ou cavalheiros. Para Maués (2005), ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças.

No entender de Maués (1995), se por um lado os encantados são temidos pelos males que causam às pessoas, ao se manifestarem como bichos, oiaras, anhangás e curupiras, por outro, eles também podem fazer o bem, quando surgem como caruanas nos trabalhos dos pajés, pois têm poderes de curar os doentes. Ele acrescenta ainda que as ações maléficas dos encantados podem ser vistas, em certos casos, como forma de castigo contra possíveis abusos cometidos pelo indivíduo.

Esses males são a “flechada de bicho” e o “mau-olhado de bicho. A ambiguidade dos encantados, na concepção de Maués e Villacorta (1998), surge a partir do fato de que se trata de entidades que não são pensadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais, pois são “invisíveis”, podem manifestar-se sob forma humana ou animal e ainda incorporar em pessoas comuns, apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos. Não é a alma ou o espírito do encantado ou caruana que se incorpora no pajé, mas é o encantado por completo (espírito e matéria). Segundo os autores, “como isso se dá, ninguém sabe explicar, não adiante perguntar”.

A pajelança cabocla, segundo Maués (1995), é uma forma de xamanismo em que a incorporação de entidades, conhecidas por encantados ou caruanas, se dá por meio do pajé, quando entra em transe ritualístico e passa a realizar trabalhos, objetivando a cura de doentes acometidos por males de diversas origens. Os mais comuns são aqueles praticados por encantados que vivem no fundo dos rios e igarapés e os que vivem na mata. Para esse autor, os encantados não se manifestam somente no ritual “xamanístico” e a pajelança não se limita a práticas curativas.

Devo salientar que, na concepção de Eliade (1998), embora o xamã tenha, entre outras qualidades, a de mago, não é qualquer mago que pode ser qualificado de xamã. Isto porque o xamã emprega um método de cura que lhe é exclusivo, a técnica do êxtase. Para esse autor, o xamã é um especialista em um transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões ao céu ou dissensões infernais.

Para Eliade (1998) o xamã também é um condutor de espíritos. Para Lewis (1977) o fenômeno do xamanismo, na visão de Mircea Eliade, se diferencia da visão clássica do xamanismo siberiano, sendo a característica principal a viagem do xamã pelo mundo dos espíritos. No entanto, Lewis argumenta que, mesmo no xamanismo siberiano, há a incorporação do pajé por entidades, afirmando que “todos os xamãs são médiuns”. Mas devemos assegurar que nem todo indivíduo que entra em êxtase pode ser considerado um xamã.

No contexto amazônico, o fenômeno da pajelança cabocla, na concepção de Maués e Villacorta (2004), tem sido utilizado para designar o fato de sua prática dá-se entre as populações rurais ou de origem rural e não indígena. Para esses autores, a pajelança, especificamente na Amazônia rural, é uma forma de xamanismo em que a ocorrência dá-se por

meio do transe ritual com a incorporação de entidades pelo pajé, conhecidos como encantados ou caruanas.

No entender de Maués (1995), a pajelança tem influência do cristianismo e das crenças e práticas de origem africana, assim como por concepções e lendas europeias. Esse autor destaca que os pajés consideram suas crenças e práticas como parte integrante do catolicismo que praticam. Nesse sentido, entende-se que a pajelança cabocla é parte integrante da diversidade religiosa do caboclo, integrada ao catolicismo, passando por transformações, como processo social dinâmico, que tem grande influência na vida das populações rurais desta região. Maués (1995) considera que a pajelança cabocla, por incluir o culto dos santos, as promessas, as festas e as procissões, bem como todo um conjunto de rituais e representações, faz parte do catolicismo popular das populações rurais ou de origem rural da Amazônia brasileira.

Sabe-se que as famílias de agricultores de Caraparu, bem como as localidades existentes ao longo das margens do rio Caraparu, são constitutivas de imaginários que orientam o olhar e a percepção sobre uma realidade que dá sentido a tudo que existe no mundo relacional dessas famílias. Nesse sentido, as narrativas míticas que circulam entre essas famílias estão centradas nas crenças em seres “encantados” que habitam o fundo dos rios e das matas. Os moradores locais têm o respeito pelos “encantados” do rio e da mata. Eles têm a crença em entidades míticas chamadas por eles de “bichos do fundo”, que são o “boto”, a “cobra coral encantada”, a “oiara”; e os “bichos da mata”, representados pelo curupira. Esses bichos são também conhecidos como a “mãe da mata” e a “mãe do rio”. Qualquer perturbação a esses seres pode ocasionar certos males, causados por essas entidades, tais como “flechada de bicho”, cujos sintomas são dores no corpo, fortes dores de cabeça e vômitos, e o “quebranto”, que causa vômitos, febre etc.

Para não serem molestados por essas entidades, os moradores têm o respeito e temor ao adentrarem na mata ou no rio, que no imaginário desses sujeitos são vistos como sagrados. Tal como verificado por Maués (1995) na região de Itapuá, em Caraparu o Seu Manduquinha (73 anos) exerceu um papel importante no cotidiano dos moradores locais, na medida em que, como o curador local, era o intermediador dos males causados por essas entidades, muitas vezes, “invisíveis” aos olhos do indivíduo. As ações maléficas provocadas pelos “bichos do fundo ou da mata” em Caraparu são tratadas tanto por passes e benzeções quanto por ritual xamânico, em que o curador local incorpora seus guias ou caruanas. É nesse contexto ritualístico que as entidades, tendo como intermediador o pajé, curam os doentes.

Devo deixar claro que, no contexto da mata ou do rio, esses indivíduos, ao adentrar nesses lugares sem “pedir licença” a essas entidades, outrora, haviam recebido uma “flechada de bicho” ou “mau-olhado de bicho”. E, no ritual xamanístico, esses seres míticos são evocados para realizarem a cura, o que me faz ter a percepção da ambiguidade desses seres, pois ao mesmo tempo em que essa entidade pratica o mal no espaço da mata, ela realiza a cura, ao incorporar-se no pajé em uma sessão xamânica. Nessa região, as aparições dos encantados são corriqueiras na vida diária dos colonos. Mas nem sempre se utiliza esse ritual para as sessões de cura, pois algumas vezes simples benzeções ou passe podem curar o indivíduo, dispensando, assim, a realização dos “trabalhos” xamanísticos. Infelizmente, não tive a oportunidade de assistir uma dessas sessões, pois Seu Manduquinha relatou que a prática das sessões xamanísticas se resume apenas em passes e benzeções, pois a incorporação de seus “guias” não é permitida por sua religião¹.

¹ O Seu Manduquinha se converteu ao protestantismo, mas em sua residência é perceptível a forte relação existente entre ele, as entidades míticas e os doentes que o procuram, atacados por diversos males não-naturais.

No entanto, entra em contradição, ao relatar que em sua residência, longe do público, “recebe seus guias para cumprir suas obrigações”, objetivando o controle espiritual de seus dons.

No decorrer de nossas conversas, em sua residência, observei a forte relação existente entre ele, as entidades míticas e os doentes que o procuram atacados por diversos males espirituais. Perguntei a ele sobre as aparições das entidades na região e os males que causam às pessoas. Ele, de imediato, relatou que: “sempre chega gente aqui judiado de bicho, eles procuram o médico e depois traz comigo. Antes eu só rezava em criança, hoje eu tenho pena e rezo em adultos também”. Durante a entrevista com este senhor em 2016, perguntei a ele sobre os casos de aparições na vila, ele então direcionou os relatos em torno do rio Macuiambá. Este rio é um afluente do rio Caraparu, corta os quintais dos moradores e é onde acontece as lavagens de roupas, a pesca de anzol e o lazer das crianças, enquanto as mães estão na lida. É também onde os colonos aportam suas canoas depois da lida do dia. Para os moradores do lugar, este rio é um encanto. Este senhor relatou casos marcantes de pessoas que foram molestadas por seres míticos que habitam o rio Macuiambá. Ele contou um caso de um morador de Caraparu que foi acometido pela “flechada de bicho”, além de ficar “grudado” em uma das pedras. Tal morador foi retirado por Seu Manduquinha por meio de “passes e benzeções”.

Segundo este senhor, isto aconteceu pelo fato desse indivíduo não respeitar a morada dos encantados, pois a violou, batendo com um pau, entre duas pedras que “repousam” na beira desse rio e servem de morada para a “cobra coral encantada”. Segundo os antigos, os “bichos do fundo” são “o dono do rio” e os “bichos da mata” são “o dono da mata” e devem respeitar seus locais de morada para não serem “judiado de

bicho”. De acordo com este senhor: “Judiado de bicho, dói a cabeça o corpo fica mofino [sem forças] a criança começa a chorar e pode até morrer”. Este senhor disse ainda que: “A pessoa quando tá sentindo faz uma oração na cabeça”. Essas narrativas fornecem elementos para eu pensar nesse sujeito discursivo, demonstrando seus saberes com certo poder de cura sobre as doenças espirituais lançadas aos colonos e o controle sobre as entidades e, assim, o respeito dos moradores de Caraparu que sempre o procuraram para a cura desses males. Isto é o que identifiquei nas seguintes sequências discursivas sobre a cobra coral encantada. Em entrevista em 2016 com Seu Manduquinha (73 anos), perguntei a ele sobre esta pedra que “repousa” no rio Macuiambá, que dizem ser a morada da cobra coral encantada.

Este senhor, além de agricultor, era considerado o líder espiritual local, suas narrativas estão em um contexto baseado em suas vivências enquanto curador (pajé) que lidava todos os dias com as doenças espirituais causadas pelas entidades. Ele relatou o seguinte: “A cidade é dela, ela mora lá, a pessoa que tirar aquela pedra pode morrer. Eu aconselhei o dono da casa próxima do rio a não deixar o pessoal de fora mexer na pedra, porque é perigoso”.

Nesta sequência discursiva o sujeito discursivo demonstra que o rio, além de significar a fonte de subsistência das famílias, representa um lugar sagrado. O sentido da expressão “a cidade é dela, ela mora lá” denota que o rio Macuiambá não representa somente um rio para o sujeito, mas sim um espaço simbólico com suas civilizações imaginárias cujos encantados são os moradores do lugar e a pedra que repousa na margem do rio é a casa da cobra coral encantada. Conversei com uma agricultora e parteira antiga e experiente da vila de Caraparu, perguntei a ela sobre as aparições de seres encantados neste rio e

sobre essa pedra que repousa às margens do rio que o Seu Manduquinha informou ser a morada da cobra coral encantada, ela relatou que: “A pedra do rio Macuiambá é a morada da cobra coral encantada, se a pessoa mexer, fica judiado de bicho”, ou seja, com fortes dores de cabeça e vômitos” (relatos de Dona Lina). Entendo que o rio Caraparu, historicamente, faz parte da dinâmica econômica e social do colono desde sua chegada nessa região. Desse rio, provém o sustento da família e é o caminho do colono até as áreas de roça, e o sujeito discursivo vê o rio como um lugar sagrado, como uma cidade onde existe uma civilização, portanto, tem “dono”, os encantados do fundo. Sempre que os colonos se referem a esses seres, o indício “dono” está relacionado ao rio e a mata, que são os espaços de trabalho do agricultor. Esse indício é um tipo de regularidade que enxergo com frequência na fala dos agricultores.

Diria aqui que, mesmo sendo os espaços onde passam boa parte de seu tempo na lida, eles não se consideram donos desses espaços, pois enxergam o lugar como sagrado, onde o dono são as entidades que habitam o rio e a mata da região. Observo que a expressão “mora no rio” denota um sentido de cidade, de civilização, residência do encantado e, portanto, deve-se respeitar. Um outro encantado muito presente nos rios da região é o boto. Por ocasião da pesquisa para o doutorado, Seu Manduquinha me concedeu várias entrevistas e uma delas dizia respeito ao boto encantado. Perguntei a ele sobre as aparições dessa entidade na vila de Caraparu. Vejamos as sequências discursivas sobre esse ente. “De primeiro ele andava aqui, um amigo meu mexeu com o boto e ele deu um pinote e judiou dele, no dia seguinte ele tava com dor de cabeça, o pajé rezou na cabeça dele”. Disse ainda que “ele [o amigo] viu um homem lá no trapiche [do rio Caraparu], veio vindo e incorporou no pajé que tava rezando. Ele disse pra não mexer com

quem vai passando no caminho dele, porque ele se espantou e isso é perigoso”. Segundo esse senhor, “ele [o boto], veio pedir desculpa por ter judiado dele, mas é que ele se espantou e isso pode até matar”.

Enxergo que o pajé ou líder espiritual está sempre presente nas narrativas do sujeito, pois a religiosidade, materializada na pajelança cabocla, é uma outra regularidade que enxergo no discurso dos mais velhos, pois o sujeito traz nas suas falas, sobre as aparições, às vivências deles e a fé que depositam no curador. Os saberes que foram transmitidos pelo curador e que atravessaram gerações estão presentes na fala do sujeito discursivo que dizem respeito aos males causados pelos encantados. Percebi que os relatos sempre estão relacionados ao contexto do trabalho, pois o encantado sempre se apresenta para alguém durante a lida diária no rio ou na mata.

Assim, é comum os “bichos do fundo” aparecerem sempre ligados à lida diária do colono. O rio Caraparu, historicamente, foi o responsável por formar todas as vilas que fazem parte do Distrito de Caraparu. Essas vilas foram se constituindo ao longo das margens desse rio, por isso este rio representa uma das fontes de subsistência dos colonos da região e o caminho desses colonos até as áreas de roça, além de servir para as lavagens de roupas das mulheres da região e para o banho e lazer dos moradores locais. Desse modo, percebi que todas as vezes que eu os induzia a falar sobre esses seres, sem que eu os direcionasse para suas lidas diárias, suas narrativas estavam sempre relacionadas às aparições dos encantados durante o trabalho na roça, ou a lida em torno dos rios Caraparu e Macuiambá.

Em 2018 quando retornei a campo de pesquisa, tive a oportunidade de voltar a conversar com dona Iracema (73 anos), uma experiente agricultora da vila de Caraparu, per-

guntei a ela se havia na região aparições do boto, ela me disse o seguinte: “Cansei de ver boto tinha um boto que andava aqui no rio ele andava atrás de uma menina, cansei de ver, aí esse boto vinha aí se encantava aí na beira do rio [rio Caraparu]”. Na expressão “cansei de ver boto...” o sujeito discursivo demonstra que as entidades fazem parte de suas vivências, pois passam boa parte de suas vidas na lida entre o rio e a roça de mandioca. Outro relato interessante sobre esse “bicho do fundo” foi de Dona Maria (74 anos), uma agricultora antiga da vila do Lago, quando perguntei sobre as aparições de encantados no rio, não fiz referência a uma entidade específica, mas esta senhora, de imediato, já foi relatando que viu o boto quando foi tomar banho depois da lida da roça, ela descreveu da seguinte forma: “Eu achei que ele queria fazer alguma coisa comigo quando eu ia chegando na beira do garapé [rio Caraparu] eu vi aquele bicho meio branco queria me puxar pro fundo eu não tinha força mais de nadar meu filho me puxou quase eu morro. Me deu frio, febre, dor de cabeça e dor no corpo”. E continua o relato dizendo, “eu fiquei com pavor de tomar banho no rio depois da roça”. Nesta narrativa fica evidente que a vida diária dos colonos da região é governada por entidades que têm o controle dos espaços, de onde provém boa parte da subsistência das famílias, pois o “pavor” a que o sujeito se refere revela o temor que os colonos sentem de serem molestados por esses seres sobrenaturais que têm o controle dos espaços.

Não diria que a relação do sujeito com as entidades está pautada no medo, mas sim no respeito e no temor à divindade que fazem parte de suas vivências e, ao mesmo tempo, protegido em seu ambiente de trabalho pela divindade, mas para isso precisam usar a expressão “pedir licença”. No imaginário das famílias locais existe, além dos já referencia-

dos, a oiara, que é também um “bicho do fundo”. Vejamos as sequências discursivas sobre a oiara. Perguntei ao Seu Manduquinha quem era a oiara e ele, então, me disse: “A oiara é a mãe d’água quando o garapé [ele se refere ao rio Carapru] era deserto a gente escutava o barulho tem, tem, tem”. Conforme o relato deste senhor: “A oiara é uma caboclinha de cabelo preto e cumprido”.

No decorrer das entrevistas, ouvi casos de aparições de oiaras nos igarapés da vila do Lago. Enquanto trabalhava no manejo da farinha de mandioca no “retiro”, Seu José (60 anos), um agricultor antigo da vila do Lago, me concedeu uma entrevista, perguntei a ele sobre as aparições das entidades na região, não especifiquei uma entidade, mas ele, de imediato, já foi relatando os casos de aparições da oira. Ele me disse que sempre que está no retiro, trabalhando com o fabrico da farinha de mandioca, aparece para ele uma moça na beira do córrego próximo ao retiro. Ele faz uma expressão com o dedo indicando para mim o córrego onde a oiara aparece para ele. Observei que este córrego serve para os colonos porém a mandioca de molho para o fabrico da farinha. “Já vi a mãe do rio, a oiara meio dia ela só parece pra mim, eu chamo o pessoal para ver ela some”. E continuou dizendo: “É só eu que vejo ela, aí eu chamo os menino para ver, ela só se amostra pra mim [rsrs]”.

Este senhor informou que: “É um olho d’água que tem aí [igarapé que corta o quintal dos colonos da vila do Lago], ela é uma encantada que vive aí, eu já bati foto pra ver se aparece pra mim na fotografia, é a mãe do rio, a mãe d’água, aí eu respeito esse horário de meio dia e seis da tarde”. Observei que no trecho “(...) é a mãe do rio, a mãe d’água, aí eu respeito esse horário de meio dia e seis da tarde” converge para um imaginário em que o sujeito discursivo vê a entidade como a “dona” do rio, aquela que está ali para proteger o ambiente

de onde provém o sustento familiar, por isso deve respeito à entidade protetora do rio. No trecho “(...) ela só se amostra pra mim [rsrs]”, o sujeito discursivo demonstra sua relação de intimidade com a entidade e de poder sobre a aparição deste ente. Melhor dizendo, o sujeito discursivo entende que a entidade escolheu se apresentar para ele, pois somente ele tem o poder de vê-la. Ou seja, este colono foi o escolhido da oiara. Isso o faz sentir-se privilegiado entre seu grupo, pois os demais não conseguem vê-la.

Concluo esta comunicação, trazendo algumas notas reflexivas a você, leitor. Gostaria de iniciar minha reflexão, destacando que nas casas e nas localidades que ficam às margens do rio Caraparu cercadas por densas matas, as aparições são vistas com mais frequência pelos colonos que lidam com a roça. Então a memória discursiva que arquiva os saberes relativos ao modo de vida do colono é discursivizada na fala do sujeito que encara os mistérios do rio e da mata como tendo um protetor, a “mãe” a quem devem respeito. O rio e a mata, de onde provém boa parte do sustento familiar, têm donos que no nível simbólico representam o imaginado que produz uma realidade em que o sujeito pensa e age de acordo com as leis dos encantados que, no imaginário desse sujeito, são os guardiões e os donos desses espaços. E como necessitam adentrar na mata para lida com o trabalho na roça e, no rio, para pescar e ir até às áreas de roça de mandioca, as narrativas demonstram que a lida diária desses colonos esteja sendo governada por horários sagrados que os direcionam para uma formação ideológica de cunho mítico/cabocla que o fazem pensar e agir de acordo com a leis da entidade.

É recorrente nas narrativas dos antigos aparecerem o rio e a mata ligados à ideia do trabalho, ou seja, a lida diária regida por horas em que o colono não pode adentrar nos espaços

onde costumam tirar o sustento da família sem antes “pedir licença” à entidade. Compreendo, então, que o sentido de tal expressão denota o respeito pela divindade, pois o sujeito discursivo demonstra que, ao “pedir licença” para o encantado, ao adentrar no seu local de morada, a divindade irá protegê-lo tanto das ações maléficas que esse ente pode lançar sobre eles, quanto dos possíveis perigos que envolvem a mata e o rio, pois a palavra “mãe”, como referido, dá o sentido de proteção constante ao colono caçador, pescador e lavrador. Então, as expressões “bichos do fundo”, “bichos da mata” estão justamente relacionadas com seus espaços de trabalho que são governados por entidades míticas que vivem abaixo da superfície terrestre e nas matas. O sentido da expressão “bicho” denota rudeza de um ser sem forma que vive em um mundo altamente transformacional de seres humanos e não-humanos.

As seqüências discursivas me fornecem elementos para pensar que, no imaginário do sujeito, suas práticas de subsistências são reguladas pelos encantados, ou seja, a crença nas entidades que provém da natureza regula, socialmente, a vida diária dos sujeitos e se materializa, ideologicamente, nas práticas discursivas que apontam para o respeito ao ambiente, pois dele necessitam para sua subsistência. Em outros termos, existe um imaginário funcionando que é acessado através das práticas discursivas, no sentido de produzir uma realidade onde a crença no mito encontra força e não se dissipa, fazendo os jovens acreditarem e respeitarem os antigos, quando ordenam para não irem ao rio nos horários sagrados.

Acredito que o respeito por toda uma prática discursiva instituída nessa localidade, tais como o respeito aos horários e ao lugar de morada do encantado, é isto que funciona discursivamente. Em outros termos, o respeito a todas as práticas discursivas é que funciona pelo imaginário. Então a

ideologia que carrega esse imaginário se materializa em práticas discursivas que o sujeito construiu para estabelecer um tipo de relação com os seres encantados, ou seja, de respeito, temor e proteção, pois o contrário implicaria em quebra das regras impostas ideologicamente. Percebi que entre os mais antigos de Caraparu, a crença no imaginário mítico funciona de tal maneira a ponto de sempre haver uma justificativa para a não frequência das aparições. Eles não negam sua existência, apenas justificam sua ausência.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Micea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**: Martins Fontes, 1998.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**. Vol.19 nº 53. Dossiê Amazônia Brasileira: São Paulo, Janeiro/abril, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra invenção da Amazônia**: Religiões, histórias e identidades. Ed. Cejup, 1995.

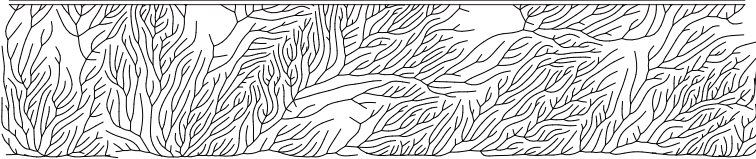
MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLA CORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa Conjunta “As religiões afro-brasileiras”. (PQ01), nas **VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, a realizar-se em São Paulo/SP, de 22 a 25 de setembro de 1998.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLA CORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. *In*: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: O livro dos mestres, caboclos e entidades. Rio de Janeiro, 2004.

NOBRE, Mariléia da Silveira. **“Tudo tem sua mãe”**: O mundo mítico de Caraparu-Pará. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. SP: Cosac & Naiff, 2002.

**A SIGMOIDE E A CRUZ: RELIGIOSIDADES
E RELAÇÕES DE PODER NA REGIÃO
BRAGANTINA AMAZÔNICA (BUÇU,
AUGUSTO CORRÊA-PA)**



Danilo Gustavo Silveira Asp

INTRODUÇÃO

Agricultores familiares ribeirinhos, autointitulados caboclos, residentes na Comunidade Buçu, localizada no agreste urumajoense, incluída atualmente no município de Augusto Corrêa-PA, encontraram objetos arqueológicos ‘inusitados’ na sua propriedade ao cavarem um buraco para instalar uma cerca em sua roça. Intrigados, os levaram à Universidade Federal do Pará (UFPA, Campus de Bragança-PA) no intuito de submetê-los à pesquisa acadêmico-científica, tendo por objetivo, além de sanar a curiosidade a respeito dos fabricantes do artefato, obter informações acerca da função daqueles achados fortuitos; mas não somente isso.

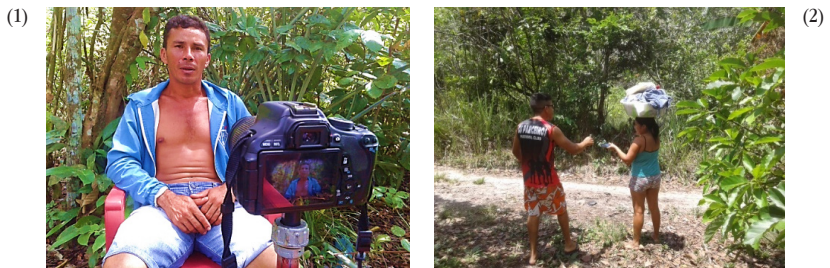
FIGURA 1 - Objetos desenterrados pelos agentes sociais da pesquisa (ossos e cerâmica)



Fonte: Acervo particular do autor – “Banco de Dados da Pesquisa” (foto by ASP, 2018)

Nesse sentido, nota-se que aqueles lavradores – doravante cognominados agentes sociais da pesquisa – foram acoados também por ponderações outras, mais abrangentes e mais profundas, quais sejam: a vontade de melhormente conhecer a história local do lugar onde vivem e labutam, questionamentos sobre suas linhagens antepassadas, bem como dúvidas a respeito dos arcaicos habitantes daquele ecótono peculiar, no qual a família Corrêa habita há cinco gerações, “em cima da terra”, tirando o sustento da natureza na propriedade, como relatou o Sr. Melquiades de Souza Corrêa, agricultor aposentado de 74 anos à época¹, morador durante toda sua vida na Comunidade Buçu, onde nasceu.

FIGURA 2 - Agentes sociais da pesquisa



¹ Entrevista concedida por Melquiades de Souza Corrêa, em sua residência no dia 19 de outubro de 2019.



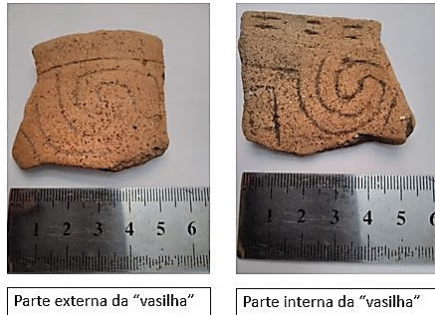
(3)

Legenda: (1) Marciano gravando; (2) Marcelo (irmão) e Patrícia nas lides cotidianas; e (3) Melquiades posando para retrato
Fonte: Acervo particular do autor – “Banco de Dados da Pesquisa”
(fotos by ASP, 2018-9)

Auspicioso nesta lida é sublinhar que foi justamente esta faceta da investigação – pertinente às idiosincrasias dos aspectos simbólicos dos achados – que conduziu a investigação a adentrar-se pelos meandros das religiosidades, uma vez que o estudo permitiu averiguar que se tratava de uma urna funerária. Portanto, deparou-se com rituais de enterramento, ritos fúnebres, sepultamentos simbólicos, objetos mortuários e despojos humanos pois os fragmentos ósseos localizados em associação com a cerâmica são de origem humana: restos de uma calota craniana de um indivíduo jovem ou semi-adulto, saudável aparentemente². Assim sendo, as análises permitiram notar a presença de um símbolo/signo em formato sigmoide – espécie de dupla espiral entrelaçada, por vezes chamada voluta ou “cobra ondule” – gravada na cerâmica.

² Os dados referentes aos fragmentos ósseos localizados pelo casal em associação com a referida cerâmica, foram obtidos junto ao Prof. Dr. Pedro José Tótorra da Glória (PPGA/IFCH/UFPB).

FIGURA 3 - Sigmoide buçuniana



Fonte: fotos by ASP (2020)

De acordo com as bibliografias consultadas, tal iconografia remete a antiquíssimas formas de culto ligadas aos “Filhos da Serpente” (SCHAAN, 2007, p. 53), uma religiosidade arcaica pertinente a tempos imemoriais, que remete ao mito da “cobra-canoa”, da “mãe dos peixes”, da “cobra-grande” – mestra dos animais, serpente primordial – relacionado tanto à fartura e à “mãe-terra” por um lado (FERREIRA, 2013, p. 178), quanto igualmente à concepção cíclica do tempo, típica de sociedades ditas “tradicionais”. Entretanto, da mesma forma está associada àquilo que cinge ao culto aos mortos/antepassados, à fertilidade (da terra e da mulher), ao “princípio feminino”, à matrilinearidade e vinculado à veneração aos ancestrais (CHERNELA, 1997).

Neste contexto, depreende-se que a generosa presença deste símbolo, expressada nos achados arqueológicos amazônicos como um todo, pois há sua ocorrência em vários sítios espalhados por toda a região, tais como no Marajó, nos deltas do Xingu, na cerâmica Konduri, no Tapajós, em Santarém e outros (BARRETO, et al., 2016, p. 78), bem como sua localização no Buçu, indicam, de certo modo, que é verossímil interpretá-la enquanto ícone deveras importante aos povos

originários paraenses, uma vez averiguado seu uso disseminado e espreado, enquanto motivo decoracional de cerâmicas pertinentes à urnas funerárias. Portanto, é lícito teorizar acerca desta ‘meia espiral’, como emblema constituído enquanto elemento alegórico-metafórico mui relevante dentro do contexto ameríndio pan-amazônico, no cenário de um imaginário simbólico cosmo religioso, provavelmente comungado por vários povos e diferentes etnias em diversas localidades regionais.

FIGURA 4 - Espirais, volutas e sigmoides em urnas e outras selhas ameríndias pré-colombianas paraoaras



Imagem By ASP (2021). [Adaptado pelo autor]

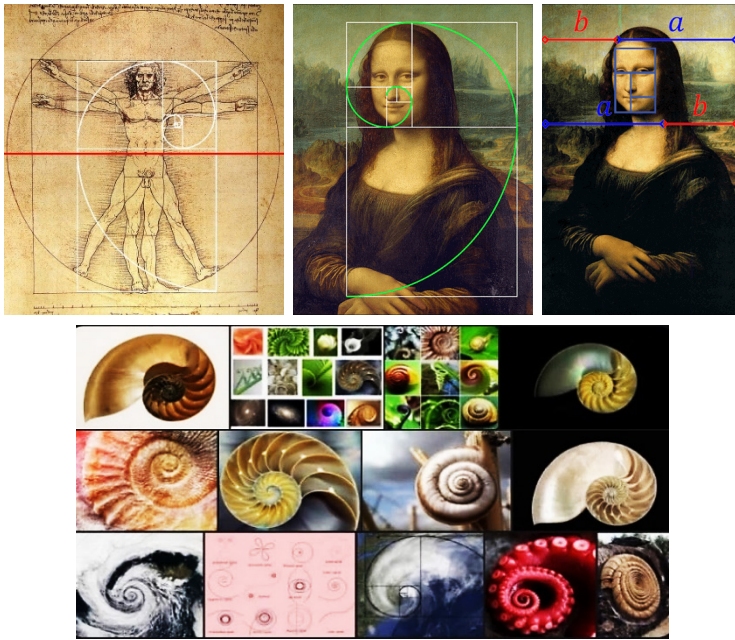
Em conformidade, entende-se que tal símbolo, e as concepções subjetivas a ele vinculadas, possa ter sido partilhado por aquelas populações pré-colombianas que, apesar da distâncias geográficas entre si, das distintas temporalidades nas respectivas ocupações, e das diferenças étnicas e linguísticas e toda a diversidade cultural pertinente a tal universo, todavia, é de se notar que possuíam sim dados denominadores culturais compartilhados (PORTO, 2019), disseminados e clivados por meio de comunicações e transportes nos quais urdiram negócios, uniões carnis interétnicas, permutas ideológicas, intercâmbios

materiais e outras formas de amálgamas construídos por eles e entre eles, durante os milênios de ocupação pretérita, ainda tão ignota. Interculturalidade esta forjada, por seu turno, em meio as suas grandes, múltiplas e variadas movências intercorridas pelo meândrico e dendrítico território amazônico litorâneo (LOPES; FERNANDES; SILVA, 2020, p. 267).

A SELHA DE LOUÇA DA TERRA E SUA SIGMOIDE

Pouco ou nada se sabe ainda a respeito dos primitivos buçuzences, habitantes arcaicos do ecótono estudado, os fabricantes da urna funerária encontrada por Marciano de Souza Corrêa (agricultor de 42 anos, filho de Melquiades) em suas terras no Buçu. Contudo, o simples fato de haverem eles fabricado cerâmica, aliado ainda ao ato de a decorarem com motivos entendidos aqui como ligados a certo tipo de religiosidade, além do que a presença de ossos dentro da selha indicar rituais fúnebres de enterramento simbólico, permite inferir a partir daí a existência intragrupo de dadas hierarquias sociais, o que, por sua vez, leva a entender que se tratava de um tipo de organização social um tanto complexa. Tal que, é de se pressupor existirem aí relações de poder nas quais sujeitos sociais de destaque, algo equivalente a “elites”, prescindissem de sepultamentos diferenciados, quer por sua posição política destacada dentro do engendramento social do grupo, quer por questões relativas às religiosidades deles. Ademais, no que cinge à “voluta buçuzence”, observa-se que é sumamente reconhecido se tratar de um símbolo arquetípico originado da observação da natureza, análogo ao que se deu com o caso da “sequência Fibonacci”, ou “espiral Fibonacci” (PISANO, 1202) e da “seção áurea”, ou “número de ouro” / “proporção áurea” (DA VINCI, 1510):

FIGURA 5 - Espirais e volutas observadas na natureza (ao centro) e sua reprodução na arte renascentista



Fonte: Google (©2023)

Este mote, onde a inspiração na natureza é o imo a engendrar a formulação de representações simbólicas do sagrado, mitológico e cosmogônico da espiritualidade, versa de mesma monta acerca daquela iconografia buçuniana, ainda incógnita, mas ora interpretada enquanto:

[...] herança religiosa, e a sustentabilidade ambiental devem ser vistas como a expressão dos componentes intangíveis e materiais de certos grupos humanos. Essa categoria também representa uma interação mais ampla em que sistemas de símbolos e crenças relacionam-se – e muitas vezes se fundem – com a paisagem (COSTA NETO; CHAMY; NUNES-SANTOS, 2022, p. 02).

Sem embargo, na rota destas elocubrações, observa-se a seguinte associação:

FIGURA 6 - Gavinha da unha-de-gato e caco cerâmico buçuzences



Fotos by ASP (2019 & 2021)

Em que pese o fato de que a associação imagética acima exposta tenha sido forjada por meio de especulação dissertativa do autor, no contexto de tentar entender os significados simbólicos da decoração fúnebre em estampa, é de bom alvitre destacar que o local no qual o “remédio” (estípula da planta medicinal) acima foi coletado pelo agente social na mata buçuzence e está situado a aproximadamente 300 m de distância do buraco onde foi encontrado o mencionado “túmulo” ameríndio.

Portanto, seguindo essa linha de raciocínio, pode-se aqui inferir sem pudores que a sigmoide buçuniana possa ter sido um símbolo ritualístico repetido por cópia ou imitação, difusão, empréstimo, assimilação e ou reinterpretção de dados signos por eles observados em culturas oriundas de outros povos, ou mesmo por compartilhamento de religiosidades e cosmogonias afins e a partir disso eram reproduzidos em sua própria cultura material.

A CRUZ E AS RELAÇÕES DE PODER E FORÇA: “400 ANOS DE EVANGELIZAÇÃO”

De outro jaez, no bojo da pesquisa histórica sobre o passado da Comunidade deparou-se com a chegada dos “conquistadores” europeus (franceses e lusitanos), cuja missão precípua e “sagrada” dos missionários “civilizadores”, em cuja hordas assentavam-se sempre à frente capuchinhos, mercedários, beneditinos e jesuítas sobretudo, era “domesticar” o nativo pagão para livrá-lo do fogo infernal da ira de deus e assim salvar suas almas pecadoras do purgatório. Ademais, atina-se para o fato de que as primeiras incumbências daqueles expedicionários “descobridores” ao pisar no novo mundo sempre fora plantar uma cruz, erigir uma ermida e rezar uma missa, no intuito de civilizar os hereges, bárbaros e selvagens “índios”. Por tal viés, nota-se que em torno de 1750, a cerca de 10 km de distância do Buçu, no lugar atualmente chamado Nova Olinda, houveram instalado um assentamento religioso à fins de “civilizar”, “reduzir”, “descer”, enfim catequizar os indígenas locais – uma missão jesuíta – chamada Aldeia Imboráí, local este onde, aventa-se, havia com certeza uma cruz plantada em local de destaque.

Nestes termos, como belo exemplo, tem-se o notório quadro do pintor catarinense Victor Meirelles (1832-1903), de nome “Primeira Missa no Brasil” (1861), o qual retrata o frei franciscano Henrique de Coimbra (1465-1532) – membro da frota de Pedro Álvares Cabral (1467-1520) – celebrando o ritual apostólico romano na terra de “Ver a Cruz” (atual Porto Seguro-BA), em 26 de abril de 1500, evento que foi assistido também por “nativos”, como relatou outro componente da expedição cabralina, Pero Vaz de Caminha (POUBEL, 2022). Pela mesma verve, se vê abaixo, tam-

bém, a “Elevação da Cruz” (1879), de Pedro José Pinto Peres (1850-1923), óleo sobre tela (CONDURU, 2020).

FIGURA 6 - Representações de plantadores de cruzes na “domesticação” dos nativos na Colônia



Fontes: Instituto Brasileiro de Museus-IBRAM (Gov.br/MinC) & Museu Nacional de Belas Artes-RJ (Foto Marcelo G. Jorge)

No interior destes meandros, itera-se que de acordo com o padre Antônio Vieira (1608-1697), em torno de 1680, na conjuntura histórica da “guerra aos selvagens” – que incluía em seu bojo substituir-lhes a religiosidade –, um total de mais de 400 aldeias indígenas haviam sido destruídas pelas incursões das tropas de resgate, somente no Estado do Grão-Pará e Maranhão (RAMOS, 1943, p. 496). Num contexto onde frades, cônegos, deões, vigários, curas, freis, párocos, bispos, priores, padres, abades, noviços, presbíteros, reverendos, pastores, sacerdotes e outros clérigos eclesiásticos (seculares ou regulares) compunham regularmente com lugares de destaque as comitivas das expedições de “conquista” da Amazônia; e em qual cenário a “administração” dos indígenas esteve durante muito tempo sob a tutela dos católicos, adoradores da cruz, os quais, aos nativos impuseram sua religiosidade.

No que cinge às espacialidades em apreço, é mister averiguar que Bragança-PA foi, segundo o entendimento de alguns, “fundada” por franceses em 1613: a trupe de Daniel de La Touche (1570-1631), Sr. de La Ravardière, “conquistador”

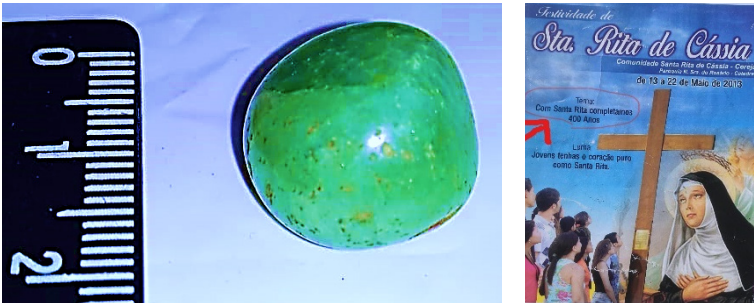
de São Luís-MA (então França Equinocial), militar este que era de religião protestante. Consta que nesta expedição exploratória da Amazônia, o gaulês se fez acompanhar, como de praxe, por religiosos, entre eles Yves D'Èvreux (1577-1632), frei capuchinho responsável pelo diário de bordo da missão, anotações estas que resultaram em uma publicação consagrada (D'ÈVREUX, 2020). Consta também nos autos que, estando na ocasião supostamente acampados à margem do rio Caeté (atual Bragança-PA), onde daí foram explorar os entornos, chegando então até a taba dos “índios” (supostamente Tupi-nambás) que viviam nas margens do rio que, doravante iria se chamar Urumajó (assim como a vila que prosperou em torno e resultou na atual cidade de Augusto Corrêa-PA), por ordem de La Touche. Assim, no mito latoucheano, reza a lenda que a ablução do lugar/rio ocorreu aquando um:

[...] militar europeu, curioso em saber o nome daquele rio [...], interpelou determinado indígena em busca de resposta, e este, achando que a pergunta referia-se a um pássaro que cantara ali próximo e que em dialeto Tupi denominava-se Uru, respondera: “é Uru majó!”. Estava estabelecido o batismo daquele Rio que desaguava no Oceano Atlântico bem como da comunidade residente em suas margens (RIBEIRO JR., 2021, p. 40).

Fosse o padre católico o “descobridor” daquele hídrico, ao invés de seu chefe “presbiteriano”, teria ele o batizado com essa alcunha? Ou teria o religioso, como era costume à época, escolhido um sacrossanto antenome para se referir ao flúmem e, portanto, às suas subseqüentes ocupações humanas nas cercanias? Uma vez que, ao inverso da “epistemologia cabocla” que nomeia os lugares a partir dos fenômenos geográficos, do relevo, do clima, da flora e da fauna, a verve caucasiana, via de regra, opta em denominar lugares por meio de prenomes oriundos da seara religiosa-apostólica-romana,

como nome de santos e ou personagens bíblicos, por exemplo. Acrescente-se a isto, o fato de que foi esta viagem ‘latoucheana’, e os consequentes escritos de D’Èvreux, que embasaram a casta religiosa bragantina, seguidos posteriormente por dada elite intelectual e político-econômica, a erigir os epítetos “400 anos de evangelização” e depois, seu derivado “400 anos de história”; ambos considerados aqui como eurocêntricos e etnocêntricos por natureza.

**Figura 7 - O “muraquitã” buçuniano (talismã)
& o livreto apologético religioso**



Fontes: foto by ASP (2021) & Diocese Católica Apostólica Romana de Bragança-PA.

Outras anfibologias são pertinentes ao fulcro deste ensaio. Neste quesito, dentre muitos outros, há o caso dos indígenas Caeté, da Capitania de Pernambuco (etnia Tupi, também conhecidos como Sernamby). Os quais foram acusados de canibalismo, pois lhes foi imputada a culpa de terem jantado o 1º bispo do Brasil, Dom Pero Fernandes Sardinha (1496-1556), em rituais antropofágicos, que compunham o rol de sua religiosidade, tornando-os então "inimigos da civilização". Fato que, verídico ou não, quer perpetrado por eles ou por outrem, lhes fez cair em cima a ira da Santa Inquisição,

onde tanto Bula Papal quanto Editio Real lhes condenaram à extinção total em 1558: morte por guerra justa e, sobretudo, a perda de todas as suas terras que, por “destino bíblico” ou conveniência planejada, passaram então à posse da Colônia, pois todos os Caeté e seus descendentes, sem distinção de sexo ou idade, deveriam ser mortos e ou escravizados. Resultou daí que, acoimados pelos poderes temporal e secular, em torno de 75.000 vidas foram dizimadas em menos de 5 anos, e toda a região litorânea entre a [Ilha de Itamaracá](#) e o [rio São Francisco](#) (nas terras do Sergipe Antigo) foram “pacificadas” e puderam então ser inseridas no sistema econômico plantation – muito em voga no período – o que afinal, depreende-se, era o projeto inicial e real mote à ensejar tal contenda, redundando a extinção da etnia (fato que pode corromper a veracidade da tese da migração deste povo para o Pará). E no esteio destes acontecimentos, a cruz católica romana seguiu se espraiando pelo chão da terra Brasilis, uma vez que o próprio bispo deglutido, veio para cá com a missão precípua de erguer uma catedral na então incipiente capital, Salvador-BA, pois veio ao Brasil com o objetivo primordial de plantar a cruz matriz na Colônia, desígnio alcançado em 1555, através de uma bula papal de Júlio III (1487-1555).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente as peculiaridades dos artefatos do Buçu: no que tange aos líticos serem de rochas de origens longínquas (provavelmente do Cinturão do Gurupi); no que cinge ao fato de haver fusos de roca e urnas funerárias e isto indicar complexidade social e a possível existência de hierarquias; bem como a verificação de reprodução iconográfica similar aos artefatos mortuários marajoaras; além da presença no

Buçu de um tipo de muiraquitá, amuleto com poderes sobrenaturais (Figura 7) – torna-se então viável inferir a existência pretérita de possíveis contatos entre estes grupos humanos, haja visto que as características morfológicas territoriais e o histórico destes povos vem ao encontro desta hipótese. Tais contatos teriam se dado por meios aquíferos, uma vez que o Marajoara é considerado “povo das águas” (PACHECO, 2009) e os buçuzences, ribeirinhos, por estarem à margens do rio Buçu, hídrico incrustado em um sistema lacustre intrincado e interligado à navegação costeira, ambos, portanto, povo “igaraúna”, ou seja, habilidosos canoieiros banalmente entendidos como exímios navegadores e peritos conhecedores das particularidades dos meandros aquíferos litorâneos da Amazônia Oriental (CAMPOS, 2002, p. 16-9). Estes homens poderiam muito bem, portanto, terem se interrelacionado através deste meio de transporte, e daí surgido além de conúbios carnavais intergrupos, também as trocas, intercâmbios, amálgamas, hibridismos, caldeamentos, clivagens, negócios, escambos etc., mas não somente de itens materiais, mas da mesma forma relativo às ideias, conhecimentos, saberes, práticas, rituais compartilhados e outros ativos culturais interpermutáveis. Assim sendo, tem-se a conjectura rastreável para a existência de um possível “Espaço de territorialidades mistas” e um “elo perdido entre Marajoara e Tupinambá” (Jornal Beira do Rio, UFPA, ed. 161, 2022, p. 16). Nesta esteira, em analogia às “importações linguísticas” – como no caso da dispersão e abrangência da língua Aruak na Amazônia nortista “pré-histórica”, criando centros de relativa unidade linguística (LOPES, 2017, p. 108), pode-se inferir o mesmo a respeito da linguagem simbólica expressa nos desenhos ilustrativos gravados nas cerâmicas. Haveriam assim equivalentes “cognatos” (idem, p. 107), sendo então,

presumivelmente, a voluta buçuzence seria uma “descendência com modificação” da “palavra-mãe” (ibid.): a espiral-serpente marajoara.

No que tange à Região do Caeté no Pará, sabe-se pouco mais do que, segundo religiosos franceses, que haviam 20 aldeias nos entornos deste rio em 1613 (D'ÈVREUX, 2002) e que em 1616, segundo relatos lusitanos, os portugueses derrotaram os Tupinambá e ali tomaram posse do território “em nome do Rei Católico” (BAENA, 1838, p. 05). Acrescente-se que em torno de 1672, aquando da transferência da aldeia jesuítica de São João Batista do Gurupi para as margens do rio Caeté (atual bairro da Aldeia, cidade de Bragança-PA), foi necessário “descerem-se” indígenas “aldeados” então no povoado de Vera Cruz do Gurupi (atual Viseu-PA, antiga Capitania do Gurupi), devido à escassez de vivalmas a habitar a região no período e prestar-se, pois, a mão-de-obra desejada pelos missionários da Capitania do Caeté (LEITE, 1945, v. IV, p. 292-3). Portanto, se de 1614 a 1672, 20 aldeias ‘sumiram’ a ponto de ser preciso ‘importar’ gentios para servir a colonização e aos religiosos, entende-se que o despovoamento na localidade foi drástico à época, e com o esvaziamento demográfico dos povos originários, a espiral-serpente-sigmoide também saiu de cena.

Por fim, depreende-se que foi a partir do labor evangelizador dos primeiros missionários que resultou, portanto, uma sociedade dita “cristiana”, a partir do batismo das índias – futuras mães dos caboclos e, entende-se, esteio da família amazônida – que a cruz foi se instaurando nestas plagas, concomitantemente com o desaparecimento da sigmoide ora desencavada no Buçu.

REFERÊNCIAS

FONTES

CAMPOS, Antônio Coutinho. **A Gleba urumajoense**: contos à margem da História. Belém: LC Indústria Gráfica, 2002.

Declaração. **Laudo sobre os fragmentos ósseos buçunianos expedido pelo Prof. Dr. Pedro da Glória** (PPGA/IFCH/UFPA, em 11 de janeiro de 2022 (via e-mail).

Entrevista com Melquiades de Souza Corrêa, agricultor aposentado, 79 anos, morador na Comunidade Buçu (Augusto Corrêa-PA), gravada em arquivo de áudio em sua residência no dia 19/10/2019.

PARÓQUIA N. Sr.ª. DO ROSÁRIO (Catedral - Comunidade Santa Rita de Cássia / Igreja do bairro Cereja). Festividade de Sr.ª. Rita de Cássia (“Tema: Com Santa Rita completamos 400 anos”). Bragança: Diocese Católica Apostólica Romana, 2013.

Entrevista concedida por Marciano de Souza Corrêa, “pai de família” e “trabalhador da roça”, 47 anos, em sua residência na Comunidade Buçu (Augusto Corrêa-PA), registrada em vídeo no dia 31/08/2018.

BIBLIOGRAFIA

AMORIM, Lilian Bayma de. **Cerâmica Marajoara**: a comunicação do silêncio. Belém: MPEG, 2010.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. **Compêndio das Eras da Província do Pará**. Belém: Typographia Santos & Santos Menor, 1838.

BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (orgs). **Cerâmicas arqueológicas da Amazônia**: rumo a uma nova síntese. Belém: IPHAN/MinC, 2016.

CHERNELA, J. M. “Pesca e hierarquização tribal no alto Uaupés”. *In: Suma Etnológica Brasileira*. UFPA, Belém, 1997.

CONDURU, Guilherme Frazão. “As origens da não na pintura de História: de Victor Meirelles a Belmiro de Almeida e além.” *In: Dezenove E Vinte (19&20)*. Rio de Janeiro, v. XV, nº. 1, jan./jun. 2020.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros; SILVA, Elis Rejane Santana da (orgs.). **Ecologia espiritual**: integrando natureza, humanidades e espiritualidades. Ponta Grossa: Atena, 2022.

DA VINCI, Leonardo di Ser Piero. **Codex Leicester (Código Hammer)**. Seattle: Univ of Washington Press, 1998 (1504); & The Notebooks. New York: New American Library, 1908 (1510).

D'ÈVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil**: feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo: Siciliano, 2002.

FERREIRA, Luciane Ouriques. **Medicinas indígenas e as políticas da tradição**: entre discursos oficiais e vozes indígenas. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2013.

FIBONACCI, Leonardo Pisano Bigollo. **Liber Abaci**. New York: Spriger-Verlag, 2003 (1202/1228).

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Portugália / Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1938-1943] 1945, v. IV, p. 292-3.

LOPES, Paulo Roberto do Canto; FERNANDES, José Guilherme dos Santos; SILVA, Fernando Monteiro da. “Povo do manguê: antropização e vestígios arqueológicos na península odivelense.” *In: Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 265-289, jan./jul. 2020.

LOPES, Reinaldo José. **1499: a pré-história do Brasil**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Em el corazón de la Amazonia**: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

PORTO, Vagner Carvalheiro (ed.). **Arqueologia hoje**: tendências e debates. São Paulo: MAE/USP, 2019.

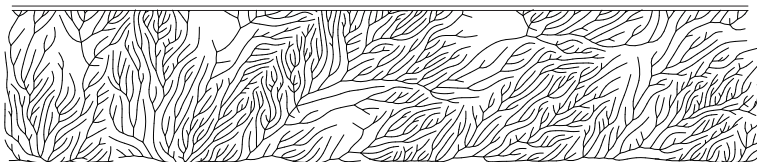
POUBEL, Mayra. “Primeira Missa no Brasil”. *In: INFOESCOLA, Navegando e Aprendendo* [portal]. História: Brasil Colônia. [Online]. Disponível em: <https://www.infoescola.com/historia/primeira-missa-no-brasil/>. Acesso em agosto de 2021.

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943.

RIBEIRO JÚNIOR, Alcides Lúcio. “Urumajó: de vila bragantina à município de Augusto Corrêa”. *In: BATISTA, Iane Maria da Silva et al. (orgs). História e memórias urumajoenses*: novas perspectivas. Belém: Açaí, 2012, p. 35-88.

SCHAAN, Denise Pahl. “Os Filhos da Serpente: rito, mito e subsistência nos cacicados da Ilha de Marajó”. *In: Inter. J. South American Archaeol.*, 1: 50-56 (2007).

MUSEU DE ARTE SACRA DE SANTO ALEXANDRE: UMA NARRATIVA POLIFÔNICA SAGRADA



Henrique Juvenal Viana dos Santos

INTRODUÇÃO

Esse artigo tem como objetivo desenvolver as relações práticos-conceituais que envolvem o Museu de arte sacra de santo Alexandre, conceitos esses: religiosos, artísticos e históricos, etnológicos como uma polifonia do sagrado. E todos esses termos numa relação em que a ciência da religião tenta fazer sua hermenêutica. Falar de museu é fazer uma tentativa da narrativa da memória sagrada. uma memória polifônica. Pessoas, coisa e espaços em uma relação de identificação ou de distanciamento. Lévi-Strauss e seu método antropológico estruturalista nos oferecem nesse texto uma fundamental e necessária base teórica. Pois na elaboração dessa pesquisa o encontro étnico entre europeus e indígenas, e a sua manifestação na arte é uma realidade que até hoje suscita um honesto aprofundamento científico.

O Conceito de polifonia nasceu no universo literário com Mikhail Bakhtin desenvolvido no texto “problemas da

poética em Dostoiévski”. A polifonia não se caracteriza pela coexistência de várias vozes, mais que isso é a coexistência das vozes. Não há sobreposição de uma voz sobre a outra. O que importa é o que o mundo significa para o personagem e o que ela é para si mesma. Nesse palco da narrativa sagrada de Santo Alexandre vozes se levantam e vozes se calam.

HISTÓRIA E RELIGIÃO: SOBRE A ORIGEM E O SIGNIFICADO DO MUSEU DE ARTE SACRA SANTO ALEXANDRE

A história do museu está associada a missão dos jesuítas na Amazônia, desde a chegada da missão jesuítica (1653), a inauguração do colégio em 1718, até a inauguração do museu 1998. Foi marcada por essa relação histórico-religiosa. Um grande cronista jesuíta João Felipe Bettendorff relata esse início.

Estando o padre João de Souto Maior com esperanças certas de algum socorro de missionários não só do reino como da colônia da província do Brazil, como achavam o sítio em que moravam para a banda do matto muito húmido e por isso pouco sadio, tratou logo de procurar outro mais enxuto e mais commodo e sadio, pareceu-lhe o melhor de todos auqe que hoje neste tempo presente está edificado o collegio de Santo Alexandre junto ao forte, na vista e perto do mar, levado dos ventos (BETTENDORFF, 1990, p.74)

Desde então A história desse espaço vem sendo construída, passando por mais variadas mudanças, porém a dimensão religiosa resistiu ao tempo. Oficialmente em 1998 passou a ser oficialmente museu. Um projeto do governo do Estado do Pará. O projeto feliz Lusitânia. Um grande empreendimento museológico. O aspecto “sacro”, que define o museu é um termo importante de ser analisado. No latim. “Sacer”, o adjetivo qualifica o que é relativo às coisas divinas, a religião ao rito ou ao culto.

Essa relação religião e história no Brasil é muito próxima, e se falando de religião falo em Catolicismo romano de missionários lusitanos. Não temos como negar esses elementos na formação cultural de grande parte da população brasileira. Para a compreensão do nosso tema também se faz necessário. O estilo barroco, e em específico sul-americano, de influência portuguesa. Marcou a nossa história, cultura, forma de pensar e viver certos costumes morais e religiosos. O barroco é altamente dramático, onde motivos religiosos e emocionais. Foram usados para a difusão do cristianismo católico, vejamos essa escultura, faz parte da coleção do museu

Esse tema (Barroco) chama o tema do sagrado, tema de muita importância para ciência da religião, o que é? teria definição o sagrado? Existem tentativas teóricas dessa definição conceitual, em vários campos do saber. Nos mais variados períodos da história e das culturas, a dimensão do sagrado sempre se fez presente como marca indelével na humanidade. Em conversas com pessoas no museu de arte sacra, eles sempre relatavam que “naquele espaço, sentiam uma experiência religiosa, sagrada, muito forte”. “O sagrado é em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, nesta forma, ocorre somente no campo religioso” (OTTO, 2007, p. 40).

Tendo nosso foco que é arte sacra, espaço sacro. Aqui encontramos uma interessante discussão, relativo aos conceitos de sacro e de religioso. O conceito religioso é mais alargado em relação ao de sacro. toda arte sacra é religiosa, mas nem toda arte religiosa é sacra”. Aqui entra um sério debate teórico. Ainda que do ponto de vista dos especialistas exista um consenso terminológico. A arte sacra é um fato de origem católica, em que objetos de uso ritual, litúrgico, são classificados como sacro. a reflexão obviamente também é discutível, mesmo sendo esses os pressupostos.

No começo, era o culto que exprimia a incorporação da obra de arte num conjunto de relações tradicionais. Sabe-se que as obras de arte mais antigas nasceram ao serviço de um ritual, primeiro mágico, depois religioso. Então, trata-se de um fato de importância decisiva a perda necessária de sua aura, quando, na obra de arte, não resta mais nenhum vestígio de uma função ritualística (BENJAMIN, 1983, p. 8).

Aqui entra em diálogo o Museu (espaço e objetos), religião e a percepção dos visitantes. A museologia como ciência dos museus, da preservação do patrimônio cultural e religioso, também essa ciência se vilita para os processos de comunicação do espaço com o público.

Perdido o caráter sacro e utilitário primordial ganha realce o valor cultural latente naqueles artefactos e o museu (atividade museológica) emerge como uma possível tutela e oportuna fruição, minimizando o risco de esquecimento, abandono, alienação. Deste modo, dá-se a passagem do objeto sacro para a esfera da museologia e, por conseguinte a sua transformação em objeto museológico (MANUEL 2011 p. 508).

A memória dos objetos e do espaço entra em relação direta com as pessoas. interessante observar as pessoas que ali fazem orações e se mantém em clima de muita piedade. Esse dado religioso, é fundamental na análise desse museu. Como consegue se manter e ser reconhecido como um espaço sagrado pelos visitantes. “Para o homo religiosus, o espaço não é homogêneo, apresenta áreas qualitativamente diferentes”. (ELIADE, 2002. P.35).

O museu aparece assim como narrativa oral e imagética, na construção da consciência coletiva. Esse passado tem pontos de significado para a sociedade local e extra local. Independente de um dado socioeconômico, as pessoas que ali

chegam participam de uma mesma atmosfera. Alguns dados que ainda muito superficialmente são tratados, e mal interpretados, como a presença da Companhia de Jesus (jesuítas), em Belém. Dado que não se pode desprezar para a abordagem do Museu de arte sacra.

Um documento importante o “manuscrito do catálogo”, o catálogo da Igreja de santo Alexandre, estudado pela professora Renata Maria (USP), no capítulo 7º do catálogo fala dos “escultores, pedreiros e carpinteiros” o inventário da 1ª oficina (1718) 167 peças para todos os tipos de ofícios.

O culto das imagens religiosas no Brasil é tão antigo como a própria história do país, segundo Dom Clemente da Silva-Vigra, considerado o maior pesquisador de nossa imaginária sacra. É o fato que essa figuras esculturas e bustos de santo eram únicos que existiam durante muito tempo, desde a chegada dos europeus, e foram, naturalmente muito venerado no Brasil nascente do século XVI. (PFEIZER, 2001. P. 82).

Ainda aqui em Belém, se tem uma forte relação da população com as imagens, essas como um dado religioso, mesmo sendo o museu de arte sacra um espaço de exposição cultural, as pessoas permanecem atraídas pelo aspecto religioso cultural. Esse encontro da história, arte, museologia, religião. Foram temáticas por mim observadas em que elegi alguns teóricos para elaboração do texto.

No Museu de santo Alexandre a história dialoga com aspectos religiosos como também antropológicos. Muitos dos espaços e objetos ali existentes têm mãos indígenas. Esses na missão jesuíticas também faziam esculturas, púlpitos, e nessas obras imprimiam consciente ou inconscientemente seus aspectos etnológicos. Aqui nasce uma oportunidade de estudar o outro (alteridade), esse dado sociocultural também é importante para as ciências da religião. O ser humano é o

grande centro dessas análises. A antropologia é um grande instrumento para esses desdobramentos.

No espaço do museu estão: coisa, tempo e pessoas. numa relação de significados, e para cada pessoa um sentido diferente. Nesse espaço existem vozes múltipla, inclusive vozes silenciadas e silenciosas. A história passada dialoga com a hodierna. Existem dois discursos que permeiam o museu de arte sacra de Belém. Um documental historiográfico e outro dos indivíduos que ali visitam e coordenam o museu.

Citarei um exemplo interessante o “catálogo do colégio” que data de 1718. Foi encontrado na Europa, por Alberto Frederico Lamego. Por sua vez esse fato é narrado pelo historiador jesuíta Serafim Leite. Hoje se encontra no Museu de estudos brasileiros da USP. A história desse documento, mesmo sendo originariamente da nossa região (Belém-PA), não nos pertence. Daí surge a necessidade da pesquisa interdisciplinar para u melhor aprofundamento em minha dissertação.

ARTE, ETNOLOGIA E RELIGIÃO

Essa propedêutica, para se chegar nesse ponto do texto, se fez necessária, pois fala desse grande filósofo, antropólogo, Claude Lévi-Strauss é importante pontos que nos colocam em maior grau de proximidade com sua teoria. Nascido em Bruxelas em 1908 e falecido em Paris 2009. Fez importantes estudos com Indígenas do Brasil central. Seus estudos sobre: totemismo, parentesco, linguagem, religião, mitos. São tesouros para as ciências humanas em geral.

Os etnólogos Contemporâneos manifestam certa resistência em relação aos estudos da arte primitiva comparada. É fácil compreender suas razões. Até o momento, os estudos desse tipo tenderam quase que exclusivamente a provar

contatos culturais, fenômenos de difusão e empréstimos. Bastava que um detalhe decorativo ou uma forma singular se apresentasse em dois pontos do mundo para que entusiastas imediatamente proclamassem sua origem comuns e a existência inegável de relações pré-históricas entre culturas no mais incomparáveis (STRAUSS, 1976, p. 261).

Existem duas peças no Museu de arte de sacra de Belém, que manifestam essa transferência de aspectos etnológicos através da arte. Dois exemplos são os púlpitos em madeira trabalhada e índios tocheiros, esculpidos em madeira policromada. Nesses objetos existem vestígios culturais importantes para uma análise antropológica.

Nesse caso específico dos anjos tocheiros, vemos os fortes traços indígenas nos rostos das esculturas. Como que marcando propositalmente uma característica étnica de um povo. Um dado interessante são as vestimentas das obras (anjos vestidos de indumentárias romanas). Meu interesse está justamente nesse fato. Essa aderência das pessoas as coisas. Por trás do objeto existe um ser humano que fez ou faz algo.

Lévi-Strauss mergulha nesse universo da arte, linguagem e etnologia; e faz sua antropologia tendo esses aspectos antropológicos como fundamento de sua teoria. Nesse artigo, levanto a questão das marcas indígenas nesse barroco que aqui chegou. Poderíamos falar em “barroco indígena”, isso não sei, mas fica a hipótese. Como exemplo máximo esses anjos tocheiros talhados na madeira. Se bem analisados são carregados de traços indígenas dessa região da Amazônia.

Strauss acredita que essa linguagem artística de determinados povos, são sempre linguagem de um grupo, para o grupo, existem para o grupo, se transformam no grupo. Esse fenômeno de índios em oficinas jesuítas, não foram capazes de apagar sua identidade etnológica e representar a linguagem de seu povo. “um sistema de comunicação, que funciona na

escala de grupo” (STRAUSS, 1971, 56). Essa distinção individual e coletivo. Sujeito e objeto, sagrado e profano. em algumas comunidades não se tem como fragmentar.

Em algumas dessas sociedades se observa um elevadíssimo desenvolvimento da cultura em forma de pintura mural, cuja função é essencialmente mágica e religiosa; serve para curar enfermidades e para adivinhar o porvir, ou, mais exatamente quando um indivíduo se encontra em uma crise qualquer, física ou moral, e quer sair dela, recorre a um bruxo que é, ao mesmo tempo, pintor, para que decore a parede de uma casa com grandes motivos, que nem sempre tem um caráter diretamente representativo. O bruxo é pois, uma pessoa de talento reconhecido, e não só como curandeiro e adivinho, como também pintor (STRAUSS, 1971, 60)

Uma das questões que Lévi-Strauss procura esclarecer é o conceito de “primitivo”, pois os indígenas em determinadas abordagens foram tidos como, selvagens, grosseiros, seres que lutam apenas pela sobrevivência, incapazes de criar uma arte desinteressada. Entendendo aqui como uma criação do belo. “Para atingirem esses objetivos agem por meios intelectuais exatamente como faz um filósofo, até em certa medida como fará um cientista” (STRAUSS, 1978, p.22). O interessante nessa teoria é o reconhecimento e a defesa da humanidade desses povos. Na obra “Mito e significado, nosso teórico fala dessa igualdade na diferença, como iguais em capacidade criativa e intelectual.

Uma questão pertinente na nossa abordagem é a relação arte, Religião e linguagem. Tendo como substrato teórico a noção de estrutura, mais que elementos específicos ou indivíduos, até mesmo o grupo, dão o horizonte epistemológico na antropologia de Strauss.

Claude Lévi-Strauss (1908-) desenvolveu um dos últimos grandes movimentos na antropologia, o estruturalismo

(francês), no qual combinou as ideias do funcionalismo estrutural com os conceitos em desenvolvimento da linguística estrutural. Ele se concentra nas estruturas subjacentes em vez de no significado dos elementos específicos. Baseados em seu conhecimento sobre os indígenas na Amazônia, ele extrai as regras gramaticais da sociedade para poder conhecer as estruturas inconscientes das sociedades. Seu objetivo é compreender a estrutura universal, uma vez que ele acredita que as estruturas subjacentes às sociedades particulares são universais. (SCHMIDT B., 2007, p.69)

Fazendo a experiência do observador participante, acompanhando grupo de visitantes, juntamente com as expositoras do Museu, escutava as impressões das pessoas que diziam quase sempre: “que lugar mágico”. “Aqui sentimos uma energia”, “nem dá para acreditar, uma paz dessa bem no centro de Belém”. Observei várias vezes pessoas em oração, no espaço da Igreja como diante das imagens. O que afinal nessas pessoas atrai tanto aquele espaço, o discurso museológico nessas horas, para aquelas pessoas não recebe muita atenção. Não que não seja importante. Esse dado do inconsciente na percepção dos visitantes, também é muito interessante, o que deve estar no subterrâneo dessas experiências.

Os aspectos políticos e sociais, devem ser levados em consideração, porém não basta para uma análise mais profunda e ampla. Digo isso por algumas observações, os visitantes diante da imagem do Cristo morto em exposição no museu, ficam totalmente absorvidas em um semblante de tristeza, pesar, dor, compaixão. Já escutei em algum lugar que essa identificação latino-americana com o Cristo sofredor, é por conta da nossa situação social e política. Penso que encerrar a questão assim é muito superficial. Nessa perspectiva comungo da teoria de Strauss, existe algo comum a todos nesse âmbito antropológico.

Sobre a relação arte, religião e grupo. Existe dois pontos a serem observados, 1º o indígena que talhou as esculturas, hoje expostas no museu. O que ele queria transmitir? E 2º parece que grande parte das pessoas diante dessas esculturas tem sentimentos desse aspecto mágico, religioso, espiritual. Geralmente os que não fazem essa experiência são aqueles que não tem uma religião, nem se consideram religiosos. Sobre a função da arte diz nosso teórico:

a arte está incorporada intimamente a vida do grupo. Se trata de uma busca de uma linguagem comum, que permita expressar essa diferença que você percebe intuitivamente. Essa perspectiva moderna de criador e espectador, ou lógica na criação artística primitiva, não existe esse dualismo, o motivo é que a função da arte provavelmente não é a mesma (STRAUSS, 1971, p.93)

Os objetos de pesquisa mais importantes para um cientista da religião encaixam-se dentro de uma das seguintes categorias : primeiro, há obras por meio das quais pintores, desenhistas e escultores exprimem sua própria religiosidade ; segundo existem utensílios religiosos de todos os tipos, fabricados por fiéis , que europeus levaram para seus museus; terceiro, há documentos sobre a religiosidade alheia – imagens pintadas , registros fotográficos e audiovisuais feitos por europeus (GRESCHAT, 2005. P. 64)

Em meu objeto de pesquisa: peças, espaços e pessoas do museu de arte sacra de Santo Alexandre, existem um misto de expressões religiosas, europeus com um catolicismo bem demarcado em suas obras e indígenas que ali escultores deixaram nas peças sua marca etnológica e quem sabe religiosa. Anjos com rostos indígenas, uma imagem de são Sebastião que mais parece uma entidade indígena. Obras que provocam a pesquisa a um aprofundamento e melhor desdobramento.

Depois que Colombo descobriu a América, ele levou muitas recordações para os espanhóis que tinham ficado na pátria. outros capitães desembarcaram na Índia, China e Japão. Nesses lugares havia objetos de arte e artesanatos que foram apropriados como presentes. O que os descobridores faziam no passado, passageiros de cruzeiro fazem na atualidade. Particularmente na época colonial, o fluxo das importações de itens exóticos para a Europa era amplo. Comerciantes forneceram preciosidades a museus de artes europeus que possuíam seções temáticas relacionadas à Índia e ao extremo oriente. Missionários e etnólogos colecionaram matérias para ilustração. Itens religiosos em grandes quantidades (GRESCHAT, 2005, P. 68).

A nossa realidade aqui em Belém do Pará, e em especial o museu de arte sacra de Belém. É carregado de realidades híbridas do ponto de vista museológico. Predominantemente um barroco, com todas as características do barroco, por outro lado esse estilo marcado com elementos materiais amazônicos: barro, tabatinga, madeira, gordura de gurijuba, a proximidade com a baía do Guajará. Não sei informar de objetos que foram levados a Europa, e lá viraram peças de exposição. O que aqui ficou desses objetos e construções são carregados de sentido religioso, antropológico e histórico.

A coleção conterà itens de rito e de culto, testemunhas da tradição e do costume religioso, modelos de templos, Igrejas, sinagogas e mesquitas, imagens típicas de personagens religiosas, gráficos e estatísticas e tudo mais que representa o visual e auditivamente a vida religiosa[...] o objetivo da nossa coleção não é o mesmo que, por exemplo, o de museus etnológicos. Contudo, propõe-se a visualizar a área integrada do conhecimento das religiões, que tem suas próprias perspectivas e seus problemas. De forma alguma ela é uma coleção de arte ou uma coleção de curiosidades históricas (GRESCHAT, 2005, p. 69).

A coleção de nosso museu, é rica em objetos de culto e rito, a começar da Igreja, carregada de altares, santaria, a luminosidade e escuridão que dão uma atmosfera mística aos visitantes. O acervo do museu, peças do século XVII ao XX. Imagens de Nossa Senhora, São João Batista, Cristo Morto, crucifixos, custódias, turíbulo, castiçais, telas com temas religiosos. Pinturas com motivos também religiosos. Cálices, coroas, resplendores, oratórios, via-sacra, terço, patena, naveta, relicário, galheta. Crucifixos. O material usado nessas obras são (terra cota, madeira, prata, estanho). Nesse universo de coisas, espaços sagrados circulam pessoas, das mais variadas classes, etnias, religião. O que buscam ao visitar o museu de arte sacra, é uma indagação importante, assim como as respostas indiretas que observei.

Não se pode antecipar o modo como adeptos encaram seus objetos sagrados expostos em nossos museus. Alguns ficam contentes por exemplo, budistas japoneses deram de presente à religionskundliche Sammlung em Marburgo altares domésticos e outros utensílios religiosos, uma vez que desejam que os alemães tenham uma noção correta sobre a religiosidade japonesa. Outros estão zangados pelo fato de os europeus terem comprados, roubado, confiscado, ou saqueado seus objetos sagrados como se fossem gêneros coloniais, embora seja verdade que muito daquilo não existiria mais se não tivesse sido adquirido por um museu europeu. O clima tropical, insetos insaciáveis e iconoclastas religiosos destruíram cargas inteiras antes que elas chegassem às mãos dos colecionadores europeus. Dessa maneira, pelo menos foi conservado o que os antepassados dos povos indígenas consideravam sagrado. Não obstante, fiéis sentem-se ofendidos quando objetos que não devem ser expostos a olhos profanos ou dos quais se deve aproximar com respeito e submissão são ostentados diante de turmas escolares e de famílias em seus prosaicos passeios (GRESCHAT, 2005, P. 70).

Em minhas observações, nas visitas feitas ao espaço do museu. Um fato curioso é como se dá essa relação visitante, espaços, coisas. O significado religioso ou não que o museu toma de acordo com as pessoas. Existe uma variação, dependendo do interesse do visitante. O mais velho tem mais um sentimento de piedade, na minha opinião e observação. Os mais jovens, passam mais tempos fotografando em celulares, a presença de crianças quase não existe. As esculturas, imagens, altares. Muitas vezes presenciei orações diante desses objetos sagrados. E outras vezes admiração de pesquisadores e turistas. Os guias turísticos e seus grupos são presenças contínuas no museu de arte sacra de Belém.

Lévi-strauss continuará nos auxiliando nesse artigo: “um modelo qualquer pode ser consciente ou inconsciente, esta condição não afeta sua natureza. Somente é possível dizer que uma estrutura superficialmente dissimulada no inconsciente torna mais provável a existência de um modelo que a mascara, como uma tela, para a consciência coletiva” (STRAUSS, 1971, p. 15). Essa peça um Anjo tocheiro fabricado por mãos indígenas nas oficinas jesuíticas do século XVII/XVIII. Me fez perceber esse dado antropológico. Strauss acreditava que as representações conscientes dos indígenas, apesar de serem interessantes pela proximidade e atração que pode provocar, pode também ficar objetivamente distante da realidade inconsciente com outras. Isso acontece quase que explicitamente. Quando alguém fala que a peça tem mãos indígenas os visitantes parecem não entender e distanciar-se. O porque é um desafio para a análise antropológica.



Fonte: Anjo tocheiro, Henrique Santos, 2021.

As reações inconscientes são manifestadas em discursos. A população não relaciona indígena com arte sacra. Parece que o dado europeu e amazônico é de uma forma bem definida separado na consciência coletiva. Também o fato da não aceitação da própria etnia por parte de muitos. Não se aceitam como oriundos de povos indígenas. Qualquer sociedade pode, segundo seu próprio ponto de vista, repartir as culturas em três categorias: “contemporâneas, mas que se situam no outro lugar do globo, as do mesmo lugar, mas que a precederam no tempo, e finalmente a que existiram num tempo anterior ao seu e num lugar diferente daquele em que esta se situa.” (STRAUSS, 1971, p. 63).

A história e a antropologia foram grandes ferramentas para a elaboração desse texto. A historiografia nos situa no tempo, e nessa relação temporal, fazemos descobertas, e analisamos a contemporaneidade com maior amplitude. O museu

de arte, não nasceu museu. A história e os personagens, tem suas narrativas, e essas precisam ser analisadas. A história é tão antiga quanto a religião. Em nosso caso entender o Museu de arte sacra é entender e interpretar sua história.

A antropologia como uma ciência que entende o fenômeno humano em uma dimensão plural e da diversidade. Nos fez mergulhar no universo do outro. Quem são as pessoas e todo seu universo simbólico e de significação. Lévi-Strauss e seu estruturalismo me fez analisar o museu de arte sacra como um fenômeno polifônico: religioso, antropológico, cultural, linguístico, etnológico, estético e historiográfico.

REFERÊNCIAS

BETTENDORE, J. F. **Crônica dos padres da companhia de Jesus no estado do Maranhão**. Belém. 1698

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. *In: Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Vol. 1 São Paulo, Brasiliense, 1994.

COSTA, António Manuel Ribeiro Pereira da. **Museologia da arte sacra em Portugal (1820-2010), espaços, momentos, museografia**. Faculdade de letras da universidade de Coimbra. Coimbra, 2011

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. Ed Cosmo. Lisboa. 1970

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Seleção de textos**, São Paulo. Abril. Vol. 50. 1976

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis Vozes RJ, 2007.

RENATA MARIA, De almeida Martins. "O Manuscrito do catálogo do colégio jesuítico de Santo Alexandre em Belém do Grão-Pará (1720) da coleção de Lamegado arquivo do instituto de estudos brasileiros da universidade de São Paulo (IEB USP)". **Revista**, n. 49, 2009, mar/set.

SOBRE OS AUTORES



ALLAN AZEVEDO ANDRADE, doutor em História pela Universidade Federal do Pará. Professor da Secretaria de Educação do Pará (SEDUC). Email: allan.andrade89@hotmail.com.

ANTÔNIO RAIMUNDO SOUSA DOS SANTOS, mestre em Ciências da Religião/UEPA. Tópico da dissertação de mestrado Divórcio e Igreja Católica: alguns casos na cidade de Belém (1977-1988) / Orientação de Ipojucan Dias Campos/UFPA. Belém, 2022. Email: raimundoy9@gmail.com.

CARLOS GABRIEL SILVA DE ARAÚJO, graduando em Bacharelado em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: gabriel.cd2000@gmail.com.

DANILO GUSTAVO SILVEIRA ASP, mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia; Analista I no IPHAN (Brasília-DF). E-mail: asp.gustavo@gmail.com e/ou danilo.asp@iphan.gov.br.

ELBER LEVY TEIXEIRA SOARES, graduando em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA) – Campus Ananindeua. Pesquisador PIBIC e atualmente pesquisa sobre a história do pentecostalismo, história do Brasil, história da Alimentação e Tempo Presente. E-mail: elber599@gmail.com. Currículo Lattes (CNPQ): <http://lattes.cnpq.br/6385071540053931>.

FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES, professor Doutor da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: fafn@ufpa.br.

HENRIQUE JUVENAL VIANA DOS SANTOS, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (PPGCR-UEPA).

IPOJUCAN DIAS CAMPOS, doutor, docente da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor do Programa de Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA). ipojudancampos@gmail.com.

JULLANE DE MIRANDA SOUZA, graduanda do curso de licenciatura em história na Universidade Federal do Pará (UFPA) realiza a pesquisa na Instituição de Ensino UFPA e atende a contatos no e-mail mirandaajulianne@gmail.com.

MARILEIA DA SILVEIRA NOBRE, doutora em Sociologia e Antropologia PPGSA/UFPA. Docente da EETEP Vilhena Alves e EETEP Anísio Teixeira. PRONATEC/SECTET/Belém do Pará. e mail nobreufpa@yahoo.com.br

THAMIRES GABRIELE SANTOS DA SILVA, graduanda do curso de licenciatura em história na Universidade Federal do Pará (UFPA) com entrada em 2021, atendendo a contatos no e-mail thamiresgabriele17@gmail.com.



[2023]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N° 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 — Ananindeua — PA
Telefone: (91) 99998-2193
cabanaeditora@gmail.com
www.editoracabana.com

