

MARCUS VINICIUS REIS
ANGELO ADRIANO FARIA DE ASSIS
KARLA LEANDRO RASCKE
MARIA RAIMUNDA SANTANA FONTE (ORGS.)

OS TRIBUNAIS DA CONSCIÊNCIA NA
**MODERNIDADE
E EXPERIÊNCIAS
AFRO-AMAZÔNICAS**



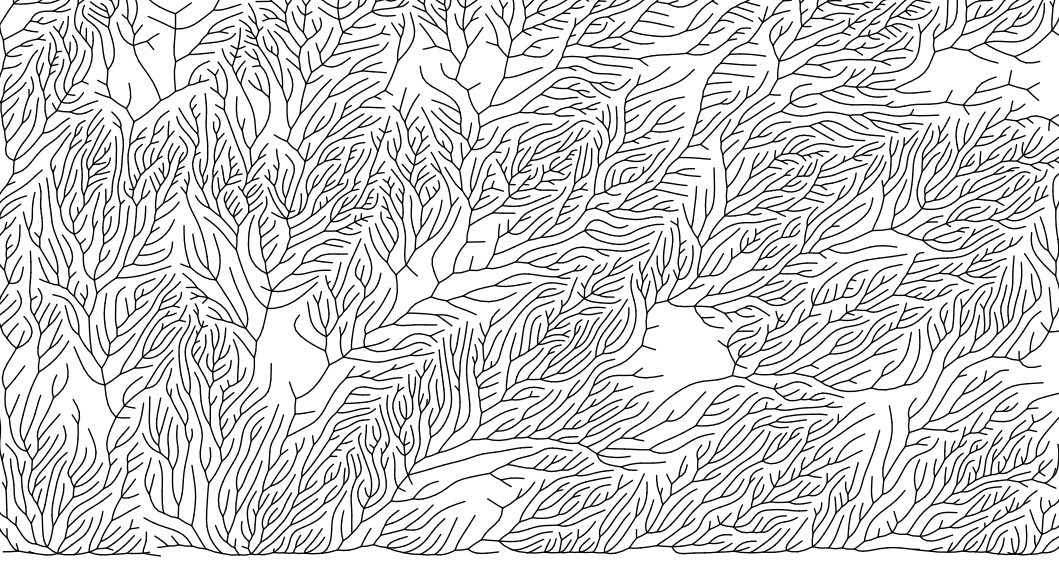
ANPUH PA

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA

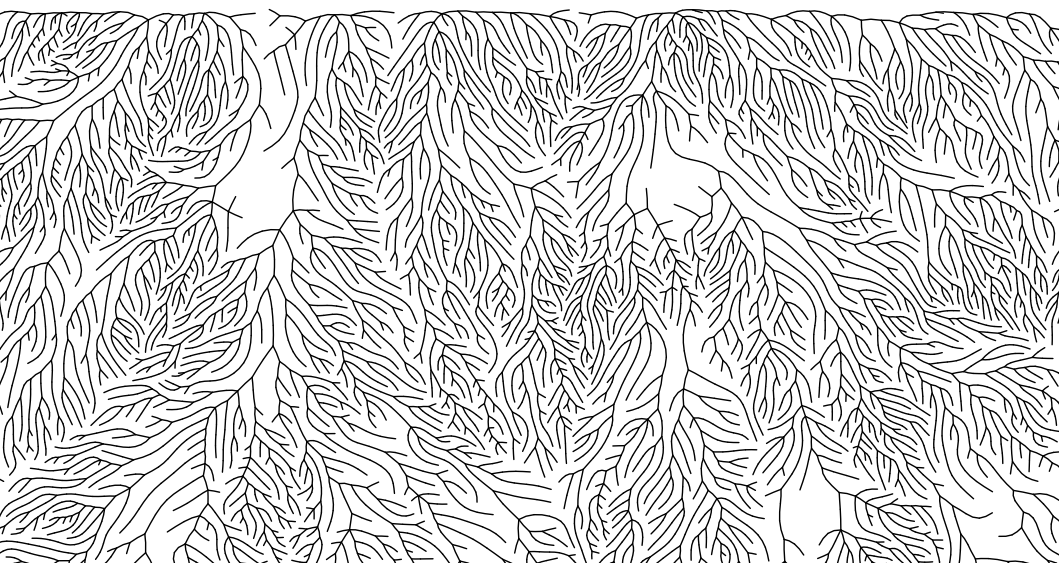


XIII

**ENCONTRO
DE HISTÓRIA
DA ANPUH - PA**



**OS TRIBUNAIS DA CONSCIÊNCIA NA
MODERNIDADE
E EXPERIÊNCIAS
AFRO-AMAZÔNICAS**





MARCUS VINICIUS REIS
ANGELO ADRIANO FARIA DE ASSIS
KARLA LEANDRO RASCKE
MARIA RAIMUNDA SANTANA FONTE (ORGS.)

COLEÇÃO
ANPUH/2023

OS TRIBUNAIS DA CONSCIÊNCIA NA MODERNIDADE E EXPERIÊNCIAS AFRO-AMAZÔNICAS

Editora
CABANA

ANPUH PA

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA

P Horatius de Vecchi

Didacus de M...

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: *Martires de Elicuma* de Alonso de Ovalle, século XVII.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T822 Os tribunais da Consciência na modernidade e Experiências Afro-amazônicas /
Organizadores Marcus Vinicius Reis, Angelo Adriano Faria de Assis, Karla Leandro
Rascke, *et al.* – Ananindeua-PA: Cabana, 2023.

Outra organizadora: Maria Raimunda Santana Fonte.

Autores: Williene Fátima Nascimento Gurgel, Gabriela Andrade Milles do Carmo, José Jorge
de Oliveira Sobrinho, Raquel Heleno Ribeiro, Leandro Jorge de Barros Salles, Daniel Xavier
da Fonseca, Camila Nathalia Santos Zacarias, Leandro de Castro Tavares, Joana Bahia.

132 p.: il.

Formato: PDF

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-89849-93-3

1. História da Amazônia. 2. Modernidade. 3. Memória. I. Reis, Marcus Vinicius
(Organizador). II. Assis, Angelo Adriano Faria de (Organizador). III. Rascke, Karla
Leandro (Organizadora). IV. Título.

CDD 981.1

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático

I. História da Amazônia



[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, INDEPENDÊNCIA E ENSINO**

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



MARCUS VINICIUS REIS
ANGELO ADRIANO FARIA DE ASSIS
KARLA LEANDRO RASCKE
MARIA RAIMUNDA SANTANA FONTE

Apresentação.....12

PARTE 1

Os Tribunais da Consciência na Primeira Modernidade:
trajetórias, instituições e relações de poder

WILLIENE FÁTIMA NASCIMENTO GURGEL

Acervos documentais paroquiais: preservação
da memória e a conservação preventiva
.....19

GABRIELA ANDRADE MILLES DO CARMO

Heresias em revelação: a chegada do visitador
Marcos Teixeira à Bahia e sociologia das confissões
através da transcrição de fontes
.....33

JOSÉ JORGE DE OLIVEIRA SOBRINHO

RUAN LUCAS MARCIANO

A atuação do tribunal do Santo Ofício na Capitania de Goiás:
análise da dimensão moral religiosa na administração colonial
Portuguesa no século XVIII
.....46

RAQUEL HELENO RIBEIRO

O lar e a religiosidade: religião, afetividade e criptojudáismo
.....59

PARTE 2

**História, memórias, saberes ancestrais e experiências
negras na Amazônia: emancipações e pós-abolição na Afro-diáspora**

LEANDRO JORGE DE BARROS SALLE

Práticas corporais de combate: as representações da capoeira
e do jiu-jitsu em Belém (1905-1920)
.....71

DANIEL XAVIER DA FONSECA

Território, resistência e cultura negra no terreiro
de mina nagô de iansã e xangô em São Miguel do Guamá-Pa
.....85

CAMILA NATHALIA SANTOS ZACARIAS

Musicalidade e gênero: música, festa e mulher
negra no imediato pós-abolição em Belém (1888-1889)
.....99

LEANDRO DE CASTRO TAVARES

JOANA BAHIA

A Folia de São Tomé e a presença das religiões protestantes na
Comunidade Quilombola Arapucu no município de Óbidos-pa
.....114

Sobre os Autores.....129

APRESENTAÇÃO



O trabalho de Williene Fátima Nascimento Gurgel, intitulado *Acervos documentais paroquiais: preservação da memória e a conservação preventiva*, aborda a importância da escrita e dos livros como elementos vitais para a fixação e elaboração do conhecimento, além de destacar a relação entre história, memória e patrimônio. Para a autora, a preservação dos registros é fundamental para tornar acessíveis as memórias sociais, embora essa preservação seja assimétrica e possa reproduzir desigualdades e preconceitos. A tradição da escrita facilita o trabalho dos portadores, guardiões e difusores da memória, tornando-a mais socializada e acessível. É fundamental preservar os bens culturais, que são testemunhos da memória individual ou coletiva do passado. A urgência de ações para a salvaguarda dos acervos paroquiais é discutida no texto. Já Gabriela Andrade Milles do Carmo, no artigo *Heresias em revelação: a chegada do Visitador Marcos Teixeira à Bahia e sociologia das confissões através da transcrição de fontes*, trata da documentação produzida pela visita de Marcos Teixeira à Bahia em 1618, enviada pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, como parte da ação inquisitorial no Atlântico português. O objetivo do Visitador era reunir indícios de heresias na colônia, coletar confissões e denúncias relacionadas ao descumprimento das leis da igreja católica e fiscalizar cristãos-novos com culpas de judaísmo. A visita foi motivada por preocupações com uma invasão holandesa eminente e possíveis alianças judaico-

-holandesas para tomar a Bahia. As confissões e denúncias foram analisadas e transcritas pela autora como forma de garantir sua preservação e acesso mais amplo.

A atuação do Tribunal do Santo Ofício na Capitania de Goiás: análise da dimensão moral religiosa na administração colonial portuguesa no século XVIII, dá título ao trabalho de José Jorge de Oliveira Sobrinho e Ruan Lucas Marciano. O texto discute como a ação colonialista portuguesa na América foi fortemente influenciada pela Igreja Católica e sua moral religiosa, desde o início da organização da colonização até o século XVIII. A presença da Igreja e a cristianização do cotidiano foram importantes para a expansão e domínio do território, mas também geraram tensões e conflitos entre as jurisdições religiosas e seculares. A proposta destacada no texto é que é preciso ir além do âmbito específico da Igreja para perceber a dimensão da influência religiosa na colonização portuguesa na América. No artigo seguinte, Raquel Heleno Ribeiro, com o texto intitulado *O lar e a religiosidade: religião, afetividade e criptojudaísmo*, analisa a importância do sentido afetivo nas relações humanas, incluindo a religião como parte desse aspecto, focando nas práticas criptojudaicas denunciadas no âmbito do Tribunal do Santo Ofício português. Para a autora, a religião é capaz de moldar comportamentos e influenciar a forma como o indivíduo se relaciona com o mundo. Durante a colonização do Brasil, a religião foi um fator fundamental que influenciou todos os aspectos da vida. Embora a uniformidade religiosa fosse buscada, a religiosidade sincrética prevaleceu, com práticas Católicas, africanas, indígenas, judaicas e pagãs se inserindo completamente na vivência colonial.

Daniel Xavier da Fonseca, em *Território, resistência e cultura negra no terreiro de mina nagô de iansã e xangô*

em São Miguel do Guamá-Pa, investiga o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, a partir de três vieses: território, resistência e cultura negra. Trata-se de terreiro liderado pela *Ïyálòrìsá* Maria Margarida Sodrê Pinheiro, localizado na Rua Pio XII, bairro Perpétuo Socorro, em São Miguel do Guamá-PA. O bairro se desenvolveu após a abertura da Rodovia Belém-Brasília em fins da década de 1950, sendo quem naquele momento, o perímetro urbano ficava às proximidades do Rio Guamá, diferente dos bairros que iam sendo formados por ocasião da abertura da rodovia, que constituíam a zona periférica da cidade. O enfoque do autor envolve as experiências do terreiro como espaço de vivências culturais negras.

Por fim, o texto seguinte, chama-se *Práticas corporais de combate: as representações da capoeira e do jiu-jitsu em Belém (1905-1920)*, de autoria de Leandro Jorge de Barros Salles, discutindo como ao final do século XIX tornou-se difusa no cotidiano belenense as artes marciais, trazendo também os desafios de sua perseguição. O recorte escolhido perpassa o período de publicação do código penal de 1890, um documento oficial que levou à perseguição de muitos negros e mestiços das camadas pobres da sociedade. Segundo Salles, “práticas corporais e musicais das pessoas de cor foram alvo dos agentes da ordem pública que buscavam garantir a ‘limpeza social’ do centro e áreas nobres da cidade. Diferentes camadas populares, conhecedoras de lutas corporais, capoeiristas e brincantes de boi-bumbá entraram no panorama da criminalização. O trabalho realizou-se com fontes dos periódicos no período envolvendo o final do século XIX até a segunda década do século XX que abordavam a questão esportiva e artística. Além disso, o uso de documentos do acervo judiciário do TJ/PA salvaguarda-

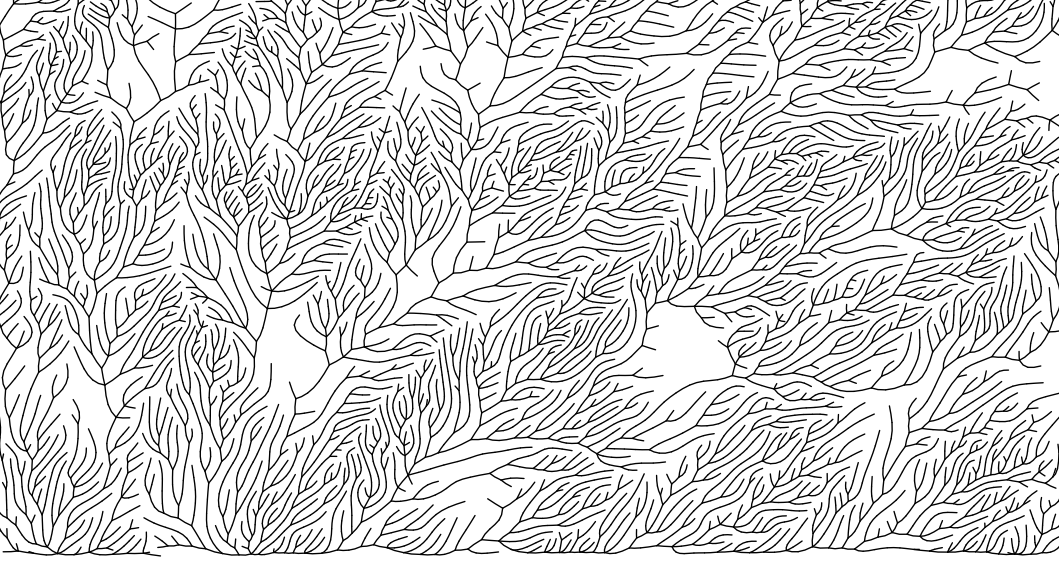
dos pelo Centro de Memória da Amazônia como processos criminais de vadiagem e capoeiragem com datação de 1905 da 4ª Vara Penal e o auto cível de inventário de Mitsuyo Maeda complementam a análise, visando tratar da representação do jiu-jitsu e da capoeira no âmbito da lei.

Camila Nathalia Santos Zacarias, em *Musicalidade e gênero: música, festa e mulher negra no imediato pós-Abolição em Belém (1888-1889)*, discute a proliferação das noções de modernidade e progresso e, com base em fontes jornalísticas, investiga a atuação da população negra, atentando em especial, para uma análise social da mulher negra nas manifestações musicais e festivais no pós-abolição. Fazendo uma análise dos jornais, observa-se alterações nos discursos publicados nos jornais em relação à população negra. Desde o período anterior ao 13 de maio, as publicações nos jornais eram de evidente aversão a população negra e a suas manifestações musicais ou festivas, referindo-se a elas como “divertimentos bárbaros”, não condizentes com um “país tão adiantado em civilização”. Após a Abolição, com a República, junto da gerência de um novo governo, seria mostrada a imagem de avanço e iluminação e saída do período das “trevas da escravidão”.

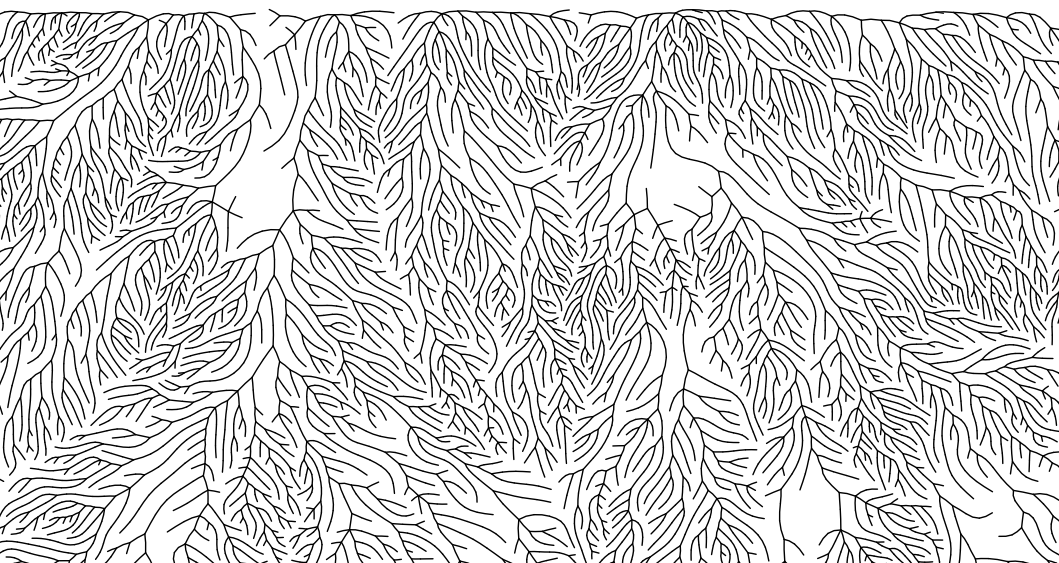
No capítulo *A Folia de São Tomé e a presença das religiões protestantes na comunidade quilombola Arapucu no município de Óbidos-PA*, Leandro de Castro Tavares e Joana Bahia analisam a presença e influência das religiões evangélicas/protestantes e católica em função do ritual da Folia de São Tomé, o que permite interpretar aspectos da organização social do homem quilombola. Na visão dos autores, é necessário analisar as formas de práticas dos indivíduos envolvidos na folia da comunidade Arapucu. Logo, percebe-se que este campo de análise está repleto de significação,

dando uma extensão particular do espaço social, em que cada tradição possui regras fundamentais que caracterizam suas distinções.

Marcus Vinicius Reis
Angelo Adriano Faria de Assis
Karla Leandro Rascke
Maria Raimunda Santana Fonte



**OS TRIBUNAIS DA CONSCIÊNCIA NA
MODERNIDADE
E EXPERIÊNCIAS
AFRO-AMAZÔNICAS**

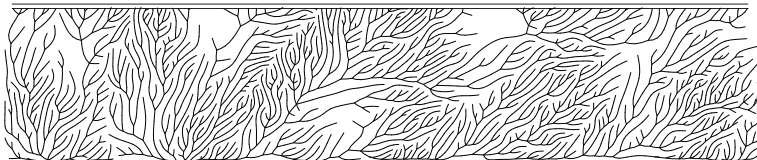


PARTE I



OS TRIBUNAIS DA CONSCIÊNCIA NA PRIMEIRA MODERNIDADE: TRAJETÓRIAS, INSTITUIÇÕES E RELAÇÕES DE PODER

ACERVOS DOCUMENTAIS PAROQUIAIS: PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA E A CONSERVAÇÃO PREVENTIVA



Williene Fátima Nascimento Gurgel

A humanidade é marcada por grandes descobertas e podemos inferir que a escrita foi uma das mais importantes delas, pois permitiu o registro e o conhecimento. “E o livro nesse cenário tem servido de memória enquanto elemento vital, como testemunho portátil e de informação para a elaboração e fixação do conhecimento” (SPINELLI JUNIOR, 2020, p. 111).

De acordo com Le Goff (1990), a memória, por conservar certas informações, contribui para que o passado não seja completamente esquecido. O passado é capaz de trazer identidade e sentido [...]. Sobre a história e memória, Nora explica que a memória instala a lembrança no sagrado, e que a história a liberta, “a memória emerge de um grupo que a une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada” (NORA, 1993, p. 9). Jeans (2008), em seu livro “A escrita: memória

dos homens” relata toda a história da escrita, mostrando que esses livros são testemunhos de uma civilização.

Assim como existe uma relação entre história e memória, o patrimônio também é relacionado à memória. Nessa perspectiva do patrimônio enquanto integrante da memória social, mostra-se como um campo de conflito, na qual registra o jogo de memória/esquecimento na perspectiva dos dominantes que acabam, por fim, impondo sua memória. São inúmeros os registros de memória; livros, documentos, periódicos, jornais, revistas, cartas e fotografias e, de acordo com Maciel, “é importante considerar que a preservação dos registros – portanto, da possibilidade de tornar acessível as memórias sociais – é assimétrica e reproduz as desigualdades e preconceitos vividos pelos sujeitos produtores daqueles registros/testemunhos” (MACIEL, 2009, p. 73).

Para Candau (2012), a tradição da escrita vai facilitar o trabalho dos portadores, guardiões e difusores da memória. E a escrita impressa permitiu, sem dúvida, a socialização da memória e a possibilidade de estocagem de informações cujo caráter fixo pode fornecer referenciais coletivos de maneira bem mais eficaz que a transmissão oral. Ainda segundo o autor, hoje se diz que “não há identidade, coletiva e pessoal, que possa se forjar sem recurso à escrita” (CANDAU, 2012, p. 117). Conforme Candau,

De uma maneira geral, todos os traços que têm por vocação “fixar” o passado (lugares, escritos, comemorações, monumentos etc.) contribuem para manutenção e transmissão da lembrança de dados factuais: estamos, assim, em presença de “passados formalizados”, que vão limitar as possibilidades de interpretação do passado e que, por essa razão, podem ser constitutivos de uma memória “educada”, ou mesmo “institucional”, e, portanto, compartilhada. (CANDAU, 2012, p. 118).

Nesse sentido, torna-se necessária a preservação da memória por meio da conservação dos bens culturais, pois o objeto é testemunho da memória individual ou coletiva do passado. Os bens culturais são heranças do passado, e na escrita existem vários elementos envolvidos, não existindo a separação do bem material do imaterial. Clanclini (1994) aborda como devemos definir o patrimônio cultural, de acordo com condições históricas, e explica que o patrimônio não inclui apenas a herança do povo, mas também bens culturais visíveis e invisíveis. E nós, somos os responsáveis pela sua preservação ou degradação.

Dentro dessa perspectiva e pensando na atual realidade que se encontra alguns acervos paroquiais, aborda-se a urgência de ações que venham contribuir para a salvaguarda desses acervos. De acordo com Gurgel, a importância da conservação dos livros e documentos presentes nos acervos das paróquias mineiras torna-se eminente, de forma a evitar possíveis restaurações e a perda da memória. Ainda segundo a autora:

Parte do acervo documental encontrado nos arquivos paroquiais pertencem às Irmandades religiosas do período colonial, são documentos do passado que contribuíram para a organização da sociedade colonial e a sua conservação contribui para o conhecimento da história desse período. Além da sua relevância como patrimônio histórico e instrumento de preservação da memória e identidade cultural (GURGEL, 2022, p. 4).

Assim, no próximo tópico abordarei mais especificamente sobre patrimônio cultural, preservação e conservação preventiva.

PATRIMÔNIO CULTURAL E PRESERVAÇÃO DE ACERVOS PAROQUIAIS

A preocupação com a proteção do patrimônio é antiga, iniciou-se na França e ao longo do percurso histórico foi se transformando. O que entendemos hoje como patrimônio cultural, antes era considerado monumento e monumento histórico. A preocupação com a proteção do patrimônio foi iniciada na metade do século XVIII. Choay (2006), explica que ela começou na era industrial:

A revolução industrial como processo em desenvolvimento planetário dava, virtualmente, uma dimensão universal ao conceito de monumento histórico, aplicável em escala mundial. Como processo irremediável, a industrialização do mundo contribuiu, por um lado, para generalizar e acelerar o estabelecimento de leis visando à proteção do monumento histórico e, por outro, para fazer da restauração uma disciplina integral, que acompanha os progressos da história da arte (CHOAY, 2006, p. 127).

De acordo com Simão “a preocupação com a preservação do patrimônio cultural data, no Brasil, do início deste século.” (SIMÃO, 2000, p. 10). Essa preocupação dá-se no início do século XX, com o surgimento do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), hoje o atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Santos (1996) explica que o surgimento da academia SPHAN, desde o primeiro momento, assumiu uma territorialidade, o lugar de uma tribo específica, que reúne grande número de intelectuais com intensa atuação no cenário cultural da década de 1930 para atuar na proteção do patrimônio. Posteriormente, com a evolução da legislação, foi-se atribuída a responsabilização, cabendo à União, Estados e ao Distrito Federal, conforme previsto pela Constituição Brasileira de 1988.

De acordo com o estabelecido no artigo 216 da Constituição Brasileira de 1988, os patrimônios são:

I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988, ART.216).

Essas legislações permitem-nos inferir que o patrimônio que deve ser valorizado engloba a memória dos diferentes grupos, é preciso que eles sejam contemplados no processo de patrimonialização. Surgem, então, outras formas e instrumentos para assegurar a preservação da memória, e conforme Oliveira (2008), desaparecido o objeto que testemunha o nosso passado, a sua imagem pode substituir, embora parcialmente, a necessidade imanente à natureza humana de manter contato com o que se foi. Daí uma das várias utilidades das representações cadastrais como forma de preservação da memória. Porém, segundo o mesmo autor, é preciso refletir que a imagem não pode substituir satisfatoriamente o artefato representativo da nossa memória. Segundo ele, seria aceitar que uma fotografia pudesse tomar o lugar do objeto do nosso afeto.

No entanto, além do livro ser um objeto que não pode ser substituído, ele também é um objeto de memória e enquanto objetos de memória são importantes fontes de investigação do passado. Entre os diversos objetos a serem valorizados e preservados, temos os documentos destinados à manifestação artística e cultural de um povo. Existem documentos únicos que são considerados raros, como os manuscritos presentes em alguns acervos paroquiais. Alguns desses manuscritos recebem o título de códices e são fontes riquíssimas para investigação

e estudos. A importância desses documentos como fonte de conhecimento, são explicados por Marcílio:

As características únicas transformaram os Registros Paroquiais em fontes de primeira linha para se chegar às populações e às sociedades do passado, passando por seus traços culturais particulares. Estas séries documentais, com acuidade especial podem ser fontes inestimáveis para o conhecimento das mentalidades, dos comportamentos, das sensibilidades de sociedades do passado (MARCÍLIO, 2004, p. 17).

Além dessas séries documentais, encontram-se guardados nos acervos paroquiais, diversos livros litúrgicos impressos, que foram utilizados naquele período na celebração das missas e para a catequese. Hartog (2013) apresenta em seu texto a trajetória que contribuiu para o movimento da universalização do patrimônio, tanto do ponto de vista do tempo e de sua ordem. Segundo o autor, o século XIX foi o período em que se forjaram os instrumentos e orientações para uma política de patrimônio. A partir desse momento histórico, o movimento em prol da preservação do patrimônio se fortaleceu, as pessoas passaram a ter acesso ao conhecimento científico.

As cartas patrimoniais trouxeram relevantes contribuições para a salvaguarda do patrimônio. A Carta de Atenas de 1931 é considerada um marco para a conservação e restauração dos bens culturais, por defender pontos importantes visando a proteção dos monumentos, que contribuíram para o surgimento e fortalecimento da disciplina da Conservação Preventiva ainda no século XX, a carta destacou a necessidade da adoção de diretrizes de caráter interdisciplinar, fato que impulsionou a área da conservação.

Contudo, muitas mudanças aconteceram no campo do restauro devido aos procedimentos interventivos nos bens e os materiais utilizados, aparecendo abordagens críticas sobre

essas intervenções que levaram pesquisadores a novos estudos, conforme explica Granato e Campos:

No início do século XXI, a conservação preventiva desponta como fator influente na pesquisa científica. Uma abordagem mais crítica do “não tocar” foi desenvolvida, baseada num melhor conhecimento dos problemas de conservação e dos mecanismos de degradação dos objetos, assim como no conhecimento do fracasso de alguns materiais modernos que foram introduzidos nessa área (GRANATO; CAMPOS, 2013, p. 6).

A partir dessa abordagem, a conservação preventiva como meio de preservação passou a ser pesquisada e aprimorada por várias instituições com o objetivo de proteger os bens culturais e de modo consequente, a memória. Segundo Caldeira,

Há cerca de 20 anos a Conservação Preventiva passou a ser pesquisada e, ao longo desse tempo, muito tem se trabalhado para o seu aprimoramento científico. Várias instituições internacionais direcionaram-se a esse fim disseminando e discutindo orientações com o objetivo de propiciar melhores condições de proteção aos bens culturais (CALDEIRA, 2006, p. 99).

Atualmente, existe uma prioridade pela conservação preventiva, conforme explica Froner e Rosado, “a área de conservação e restauro tem priorizado a conservação preventiva em relação às técnicas de intervenção direta, como uma maneira de proteger a integridade material dos objetos” (FRONER; ROSADO, 2008, p. 18). A conservação preventiva está relacionada às medidas indiretas sobre o bem, e sendo realizada de forma satisfatória evita a perda do objeto. Segundo Barros, ela abrange:

Todas as atividades e/ou atitudes que visam evitar, retardar e /ou minimizar a deterioração dos bens culturais.

Envolve medidas indiretas, abrangendo questões relativas a: capacitação e gestão de recursos humanos, políticas institucionais de preservação, acondicionamento, exposição, manuseio, transporte, segurança, controle de pragas, entre outros (BARROS, 2015, p. 156).

A importância da gestão e políticas de preservação foi destacada em pesquisas realizadas em arquivos paroquiais, como exemplo, o acervo da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar, na cidade de Ouro Preto. Esse estudo aponta a conduta das pessoas que lidam com o acervo como um dos parâmetros para a preservação, conforme explica Soares, Souza e Camargos:

É importante a aplicação de uma metodologia baseada na conservação preventiva para se obter sucesso no controle de infestações por insetos, assim como no tratamento de infecções ocasionadas por fungos ou outros microorganismos. Parâmetros como ventilação, umidade relativa, temperatura, iluminação, conduta das pessoas que lidam com o acervo, arquitetura do edifício, localização das áreas de guarda dentro do prédio, deverão ser observados para aplicação de uma política de preservação eficaz (SOARES, SOUZA, CAMARGOS, 2007, p. 17).

Quanto à manutenção dos objetos pelos seres humanos, Bradley explica:

Não se pode prever o tempo real de sobrevivência dos objetos, mas ele está estreitamente ligado à capacidade de os seres humanos manterem um ambiente favorável e estável, o que se aplica não somente aos museus, mas também a todos os objetos e construções de fabricação humana que fazem parte do nosso dia-a-dia. (BRADLEY, 2001, p. 32).

Além disso, a área da conservação preventiva vem se fortalecendo como uma das ferramentas eficazes na proteção dos bens culturais, pois consiste em manter os objetos em ambientes estáveis, em condições adequadas que favorecem

a conservação com custo inferior aos demais procedimentos interventivos. Considera-se essa uma das ações primárias para a preservação dos bens. Sendo uma ação que depende de nós para desacelerar os processos de degradação/deterioração. Assim, pesquisas voltadas para essa área tão importante do patrimônio são fundamentais para trazerem contribuições na gestão desses acervos.

OS DANOS OBSERVADOS NOS LIVROS DOS ACERVOS PAROQUIAIS E OS DESAFIOS DA PRESERVAÇÃO

Ao longo dos meus 18 anos enquanto conservadora-restauradora, pude restaurar diversos livros pertencentes a acervos paroquiais, como exemplo: livros de Registro em que consta a Escrituração de Receitas e Despesas das construções dos templos religiosos, livros de Compromissos, de Recibos e de Contas das Irmandades, livros Litúrgicos diversos, Missal Romano, entre muitos outros. E, posso afirmar que, existem vários problemas referentes à preservação. Enquanto profissional da área de conservação e restauração, observei que os principais danos identificados nos livros estão relacionados a causas extrínsecas; tais como falta de limpeza local que contribui para o aparecimento de insetos e roedores, falta de organização dos livros nas estantes, falta de procedimentos de higienização nos livros, manuseio incorreto, acondicionamento inadequado com sobrecapas feitas de papel ácido ou plástico, uso de cliques metálicos, uso de fitas adesivas e esparadrapo na realização de reparos, guarda de documentos de papel ácido no miolo do livro, guarda de livros em caixas de papelão imprópria para a conservação e empilhadas de forma incorreta, armazenamento em mobiliário inadequado, local de guarda com infiltrações na cobertura do edifício, fiações

expostas, presença de umidade, incidência de luz natural e artificial sobre os livros, entre outros problemas.

Os danos provocados pela má conservação, levam à perda parcial ou total do objeto, nesses processos ocorre também a perda da memória e da história dos diversos grupos sociais. As informações perdidas causadas pelos processos avançados de degradação/deterioração impossibilitam, o uso do objeto e dificultam o uso da informação para as diversas pesquisas. A perda de informação causada pelos agentes biológicos está entre os piores danos observados nos livros presentes nos arquivos, são danos irreversíveis, pois a informação perdida não é mais recuperável.

Dentre os agentes biológicos, destaca-se o ataque de insetos xilófagos, em específico, os cupins e brocas que rendilham e perfuram o papel. Outro dano observado nos livros é causado pelo contato com a umidade presente nos locais de guarda, a umidade favorece a proliferação de microorganismos. De acordo com Beck, no “Manual de Diagnóstico de Conservação para Acervos Arquivísticos e Bibliográficos do IBRAM”, “O papel é vulnerável aos ataques microbiológicos porque seu principal constituinte, a celulose, ao ser atingida por certas espécies de fungos e bactérias, tem suas características físicas e químicas transformadas e degrada-se” (BECK, 2014, p. 46).

No entanto, o contato dos objetos que têm o suporte papel com flutuações inadequadas de umidade relativa e temperatura é desastroso. A umidade provoca danos que vão desde manchas, coloração no papel e a fragilização do suporte que impedem a sua leitura. Conforme explica a mesma autora:

As manchas causadas por fungos podem ser pequenas e arredondadas, de cor amarela a marrom. Os fungos atacam a superfície do papel em presença de poeira e em

condições de elevada umidade. Em condições extremas de umidade os fungos produzem bolor e manchas de diversas cores e texturas, fragilizando de tal forma o papel que o deixam fragmentados e com aspecto feltroso (BECK, 2014, p. 46.)

São diversas as justificativas para se conservar esses bens culturais, dentre elas ressalta-se novamente a importância da informação presente nesses documentos para pesquisas acadêmicas, a importância desses documentos históricos para a história de um grupo, na construção das sociedades e dos templos religiosos, como fonte de informação sobre outras culturas (cultura dos invisibilizados) e para nós, consulentes, consultarmos informações sobre nossos antepassados.

O principal desafio dentro da preservação é conseguir que os detentores desses acervos paroquiais adotem uma política preventiva para os acervos sobre o suporte papel, que, em muitas das vezes, ficam esquecidos em detrimento aos outros tipos de suportes. Deixar os livros por um longo período sem serem manuseados, guardados em gavetas, armários e estantes pode trazer como resultado grandes estragos no acervo. Assim sendo, as ações preventivas devem ser tomadas antes dos acervos chegarem aos processos de degradação/deterioração, pois como dito, muitos danos causados pela má conservação são irreversíveis.

Em diversas situações, nota-se que, quando os livros já se encontram em estado ruim de conservação e precisam ser submetidos a procedimentos interventivos de restauração, o problema passa a ser a falta de recursos financeiros das instituições para restaurações não planejadas no orçamento, situação que pode trazer como consequência o risco de perda do objeto.

Para evitar a má conservação e salvaguardar esses bens culturais, um dos caminhos é a mudança de postura dos res-

ponsáveis por esses acervos, adotando políticas de preservação e uma boa gestão. Dentre as principais estratégias para evitar os danos citados nos livros, temos a realização de atividades programadas de manutenção preventiva das áreas de guarda, além da adoção de ações periódicas nos cuidados básicos com os livros, como a higienização. Conforme Spinelli Junior, a definição de salvaguarda refere-se a um mal que deve ser evitado e deve ser vista como um bem comum, amplamente divulgada e garantida por meio de um conjunto de convenções sociais. O autor explica que:

Adotamos o entendimento sobre salvaguarda como um conjunto de elementos que formam um plano definido para impedir danos e combater os agentes prejudiciais a uma instituição cultural, abrangendo a proteção do edifício, dos bens, das coleções e dos usuários (SPINELLI JUNIOR, 2020, p. 113).

Desse modo, torna-se primordial que exista mais ações de conscientização sobre a relevância da conservação preventiva, pois a adoção de medidas preventivas pode minimizar de forma considerável a deterioração dos acervos documentais presentes nas paróquias. Além disso, a conservação preventiva é menos onerosa para as instituições, e uma vez programada e colocada em prática, os benefícios serão enormes.

REFERÊNCIAS

BARROS, Willi; ROSADO, Alessandra. **Ciências do Patrimônio**: horizontes transdisciplinares. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais, Arquivo Público Mineiro, 2015.v

BECK, Ingrid. **Manual de Diagnóstico de Conservação para Acervos Arquivísticos e Bibliográficos**. Brasília, DF. Ibram, 2014.

BRADLEY, Susan M. Os objetos têm vida finita?. *In*: MENDES, Marylka; SILVEIRA, Luciana da; BEVILAQUA, Fátima; BAPTISTA, Antônio Carlos Nunes (Orgs.). **Conservação: conceitos e práticas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p.32.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 29 de mai. 2022

CALDEIRA, Cleide Cristina. Conservação Preventiva: histórico. **CPC**, São Paulo, v.1, n.1, p. 91-102, nov. 2005/ abril 2006.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CANCLINI, Néstor Garcia. O patrimônio cultural e a construção do imaginário nacional. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, no. 23, p. 94-115, 1994.

CHOAY Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. Capítulo IV: a Consagração do Monumento Histórico. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

FRONER, Yac-Ara; ROSADO, Alessandra. **Princípios históricos e filosóficos da conservação preventiva**. Belo Horizonte: LACICOR – EBA – UFMG, 2008.

GRANATO, Marcus; CAMPOS, Guadalupe do Nascimento, «Teorias da conservação e desafios relacionados aos acervos científicos », **MIDAS** [Online], 1 | 2013. Acesso em 23 abr 2019. URL : <http://journals.openedition.org/midas/131> ; DOI : 10.4000/ midas.131.

GURGEL, W. F. N. Processo de Ensino na Conservação e Restauração do Livro de Compromisso, Abordagem sobre o estado de conservação e sua preservação. *In*: **16º Encontro Estadual de História da ANPUH – RS: História agora: ensinar, pesquisar, protagonizar**, 16, 2022, Porto Alegre. Anais eletrônicos [...]. Porto Alegre: online, 2022. Disponível em: www.eeh2022.anpuh-rs.org.br/. Acesso em: 30 jan 2023.

HARTOG, François. “Patrimônio e presente”. *In*: **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Trad. Andréa Souza de Menezes et alii. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 193-245.

JEAN, Georges. **A escrita: memória dos homens**. Tradução Lúcia da Costa Amaral. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

JUNIOR, Jayme Spinelli. PATRIMÔNIO CULTURAL: PRESERVAÇÃO, SALVAGUARDA E CONSERVAÇÃO DE BENS CULTURAIS. **Revista BBM**. São Paulo n. 2, pp. 108-119 jan./jun. 2020.

KUHL, Beatriz Mugayar. Notas sobre a carta de Veneza. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. V. 18. N.2. p. 287-320. Jul. - dez. 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MACIEL, Laura Antunes. Imprensa, História e Memória: da unicidade do passado às outras histórias. **Patrimônio e Memória**, v. 5. n.2, p. 58-81 – dez. 2009.

MARCILIO, Maria Luiza. Os Registros Paroquiais e a história do Brasil. **Revista Varia História**. Belo Horizonte: n. 31, p. 13-20, jan. 2004.

NORA, Pierre. “**Entre memória e história: a problemática dos lugares**”. Projeto História, São Paulo (10), dez. p. 7-28, 1993.

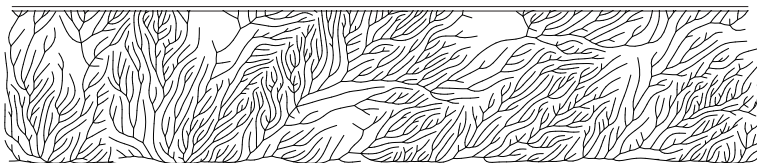
OLIVEIRA, Mario Mendonça. **A documentação como ferramenta de preservação da memória**. Brasília: DF: IPHAN / Programa Monumenta, 2008.

SANTOS, Mariza Veloso Motta. “Nasce a academia SPHAN”, **Revista do IPHAN**, n. 24, 1996, p.77-95.

SIMÃO, Maria Cristina Rocha. **Preservação do Patrimônio Cultural em Núcleos Urbanos: de Conflito a Solução**. 122 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

SOARES, Pedro de Brito; SOUZA, Luiz Antônio Cruz; CAMARGOS, Virginia Assis. Agentes Biológicos em Arquivos e Bibliotecas: Insetos Xilófagos e Bibliófagos. **Revista Brasileira de Arqueometria**. Restauração e Conservação. Vol.1, No.2, pp. 072-075. 2007.

HERESIAS EM REVELAÇÃO: A CHEGADA DO VISITADOR MARCOS TEIXEIRA À BAHIA E SOCIOLOGIA DAS CONFISSÕES ATRAVÉS DA TRANSCRIÇÃO DE FONTES



Gabriela Andrade Milles do Carmo

No ano de 1618, a capitania da Bahia recebeu a chegada do Senhor Inquisidor Marcos Teixeira, enviado juntamente a uma pequena comitiva, pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, como parte da sistematização da ação inquisitorial no Atlântico português. O Visitador, desempenhando o papel a qual foi incumbido enquanto esteve representando o Santo Ofício, buscou reunir os indícios de heresias na colônia até o ano de 1620 e foi responsável pela coleta de confissões e denúncias relacionadas ao descumprimento das leis da Santa Madre Igreja, pecados estes já previamente anunciadas durante a publicação do Édito da Fé para o conhecimento de todos os fiéis e, principalmente, aos descrentes.

O início da Segunda Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Brasil se deu quase um século depois da sua criação em Portugal. O Inquisidor foi escolhido mediante diversas investigações acerca da sua pureza sanguínea, e o escolhido,

Marcos Teixeira, trouxe consigo alguns oficiais: um Notário, um Meirinho e um Alcaide do Cárcere; esses seriam responsáveis por auxiliar nos procedimentos burocráticos da busca pelos que colocavam em perigo a religião católica.

A visitação funcionou conforme o previsto no Regimento de 1613, e dessa são percebidos alguns importantes elementos de discussão. O primeiro deles se refere à identidade do Visitador, que após desafiar por um século a mente dos historiadores em busca de esclarecimentos, foi desvendada. Um questionamento tomava conta da questão: o quinto bispo da Bahia, d. Marcos Teixeira, era o mesmo visitador de 1618 ou se tratava de um caso de homônimos? Foi através de um pequeno detalhe curricular que os historiadores finalmente provaram que o visitador e o bispo não eram a mesma pessoa. Para além, a postura do inquisidor também foi objeto de análise: esse não se mostrou particularmente duro quando pensamos no número de prisões da Visitação.

Outro importante aspecto se pauta em torno da real motivação para a vinda da comitiva à Colônia. Seria apenas uma fiscalização sem motivação particular? A autora Sônia Siqueira (2011, p. 65) aponta que as confissões e denúncias nada podem nos dizer acerca dos objetivos visados, visto que eram apenas indagações regimentais. Dos processos decorridos da visitação, segundo a autora, tão pouco. Esses processos tratam de cristão novos com culpas de judaísmo, figuras essas já percebidas como o principal alvo das preocupações do Tribunal nas Visitações ao Brasil. Nesse mesmo aspecto, Ronaldo Vainfas e Angelo Assis (2021) apresentam investigações que sugerem preocupações com uma invasão holandesa cada vez mais eminente, e, nesta medida, o Inquisidor Marcos Teixeira teria sido enviado para averiguar quais cristãos-novos eram parentes dos congêneres do Porto e, sobretudo, dos que

havia migrado para Amsterdã. Segundo os autores, através dos interrogatórios de 1618 e 1619 são percebidos numerosos indícios de que o Santo Ofício estava de olho em uma aliança judaico-holandesa para tomar a Bahia.

Para além, durante a inspeção periódica que avaliava a pureza da Fé e das tradições aconteceram os processos de Confissões, Denúncias, Ratificações e Inquirições. Aqui em especial, as Confissões foram cercadas de arrependimentos e temores por parte dos confitentes, que muitas vezes misturavam suas culpas a denúncias de heresias alheias, e, nessa medida, “como as Denúncias, as Confissões enfocam para o historiador, fragmentos de existências humanas apanhadas num instante psicológico. Apreciadas em conjunto, são um corte histológico, que, conquanto parcial e seletivo, conserva sua marca de autenticidade.” (SIQUEIRA, 2011, p. 7).

As Confissões dessa visita, bem como suas ratificações, foram recentemente transcritas por mim através de um trabalho que consistiu na constante leitura da fonte, no entendimento das palavras para sua reescrita e na correção de pontuações, alterações essas realizadas para facilitar o entendimento dos pesquisadores que se interessam em analisar as confissões. É de suma importância frisar que o cuidado e o rigor nesta transcrição foram primordiais, de modo que se manteve o mais fiel possível aos documentos. Esses também estão depositados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal, e podem ser consultados on-line pelo site <http://digitalq.arquivos.pt>.

A transcrição destes documentos, para além de ser um trabalho que irá auxiliar no entendimento e nas pesquisas referentes à Segunda Visitação, também colabora para incentivar o aumento do interesse de pesquisa historiográfica referentes ao tema, principalmente se pensarmos na recém-descoberta

de novos arquivos contendo denúncias inéditas deste período. Essas novidades e trabalhos podem colocar os tempos em que Marcos Teixeira esteve na colônia no foco dos pesquisadores, afinal, das visitas que se tem registro, esta, até o momento, se configura como a menos trabalhada pelos historiadores.

Transcrever um documento, principalmente dado ao tempo demandado para a tarefa, aproxima fortemente o historiador da sua fonte. A constante revisitação das confissões evidencia ainda mais ao leitor os receios e os temores dos confitentes. O ato de se apresentar à mesa do Senhor Inquisidor e desabafar os seus pecados, grande parte das vezes íntimos e secretos, demonstra que o medo causado pela instituição superava a vergonha de se expor na frente da figura do Inquisidor e dos Bispos e religiosos que acompanhavam a Mesa. As heresias, contadas com receio, tinham seus detalhes exteriorizados através das perguntas de Marcos Teixeira, e alguns sentimentos e emoções, infelizmente, foram simplificados ao serem escritos por Manoel Marinho, artesão dos processos, termos e sentenças da Visitação.

O livro de Confissões da Visitação tem o seu primeiro relato marcado no dia Onze de Setembro de mil seiscentos e dezoito, durante o período da Primeira Graça e a última confissão é datada do dia trinta de maio de 1620, já fora dos tempos da Graça. Acrescenta-se que uma particularidade desta Visita é que um novo período da Graça, momento esse em que o confitente recebia salvaguardas por se confessar livremente, foi instituído após o primeiro e teve a duração de mais quinze dias. Essa particularidade pode ter ocorrido devido ao pequeno número de confitentes em primeiro momento; ademais, o cenário a qual as confissões foram realizadas foi a Igreja do Colégio da Companhia de Jesus, localizada em Salvador da Bahia de Todos os Santos: nessa, os fiéis se apresentaram, sem serem chamados, durante as audiências da manhã e da tarde.

As Ratificações, operações formais para a confirmação dos depoimentos, ocorreram principalmente nas “moradas do Senhor Inquisidor” e contaram com a presença de confitentes, para confirmar as declarações feitas à Mesa e também de testemunhas, que eram interrogadas para confirmar ou refutar os fatos que presenciaram. Algumas das ratificações ocorreram logo em seguida as confissões, mas grande parte delas se deu posteriormente, com a convocação do confessor.

Como aponta Laura de Mello e Souza (2009), na documentação deixada por estas incursões tenebrosas, desvendam-se segredos cotidianos, dúvidas, incertezas, raivas, inconformismos que a religião oficial não dava conta em resolver. São numerosos os dados e as informações que podem ser extraídas das confissões, desde as relações familiares, sociais e políticas até a informações econômicas e de letramento dos confitentes. Dentre os confitentes da Segunda Visitação, temos:

TABELA 1 - Informações gerais:

| | |
|------------------------------------------|----|
| Número total de confitentes | 64 |
| Confitentes no Primeiro Período da Graça | 55 |
| Confitentes no Segundo Período da Graça | 7 |
| Confitentes no Fora do Período da Graça | 2 |
| Confitentes processados | 3 |
| Convocados para esclarecimentos | 8 |

Das 64 pessoas que se apresentaram para confessar à Mesa do Senhor Inquisidor, foram encontrados apenas três processos dentre os indicados pela pesquisadora Anita Novinsky (2009). Acrescenta-se que a autora Sônia Siqueira (2011, p. 63), ao discorrer acerca desta Visitação, aponta que quatro são os processos indicados por Lúcio de Azeve-

do como decorrentes da Visita de 1618: o de Mateus Lopes Franco (processo de N. 3.504), de Manoel Dias Espinosa (que não aparece neste livro das confissões), o de André Lopes Ulhoa (processo de N. 5.391) e o de Francisco Lopes Salazar, que foi absolvido.

Também é apontado o nome de Francisco Lopes Ulhoa, de família de senhor de engenho e de prestígio e que abjurou de leve em auto particular. Entretanto, analisando os nomes presentes na transcrição também é possível encontrar Manoel Homem de Carvalho, que apareceu durante o período das Ratificações pedindo mesa ao Senhor Inquisidor e confessou fazer-se Judeu em Amsterdã, sendo o seu processo o de N. 3.157, segundo as indicações de Novinsky (2009). Desses nomes, todos se tratam de cristãos-novos.

TABELA 2 - Sexo dos confitentes na Primeira Graça:

| Sexo dos confitentes | número | % |
|-----------------------------|---------------|----------|
| Homens | 50 | 90,90 |
| Mulheres | 5 | 9,09 |
| Total | 55 | 100 |

**TABELA 3 - Sexo dos confitentes na Segunda Graça:
Sexo dos confitentes**

| Sexo dos confitentes | número | % |
|-----------------------------|---------------|----------|
| Homens | 6 | 85,7 |
| Mulheres | 1 | 14,3 |
| Total | 7 | 100 |

TABELA 4 - Informações da origem religiosa dos confitentes na Primeira Graça:

| Origem Religiosa | número | % |
|-------------------------|---------------|----------|
| Cristãos novos | 25 | 45,45 |
| Cristãos velhos | 29 | 52,72 |
| Não informado | 1 | 1,81 |

TABELA 5 - Informações da origem religiosa dos confitentes na Segunda Graça:

| Origem Religiosa | número | % |
|-------------------------|---------------|----------|
| Cristãos novos | 2 | 28,6 |
| Cristãos velhos | 5 | 71,4 |

Dos confitentes, a maior parte deles se apresentaram como cristãos velhos; esses, muitas vezes, utilizavam de sua origem pura como garantia de que cometeram os pecados por mero descuido, visto que se entendiam como os verdadeiros devotos e se confessavam também para demonstrar o quanto eram fiéis. Muitas vezes, em suas declarações de culpa, acabavam por insinuar denúncias a outros pecadores, essencialmente cristão novos. Esses, por sua vez, vivendo na colônia, se esforçaram para se moldar ao catolicismo, mas também havia os que se mantiveram com ritos e práticas de sua crença. Grande parte das confissões eram movidas pelo temor de serem denunciados por descuidos em suas ações, violações estas que poderiam se agravar aos olhos do Tribunal, devido ao seu sangue impuro.

**TABELA 6 - Posição social e/ ou ofício dos confitentes
na Primeira Graça:**

| Posição social e/ ou ofício dos confitentes | Quantidade | Posição social e/ ou ofício dos confitentes | Quantidade |
|----------------------------------------------------|-------------------|----------------------------------------------------|-------------------|
| Caixeiros | 1 | Vigários | 1 |
| Sapateiros | 1 | Senhores de Engenhos | 1 |
| Vendedores | 1 | Barbeiros | 1 |
| Vendeiras | 1 | Viajantes | 1 |
| Solicitador da Justiça | 1 | Cativos | 2 |
| Cavaleiro Fidalgos | 1 | Padres | 2 |
| Sapateiros | 1 | Serventes | 2 |
| Mulatos Forros | 1 | Estudantes | 3 |
| Cozinheiros | 1 | Lavradores | 7 |
| Marinheiros | 1 | Mercadores | 10 |
| Sem ofício informado ou sem profissão | | 15 | |

**TABELA 7 - Posição social e/ ou ofício
dos confitentes na Segunda Graça:**

| Posição social e/ ou ofício dos confitentes | Número de confissões | % |
|----------------------------------------------------|-----------------------------|----------|
| Sem profissão ou ofício informado | 5 | 71,42 |
| Estudante | 1 | 14,28 |
| Alfaiate | 1 | 14,28 |

TABELA 8 - Histórico de penitências pelo Santo Ofício na Primeira Graça:

| Confitentes anteriormente penitenciados pelo Santo Ofício | % | Confitentes com parentes penitenciados pelo Santo Ofício | % |
|-----------------------------------------------------------|------|----------------------------------------------------------|-------|
| 2 | 3,63 | 8 | 14,54 |

TABELA 9 - Assinaturas na Primeira Graça:

| Assinaram o próprio nome | % | Fizeram sinal por não saber escrever | % |
|--------------------------|-------|--------------------------------------|-------|
| 46 | 83,63 | 9 | 16,36 |

TABELA 10 - Assinaturas na Segunda Graça:

| Assinaram o próprio nome | % | Fizeram sinal por não saber escrever | % |
|--------------------------|-------|--------------------------------------|-------|
| 6 | 85,71 | 1 | 14,28 |

Do total de confitentes, vinte não indicaram seu ofício e ou não possuíam um trabalho para declarar. Dentre eles, encontramos mercadores, estudantes, lavradores e até padres, dispostos a aliviar suas culpas. O Senhor Inquisidor perguntava ao confidente, em grande parte das vezes, e principalmente se tratando de um cristão novo, se o mesmo já havia sido anteriormente penitenciado pelo Santo Ofício ou se possuía algum parente penitenciado. Na Primeira Graça, dois confesores já haviam sido castigados e oito deles possuíam parentes com histórico de punição; já na Segunda Graça, nenhum deles declarou tal informação.

Em se tratando da assinatura do próprio nome, do total dos dez que fizeram sinal por não saber escrever estão

incluídas todas as mulheres que se confessaram, bem como os Cativos e Forros, demonstrando que o privilégio de saber escrever era destinado aos homens brancos. Os negros e as mulheres, ainda que em menor número nas confissões e denúncias, têm nas fontes inquisitoriais um dos únicos lugares do período colonial em que suas falas eram registradas, ainda que com desconfiança e tendo a interferências de um Curador, para atestarem por suas palavras.

TABELA 11 - Tipologia dos atos confessados na Primeira Graça:

| Confissões: | Quantidade: | % |
|-------------------------------|--------------------|----------|
| Blasfêmias | 16 | 28,57 |
| Comer carne em dias proibidos | 2 | 3,57 |
| Excomungados | 7 | 12,5 |
| Não ser cristão | 1 | 12,5 |
| Práticas judaizantes | 2 | 3,57 |
| Proposições Heréticas | 9 | 16,07 |
| Sodomia | 15 | 26,78 |
| Uso de feitiçaria e simpatia | 4 | 7,14 |

TABELA 12 - Tipologia dos atos confessados na Segunda Graça:

| Confissões: | Quantidade: | % |
|---------------------|--------------------|----------|
| Blasfêmia | 2 | 28,57 |
| Quebra de Juramento | 1 | 14,28 |
| Sodomia | 4 | 57,14 |

Como aponta Alécio Nunes (2022), as condutas tipificadas nos processos da Primeira Visitação pelos juízes de Mesas como Blasfêmia foram definidas como: Renegar ou Descrer a Deus e a Nossa Senhora e demais Santidades ou

"do óleo e da crisma". Nessa análise, também foi considerado as falas ou palavras que insultam a divindade, a religião ou o que é considerado sagrado. Já a definição de proposições heréticas caracteriza-se principalmente por duas afirmações: dizer que o estado dos casados era melhor do que o dos religiosos e que a fornicação simples não era um pecado. Mas também se considerou proposição herética dizer que Deus não perdoava os pecados mortais, que não havia inferno, que não havia purgatório. Assim como no caso das blasfêmias, as proposições heréticas eram entendidas como de culpa leve mediante ao conselho geral.

Das heresias confessadas, a que ganha maior destaque na Segunda Visitação, em número, é a Sodomia. Esse grave pecado, cometido por cristão velhos e novos, na maioria das vezes em mais de uma ocasião, eram relatados de forma detalhada pelos confessores. Apesar da gravidade do crime, os culpados não eram obrigados a abjurar. Acrescenta-se que algumas ações eram analisadas com ressalvas, o ato de comer carne em dias proibidos poderia ser justificado mediante a uma autorização médica; nesse caso, o ato ocorria por motivos de doença ou enfermidade. Também havia a licença do Ordinário, que autorizava tal ação. Caso não houvesse nenhuma dessas justificativas, o ato era entendido como crime.

Inúmeras ações hereges poderiam ser entendidas, aos olhos da sociedade e dos religiosos, como suspeitas de judaísmo. Esse crime, como apontado por Ronaldo Vainfas (2005, p.10-11) foi a obsessão maior dos inquisidores portugueses". O processo de conversão forçada realizado em 1497 eliminou oficialmente a existência de judeus em Portugal, mas não conseguiu parar a continuidade do judaísmo, essencialmente de forma oculta. Apesar de muitas tradições hebraicas terem se perdido, algumas famílias que migraram para a colônia conse-

guiram manter práticas de seus antepassados. O cristão-novo era julgado por seu passado impuro perante a sociedade cristã-velha que mesmo desconhecendo muitos detalhes de sua própria crença, tinha a pureza no sangue como um diferencial.

Essa distinção entre os cristãos novos e velhos demonstra que, à medida que se expandia, o Santo Ofício também estendia a sua intolerância religiosa e a uma perseguição sistematizada de crenças, e pode-se então dizer que no mundo ibérico da modernidade, essencialmente em sua atuação tanto em Portugal como na Espanha, e em suas possessões ultramarinas, o tribunal se tornou a institucionalização de uma violência religiosa. Nesta medida, as informações que acima foram extraídas acerca dos indivíduos que se confessaram durante os dois períodos da Graça desta visita são fragmentos e amostras do cotidiano dos moradores da colônia, bem como da inserção destes cristãos-novos nesta sociedade.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Angelo Adriano Faria de; VAINFAS, Ronaldo. **A Santa Inquisição em Portugal - Volume II**. Denúncias da Segunda Visita do Santo Ofício, Século XVII. Leiria, Portugal: Proprietas, 2022.

FERNANDES, Alécio Nunes. "Culpas Hereticais": A heresia segundo juizes da primeira visita. In: **Heresias em Perspectiva**. Lisboa, 2022.

MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI- XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**: a Inquisição no Brasil. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

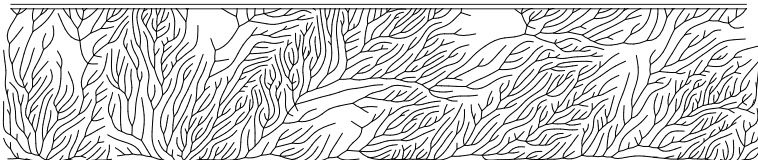
NOVINSKY, Anita. **Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX**. 2ª ed. – São Paulo: Perspectiva, 2009

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SIQUEIRA, Sônia. **Confissões da Bahia - 1618-1620**. 2ª ed. João Pessoa: Ideia Editora, 2011.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

A ATUAÇÃO DO TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO NA CAPITANIA DE GOIÁS: ANÁLISE DA DIMENSÃO MORAL RELIGIOSA NA ADMINISTRAÇÃO COLONIAL PORTUGUESA NO SÉCULO XVIII



José Jorge de Oliveira Sobrinho
Ruan Lucas Marciano

O desenvolvimento da ação colonialista de ocupação do território americano pelos portugueses esteve totalmente ligado à Igreja Católica e sua moral religiosa. A Companhia de Jesus chegou na América Portuguesa juntamente com o Governo Geral de Tomé de Sousa, já demonstrando a importância da Igreja, que estava presente desde o marco inicial da organização da colonização na América portuguesa. A moral religiosa influenciou diretamente a própria composição jurídica do Império Português, muitas vezes podendo confundir os padrões judiciais com os religiosos. O Império Português não possuía legislação fixa, tampouco regimento único, toda dimensão jurídica e administrativa poderia facilmente ser alterada.

Não havia um Tribunal do Santo Ofício presente na América Portuguesa, o que não quer dizer que não houve ações da Inquisição no Brasil. Para examinarmos a dimensão

da influência religiosa é preciso ir além deste âmbito específico da Igreja, para percebermos que a religiosidade se faz presente em todas as dimensões de aspecto cotidiano, jurídico e administrativo. A religião estava presente em todos os âmbitos da capitania; a exemplo, a assistência física e moral aos habitantes da capitania, contribuiu para a expansão e domínio do território. Cristina Moraes (2014) ressalta que as irmandades foram um aparador entre as tensões das jurisdições nas capitanias. Não é possível delimitar uma separação entre uma esfera de jurisdição religiosa e secular, todas as dimensões políticas coloniais portuguesas estavam permeadas pela moral religiosa, que ditavam as bases da justiça e da própria colonização. O rei simbolizava o chefe espiritual, o governador e o grão mestre da Ordem de Cristo. Em Goiás, existiam irmandades religiosas controladas diretamente pela jurisdição real, e outras que não se encontravam sob o controle da igreja ou do Estado português, não havendo, portanto, uma divisão ética e moral propriamente demarcada entre as jurisdições.

Durante o século XVIII o sagrado ainda se encontra muito presente no imaginário popular, moldando ações coletivas e individuais, tanto no plano público como privado. A ação da Igreja levou a cristianização do cotidiano, condicionando de forma tirana a separação entre o sagrado e o profano, condenado tudo aquilo que era visto como uma ameaça a dimensão moral religiosa (MORAES, 2013, p. 220). Tudo isso moldava comportamentos, transformando em uma forma efetiva de controle dos corpos, que se aprofundava nos mais variados âmbitos da vida social, como a ida as missas aos domingos, os dias santos, as relações amorosas, a família, dentre outros. Comparecer nas missas era uma obrigação sagrada, onde o cristão devia ouvir atentamente as palavras proferidas pelos padres, que os instruíam na doutrina e moral católica,

visto que no século XVIII, a transmissão desses conhecimentos era necessária para salvação. “Ademais, estes, do púlpito também lhes ensinavam como devia ser o seu comportamento em relação ao próximo e às autoridades, inclusive, no tocante à observância das leis, ao pagamento do dízimo e dos impostos” (MORAES, 2013, p. 225).

A INQUISIÇÃO NA CAPITANIA DE GOIÁS

A partir dos ensinamentos passados pela Igreja, o bom católico interiorizava os preceitos para não acabar praticando as ditas heresias ou se as cometesse, acabava mantendo-as em profundo segredo para não acabar sendo denunciado pelos vigias partidários da Igreja. Para coibir esses atos contra a moral da Santa Igreja foi designado visitantes e familiares do Santo Ofício observar as práticas religiosas dos fiéis na capitania de Goiás (MORAES, 2013, p. 226). “A sodomia, a bestialidade, a bigamia, práticas de religiosidade popular, principalmente as que envolviam os indígenas e africanos, [...] os crimes contra a fé [como] judaísmo” (MOTT *apud* MORAES, 2013, p. 226) eram condutas que deviam ser combatidas pela Inquisição.

Os comissários eram funcionários clérigos, letrados, que tinham por função realizar devassas e investigações dos suspeitos, organizar diligências para habilitação aos cargos do Santo Ofício, instruir processos, receber denúncias e remeter réus para os cárceres. Ocuparam o posto mais alto das autoridades inquisitoriais na colônia, respondendo diretamente ao Tribunal de Lisboa. Já os familiares, eram funcionários leigos que tinham por função denunciar suspeitos, executar prisões, acompanhar os presos nos autos de fé e vigiar presos nos cárceres, quando necessário. (CALAINHO, 2022, p. 231)

Cristina de Cassia de Moraes (2013) aborda diversos casos investigados pelo Tribunal do Santo Ofício que ocorreram na capitania de Goiás. Temos o caso do padre Manuel da Silva, que foi preso em Goiás e levado para o Rio de Janeiro, lá encontra o homem de negócios Antonio Ferreira Dourado, que foi denunciado pelo mesmo padre. Nessa denuncia, o padre revela parte do diálogo que teve com Ferreira Dourado na fortaleza da Ilhas das cobras onde os dois eram prisioneiros, segundo Manuel da Silva Antonio Dorado havia dito “que o Tribunal do Santo Ofício era supérfluo e que por causa dele perdia o reino de Portugal e ultramar” (DGA/TT apud MORAES, 2013, p. 228), para o padre isso teria sido uma ofensa ao Santo Ofício, motivo pelo qual, ele não poderia deixar de denuncia-lo.

Manuel da Silva havia sido denunciado por molestar Maria Ribeiro durante as confissões da viúva, onde o próprio padre confessou o crime, esses padres eram denominados “solicitantes”, tais crimes cometidos eram considerados graves e poderiam até levar o degredo. Desde 1599, o Santo Ofício português poderia a “proceder contra os que no ato da confissão sacramental” solicitassem mulheres para atos desonestos” (CLEMENTE VIII apud VAINFAS, 2011, p. 231). Esses atos de solicitação eram cometidos por padres insatisfeitos com o voto de castidade, onde se aproveitavam da privacidade das confissões para seduzir mulheres ou homens. Como não poderiam ser ouvidos, relatavam seus desejos e convidavam essas pessoas para momentos íntimos, onde quando sozinhos, praticavam atos contrários a moral da Igreja, como podemos observar na confissão do padre.

Da confissão do padre Manoel Silva que “desonestizou” dona Maria Ribeiro por três vezes, a primeira com o assombro dela pelo convite, a segunda pelo “passar das mãos onde o decoro não se pode aventar!” e as demais com o

consentimento e inclusive com o erro por “entrar pelas portas traseiras por duas vezes”, até os presentes recebidos da viúva, dona Escolástica, pelo padre Antonio Jose Soutto, em 1753, com quem trocou palavras amorosas e até “indecentes”, posto que a viúva o convidou para que ele ouvisse sua confissão em seu quarto, “ocasião em que estando sós e em pé cometeu o pecado da molície” (MORAES, 2013, p. 128-129).

Nesse trecho o padre, além do crime de “solicitação”, confessa dois outros crimes da esfera inquisitorial, a sodomia cometida por Manuel Silva, e a molície, cometida por Antonio Jose Soutto. Dentro desse conjunto de intolerância moral e sexual, a sodomia se tornou na época moderna um pecado compatível com a negação da fé cristã, que perturbava a moral e ordem. Para a Inquisição, a sodomia era uma violação do uso natural do corpo, da ordem divina e da fé, se revelando em um ato diabólico.

Porque o crime de sodomia é gravíssimo e de tal qualidade que houve quem afirmasse com grande fundamento que quem o cometia era suspeito na Fé [...]; e tão contagioso que mostra a experiência, pois em breve tempo infecciona não só as casas, lugares, vilas e cidades, mas ainda Reinos inteiros (CONSELHO GERAL DO SANTO OFÍCIO apud VAINFAS, 2011, p. 135).

A sodomia se tratava de um ato sexual específico: a penetração anal, independentemente se entre homens ou entre homem e mulher, com emissão de sêmen. Mesmo assim, haviam muitas dúvidas entre os inquisidores: sobre a forma que deveriam impor as penas entre os hereges, se deveriam agir da mesma forma quando a sodomia fosse cometida por pessoas do mesmo sexo, por exemplo. Mesmo assim, o regimento inquisitorial não previa uma diferenciação no tratamento das sodomias, independente de homo ou heterossexual (VAINFAS, 2011, p.

136). O pecado da sodomia seria uma escolha consciente de atos ofensivos à doutrina, como o padre Manuel confessa seu ato pecaminoso isso o coloca no terreno do erro, demonstrando que ele não estava consciente do que estava fazendo. Com isso, sua situação perante o Tribunal do Santo Ofício poderia ser amenizada, visto que o padre não teve a intenção de cometer o crime de sodomia. Conforme Pieroni (2000, p. 39), a “legislação portuguesa punia com a prisão, o degredo, o açoite e mesmo com a morte não somente crimes como os definimos nos dias atuais, mas também os pecados, os maus costumes, as imoralidades e certas opiniões e pensamentos”.

A molície cometida pelo “solicitante” padre Antonio Jose Soutto, seria um crime de escala menor, se comparado a sodomia, pecado mortal com risco de condenação a fogueira, sendo desinteressante para o Santo Ofício, que deixava esses atos sob a jurisdição dos eclesiásticos, ou até mesmo, sob uma esfera civil. Segundo Vainfas (2011, p. 136), a “molície era o nome dado pela teologia moral a vasto elenco de pecados contra natura que não implicassem coito anal ou vaginal, a exemplo da masturbação solitária ou a dois, da feleção e da cunilíngua”.

Também era comum a prática do concubinato na região dos Guayazes, onde padres se envolviam com outras mulheres, principalmente mulheres negras forras ou escravas. Maria Lemke (2013, p. 119) analisa uma denúncia que foi feita ao padre Felipe da Sylveira e Souza, que foi acusado de “viver vergonhosamente de portas adentro” com “mulatas” que o padre havia mandado trazer do “Caminho Velho”, que vinha da Bahia para o sertão goiano. Cristina Moraes (2013, p. 132) trabalhou o Livro das Devassas, onde no auto consta que “Manoel Pereira e a Tereza Lopes, preta forra”, foram denunciados por concubinato. Essa

prática na maioria das vezes não era de interesse do Santo Ofício, ficando a cargo da jurisdição eclesiástica.

O envolvimento de homens com suas escravas se tornou tão comum que gerou um debate teológico no sertão dos Guayazes em torno da relação dos senhores de escravos casados com suas cativas. O padre Marcelinho Róis “envia um ofício à Inquisição informando, [...] [que] o Padre Santos Faria tinha o costume de dizer: “as escravas que servem aos seus senhores na fornicação, não cometem pecado e nem disso devem ser repreendidas” (ANTT apud MOTT, 2018, p. 101). Tal pensamento foi contra o que foi instituído pelo Concílio de Trento, que definia que qualquer ato sexual fora do casamento seria um pecado mortal condenado no “6º mandamento da lei de Deus” (ANTT apud MOTT, 2018, p. 101).

Desde a Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, diversos colonos são censurados por defenderem o inverso desta proposição: que não era pecado fornicar com mulheres “impuras” seja meretrizes ou já defloradas, seja com as de “sangue infecto”: negras, índias e mestiças. A proposição do ex-vigário de São José do Tocantins privilegia a banda oprimida, as escravas obrigadas a “servir” sexualmente a seus senhores, transferindo a estes a culpa, eximindo-as não só da responsabilidade moral pelo ato venéreo, com dispensando-as inclusive de referi-lo [...] (MOTT, 2018, p. 102)

Antonio Ferreira Dourado era “homem de negócios, natural de Lisboa e em Vila Boa dos Guoyazes, Bispado do Rio de Janeiro, mais ou menos 53 anos de idade, cristão novo” (MORAES; QUINTELA, 2017, p. 4) e letrado, com estudos em gramática e botica, fazia parte de um grande fluxo de cristãos-novos que vieram para colônia fugidos de Portugal. Além da prática de judaísmo, o letrado também devia uma volutuosa quantia em dívidas que contraiu na Europa, o que

motivou ainda mais sua fuga para a América Portuguesa. A ANTT II, Processo nº 6.268, documento encontrado no Arquivo Nacional Torre do Tombo em Portugal pela Dra. Cristina de Cássia de Moraes, traz em detalhe a interrogação e a condenação de Antonio.

O documento se refere a Dourado na condição de cristão-novo, o que remete ao complexo contexto histórico de perseguição aos judeus na Península Ibérica durante a Idade Moderna. Para Schwartz (2009 p. 288-299), as condições estabelecidas na Colônia brasileira foram favoráveis para cristãos-novos, tal aspecto se deu pela possibilidade de desempenhar “atividades profissionais, às oportunidades educacionais, além das penalidades financeiras impostas”, nesse aspecto, cristãos-novos “prosperaram como fazendeiros, donos de engenho, artesãos, comerciantes e clérigos, alguns chegando a alcançar posições públicas nos municípios ou em outros cargos do governo”, como foi o caso de Antonio Dourado, que chegou a exercer os ofícios de distribuidor, inquiridor, contador de órfãos e juízos.

Joaquim Jansen e Moller perguntou a Antonio Ferreira Dourado se ele sabia pelo o que estava sendo preso e julgado, ele responde “por causa da Lei de Moisés” (MORAES; QUINTELA, 2017, p. 11), o que demonstra que ele tinha consciência de suas práticas e do risco que corria frente a Inquisição. Ele confessa seu erro, contando que

[...] no ano de 1735, na cidade de Tomar, sua tia cristã nova o aconselhara a seguir a Lei de Moisés para salvar a sua alma e, dizendo que N. S. Jesus Christo não era o verdadeiro Messias, e a partir de então, passou a seguir a lei judaica e que não havia de comer carne de porco, lebre, nem peixe de pele, guardar os sábados de trabalho como dia Santo, Rezar o Padre Nosso sem dizer Jesus no fim. MORAES; QUINTELA, 2017, p. 11)

Dourado continua dizendo que não seguia mais a Lei de Moisés, e que desde que chegou na América viva sobre a lei de Cristo MORAES; QUINTELA, 2017, p. 11). Mesmo assim, foi condenado pelo crime de judaísmo, sendo levado em cárcere e obrigado a cumprir hábito penitencial, teve todos os seus bens confiscados, foi obrigado a pagar às custas do processo, além disso, foi decretado o banimento dos territórios lusos pelo futuro Marquês de Pombal.

Mesmo sendo culpado pelo crime de judaísmo, Dourado foi absolvido da excomunhão maior, e não foi condenado a fogueira, pelo contrário, sua sentença também demonstra que havia uma preocupação com a sua instrução na fé e com sua salvação. A antes de ser uma instituição de punição sistemática, a Inquisição tinha como finalidade o esclarecimento e a confissão, que encaminhava os fiéis ao arrependimento e ou alcançar o perdão divino. As visitas serviam como uma forma de normatização e homogeneização da prática religiosa, afastando dos sincretismos, em uma região com uma imensa diversidade de povos e culturas, bem como disciplinar o corpo regente da Igreja, moralizando os costumes e padronizando os sacramentos. As punições eram usadas para “apurar a quantas andava a ortodoxia dos fiéis e dos eclesiásticos”, condenando quem efetivamente havia “transgredido a doutrina e a moral católicas, cometendo, por exemplo, heresia, feitiçaria, práticas judaizantes, usura, simonia, concubinato, sodomia e incesto” (MORAES, 2013, p. 231).

Outro âmbito de profunda preocupação da Igreja Católica era questão dos sincretismos e a religiosidade popular dos variados grupos étnicos existentes nos domínios portugueses. De acordo com Moraes (2013, p. 132) os indígenas aparecem na documentação sempre de forma pejorativa, “como ferozes, sanguinários, indolentes, bárbaros, selvagens, dentre

outros”. Essas ideias sobre os povos originários fazem parte de um imaginário que os colonizadores criaram sobre a América Portuguesa, principalmente quando tratamos do sertão, como no caso dos Guayazes. O sertão é descrito desde o início da colonização como um lugar do pecado, oposto a civilização, habitado por indígenas belicosos, ao mesmo tempo que se torna um espaço de evangelização, um lugar que deve ser dominado e civilizado (MEDEIROS, 2017, p. 52-61).

Em 1753 foi denunciado por sacrilégio Martinho Catimbó. O Catimbó era um culto a árvore nativa Jurema, onde se tirava de suas cascas e raízes uma bebida sagrada que dava força e alimentava (MORAES 2013, p. 132). Sacrilégio era um pecado contra a santa fé da Igreja, se assemelhando a uma deturpação dos sacramentos religiosos, atos de heterodoxias religiosas, ou até mesmo, nos costumes. Esse crime era comum nas colônias, onde muitas vezes a religiosidade de indígenas e africanos se entrelaçavam por conta de suas raízes politeístas, aglutinando também, os santos católicos, que eram relacionados com os Orixás.

O crime de sacrilégio levou a prisão em 1776 de Jose Ricardo de Moraes, “homem bastardo, estatura ordinária, cara redonda, cabelos pretos, compridos e crespos” (ANTT, nº 2779 *apud* MOTT, 2018, p. 89). Foi preso muito jovem, aos vinte anos de idade, não tinha bens para o confisco, vivendo até então do suor de seu trabalhos nas roças dos sertões dos Guayazes. Jose teria aceitado de alguns vaqueiros uma espécie de amuleto, uma bolsinha de couro, que devia ser colocada no pescoço ou amarada ao braço, onde dentro seria colocada uma oração forte, que o protegeria “de mortes súbitas, de tiros e de maus sucessos, como o de morrer afogado e sem confissão” (MOTT, 2018, p. 90). Amuletos que fechassem o corpo eram objetos de desejo durante o período colonial, principalmente

se considerarmos que os habitantes da colônia viviam sobre constante perigo. Ao mostrar seu novo objeto de proteção, Jose Ricardo foi levado preso pelo Capitão Teodoro Fernandes Belém em 1776:

Feliz e orgulhoso com seu novo amuleto, cometeu grave equívoco: contou a dois camaradas seus, os irmãos Manoel e José Monteiro, a história de seu patuá. Ou por zelo religioso, ou despeito, alcaguetaram ao Capitão Teodoro Fernandes Belém, e este “por vingança e má vontade, que lhe tinha, por lhe não ter servido em uma ocasião e em cousa que o réu não podia nem estava obrigado a fazer...”, prendeu-o levando, juntamente com a dita bolsinha, em presença do Reverendo Doutor João Lopes de Camargo, Vigário da Vara do Arraial de Santa Cruz. (MOTT, 2018, p. 93)

Saindo do Arraial de Santa Cruz, foi levado para Vila Boa, onde continuou sobre custódia, depois de alguns meses foi ouvido novamente e levado para o Rio de Janeiro. José Ricardo de Moraes só chega me Lisboa em 1778, dois anos depois de sua prisão nos Guayazes, onde no dia vinte de fevereiro faz sua primeira confissão em solo lusitano:

[...] cometera suas culpas induzido pelos vaqueiros que se tinham mostrado muito seus amigos, os quais nunca mais vira por se ausentarem para os sertões, tendo para si que não cometia culpa em usar das ditas orações e partícula consagrada, e agora conhece bem o mal e pede perdão a Deus Nosso Senhor de todo o seu coração e com muito arrependimento (ANTT, nº 2779 *apud* MOTT, 2018, p. 93).

Depois de quatro anos nos cárceres do Santo Ofício, em 1782 José é convocado para um exame, onde lhes foram feitas perguntas para verificar se seu ato de heterodoxia das práticas religiosas da fé cristã foi por ignorância ou por uma conduta herege consciente. Com isso, chegaram à conclusão que “cometera o desacato não por desprezar a Eucaristia, mas

persuadido que um Deus Todo Poderoso o podia defender de todos os perigos, trazendo-o consigo, e que de todos perigos escaparia - tudo cometido por sua ignorância e rusticidade” (MOTT, 2018, p. 97).

Em 20 de julho de 1783, a Inquisição julgou José Ricardo de Moraes culpado por sacrilégio, sendo condenado “a leitura da abjuração de seus supostos erros heréticos do Auto Público de Fé, para dentro dos muros carcerários, na frente da própria Mesa Inquisitorial”, e foi degredado por cinco anos para a vila de Castro Mearim, no Algarve. Seu processo demorou sete longos anos para ser concluídos, dos quais José passou totalmente recluso, saindo apenas para prestar depoimentos. Com isso, o degredo de Jose Ricardo de Moraes para o Algarve provavelmente foi recebido com alívio, uma esperança de uma nova vida longe do cárcere (MOTT, 2018, p. 98).

Após a análise de diversos casos podemos observar que atuação religiosa nos sertões goianos serviam como uma forma de controle social, de imposição de uma conduta moral religiosa, onde a população, de forma geral, vivia sob constante vigilância dos integrantes desse corpo místico, a Igreja. As ações do Santo Ofício tinham como objetivo principal homogeneizar as práticas religiosas, coibindo, muitas vezes sem sucesso, as práticas heterodoxias, e se empenhando em disciplinar as pessoas que viviam em um ambiente colonial múltiplo e etnicamente diverso.

REFERÊNCIAS

CALAINHO, Daniela. O Brasil e o Tribunal do Santo Ofício português: réus, cartas e agentes em circulação no mundo atlântico. **Tempo**, v. 28, p. 225-244, 2022.

LEMKE, Maria. O Caminho do Sertão: notas sobre a proximidade entre Goiás e África. **Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista** v. 13 n. 1 p. 115-132 2013.

MEDEIROS, Olivia Macedo Miranda de. **A Ficcionalização dos Sertões**: Discursos poéticos sobre os vales dos rios Araguaia e Tocantins. Programa de Pós-graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, Tese: 2017.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **Do Corpo Místico de Cristo**: irmandades e confrarias na capitania de Goiás (1736-1808). Goiânia: Funape, 2012.

MORAES, C. C.; QUINTELA, A. C. A detenção de um letrado em Goiás: Antonio Ferreira Dourado perante a Inquisição. **Revista UFG**, Goiânia, v. 8, n. 2, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revistaufg/article/view/48112>. Acesso em: 27 jan. 2023.

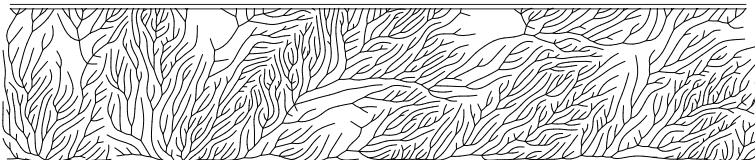
MORAES, Cristina de Cássia Pereira. “Lasciate ogne speranza voi ch' intrate! Dos Guayazes aos cárceres do Rossio”. *In*: Mattos, Yllan de; Muniz, Pollyanna G. Mendonça. **Inquisição & Justiça Eclesiástica**. Jundiá, Paco Editorial: 2013. p. 220-243.

MOTT, L. A inquisição em Goiás – fontes e pistas. *In*: **A História Escrita Percursos da Historiografia**. Cristiano Alencar Arrais; Noé Freire Sandes (Org.) – Goiânia: Gráfica UFG, 2018. p. 85-105.

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino**: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Editora Universidade de Brasília, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. Bauru - SP: Companhia das Letras, 2009.

O LAR E A RELIGIOSIDADE: RELIGIÃO, AFETIVIDADE E CRIPTOJUDAÍSMO



Raquel Heleno Ribeiro

Para iniciarmos a presente discussão, é indispensável que pensemos nas relações humanas dando destaque ao sentido afetivo – onde o aspecto religioso também se insere. A afetividade se relaciona a afeição que a pessoa pode sentir por diferentes pessoas, coisas, animais e até ações, sendo a habilidade pessoal de experimentar: tendências, emoções, paixões e sentimentos. Logo, por estar em todas as áreas da vida, é essencial para o desenvolvimento social e cognitivo, influenciando a forma como o indivíduo se relaciona com o mundo. Com isso, quando esse sentimento afetivo não é bem construído e ausente, interfere profundamente na formação pessoal, gerando depressão, insegurança, rebeldia e outros transtornos.

Não podemos ignorar o sentido afetivo que a Religião tem – sendo esse o foco do presente trabalho. Pensar a Espiritualidade que faz a ponte entre a Religião e os sentimentos daqueles que tem contato com determinada doutrina, é essencial. Tendo em vista que a afetividade e as emoções não são ignoradas no processo, o que leva uma pessoa a assimilar

determinada Religião? – seja uma assimilação verdadeira, seja por interesse. Trazendo a situação vivida no Brasil, é interessante pensarmos a situação dos cristãos novos. Já que viviam uma situação única: eram forçados a assimilar uma Religião distante da sua antiga vivência e não podiam manifestar aquela em que realmente sua afetividade – mesmo que de antigas gerações – estava ligada.

Até os dias atuais, a Religião é um traço muito importante na sociedade. Sendo capaz de moldar comportamentos, estimulando a formulação de conceitos sobre o que é o “Bem” e o “mal”. As ações das pessoas passam a ser influenciadas pelos atos que a Igreja afirma serem prudentes ou não. No período das navegações e da ocupação das terras brasileiras, essa questão não era diferente. Sendo a Igreja Católica a grande responsável por “tomar as rédeas” das questões sócias, culturais e até econômicas.

Durante o início da formação do Brasil, a colônia estava aberta a estrangeiros. Afinal, eram necessárias pessoas para efetivar a colonização, ocupar e desenvolver o território. Contudo, independente da nacionalidade, eram aqueles que assumiam a Religião Cristã quem podiam tomar posse de sesmarias e fazer parte desse processo colonizador.

Durante esse período, as guerras e perseguições eram travadas contra os infiéis. Logo, segundo Gilberto Freyre: “é o pecado, a heresia, a infidelidade que não se deixa entrar na colônia, e não o estrangeiro.” (FREYRE, 2006, p. 269).

As ações dos dirigentes da colônia buscavam homogeneizar a população, os que eram considerados pecadores viviam sob pressão e punições. Vemos aqui a ideia do “fardo do homem branco”, onde eles se consideravam responsáveis por levar a Religião Católica. Para que esse ideal fosse alcançado, era necessária uma uniformidade religiosa.

Mesmo com tentativas contrárias, a Religiosidade da colônia se formava de forma sincrética. As práticas Católicas, africanas, indígenas, judaicas e pagãs se inseriram completamente na vivência colonial de forma a permanecer através do cotidiano. Segundo Laura de Mello, a religiosidade popular da colônia deve ser entendida através desses processos múltiplos e transitórios que, ao mesmo tempo, eram unos e vividos.

A Religião naquele período era um fator fundamental e que influenciava todos os aspectos. Contudo, a população tinha escasso conhecimento sobre os dogmas da Igreja. Assim, concepções religiosas – mais ligadas a uma repetição e submissão do que ao entendimento – eram difundidas com práticas apreendidas fora das portas das igrejas. As crenças e práticas dos indígenas e dos africanos, faziam um movimento sincrético com as celebrações e costumes católicos. O fato de a religiosidade ser praticada de forma não engessada nos preceitos da Igreja possibilita a construção de um sentimento religioso. Creer, rezar, adorar e viver a Fé passou a ser intimamente ligados à Religião.

A vivência da Religião se estabelece de maneira muito íntima. Ao creer em algo, é colocado os mais profundos sentimentos de esperança, se estabelecendo um vínculo afetivo. Logo, exercer a Fé é um ato muito maior do que somente escutar os dogmas religiosos. Há uma necessidade de se alimentar a Espiritualidade de forma constante. Com isso, podemos destacar o papel que os lares tinham, onde as práticas religiosas – com o sincretismo afluído – ganhavam força.

A Religião Católica tem, como uma de suas práticas mais fervorosas, as demonstrações públicas da Fé, como: o aspecto teatral praticado nas missas; as longas procissões e as festas, como as do barroco mineiro setecentista do Triunfo Eucarístico e a do Áureo Trono Episcopal. Tal forma de demonstração carrega consigo uma confirmação do seu po-

der. Contudo, tal conjectura não exclui as práticas religiosas feitas na intimidade do lar.

A casa funciona como um local propício para alimentar a Fé. Para além das orações cotidianas, Luiz Mott descreve que a presença de imagens nos domicílios era comum. Em muitas casas, podia ver uma Cruz pregada à porta de entrada, como também ter um mastro onde se encontrava a bandeira de um Santo da devoção dos donos da moradia. Dentro do domicílio, havia diferentes tipos de imagens, quadros e amuletos.

Era na vivenda que a devoção se mesclava ao paganismo. Podemos ver isso nas relações estabelecidas com os Santos, que unia a busca por favores e até um traço de humanização. Vemos na documentação, que os laços poderiam ser tão próximos a ponto de dar sentimentos humanos a esses Intermediários. Essa ambiguidade revelava um impulso afetivo que poderia ser de afeição, como também de desrespeito.

Na documentação, vemos como principais personagens associados a essa imagem de desrespeito, os cristãos novos. Desde Portugal, a setença “cristãos contra infiéis” era fortalecida. Com o primeiro édito de expulsão dos judeus em 1492 e, um período depois, a fuga desses judeus convertidos para a colônia, são exemplos da repressão sofrida por essas pessoas. A ideia de serem eles hereges e os inimigos da Igreja Católica, só cresciam. Dando a eles, o estigma de serem os culpados pelo enfraquecimento da Igreja Católica, e aos cristãos antigos, motivo para perseguirem os primeiros.

Grande foi o número de neoconvertos vindos para a colônia, isso estimulou um processo conhecido como marranismo. Os marranos eram aqueles descendentes de judeus que viviam em regiões onde a Religião Judaica era proibida - como era o caso da colônia. Para controlar esses divergentes, o Estado português e a Igreja, designaram como papel da Santa Inquisição.

A inquisição criou um mito do cristão novo herege e que demandava suspeitas. Assim, a população colonial – movida, muitas vezes, por interesses próprios – abraçou a ideia e passou a perseguir os cristãos novos, julgando seus atos e rein-terando a segregação aos “batizados em pé”¹. Essa rede de es-pionagem feita pelos cristãos velhos, muitas vezes, levaram os cristãos novos às velhas práticas como resposta à perseguição. Como reação, preservou os princípios básicos e tradicionais, mantendo, quase inconscientemente, a aversão à algumas ma-nifestações católicas importantes.

Toda essa conjuntura social dava aos cristãos novos um lugar de excluídos, ser considerado herege era um concei-to já formado. Antes mesmo de ser evidenciada alguma prá-tica que era contrária às regras da Igreja, eles recebiam culpa pela mesma. Com isso, os cristãos novos viviam em um local de segregação. Não eram verdadeiros cristãos como os cristãos velhos, mas também não eram judeus já que foram converti-dos e não podiam manifestar as práticas judaicas abertamen-te. Então, o que eram? A autora Anita Novinsky usa o termo “homem dividido” para se referir a esses personagens, pois não podiam se definir abertamente. Se escolhessem aderir plena-mente ao Catolicismo, estariam negando o seu passado; se es-colhessem aderir ao Judaísmo, seriam perseguidos e punidos; mas se manter sem definição e vivendo dessa forma, gerava frustrações e revolta. Logo, mesmo tendo passado várias gera-ções desde a conversão forçada, em sua maioria, não fez dos cristãos novos bons cristãos, e nem bons judeus.

Devemos deixar claro que muitos cristãos novos bus-caram, efetivamente, se adaptarem à nova realidade e abra-çaram a Religião Católica. Porém, esse desajuste interno e

¹ Expressão usada para se referir aos novos convertos, já que receberam o Sacramento do Batismo de pé, sendo forçados a se converter ao Catolicismo. Por isso, eram “cristãos novos”, em oposição aos “cristãos velhos”.

social se manifestou de muitas formas. Enquanto alguns se influenciam pelas correntes filosóficas e religiosas do seu tempo, outros permaneciam afeiçoados a tradição agora proibida, se fortalecendo com a prática do criptojudáismo. Essa última forma de resistência, é o ponto de reflexão nesse trabalho.

Anita Novinsky defende que o Brasil, com todas as experiências sincréticas, tinha condições propícias para o crescimento de um Criptojudáismo - “cripto”: oculto, escondido. Esse não conformismo religioso se manifestava na forma de ceticismo e ideias críticas, como também uma retomada à Religião judaica - ambas as ações eram praticadas em segredo. Nascia-se um cristão-novo, mas se escolhia ser um cripto-judeu. No criptojudáismo, se contentava ter semelhanças com os demais, mas se resistia e se buscava permanecer sendo judeu. Devido a essa situação, os criptojudéus mantinham duas religiosidades: uma externa, que parecia se assemelhar com os outros, e uma interna, onde se mantinham práticas secretas.

O meio hostil em que viviam, deu a essas pessoas que buscavam preservar sua antiga Religião somente uma saída, manter um comportamento que se mesclava ao do Catolicismo, mas mantinha traços importantes da Religião judaica. Dentre algumas práticas exercidas pelos criptojudéus, estão: Defendiam o Cristianismo, mas mantendo reservas mentais; ouviam a Missa aos Domingos, mas depois se juntavam para judaizar; alteravam as Orações Cristãs, se negando a dar reverência a Jesus Cristo.; atacavam os símbolos da Igreja, quebrando, maltratando ou castigando Imagens, como também dando Nomes Santos a animais; guardavam o Sábado, trocando de roupas e vestindo camisas limpas, assim como limpar a casa às Sextas-feiras e acender candieiros com mechas novas; não comiam carne de porco e só comiam peixe sem escama; praticavam o jejum determinado.

Por ser uma Religião, era indispensável que se mantivesse certos hábitos e tradições. Era importante que sua vida cotidiana seguisse a Lei de Moisés, com isso, os preceitos da Torah eram transmitidos – aqui podemos evidenciar o importante papel dessa Religião doméstica e das mulheres atuando na disseminação dos ensinamentos. Porém, esse criptojudaísmo era visto como algo que buscava romper com a Religião e com a metrópole, por isso, devia ser completamente erradicado. Com isso, o preconceito contra o judeu só crescia, juntamente com a pressão social exercida sob eles.

Os descendentes de Moisés, imersos nessas questões da sociedade Cristã e colonial, tinham de “escolher”: se integrar no mundo Cristão ou manter uma relação escondida com o Judaísmo. Contudo, “escolher” entre um ou outro modo não era algo definitivo, nem os livravam de repressões e desconfianças. Logo, quando um criptojudeu exterioriza sua Fé – mesmo que através de ações escondidas – está reafirmando sua verdadeira individualidade e fortalecendo um determinado grupo.

A fim de exemplificar questões levantadas e aprofundar mais a discussão, analisaremos um depoimento presente na documentação inquisitorial. A segunda visitação do Santo Ofício no Brasil aconteceu em 1618 na Bahia. A documentação dessa visitação proporciona, através dos inúmeros processos, conhecermos os procedimentos controladores por parte da Igreja, como também conhecermos a sociedade através dos depoimentos e acusações feitos. Além disso, é evidente a predominância das denúncias serem contra cristãos novos. A denúncia escolhida faz parte dessa rica documentação e foi contemplada pelo livro “A Santa Inquisição em Portugal: Denúncias da segunda visitação do Santo Ofício à Bahia”, de Ângelo de Assis e Ronaldo Vainfas.

A denúncia² escolhida foi feita por Francisco de Barbuda contra Simão Nunes de Mattos e Antônio Nunes, no dia 12 de setembro de 1618, na cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos. Como presente estava o inquisidor Marcos Teixeira. Com isso, Francisco de Barbuda – cristão velho, juiz ordinário e capitão de uma bandeira – apareceu sem ser chamado e apresentou seus relatos. Segue agora análise sobre sua denúncia, com o objetivo de se entender melhor sobre os cristãos novos.

Francisco descreve que os relatos que vai fazer chegaram a ele através de um homem natural de Portugal, Baltazar Pedro, e um mameluco chamado Antônio. Esses homens disseram a Francisco que na fazenda do cristão novo, Simão Nunes, há uma égua chamada Maria parda. Em seu relato, evidencia outras pessoas – parentes de Simão, e sendo elas também cristãs novas – que também se referiam ao animal dessa forma.

Através desse relato, podemos perceber alguns traços marcantes dessa sociedade nesse período. Inicialmente, cabe destacar a forma como as informações são passadas e a credibilidade que é dada às mesmas, já que é feita uma denúncia a partir de relatos que essa pessoa recebeu, não foi algo presenciado. Essa “rede de informações” demonstra como alguns conceitos sobre outras pessoas eram estabelecidos sem mesmo se saber ao certo se eram reais. Outra informação interessante é o peso que ser de uma família de cristãos novos, já que independente da situação eram vistos como suscetíveis a alguma transgressão.

O fato de a égua ser conhecida e chamada constantemente dessa forma era motivo de muito escândalo, já que era um desacato imenso a Virgem Maria. Sendo esse o motivo principal da denúncia.

² Se encontra na página 108 do livro citado.

O uso de um Nome Sagrado em um animal de uso cotidiano e que não era um ser valorizado, compele uma desvalorização daquilo que é Santo. Sendo motivo de escândalo para uma sociedade que era fortemente marcada pela Religião Católica, por seus preceitos e regras.

Podemos evidenciar ainda, o caráter íntimo de se nomear a égua dessa forma. Inicialmente, notamos que isso é feito de forma contida, já que somente os membros da família e algumas pessoas sabiam disso. Ou seja, era algo exercido no secreto do lar – na devida fazenda – e que manifestava o íntimo daqueles que praticavam. Podendo ser uma ação de desrespeito esclarecido, ou de somente irrelevância com os preceitos da Religião que era dominante. Por serem cristãos novos, havia a possibilidade de serem eles judaizantes, com isso, esse Nome Santo poderia ser visto como estopim de uma não aceitação.

Segundo, podemos destacar que essa ação vista como herética também trás um resquício afetivo. Ao nomear um animal de vivência cotidiana com uma Nomeação Sagrada, há uma tentativa de estabelecer uma relação de proximidade com algo Santo e que, muitas vezes, é visto como algo “distante”. Francisco de Barbuda continua seu relato trazendo à tona André Gonçalves e Antônio da Castanhera, dois cristãos velhos, que são testemunhas junto a ele de outro caso. Esses personagens dizem ter testemunhado uma heresia. Cabe destacar que o denunciante e as testemunhas são cristãos velhos, o que demonstra um respeito pré-estabelecido dado a essas pessoas e até uma “rivalidade” – se é que podemos nomear dessa forma – entre os cristãos velhos e novos.

Em seu relato, Francisco denuncia Antônio Nunes de açoitar um Crucifixo de sua casa quando perdia nos jogos que ambos participavam.

Através dessa denúncia, muitos pontos são interessantes de serem analisados. O denunciado é tratado simplesmente como “da nação”, se tratando de um cristão novo. Torna-se evidente que cristãos novos e cristãos velhos conviviam e participavam de atividades sociais. Além disso, podemos evidenciar que alguns cristãos novos não buscavam se assimilar ao Catolicismo, expondo comportamentos vistos como heréticos – como possivelmente é o caso que se aplica – e sendo vistos com olhar de escândalo.

Notamos que a ação exercida pelo denunciado é feita em sua própria casa, o que demonstra que ele manifestava seus sentimentos – seja de raiva ou de uma relação próxima com o Sagrado – em sua intimidade. Ao buscar “punir” o Crucifixo, há uma relação de afetividade e intimidade, além de uma tentativa de aproximar.

Através dessa rápida análise, percebemos a imagem que se era alimentada dos cristãos novos, havendo uma “rede de delação” onde esses personagens eram os principais alvos. Além disso, podemos evidenciar que nenhuma manifestação contrária aos preceitos da Religião Católica podia ser feita em público, caso isso acontecesse, seria alvo fácil para denúncias. Isso levava que as práticas fossem exercidas no secreto do lar.

Notamos como o criptojudaísmo consegue existir através da relação íntima e afetiva que se estabelece. Já que viviam em uma sociedade que punia quem não respeitava as regras da Igreja, era na intimidade da vida privada que os costumes que esses cristãos novos realmente acreditavam eram exercidos. Para que isso acontecesse, era fundamental que se enxergasse sua Religião originária, com olhar afetivo. Em seus lares, os cristãos novos buscavam preservar suas tradições e passar para as novas gerações, além de alimentar sua espiritualidade. Esse movimento contava com uma organização espiritual e social.

Com isso, percebemos a necessidade que os cristãos novos tinham de manter suas tradições e perseverar o sentimento religioso. Talvez por viverem em uma sociedade em que outras manifestações religiosas não eram respeitadas e onde essas pessoas eram vistas como algo a parte e digno de desconfiança – não eram cristãos, nem judeus, o “homem dividido” de Novinsky – a Religião cumpria um papel imprescindível. Religião é religar, voltar a ligar. Sendo assim, preservar os preceitos da Religião judaica, era um mecanismo de manter seus costumes e um elo que os unia enquanto grupo. Ademais, o criptojudaísmo foi uma forma de se fortalecer enquanto pessoa, a resistência religiosa sendo utilizada de diversos modos.

REFERÊNCIAS

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 51ª ed. São Paulo: Global Editora, 2006.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-Novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

NOVAIS, Fernando A. (org.); SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. 1ª ed. Companhia de Bolso, 2018. 1v.

ASSIS, Angelo Adriano; VAINFAS, Ronaldo. **A Santa Inquisição em Portugal: Denúncias da segunda visitação do Santo Ofício   Bahia – Século XVII**. 1ª ed. Portugal: Editora Proprietas, 2022. 2 v.

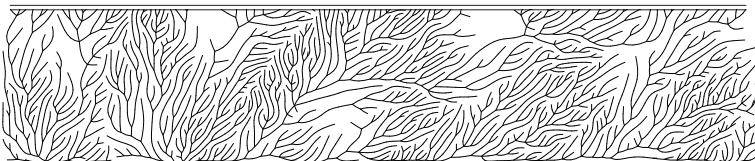
VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisi o no Brasil**. 3ª ed. Nova Fronteira, 1997.

PARTE 2



HISTÓRIA, MEMÓRIAS, SABERES ANCESTRAIS E EXPERIÊNCIAS NEGRAS NA AMAZÔNIA: EMANCIPAÇÕES E PÓS- ABOLIÇÃO NA AFRO-DIÁSPORA

PRÁTICAS CORPORAIS DE COMBATE: AS REPRESENTAÇÕES DA CAPOEIRA E DO JIU-JITSU EM BELÉM (1905-1920)



Leandro Jorge de Barros Salles¹

INTRODUÇÃO

Para Marc Bloch, a explicação de um fenômeno histórico deve ser intrínseca ao estudo do seu momento (Bloch, 2001). Na sociedade belenense do início do século XX falava-se sobre desenvolvimento, tendo como modelo as cidades modernizadas da Europa e, num âmbito nacional, as reformas ocorridas na capital federal (Rio de Janeiro). A política em escala nacional e nas especificidades do regional se colocava no panorama da ideia de modernização, higienização e importação da cultura europeia.

Na transição do século XIX para o XX na capital Belém, ocorreu um processo de investimentos públicos nas áreas referentes à cultura, urbanização e educação fomentado pela gestão do intendente Antônio José de Lemos (1843-1913), influenciando a popularização das diversas atividades esporti-

¹ O presente trabalho faz parte de uma pesquisa maior que foi sintetizada para esta publicação.

vas, tornando-as uma parte do projeto de adoção dos hábitos europeus na cidade paraense. O mundo dos homens deixava o rural para se tornar urbano e com isso um novo leque de comportamentos e práticas se originava. Os eixos sociais abastados exaltaram o surgimento de modalidades esportivas por serem símbolos de modernidade nas grandes capitais mundiais (CARVALHO, 2012).

O recorte escolhido também abarca a institucionalização de uma mentalidade racista no código penal de 1890, um documento oficial que levou à perseguição de muitos negros e mestiços das camadas pobres da sociedade. Práticas corporais e musicais das pessoas de cor foram alvo dos agentes da ordem pública que buscavam garantir a “limpeza social” do centro e áreas nobres da cidade. Sendo assim, sujeitos pobres com conhecimentos de luta corporal, capoeiristas e brincantes de boi-bumbá entraram no panorama da criminalização.

Logo, objetivou-se a compreensão da inserção e difusão das Artes Marciais² no cotidiano da sociedade belenense, utilizando-se o conceito de *representação*³ sob o olhar do historiador Roger Chartier. Representação esta que tem caráter divergente entre praticantes do jiu-jitsu e da capoeira. O trabalho realizou-se com fontes dos periódicos no período envolvendo o final do século XIX até a segunda década do século XX que abordavam a questão esportiva e artística. Além disso, o uso de documentos do acervo judiciário do TJ/PA salvaguardados pelo Centro de Memória da Amazônia como processos criminais de vadiagem e capoeiragem com datação de 1905 da 4ª Vara Penal e o auto cível de inventário de Mitsuyo Maeda

² O termo “Arte Marcial” é tomado como as práticas associadas à moral que traduzem um estilo de vida, além do campo da luta de combate de modo monolítico. O significado de “Marcial” é atribuído ao deus grego da guerra Marte, sendo as artes marciais também consideradas o conjunto de saberes físicos para utilização na guerra.

³ Apropriações da realidade construídas pelo indivíduo e influenciadas socialmente.

complementam a análise, visando tratar da representação do jiu-jitsu e da capoeira no âmbito da lei.

O JIU-JITSU EM BELÉM DO PARÁ

Considerando as análises feitas por Silvia Lima de Aquino⁴, o conceito de civilização se associa ao de progresso e, intrinsecamente ligados no estudo social de um contexto histórico esclarecem questões pertinentes à mentalidade vigente. A chamada *Belle Époque* (1870-1920)⁵, foi marcada pelas correntes de pensamento baseadas no progresso da nação, gerando entre as elites da capital Belém a necessidade de uma realização utópica.

Durante o período da economia da borracha, a amazônia brasileira se tornou ponto atrativo para imigrantes de muitas regiões, sendo os japoneses um dos grupos migrantes com o maior contingente demográfico a se estabelecerem na região. O motivo pode se apresentar nas perspectivas idealizadas a respeito dos lucros advindos da extração da borracha e a potencial necessidade de mão-de-obra. Ao final do XIX, foi protocolada pelo Congresso Nacional a *lei nº 97 de 5 de outubro de 1892*⁶, autorizando a imigração de chineses e japoneses para o território brasileiro.

Entendendo a economia gomífera como propulsora de uma atração populacional de interesses econômicos e socioculturais nota-se a vinda japonesa como um exemplo do destaque que a cidade das mangueiras passa a ganhar em nível nacional e internacional. Já em periódicos do fi-

⁴ Socióloga, Doutora em Ciências Sociais pela UFRRJ e professora da UFRGS.

⁵ Para o presente trabalho compreende-se a Belle Époque paraense na perspectiva da historiadora Dra. Maria de Nazaré Sarges em sua obra “Belém: Riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912)”.

⁶ Art. 1º E' permittida a livre entrada, no territorio da Republica, a immigrants de nacionalidade chinesa e japoneza, comtanto que, não sendo indigentes, mendigos, piratas, nem sujeitos à acção criminal em seus paizes, sejam válidos e aptos para trabalhos de qualquer industria. Diário Oficial da União - Seção 1 - 11/10/1892, Página 4329.

nal XIX se fazem presentes comprovações de nipônicos em Manaus e Belém vindos pelo interesse na economia gomífera (HOMMA, 2016).

Neste sentido, a população recém-chegada nas capitais de influência na região traz consigo uma enorme bagagem cultural, introduzindo manifestações artísticas, desportivas e corporais na cidade de Belém como circos e artes marciais. A cultura japonesa é, portanto, um fator de interesse da elite intelectual e econômica dentro da óptica de um processo de construção identitária que afaste os símbolos das culturas negra e indígena e aproxime o estrangeiro “mais civilizado”. O mundo ocidental no início do século 20 apresentou um interesse pelas técnicas marciais japonesas após a guerra Russo-Japonesa com a vitória do Japão (ASSUNÇÃO, 2013).

O esporte manifestado na prática de lutas como o *jiu-jitsu*⁷ se tornou atrativo para os belenenses com condições financeiras para custear o aprendizado e idas às exibições desses conhecimentos em clubes esportivos e teatros. Durante a segunda década do século XX, ocorreu-se - principalmente a partir do ano de 1915 - uma popularização desenfreada do jogo de jiu-jitsu na capital Belém, influenciada pela chegada de um grupo de lutadores japoneses desembarcados na cidade.

Os atletas eram liderados por Mitsuyo Maeda - conhecido por “Conde Koma” - e apresentavam demonstrações das técnicas da modalidade de combate, levando as plateias dos seus espetáculos ao fascínio, à curiosidade e demanda pelo ensino das práticas. Após a morte do mestre, o referido deixou um auto cível de inventário - sob custódia da coleção de obras raras do Centro de Memória da Amazônia - com seus bens adquiridos pelas contratações de clubes, teatros

⁷ “Jiu-jitsu” significa “arte suave”, baseando-se no preceito japonês “ceder para vencer”. Mais informações em: DUARTE, Orlando. **História dos esportes**. São Paulo: ed. SENAC, 3ª edição, 2004.

e instituições públicas. O jiu-jitsu da equipe de Koma foi chamado para apresentação no Bar Paraense, contratado pelos clubes do Remo e Paysandu, repercutindo em jornais a fama dos lutadores (CARVALHO, 2012). Entre a herança de Koma deixada para sua mulher e filha constam 1 terreno edificado no centro da capital, 1 terreno na vila de Mosqueiro e 1 lote de terras agrícolas em Bragança. Os imóveis juntos somam 36.200 réis. Nota-se que o legado econômico deixado por Koma foi abstraído também pela valorização da sua arte por parte das sociedades paraense e amazonense num contexto de importação cultural.

A arte marcial começava a ganhar entre os cidadãos de Belém um caráter de produto, iniciando-se um processo propagandístico com o intuito de abstrair lucros e fomentar o desenvolvimento físico na população a partir do esporte tornado centro das atenções. Um dos empresários patrocinadores e organizadores dos eventos de luta em Belém era Gastão Gracie, pai de Carlos Gracie, o qual se tornou um dos alunos de Conde Koma e, posteriormente, desenvolveu seu próprio estilo de jiu-jitsu - o Gracie jiu-jitsu ou jiu-jitsu brasileiro (ASSUNÇÃO, 2013) -, porém se torna tema para futuros trabalhos. Cabe aqui, em suma, entender a influência da cultura marcial japonesa para o desenvolvimento de uma vertente brasileira da arte suave com métodos próprios e maior alcance nacional e internacional.

Com isso, nota-se a representação da arte marcial por parte das parcelas com poder econômico, dos grandes clubes e da imprensa de Belém como um elemento construtor de indivíduos desenvolvidos e saudáveis, sendo a saúde obtida e reforçada através das práticas esportivas, um aspecto exaltado em matérias de jornais. A seguir, um exemplo de como os esportes ganhavam importância social sendo um hábito

gerador de saúde, nas páginas do periódico “*Estado do Pará*” se observa uma coluna sobre a educação *physica e a pratica dos desportos* em que se trata do esporte como contribuidor da vida saudável:

Ninguém pôde negar que as corridas a pé, os saltos, a esgrima, o box, o jiu-jitsu, a natação, o remo, o cyclismo, o football, o tennis e a equitação, dão um grande valor physico, quando praticados como devem ser. Porque todos os desportos athleticos não são uteis senão executados com perfeição. (Estado do Pará, Belém, 30 de maio de 1920)

Depreende-se, portanto, o estabelecimento da luta japonesa - num contexto marcado pela valorização dos desportos como um fator de desenvolvimento da sociedade - em centros esportivos como clubes e associações institucionalizando práticas que representam classes na cidade na segunda década do XX. Analogamente, os teatros e cinemas também vislumbram nas práticas japonesas a maximização das vendas de seus ingressos corroborada pela exibição de lutas entre mestres de jiu-jitsu e lutadores de outras modalidades como a luta greco-romana e a capoeira, criando premiações em dinheiro para vencedores de desafios contra os japoneses.

A CAPOEIRA

Nos países europeus potencializados economicamente pela *Revolução Industrial* ocorreu-se adequações urbanas, sociais, culturais e psicológicas ao padrão civilizacional que passava a ser imposto pelas elites burguesas. O aspecto sanitarista ganhou relevância nas capitais do mundo desenvolvido, exigindo padrões urbanos de infraestrutura a serem cumpridos e modelos comportamentais de convivência civilizada no eixo social. Na república recém nascida do Brasil, temas como a

abolição eram de destaque nos periódicos republicanos, colocando a escravidão como anti-progressista.

No entanto, essa opinião republicana acerca da questão abolicionista não significou a garantia de cidadania ao povo afro-brasileiro, sendo marginalizada nas periferias do mundo modernizado capitalista. Com isso, na cidade de Belém a massa da população pobre - de maioria negra e mulata - é colocada em bairros afastados do centro urbano com o escopo de manter as práticas culturais desses grupos distantes do núcleo moderno da sociedade paraense, ocupado pela elite da borracha, políticos e comerciantes. No entanto, a presença de trabalhadores negros e mestiços formando uma multidão na cidade era inevitável e, assim como a capital Rio de Janeiro, o contingente de origem e traços afro incomodava e amedrontava o setor da elite paraense (DIAS, 2001, p. 54).

A grande quantidade de negros na Amazônia deveu-se às leis contra a escravização das populações indígenas no século XVIII, ocorrendo a vinda de enorme contingente de cativos africanos à região⁸. Esses personagens inseriram-se no cotidiano das cidades amazônicas como trabalhadores urbanos de diversos ofícios e com a abolição da escravatura seguida da proclamação republicana continuaram à margem social como proletários da economia da borracha, militares de baixa patente, ambulantes e braçais. Nesse cenário, o ambiente urbano belenense é palco tanto para o trabalho desses sujeitos quanto para suas atividades culturais. Como consequência das manifestações negras no meio urbano nas principais capitais brasileiras os praticantes do jogo da capoeira foram inseridos no código penal de 1890⁹ no artigo 402 sobre o crime de capoeiragem:

⁸ SALLES, Vicente. O Negro no Pará sob o regime da escravidão. Belém: ed. IAP, 3ª ed., 2005.

⁹ A capoeira é uma expressão corporal e musical com raízes afro-brasileiras, manifestando a resistência desse povo ao manter sua cultura no regime escravista.

Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem: andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumulto ou desordens.

Nota-se a violência institucional e para Pierre Bourdieu também simbólica exercida pelo Estado republicano aos costumes da cultura negra. O novo século no Brasil constituía bases para uma “nova” estratificação social de dominantes e dominados. Todo o repertório cultural, musical e artístico de origem afro e perpetuado nas periferias era associado à desordem e ao atraso, uma corrente de pensamento legitimada por teorias raciais¹⁰ criadoras do discurso da superioridade branca, ocorrendo uma associação entre os termos vadiagem e vagabundagem com capoeiragem (PINHEIRO LEAL, 2005). As expressões da periferia eram tidas como um sinal de rebeldia para os setores abastados em um espaço feito para o simbolismo do homem europeu civilizado, tornando a cidade um palco de disputas para o uso e apropriação do urbano (COSTA, 2022, p. 33).

Um ponto chave para se entender as lutas de classe no eixo cultural na Belém do início do XX é a manifestação dos grupos de bois-bumbás¹¹ nas ruas, avenidas e nas casas de famílias contratantes. Os chamados brincantes reuniram uma grande massa de trabalhadores pobres, negros e mestiços dos bairros periféricos, existindo uma significação de resistência e sobrevivência da cultura afro entre essas práticas festivas. Entre os participantes de cada grupo de boi existiam as *malts* de ca-

¹⁰ No século XIX, iniciou-se um discurso influenciado pela obra de Darwin “*Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural*” e modificado para o eixo social dos homens, as ideias colocavam em pauta a hierarquização da raça humana em grupos mais e menos “aptos”. Seu principal representante era Herbert Spencer (1820-1903).

¹¹ Para Antônio Maurício Costa: “... eram conjuntos performáticos dirigidos por núcleos familiares e dedicados à exibição de textos dramáticos, coreografias, figurinos e cantos (toadas).” (COSTA, 2022, p. 11).

poeiristas como defensores de cada grupo, havendo conflitos quando bois de diferentes bairros se encontravam em determinado ponto da cidade - por vezes premeditado - nos dias festivos ou de ensaio das apresentações. Contribui Antônio Maurício Costa sobre os ocorridos:

À margem das representações, a movimentação dos ranchos de boi e de bichos por Belém, desde meados do século XIX, era marcada pelo enfrentamento de capoeiristas, pela luta por capturar o boi-artefato do rival, pela repressão policial (Salles, 1970, p.28) e por apelos da imprensa à intensificação da repressão. (COSTA, 2022, p.32)

Entende-se o “enfrentamento ritualizado” como um evento com significação oposta entre os setores sociais, para a elite e imprensa jornalística era sinônimo de incivilidade, para o corpo policial era o confronto a partir da repressão e para os participantes dos cordões de bumbás era a manifestação de resistência de um grupo e de suas práticas ao longo do tempo, coexistindo conflitos e parcerias.

Na análise das documentações criminais da 4ª Vara Penal de Belém, nota-se na subsérie de vadiagem diversos processos manifestando ocorrências em grande maioria de acusados pretos e mulatos em crimes envolvendo furtos, roubos, desordem, embriaguez e capoeiragem. Segue-se a transcrição do processo do réu José da Costa de 21 de junho de 1905 tido como culpado do crime de vadiagem, capoeiragem e embriaguez:

Incluso remetto-vos em original o auto de perguntas feitas ao indivíduo José da Costa, relapso ebrio e desordeiro que preso amíudadas vezes pelos crimes de desordens e embriaguez, constituindo-se um perigo para transeuntes pacatos e desprevinidos em altas horas da noite, nas vias publicas nesta cidade.

Nessa apresentação do processo, nota-se o indivíduo tendo um histórico criminal por agitações causadoras de desordem no ambiente público, periodicamente acompanhadas do uso intenso de bebidas alcóolicas. O documento segue com informações a respeito das ações feitas pelo réu no Largo da Pólvora - hoje praça da república - pelo horário noturno:

Esse pelas onze e meia horas da noite de hontem se achando em completo estado de embriaguez e gritando em altas vozes no Largo da Polvora, e desafiando os transeuntes para ver por meio de uma lueta corporal qual tinha mais força. (...) fazendo por estas occasioes aggressão dos transeuntes, sendo que essas aggressões não são feitas por arma e sim com bofetadas, capoeiras e cabeçadas.

Um aspecto de interesse para o entendimento da diferenciação social entre os grupos de lutadores da capoeira e do jiu-jitsu é o lugar do Largo da Pólvora ou Praça da República como um espaço que se encontram e conflitam representações. Para as trupes japonesas e os membros da alta classe, a praça e o Teatro da Paz são associados à memória dos espetáculos exibidos com o significado de prática atrelada ao lucro, ao desenvolvimento e à vida saudável. Em contraposição, aos capoeiristas o lugar assume uma significação baseada na repressão do Estado republicano aos atos de “caos e desordem” realizados por grupos oriundos da margem social.

Todavia, o crime de capoeiragem na prática não incluía necessariamente somente os praticantes da arte da capoeira, qualquer indivíduo enquadrado como vadio e utilizador de técnicas de combate ou golpes contra outrem era inserido no crime pela falta de terminologias específicas para os criminosos lutadores. Segundo Bloch (2001) “Pois, para grande desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário.” O

excerto serve para se entender a generalização de qualquer prática de combate utilizada pelos considerados “vagabundos” ser associada à capoeira.

Nesse íterim, pode-se inserir o conceito “banditismo social” de Eric Hobsbawm na sua obra “Bandidos” para analisar a capoeira no momento histórico da primeira república em Belém. Para o autor, o fenômeno do banditismo deve ser entendido dentro da compreensão de detenção do poder e do controle governamental ou de grupos sociais dominantes (HOBSBAWM, 2015, p. 25). Outrossim, aborda o surgimento do “Estado Nacional” significando o controle do uso da força por meio de um corpo de funcionários militares para imposição da ordem e das leis do Estado, reprimindo qualquer sujeito ou grupo que se contrapunha às diretrizes. No período escolhido, o âmbito constitucional ganha um viés sanitarista atrelado intrinsecamente a questões sociais, sendo a periferia e seus moradores alvos da política higienista. Com isso, o corpo policial e a guarda civil se tornam responsáveis pela limpeza social do espaço urbano em processo de modernização.

Ressalta-se ainda que dentro da própria instituição policial em fins do século XIX ocorriam-se casos singulares como cita Raimundo Nonato da Silva acerca do gatuno “Antonio da Costa Junior” vulgo “mão de seda”, um indivíduo conhecido por desordens e capoeiragem incluído no corpo policial como prestador de serviços e alavancando status na corporação chegando a trabalhar com o presidente da província. O autor contribui:

A relação de alguns capoeiras com grupos políticos locais foi recorrente na maioria das províncias brasileiras do final do século XIX, pois estes indivíduos, muitas vezes eram usados pela polícia para prática de ações violentas planejadas por policiais ou mesmo para atuarem como agentes secretos de órgãos de segurança pública. (SILVA, 2016, p. 83)

Entende-se, portanto, a plasticidade do sentido jurídico acerca da noção de proibição sobre a prática da capoeira, sendo a realidade cotidiana do início do XX pautada em relações de poder coronelistas e clientelistas. Os grupos ou malhas de capoeiristas são, analogamente, alvos e possíveis aliados dependendo da necessidade de seu uso para interesses de personagens e partidos da política paraense. Sendo assim, a capoeira era entendida pelos políticos como um meio para um fim de perpetuação ou conquista ao poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso, afirma-se a concretude da existência de representações diferentes sobre os combates da capoeira e do jiu-jitsu, construídas pelos veículos de imprensa, agentes de segurança pública, políticos e pela população à margem da sociedade belenense ao transitar do XIX para os anos iniciais do século XX.

A capoeira se inseriu na cidade como uma prática representativa vinda da senzala, dos ex-escravos negros que mantiveram viva uma cultura de combate afro-brasileira tida como ultrapassada pela sociedade. O jogo do jiu-jitsu, em contrapartida, pertenceu à plateia pagante, às instituições militares e aos interesses de grupos políticos, sendo um símbolo do mundo moderno que estava sendo construído superando os costumes antepassados e antiquados.

Práticas das camadas populares notadas em rodas de capoeira como o consumo de cachaça, as batucadas e as músicas cantadas pelos praticantes chamavam a atenção da segurança pública - enquanto o uso combativo da luta afro-brasileira era visto com interesse - e dos jornalistas numa Belém que buscava transpor ao mundo uma imagem de modernida-

de, urbanidade, civilização e republicanismo. Sob esse viés, o jogo japonês do jiu-jitsu se beneficiou do estímulo aos desportos, do investimento na cultura artística vinda do exterior e da mentalidade urbana moldada em padrões de saúde e educação que valorizavam a arte marcial em múltiplos aspectos.

Seja em um setor excluído e marginalizado, seja nos teatros charmosos com estilos importados da Europa, os meios corporais de combate manifestaram-se na sociedade belenense por meio de propagandas e silenciamentos, atraindo atenções para seus praticantes habilidosos, tendo como consequência o enriquecimento de uns ou a prisão e a contratação para capangagem de outros.

REFERÊNCIA

AQUINO, Silvia Lima. Considerações sobre o conceito de civilização em Norbert Elias. **Paraná**: Revista Espaço Acadêmico da UEM, nº 138, 2012.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **Ringue ou academia? A emergência dos estilos modernos da capoeira e seu contexto global**. Rio de Janeiro: História, Ciências, Saúde.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: ed. Bertrand, 1989.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Apresentação à edição brasileira, Lilia Moritz Schwarcz; tradução, André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

CARVALHO, Rafael Matos de. **Belle Époque Esportiva**: A imprensa paraense como agente da popularização dos esportes no início do século XX (1900-1935). Monografia de conclusão de curso - IFCH, UFPA. Belém, 2012.

CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. São Paulo: **Revista de Estudos Avançados da USP**, v. 5, nº 11, 1991.

COSTA, Antonio Maurício. **Bumbás da Amazônia**: Negritude, intelectuais e folclore (Pará, 1888-1943). São Paulo: Paco editorial, 2022.

COSTA, Antonio Maurício. “Instrução” e “Civilização” nos clubes e associações esportivas em Belém entre 1890 e 1920. Goiânia: **Revista Educativa**, v.13, nº 1, p. 66-79, jan/jun 2010.

HOBBSAWM, Eric. **Bandidos**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 5ª edição, 2015.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. **A Imigração japonesa na Amazônia**: sua contribuição ao desenvolvimento agrícola. Brasília: Embrapa, 2ª edição, 2016.

PINHEIRO LEAL, Luiz Augusto. Capoeira, boi-bumbá e política no Pará republicano (1889-1906). Bahia: **Afro-Ásia**, núm. 32, 2005, pp. 241-269, 2005.

SALDANHA, Ederson Flávio. **História e Evolução do jiu jitsu brasileiro**. São Paulo: Universidade do Vale do Paraíba, 2013.

SARGES, Maria de Nazaré de. **Belém**: Riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912). Belém: ed. Paka-Tatu, 2000.

SILVA, Raimundo Nonato. Polícia e Política: O corpo militar de polícia do Pará e os grupos políticos no final do século XIX. In: FARIAS, William Gaia; SOUZA, Sueny Diana Oliveira (orgs). **Militares, Poder e Sociedade na Amazônia**. Belém: Editora Açai, p. 81-100, 2016.

LISTA DE FONTES

MAYEDA, Mitsuyo. Auto Cível de Inventário, 2ª Vara Cível da Capital, 23 de Dezembro de 1941. Centro de Memória da Amazônia/ Tribunal de Justiça do Estado do Pará.

JOSÉ DA COSTA. Capoeiragem. Criminal, 4ª Vara Penal da Capital, 21 de Junho de 1905. **Centro de Memória da Amazônia**.

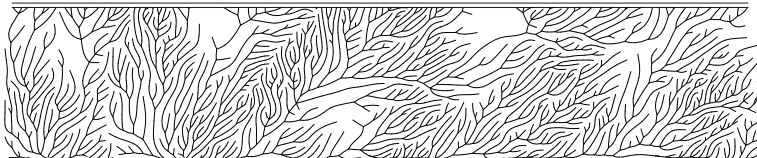
BRASIL, Artigo 402 Código Penal 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm

BRASIL. Lei nº 97, de 5 de outubro de 1892. Dispõe sobre a permissão da imigração chinesa e japonesa ao território brasileiro. Diário Oficial da União - Seção 1 - 11/10/1892, Página 4329.

STANIER. A Educação physica e a prática dos desportos. **Estado do Pará**, Belém, 30 de maio de 1920 - Acervo da Fundação da Biblioteca Nacional – Brasil. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/800082/20054>

SENSACIONAES DESAFIOS. **Estado do Pará**, Belém, 13 de março de 1920 - Acervo da Fundação da Biblioteca Nacional – Brasil. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/800082/19491>

TERRITÓRIO, RESISTÊNCIA E CULTURA NEGRA NO TERREIRO DE MINA NAGÔ DE IANSÁ E XANGÔ EM SÃO MIGUEL DO GUAMÁ-PA



Daniel Xavier da Fonseca

INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de minha dissertação de mestrado em Estudos Antrópicos na Amazônia, e investiga o Terreiro de Mina Nagô de Iansá e Xangô, a partir de três vieses: território, resistência e cultura negra. O Terreiro é liderado pela Ìyálòrìsá Maria Margarida Sodré Pinheiro, e fica localizado na Rua Pio XII, bairro Perpétuo Socorro, em São Miguel do Guamá-PA. O bairro se desenvolveu após a abertura da Rodovia Belém-Brasília em fins da década de 1950, no século XX, durante o governo de Juscelino Kubitschek. Naquele contexto, o perímetro urbanizado ficava às proximidades do Rio Guamá, enquanto que, os bairros que iam sendo formados por ocasião da abertura da rodovia, eram zona periférica da cidade. Atualmente, o Bairro Perpétuo Socorro é composto por moradores de classe média, possui templos religiosos cristãos e abriga parte do centro comercial da cidade.

O Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô é instalado na casa de Maria Margarida Sodré Pinheiro, mulher negra de características afro-indígena, 64 anos de idade, possui magistério, viúva e pensionista. A liderança religiosa se dá a partir de três pessoas: a Ìyálòrìsá Maria Margarida Sodré Pinheiro, a Mãe pequena Luciene Sodré Pinheiro e o pai pequeno Antônio Carlos de Farias. O Templo religioso está em funcionamento há 44 anos e cultua orixás Nagô, caboclos e encantados.

O Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, se apresenta como um polo de resistência e cultura negra na cidade de São Miguel do Guamá desenvolvendo atividades geradoras do sentido de pertencimento ao território, que resgatam a cultura negra e que, em sua religiosidade, cultua a ancestralidade negra e indígena por meio da natureza. Nesse sentido, este trabalho apresenta o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô a partir de dois vieses. O primeiro trata-se da territorialidade negra; o segundo traz o Terreiro como um polo de resistência e cultura negra.

O TERREIRO COMO TERRITÓRIO NEGRO

Iniciamos esse tópico apresentado o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô como um território tradicional negro a partir de duas fundamentações: a primeira diz respeito ao *egbé*, já a segunda pauta-se na compreensão do terreiro enquanto organização quilombola. Mesmo sabendo a importância das definições do Estado sobre o que se compreende como território tradicional a partir do decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007, esse não será o nosso viés de análise pois, quando se trata de um terreiro, é importante que se faça a observação para além das definições atribuídas pelo Estado, uma vez que implica em identificar os sujeitos que o com-

põem, a cosmologia e a epistemologia negro africana que se estabeleceu nessa região da Amazônia.

Para além da forma própria de organização social, da utilização do território sagrado como condição para a sua reprodução cultural, religiosa e ancestral, os usos do terreiro perpassam pela moradia, práticas religiosas de matriz africana, práticas culturais que podem ser exemplificadas pela realização da Folia de Santos Reis e do bloco de carnaval Amigos do Axé, até a geração de renda, por meio da venda de artigos religiosos feita na cabana¹.

O Terreiro, enquanto espaço de ocupação e identificação do grupo que o compõe com sua ancestralidade/religiosidade e práticas culturais deve ter a sua compreensão de território para além das definições pensadas por sujeitos brancos para negros. Nesse sentido, em “Pensar Nagô”, Muniz Sodré (2017), apresenta conceitos mais adequados à abordagem que aqui construímos ao nos apontar o espaço sagrado do Terreiro como território negro afro diaspórico que se constitui a partir do pensamento Nagô de Orixás e ancestralidade.

A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (*egbé*) ou comunidades-terreiros, que se formaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*) (SODRÉ, 2017, p. 105).

A partir de Sodré, a primeira definição a chamar nossa atenção é a criação de um território sagrado na diáspora afro-brasileira (o Terreiro), onde se recriou um grupo social que se caracteriza por sua constituição litúrgica, denominada pelo autor como comunidades-terreiros. O terreiro é o espaço onde são

¹ No estado do Pará, no contexto dos povos de terreiro, cabanas são lojas que comercializam artigos religiosos e ritualísticos dos diversos cultos de matrizes africanas.

realizados os rituais litúrgicos de culto aos ancestrais. Contudo, quando se trata de Amazônia, mais especificamente do Estado do Pará, esses territórios sagrados constituíram sua forma de culto a partir do contato entre negros e indígenas e que, por muito tempo coexistiram sob a égide dos termos pajé e pajelança. Os ancestrais ilustres não são somente os *eguns*, como narrado por Sodré, aqui se tem os caboclos, os metres do fundo, *Karuwara* e/ou bichos do fundo herdados da ancestralidade indígena.

Ainda seguindo o pensamento de Muniz Sodré sobre a comunidade litúrgica, ou seja, o Terreiro, o autor assevera que

[...] é o *egbé* ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios. Não se trata exatamente de um espaço “social”, no sentido euromoderno do termo, mas ritualístico ou, nos termos de Sayad [...], de um “espaço nostálgico” [...], “um espaço vivo, um espaço concreto qualitativa, emocional e passionalmente falando” (*IBIDEM*, p. 107).

A territorialização apresentada por Sodré está associada à memória, esta acessada pela ritualística praticada no território que se faz solo mítico e espaço nostálgico na diáspora, ou seja, o Terreiro é o solo sagrado que conecta a comunidade à sua ancestralidade negra e indígena que se mantém como espaço de resistência, de saberes e práticas que historicamente revela os mecanismos de subversão às tentativas de apagamento de suas tradições.

Para além de uma comunidade litúrgica, compreendemos o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô como um espaço de resistência urbano, isto é, um quilombo urbano. No entanto, o elemento que levaria afirmativa adiante seria a autoidentificação do grupo enquanto comunidade quilombola, o que não foi possível perceber no período em que se esteve

junto ao grupo. Todavia, os mesmos se identificam enquanto comunidade religiosa de tradição Nagô e as suas práticas religiosas e culturais são de referências negras.

O primeiro passo para se pensar o Terreiro enquanto comunidade quilombola é atentar para a definição dos novos significados dados ao termo quilombo, feita pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a qual afirma que

[...] Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (ABA, 1994 *Apud*. OLIVEIRA ; D'ABADIA, 2015, p. 264).

A partir da ressignificação proposta pela Associação Brasileira de Antropologia, alguns elementos nos permitem pontuar características de um pequeno quilombo urbano a partir do Terreiro Mina Nagô de Iansã e Xangô, uma vez que os modos organizacionais, o cotidiano do Terreiro, bem como as práticas de resistência e da forma com que o grupo comunga ideias da tradição afro religiosa, tais como a alimentação, a utilização do Ioruba, os ritos religiosos e o cuidar da saúde que perpassa pelos saberes tradicionais de Terreiro.

Nesse sentido, Fernando Bueno Oliveira e Maria Idelma Vieira D'Abadia, referenciam quilombo urbano como

“grupos que, em meio a um contexto urbano multicultural, fragmentado e em eterna dinâmica, demarcam sua identidade mobilizando critérios étnicos” (*IBIDEM*, p. 269). Os autores seguem afirmando que

[...] os assim chamados “quilombos urbanos” contemporâneos se configuram como grupos sociais de resistência a um sistema de exclusão, comunidades de ascendência marcadamente negra – mas não exclusivamente –, no geral empobrecidas, com *ethos* e costumes diferenciados dos grupos que lhes circundam” (*IDEM*).

Dessa forma, o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô apresenta alguns dos elementos apontados por Oliveira e D’Abadia, uma vez que o mesmo se configura como um espaço de resistência religiosa e cultural. Os sujeitos que o compõem o Terreiro, constituem um grupo plural étnico e social, mas com práticas, crenças e costumes que os diferencia dos demais grupos que o circundam.

Por se tratar de uma comunidade-terreiro, é acertado trazer para nossas discussões o professor e *Bábàlòrìsà* Sidnei Nogueira (2000). O autor, em sua obra “Intolerância religiosa”, define as comunidades tradicionais de terreiro como

[...] um espaço quilombola que mantém saberes ancestrais de origem africana que são parte da identidade nacional. Um espaço de existência, resistência e (re-)existência. Um espaço político. Território de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo (NOGUEIRA, 2000, p. 15).

As referências que possibilitam ao Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô ser identificado como um pequeno quilombo urbano vão desde as vivências cotidianas, perpassam pelas práticas culturais, chegando ao culto às entidades

negras e indígenas. Tais elementos não podem ser dissociados desse território sagrado, logo, entendemos esse espaço como um território que se divide em dois campos, o da religião e o da cultura. Este último, será analisado no próximo tópico, de modo que nos permita vislumbrar uma das práticas culturais realizadas no Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, a Folia dos Amigos de Santos Reis.

O TERREIRO COMO POLO DE TRADIÇÃO E CULTURA NEGRA

O Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô é um polo de cultura negra que desenvolve atividades como a Folia de Santos Reis, possui um bloco de carnaval intitulado Amigos do Axé, e faz parte do Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos do Patauateua. Destas, focalizaremos a manifestação de cunho religioso e cultural realizada pelo grupo desde o ano de 2019, sob a nomenclatura “Grupo Folclórico Amigos de Santos Reis”.

A festa em homenagem aos reis magos Baltazar, Gaspar e Melchior que, segundo a tradição cristã, teriam visitado o menino Jesus em Belém da Judeia, acontece tradicionalmente no dia 06 de janeiro encerrando o ciclo natalino. Contudo, é na véspera do dia dos santos que o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô realiza a Folia de Santos Reis. Tal prática já acontecia tradicionalmente no município de São Miguel do Guamá organizada por um grupo que residia no bairro Olho D’Água, como nos fala a *ÿyálòrísá* Margarida Sodré

[...] do Olho D’água, um pessoal que tem aqui antigo né, aí depois se desmembraram, aí ficaram, sei lá, eu não sei bem explicar [...] eles passavam aqui e aí de repente eles não saíram mais [...] aí numa conversa, eu acredito, resolveram fazer. Chegaram e falaram “bora fazer sair daqui a

folia de Reis”. Eu gosto de brincar, mas infelizmente eu não dou mais conta, mas eu participo pelo menos na saída e na chegada. Aí foi que fundaram né, em conversa e tal. Foram com as camisas do Brasileirinho² no primeiro ano, já esse ano, já teve umas camisas padronizadas (*Jyálòrisá* Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2022).

A partir do rompimento de uma prática folclórica tradicional em São Miguel do Guamá, e do envolvimento que os membros do Terreiro têm com as práticas culturais bem como o diálogo com fazedores de cultura, possibilitaram a organização de um novo grupo de folia de Santos Reis. Desse modo, amparamos essa discussão em literaturas que permitem tratar da Folia de Reis a partir de uma perspectiva negra.

A literatura que conta sobre o negro no Estado do Pará, até o momento dos levantamentos realizados para essa pesquisa, não relata a Folia de Reis como uma das manifestações religiosas e culturais dos negros. Entretanto, Vicente Salles (1998), em um dos tópicos de “O Negro no Pará”, aborda o lazer dos escravizados. Nele, fica evidente os modos como a população negra escravizada realizava as suas manifestações culturais e de divertimento como o Boi Bumbá, Coroação de reis negros e a Festa do Divino Espírito Santo, por exemplo.

Dentre os folguedos e danças praticados pelos negros, destacamos a Festa do Divino Espírito Santo, realizada em Belém do início do século XIX, realizada pelo mulato Mestre Marinho. Segundo Salles

A festa atraía a atenção de tôda (sic) a cidade, pois ao lado do espírito religioso havia dança, bailes, jogos, tôda espécie de recreação popular, a que se entregavam os habitantes do bairro (Umarizal). Dali também surgiam famosos cordões de bumbá, pastorinhas e se praticava, durante quase todo o ano, uma espécie de samba noturno, vindo

² Brasileirinhos do Guamá é um grupo folclórico de carimbó da cidade de São Miguel do Guamá.

êste (sic) nome certamente da razão de os batuques serem realizados à noite (SALLES, 1998, p. 189).

A Festa do Divino Espírito Santo narrada por Salles, embora esteja distante temporal e espacialmente da Folia de Santos Reis, nos dá indicações de heranças do passado preto dessa modalidade de festejo que tem estreitas relações do sagrado com o profano. Para além do exposto, o fato de uma comunidade-terreiro do interior da Amazônia seguir com uma prática religiosa popular em que os batuques ecoam pelas ruas de São Miguel do Guamá, refletem a subversão e resistência das religiosidades e diversões populares negras às tentativas das elites de disciplinar e proibir o que eles consideravam como “bárbaros costumes africanos [...] realizados pelos negros em datas festivas, como, especialmente em dias de santos do calendário cristão” (RODRIGUES, 2006, p. 180).

De acordo com Antônio Raimundo, o *Ogan* do Terreiro, durante o percurso feito por eles, são arrecadadas doações de alimentos não perecíveis, bebidas e dinheiro.

Os alimentos perecíveis a gente doa pra Paróquia, pra Paróquia doar pras comunidade, pra distribuir pras pessoas pobre. E, as bebida e o dinheiro a gente fica pra fazer a nossa confraternização. Mas o alimento todinho fica doado pra Igreja, pra Paróquia, tudo, tudo, tudo (*Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022).

O alimento é doado para a Igreja Católica, que por sua vez, distribui para as famílias carentes do município devido a um aparente acordo feito com a Igreja, o Padre abençoa os foliões e em troca recebe a doação de alimentos. Já o dinheiro é destinado ao grupo folclórico para que o mesmo possa realizar a compra de instrumentos musicais e sanar possíveis demandas da estruturação e organização do cortejo,

além de parte do dinheiro e a bebida serem utilizados para a confraternização do grupo que ocorreu em um igarapé às proximidades da cidade.

Nessa edição de 2021, o grupo folclórico Amigos de Santos Reis conseguiu se organizar para confeccionar camisas padronizadas da folia. Além da camisa padronizada, a indumentária dos foliões é composta por saia de carimbó para as mulheres e flores que enfeitam os seus cabelos. Para os homens, calça e chapéu de palha com adornos de fitas de cetim em diversas cores e laços feitos com paticholi (estes também é utilizado pelas mulheres).

As vestimentas utilizadas pelo grupo, evidenciam as ressignificações dessa prática ocasionadas pelas interações ocorridas nessa região da Amazônia. As saias de carimbó remetem às heranças desse ritmo musical que se torna inimaginável sem o toque dos tambores, o remado na desenvoltura ou as longas, rodadas e floridas saias, por exemplo. Entretanto, em se tratado de uma manifestação cultural organizada em um terreiro, perguntei ao Antônio Raimundo se, as vestimentas tinham relações com as religiões de matriz africana, respondendo-me que

A folia de Reis ela tem esse jeito de ter [...] a vestimenta igual da Umbanda, do terreiro de Umbanda e do carimbó, as dançarinas do carimbó. Aquelas saia longa (sic.), aquele turbante, outras vão de chapéu. Carimbó é mais chapéu mas tem umas que vão de turbante também, não quer o chapéu prefere tá com a cabeça enrolada né (*Ogan* Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022).

A fala do *Ogan* evidencia a relação da Folia de Reis com a Umbanda/Mina Nagô, a partir do modo como as brincantes se vestem para participar do cortejo. As saias da dança do carimbó ou do culto afro-brasileiro podem ser entendidas

como marcadores de pertencimento a determinado grupo, seja ele da dança folclórica ou da comunidade-terreiro, que olhadas de forma rápida ou com o olhar leigo, acabam sendo homogeneizadas pelo termo “saías de carimbó”.

Outros elementos que compõem o cortejo também chamaram atenção, como o conjunto de três bandeiras sem escritos ou iconografias, nas cores vermelha com barras azuis, branca com barras amarelas, e azul com barras vermelhas, dispostos nessa mesma ordem. Um cofre para serem depositadas as doações em dinheiro, a imagem dos Reis Magos e do menino Jesus em um cesto ornamentado com flores e fitas de diversas cores. E os instrumentos musicais, sendo que dentre eles, há instrumentos utilizados nos rituais litúrgicos do terreiro, como o cheque e o triângulo.

Outro elemento que chama nossa atenção é o fato de, durante o percurso, os foliões receberem a doação de alimentos ou dinheiro. Essas doações remetem às esmolações feitas em comunidades rurais por devotos de santos católicos, prática típica do catolicismo caboclo, em que os foliões saem com a imagem do santo de devoção para arrecadar doações dos devotos para custear as festividades. Durante o cortejo, são entoados cânticos de louvação e realizadas danças que animam, pedem licença e abençoam os que contribuem com a festa.

Os elementos culturais, religiosos e sociais expostos nesse subtópico nos levam a concordar com Marco Antônio Caldeira Neves, que, ao analisar a Folia de Reis praticada na comunidade quilombola do Agreste, em Minas Gerais, afirma que

[...] a Folia de Reis brasileira passou a ser composta pelas manifestações culturais de diversas etnias e povos, com variações regionais, seja quanto a estrutura, aos aspectos estéticos, locais, temporais e espaciais, entretanto, man-

tendo a mesma crença e devoção ao Menino Jesus e aos Três Reis Magos (NEVES, 2020, p. 117)³.

Entendemos que, por mais que as colocações de Neves estejam relacionadas à uma comunidade quilombola distante da realidade do Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô, elas nos ajudam a refletir importantes elementos de nossa discussão exemplificados no termo “variações regionais”, as quais lemos como as interações culturais entre os povos originários e os negros, que, por meio das ressignificações, apresentam-se nos dias atuais com características desses povos e/ou elementos culturais, religiosos e ancestrais, que não podem ser pensados dissociados um do outro.

Compreendemos, também, que a Folia de Santos Reis e posteriormente a confraternização dos integrantes do grupo, revelam a sociabilidade que envolve tal prática típica das áreas periféricas, como afirmado por Carmem Izabel Rodrigues. Segundo a autora

[...] os espaços de casa e da rua, onde se misturam relações de parentesco, amizades e vizinhança, envolvendo os participantes de um evento festivo, tornando difícil separar as formas de sociabilidade festiva do conteúdo das relações presentes nessas redes de sociabilidade (RODRIGUES, 2006, p. 217.

A Folia de Santos Reis, apresenta as formas de sociabilidade que a comunidade-terreiro utiliza para que as atividades culturais e religiosas possam ser realizadas e atrair colaboradores seja com os patrocínios dos comerciantes, entre os membros do grupo, religiosos da Igreja Católica, com os sujeitos da vizinhança ou de outros bairros da cidade que se envolvem ou são envolvidos pelo grupo à Folia de Santos Reis.

³ NEVES, Marco Antônio Caldeira. **A folia de reis e identidade:** um estudo na comunidade quilombola agreste no norte de Minas Gerais. Revista Ciranda –Montes Claros, v. 4, n.2, 2020, p. 114-133, p. 117. Disponível em: <http://www.periodicos.unimontes.br/index.php/ciranda/index>. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, apresentamos o Terreiro de Mina Nagô de Iansã e Xangô em duas perspectivas, a de território negro tradicional que se constitui a partir do egbé, isto é, uma comunidade tradicional litúrgica que tem o Terreiro como território sagrado que conecta o grupo à ancestralidade afro-diaspórica, e a de quilombo urbano, devido às práticas, os usos, significados e costumes que diferenciam a comunidade-terreiro dos demais grupos que os circundam. Para além disso, entendemos o Terreiro como um quilombo pois mantém vivos os saberes ancestrais negros, e se configura como um espaço político de existência e (re)existência, como nos foi apontado por Sidnei Nogueira.

O Terreiro desenvolve diversas manifestações culturais, das quais demos ênfase à Folia de Santos Reis de modo que ficasse evidente uma prática do catolicismo popular que adentra o Terreiro, envolve o grupo e vai para as ruas da cidade afirmar a fé, mas também reavivar os antigos batuques de lazer dos escravizados de outrora. Outrossim, ambas as práticas revelam, por meio das articulações internas e externas, a resistência negra ao racismo e as sociabilidades que viabilizam as manifestações culturais, as quais nos permitem classifica-lo como um polo de cultura preta.

REFERÊNCIAS

ENTREVISTAS

Ìyálòrisá Margarida Sodré. Entrevista pessoal, 23 de fevereiro de 2022.

Ogan Antônio Raimundo Machado Nunes. Entrevista pessoal, 24 de fevereiro de 2022.

BIBLIOGRAFIA

ABA - Associação Brasileira de Antropologia: 1994. Apud. OLIVEIRA, Fernando Bueno; D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros. **Élisée - Revista de Geografia da UEG**, Anápolis-GO, 2015, v. 4, n. 2, p. 264. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br>. Acesso em: 10 de maio de 2022.

NEVES, Marco Antônio Caldeira. A folia de reis e identidade: um estudo na comunidade quilombola agreste no norte de Minas Gerais. **Revista Ciranda – Montes Claros**, v. 4, n.2, 2020, p. 114-133. Disponível em: <http://www.periodicos.unimontes.br/index.php/ciranda/index>. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

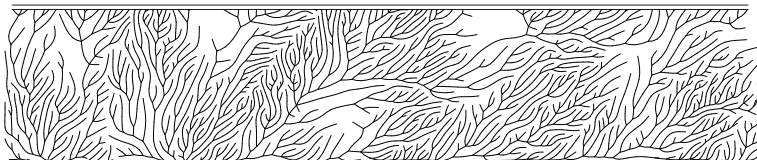
NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Feminismos plurais. São Paulo: 2000.

RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas**: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA. 2006. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará**: sob o regime da escravidão. 2. ed. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1998.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MUSICALIDADE E GÊNERO: MÚSICA, FESTA E MULHER NEGRA NO IMEDIATO PÓS-ABOLIÇÃO EM BELÉM (1888-1889)



Camila Nathalia Santos Zacarias

A VIRADA DO SÉCULO: TRANSFORMAÇÕES, ANSEIOS E MANUTENÇÕES

Preliminarmente, entende-se que o século XIX foi palco de distintas manifestações que perpassam o âmbito social, econômico, político e urbano. Considerando aspectos mais amplos, esta época destaca-se como um período de: pós-revolução francesa; aumento na industrialização; somado às alterações significativas nas estruturas e relações sociais;¹ preocupações com cientificidade; e mais evidente nos anos finais deste recorte, a proliferação das noções de modernidade e progresso.

Com a propagação dessas noções seria pensada a civilização europeia como o exemplo mais expressivo do caráter moderno, em contrapartida, a cultura negra seria encarada

¹ LEITE, Gislaine Martins. O pensamento social brasileiro no século XIX: a construção do preconceito racial. *Fato & Versões-Revista de História*, v. 8, n. 15, 2016, p.124.

nessa situação, com o viés “primitivo”. Gilroy trabalha esta questão, inferindo que tais ideias foram embasadas em uma suposta democracia burguesa², sendo assim, as expressões negras foram postas em uma categoria de subalternidade – em Belém solidificado pelo desenvolvimento da *Belle Époque*³. A partir disso, se desenvolveu um estudo através de fontes jornalísticas, investigando a atuação da população negra, atentando em especial, para uma análise social da mulher negra nas manifestações musicais e festivais no pós-abolição. Devido as forças opressoras que tentam apagar a presença de agentes negros nas movimentações abolicionistas, uma estratégia adotada para averiguar sua atuação, foi além de investigar seus vestígios, analisar as falas e movimentações de abolicionistas.

Tais pautas não iriam deixar de reverberar no Brasil. Na primeira metade do século XIX, houve um aumento da população escrava na província do Pará, equivalente a 45,2% da sociedade belenense⁴. Este quadro vai se alterar no decorrer da segunda metade do século, ocorrendo a redução do número de escravizados – podendo se observar o aumento no número de fugas –, fator derivado do “crescimento demográfico da população livre e ao aumento da migração de portugueses, madeirenses, alemães e, posteriormente nordestinos, para a capital da província”⁵. Em vista disso, percebe-se que a sociedade

² GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p.165-166.

³ Termo referente ao período de mudanças que remodelaram a cidade pelo viés político, arquitetônico, social, cultural e econômico, uma vez que, a solidificação dessas alterações foi graças ao usufruto da alta nos lucros da extração da goma elástica. Não sendo o bastante, foram feitos empréstimos para sustentar os referentes empreendimentos que se baseavam na civilização europeia como modelo mais expressivo de progresso e requinte. No entanto, cabe problematizar tal termo, dado que, este foi produzido sobre um olhar estrangeiro que submete as particularidades nacionais a um parâmetro regulador europeu. (Ver DE NAZARÉ SARGES, Maria. **Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque** (1870-1912). Paka-Tatu, 2010)

⁴ BEZERRA, 2011, p.59. *apud*. CANCELA, 2011, p. 30.

⁵ CANCELA, Cristina Donza. **Casamento e Família em uma Capital Amazônica (Belém 1870-1920)**. Belém-PA: Açai, 2011. p. 30

escravista já sofria ameaças contundentes de declínio⁶, e que o governo foi agente de políticas gradualistas que postergaram a libertação dos escravos, a exemplo das leis do “Ventre-livre” (1871) e “Sexagenário” (1885)⁷. Com tais fatores conjugados, no dia 13 de maio de 1888 se concretiza a emancipação do “elemento servil” no território brasileiro.

Além do mais, constata-se que foram manifestados diferentes sentidos de liberdade neste momento. Em outros termos, a abolição foi mais referente à pauta de direitos individuais e não à garantia de cidadania aos indivíduos recentemente libertos. Ainda mais, estas pretensões fundamentadas desde os anos do Império, no entanto sendo consolidado no próximo governo, faria parte de um ideal embasado na civilização europeia, moldado apenas para uma elite que iria se apropriar da ideologia positivista republicana, utilizando como estratégia para estruturar a política de reconstrução nacional⁸.

Vale pontuar que dentre o período que abarca a pauta abolicionista no Brasil, Wlamira Albuquerque⁹ traz à tona uma ótica importante. O projeto de “racialização” se desenvolveu sorrateiramente nesta conjuntura, perpassando sobre

⁶ NEPOMUCENO, Eric Brasil. *Negros Carnavais—A cultura política da liberdade na Corte*. In: ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009, p. 1.

⁷ A Lei do Ventre-livre, caracterizava-se que a partir da todos os filhos de escravos nascidos a partir da promulgação da lei, seriam “livres”. Atribuída de um caráter ambíguo quanto à liberdade, pois vão circular questões quanto ao debate político referente a esta legislação. (Ver Do Rosário Modesto, 2018). Por conseguinte, a lei do Sexagenário, permitiu a liberdade de escravos com idade igual ou superior a 60 anos; onde surge outra problemática, pois nas condições que cotidianamente eram vivenciadas dificilmente alcançariam tal idade. Ambas as leis trabalham com a suposta ideia de liberdade, que era posta em pauta segundo as legislações, no entanto, estas não garantiam genuinamente as condições de cidadania e autonomia aos indivíduos.

⁸ GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A República de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça). **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 1, n. 2, 2011, p. 19.

⁹ DE ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. Companhia das Letras, 2009.

estruturas governamentais e estatais¹⁰. Que em outra vista, solidificaria a posteriori, quando fora promulgada a lei de libertação dos cativos, um discurso entre uma “raça emancipadora” — dentre uma elite sustentada por abolicionistas brancos — e a “raça emancipada” — os então ex-cativos — ou seja, sobre esta perspectiva, a elite abolicionista branca é quem promove a liberdade, subalternizando e apagando a atuação nos negros propriamente. Narrativa esta, que se utilizava da ideia de trazer novos preceitos, junto do novo cenário que se solidificaram no território nacional, mas que na realidade, ocultaria preconceitos.

Importante considerar nesta narrativa, a implementação da República com novos ideais, progressistas, nacionalistas, domando a população menos favorecida urbana e rural, que ainda assim resistia a este processo¹¹. A exemplo disso, dentro dos grupos negros, a movimentação antirrepublicanismo devido ao temor da República restituir a escravidão. Receio este, que era fomentado por conta do apoio de fazendeiros escravistas ao novo governo, pois, com o fim da Monarquia e com a perda de seus escravos sem indenização, alguns aderiram ao republicanismo.

O acompanhamento das movimentações abolicionistas já era discutido não apenas no senado, como também nos jornais. Na matéria do periódico *A Província do Pará*, intitulada “o partido conservador e a libertação dos escravos III”¹². Mesmo após a aprovação da lei que suspendia o trabalho escravo, ainda era reivindicado por políticos a indenização aos ex-senhores, com o argumento que não seria correto apenas estes “pagarem” pelo mal da escravidão, dado que este então

¹⁰ LIMA, Henrique Espada. O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil. *Perseu: História, Memória e Política*, n. 04, 2009, p. 247.

¹¹ GUIMARÃES. *Op.cit.*, 2011, p. 21.

¹² A PROVINCIA DO PARÁ, 31/05/1888, p. 3.

era um problema geral da sociedade, trazendo em evidência a funcionalidade da lei do “Ventre Livre”, de 1871 onde na realidade o senhor ainda não perdera completamente a sua mão de obra e seria mantida as estruturas da sociedade escravista¹³.

Na segunda metade do século XIX, entre 1840 e 1920, o Pará vai ser palco de um desenvolvimento econômico por conta da extração da goma elástica na região. Para além da tentativa de demarcar a Amazônia no mercado econômico mundial este comércio contribui para a solidificação dos preceitos modernos e europeizados na cidade. Nesse processo, inclui-se a criação de uma nova elite¹⁴ formada por seringalistas, comerciantes, intelectuais e fazendeiros¹⁵ – influentes na introdução de novos hábitos, intervindo sobretudo no campo cultural, modo de vida sociocultural baseado na civilização estrangeira¹⁶. Tal ponto é interessante atentar, dado o tratamento privilegiado que se tinha com as relações artísticas de influência europeia ao contrário do trato com que havia com as expressões musicais negras¹⁷.

Na gerência de Antônio Lemos (1897-1810) com os lucros da goma elástica, este iria ser agente crucial para ade-

¹³ DE MATOS, Fábio Henrique Barbosa. ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA NO BRASIL OITOCENTISTA. ANAIS - *Seminário de Pesquisa, Pós-Graduação, Ensino e Extensão do CC-SEH – SEPE O cenário econômico nacional e os desafios profissionais*. 2016, p.3

¹⁴ Esta, que visava assegurar os seus privilégios e poderes sem que ocorresse um processo de mudança social, desta forma, compactuando com a manutenção das estruturas escravistas e liberalistas – com uma mão de obra cativa.

¹⁵ Como aborda Gislaíne Leite (2016) com o discurso modernização põe-se em prática ações de reurbanização, sanitização, reordenamento social sendo utilizado para solidificar as teorias eurocêntricas e anseios da elite, esta, que visava assegurar os seus privilégios e poderes sem que ocorresse um processo de mudança social, desta forma, compactuando com a manutenção das estruturas escravistas e liberalistas – com uma mão de obra cativa.

¹⁶ SARGES, Op.cit.,p. 113.

¹⁷ Da Costa, reitera tal ponto, ao tratar sobre o maior reconhecimento que tinham os “músicos amadores e artistas estrangeiros dedicados à música clássica” que marcavam presença nas temporadas líricas do Theatro da Paz, considerados “cultivadores da arte musical”. Por outro lado, não ocorria o mesmo com os tocadores de violão, os batuques e os sambas, que eram rotulados de vadios sendo um importuno a ordem e a moral (DA COSTA, 2021, p. 252).

quar a cidade aos preceitos de influência estrangeira¹⁸. Dentre uma das suas ações, uma administração que intervinha na sociabilidade, normas e estética da cidade e na instrução moral dos habitantes, preservando “os bons costumes”. Foi criada então a Polícia Municipal em 1897, no governo de Lemos, atuando no cumprimento das leis higienistas e junto do aparato legal do Código de Posturas, regulando e extinguindo o que não condizia com as novas práticas civilizatórias do período.

Com a implementação do Código de Posturas pretendia-se preservar “cidadãos exemplares e virtuosos, trabalhadores, casados na forma da lei e bem relacionados, eram estes os tipos de habitantes que se desejavam para Belém¹⁹. Com esta legislação, não era permitido fazer “algazarra, dar gritos sem necessidade, apitar, fazer batuques e sambas” (artigo 110), quando, nos jornais também foram encontrados relatos da comunidade civil contra a ocorrência dos batuques, solicitando a intervenção policial²⁰ e quando denunciados, os participantes negros podiam acabar presos²¹. Como se pode observar, as manifestações musicais negras não eram condizentes com os anseios modernos – europeizados –, numa insatisfação que também foi noticiada nos jornais da época, rigor justamente ligado a imagem de civilização seria pensada ao olhar do visitante estrangeiro²².

¹⁸ Sendo que para tal empreitada, além dos lucros resultantes da economia da borracha, o intendente Lemos solidificou as reformas na cidade contando com empréstimos feitos tanto no território nacional quanto no exterior, atribuindo demasiadas dívidas para o setor financeiro do país.

¹⁹ PANTOJA, Leticia Souto. **Au jour le jour-cotidiano, moradia e trabalho em Belém (1890-1910)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005, p.70

²⁰ JORNAL DAS NOVIDADES, 1888, p.2

²¹ GAZETA DE NOTÍCIAS, 1884, p.1

²² DA COSTA, Antônio Maurício Dias. “Seresteiros Negros e Lusos: Homens de Letra e Música das ruas em Belém na Primeira Década do Pós Abolição” (1888-1889) In: FIGUEIREDO, Aldrin Moura; SARGES, Maria de Nazaré; BARROSO, Daniel Souza (Org.). **Fontes históricas**, p. 250.

A ocorrência dos batuques, iria contra a preservação da moral, sendo um obstáculo para o alcance de uma sociedade civilizada de acordo com as ideias de modernidade – como pode ser visto no governo lealista. Tais ideais não seriam esquecidos por Lemos na produção do jornal *A Província do Pará*²³. Este, que a partir da década de 80 deixa de ser comandado por seu sócio, Dr. Assis – quando a esposa e a filha entregam a parte do mesmo após seu falecimento –, e passa a ter a direção inteiramente de Antônio Lemos²⁴.

ATRAVÉS DOS JORNAIS: O PALCO DE COMEMORAÇÕES, (R)EXISTÊNCIAS E DISPUTAS

Partindo da ótica proposta por Marialva Barbosa, que seja feita uma história cultural da imprensa, pensando as particularidades desde o processo de formulação das notícias até a sua propagação; percebeu-se que nos periódicos analisados, era presente uma realidade que mesmo com as tentativas de ser camuflada, não deixou de ocupar espaços dentro e fora dos jornais. Essa realidade era referente ao que não se “encaixava” nos moldes de civilização dessa sociedade idealizada pelos mais poderosos, a exemplo dos que eram inviabilizados por estas práticas estão as camadas populares da cidade, tachadas de possuírem comportamentos dissonantes e “primitivos”, o que também valia para a população negra e sua cultura.

Contudo, nestas reformas empreendidas pelo governo não eram consideradas a diversidade de vivências e territorialidades existentes na cidade²⁵. Este desgosto era refletido na

²³ Constituído em 1876, pelo liberal Dr. Assis e o tipógrafo Francisco Cerqueira, que então convocaram o amigo Antônio Lemos para fazer parte do jornal.

²⁴ BASTOS, Nayra Wladimila. A Representação das Classes Populares de Belém no Jornal *A Província do Pará* (1898 e 1911). *Anagrama*, v. 9, n. 1, 2015, p. 3.

²⁵ Pensando que na implementação do governo republicano e as ações preservadas neste, considerou-se afastar ou converter o que era dissonante com o referente propósito, dessa forma, as camadas mais pobres da cidade foram alvo deste segmento. Portanto, em um processo de

existência dos cortiços, malvistas devido ao baixo saneamento básico e por serem locais de manifestações culturais dos indivíduos que ocupavam este espaço, taxados de “batuqueiros vadios, perturbadores da tranquilidade pública”²⁶.

Renata Moraes, ao trabalhar com as festas negras que ocorriam no Rio de Janeiro, aborda que as reivindicações, batuques e festividades religiosas já ocorriam mesmo antes do 13 de maio, alinhado ao caráter de resistência contra o apagamento de sua cultura²⁷. E nesse contexto, a imprensa fluminense atuava com um papel mediador na construção de uma trajetória que determinava quem seriam os sujeitos passivos – os ex-escravos – e os operantes – os abolicionistas²⁸.

E de forma semelhante ocorreu na imprensa nortista, a propaganda também foi usada pelos abolicionistas para a propagação e defesa da abolição²⁹, porém, examinando as publicações do *Província do Pará*, foi perceptível a ausência de negros em papéis ativos nos relatos das organizações a respeito da abolição neste periódico. De outro lado, em maioria, o que se destacava eram os atos e reuniões promovidas pelos abolicionistas da *Liga Redemptora*, sendo uma associação

remodelação urbano-social, um projeto que se preteriu a ocupação e promoção de áreas de comércio em vez da vivência da população pobre antes residente, esta que teria que se deslocar para áreas mais acessíveis financeiramente – como o bairro da Pedreira, onde ocorria um dos batuques mais conhecidos da cidade. Ver Sarges (2011) e Salles (2016)

²⁶ DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1885.

²⁷ MORAES, Renata Figueiredo. “Festas e resistência negra no Rio de Janeiro: batuques escravos e as comemorações pela abolição em maio de 1888”. *Revista do Arquivo Geral da cidade do Rio de Janeiro*, n. 15, 2018, p.233.

²⁸ As demonstrações de suposta ordem que o poder público tentava preservar nas publicações dos periódicos, em especial *A Província do Pará*, pode ser vista mesmo próximo da data que ocorreu a abolição da escravatura, as movimentações publicadas nos jornais ainda faziam transparecer a imagem de ordem e civilidade nas movimentações e posteriormente das comemorações. Observou-se que quando estabelecida a lei de emancipação total dos escravos, ocorreram intensas movimentações no território nacional. Quando no jornal em questão, foram dedicadas edições de “destaque” para relatar as movimentações e comemorações (do dia 15 ao 18 de maio).

²⁹ A PROVINCIA DO PARÁ, 07/04/1888, p. 2.

composta de indivíduos com cargos bem vistos à época, que compactuam com a ideia abolicionista e sua propagação —, podendo observar a tomada de um local de protagonismo —, com a emancipação gratuita, no entanto, mesmo com “raras exceções”, inicialmente toleravam a libertação de cativos sujeita a indenização aos antigos senhores³⁰.

Fazendo uma análise comparativa dos jornais em períodos diferentes, observa-se alterações nos discursos publicados nos jornais em relação à população negra. Desde o período anterior ao 13 de maio, as publicações nos jornais eram de evidente aversão a população negra e a suas manifestações musicais ou festivas, referindo-se a elas como “divertimentos bárbaros”³¹, não condizentes com um “país tão adiantado em civilização”³². Posteriormente, com a emancipação dos escravos, junto da gerência de um novo governo, seria mostrada a imagem de avanço e iluminação e saída do período das “trevas da escravidão”.

Os eventos festivos em prol da abolição descritos no *A Província do Pará*, destacam elementos recorrentes como: festas que entravam pela noite, com ocorrência em praça — onde também faziam uso dos coretos, tendo como local recorrente a concentração do contingente de pessoas na praça da Independência³³ —, contava com a presença de organizações contra a escravidão³⁴; declamação de poesias; enfeite e iluminação de ruas, casas e prédios públicos³⁵ variadas procissões cívicas e passeatas ao som das bandas marciais e os foguetes que despontavam nos ares. Neste sentido, nas comemorações

³⁰ A PROVINCIA DO PARÁ, 06/04/1888, p. 2.

³¹ DIARIO DE BELÉM, 13/02/1869, p. 2.

³² A PROVINCIA DO PARÁ, 15/05/1888.

³³ A PROVINCIA DO PARÁ, 09/05/1888, p. 3.

³⁴ A PROVINCIA DO PARÁ, 12/05/1888, p. 2.

³⁵ A PROVINCIA DO PARÁ, 15/05/1888, p. 2.

ainda era refletido a necessidade da ordem frente a “iluminação” do período, diferente do trato com as manifestações negras, que mesmo neste evento de “união” fora inviabilizada.³⁶

Nesta e em demais publicações, observa-se que por mais que “a ideia da abolição não — vem do governo para o povo; — foi do povo para o governo”³⁷, o protagonismo das lutas em favor da abolição não retrata a agência dos negros, que na imagem passada pelos jornais ocupa um local de subalternidade, como vítimas passivas e cansadas das explorações — , compondo o cenário de “progresso”, — devido a ação do abolicionismo elitista branco que “organizaram a cruzada do Bem e começaram a investir contra o baluarte do Mal”³⁸ e a “solidariedade” de ex-senhores , que na realidade, continuou a replicar preconceitos.

Apesar da pouca visibilidade do povo negro nas páginas do *Província do Pará*, ao destacar outros títulos — como anteriormente mostrado o periódico *Diario de Belém* e o *Jornal das Novidades* — percebe-se que, ainda sim, afirmavam a sua cultura e existência, mesmo que registrados nos jornais por um viés de repressão. Tendo em vista que, segundo a orientação pejorativa reproduzida na época, eram feitas atribuições à cultura a negra ao teor negativo, dessa forma, era pensado que os negros tinham uma predisposição natural para “movimentos exóticos e lascivos”³⁹. Sendo assim, essas características se tornavam ainda

³⁶ Assim como demonstrado outrora, inicialmente estes festejos também foram convocados em especial, os abolicionistas e demais pessoas de cargos ilustres, mesmo que fossem convocados a presença de pessoas de todas as classes, se observado o prestígio que tais indivíduos mais abastados tinham nas comemorações, quando convocados para chegar com antecedência os “cavalheiros” com carros, para garantir “os principais os respectivos lugares”. A *Província do Pará*, 15/05/1888, p.2

³⁷ A *PROVINCIA DO PARÁ*, 12/05/1888, p.2

³⁸ *Ibid*, 12/05/1888, p.2

³⁹ UNICAMP. IFCH, CECULT. *Canções Escravas e Racismo nas Americas* (coleção História Ilustrada). Youtube, 7 de out de 2017. Disponível em < [Canções Escravas e Racismo nas Américas](#) (coleção História@ Ilustrada) >.

mais duras quando relacionadas à representação da mulher negra nesta conjuntura, esta que, segundo as canções e poemas era retratada como uma mulher maliciosa, faceira e sexualizada.

PARA ALÉM DOS ESTEREÓTIPOS: MOVIMENTAÇÕES E ESTRATÉGIAS DE MULHERES NEGRAS NO PÓS-ABOLIÇÃO

De acordo com o trabalho da historiadora Martha Abreu, que faz um exame de canções populares no sudeste do Brasil, é possível evidenciar fatores semelhantes e os demais significados que circundam a temática aqui trabalhada⁴⁰. Ressaltando o paralelo entre a linguagem depreciativa e as exaltações românticas, como um fator que enfatiza o caráter irônico e cômico, junto da ideia de um possível envolvimento amoroso, que dificilmente aconteceria em relação às mulheres negras, sendo comumente reproduzida esta concepção em canções e poemas. Compete considerar outras interpretações dos versos, que também poderiam usar do caráter depreciativo e cômico para abordar denúncias e estereótipos⁴¹.

Além disso, as denominações, comportamentos e condições nas quais as mulheres negras eram taxadas, tal qual o próprio termo “mulata”, como eram definidas pelos jornalistas da época, a exemplo da recorrente atribuição a sensualidade dessas, Abreu traz em evidência pensar esta qualificação como justificativa do olhar de cobiça do homem branco⁴². De outro modo, também pode-se perceber um grau de autonomia da mulher negra nesta conjuntura, quando apropriada da ideia de sedutora de maneira subversiva, buscando ser usada em seu benefício, indo contra a dominação masculina. A exemplo do que se pode perceber na

⁴⁰ ABREU, Martha. " Sobre mulatas orgulhosas e crioulos atrevidos": conflitos raciais, gênero e nação nas canções populares (Sudeste do Brasil, 1890-1920). **Tempo**, v. 8, n. 16, p. 1-31, 2004.

⁴¹ Ibid., p.4

⁴² Ibid, p.15

interação entre o “O tio Angelico” e as mulatas frequentadoras da venda de ervas do “velho crioulo”, quando “quase todas de mulatas cafuzas cheias de dengues, que o conhecem de longa data, que o estimam deveras, porem que quase nada lhe concedem além do modo sedutor por que lhe pronunciam ou antes lhe sibilam o nome — Tio Angelico —”.⁴³

No governo republicano para as mulheres de elite, consideradas frágeis e emotivas, era preservada sua presença no ambiente doméstico, tendo exceções que consentiram o trabalho apenas para mulheres solteiras até antes do casamento ou para aquelas que ficassem sós⁴⁴. Pantoja, já aborda que aquelas pertencentes às classes menos abastadas estavam mais habituadas com os espaços públicos e estas mulheres que tinham maior liberdade de transitar pelo espaço público, eram incumbidas pelos jornais de possuírem “desvio e caráter”⁴⁵.

A partir da implantação da lei que abolia o trabalho servil na província, foi possível constatar que mesmo com os relatos depreciativos e contra as manifestações negras, foi possível encontrar a repercussão do imediato da abolição entre o meio negro, salientando em especial, atuação da mulher negra nesse contexto. Constata-se que diferente da imagem reproduzida nos periódicos, a mulher negra também teve papel ativo nas movimentações de comemoração da abolição da escravidão. Quando se observa as convocações para a “grande passeata das mulatas” para comemorar a abolição do Brasil⁴⁶ ou que se direcionavam ao palácio do governo solicitando uma banda de música para o “baile das mulatas”.⁴⁷

⁴³ FOLHA DO NORTE, 30/04/1896, p.2.

⁴⁴ D'INCAO, Maria Ângela. Mulher e família burguesa. In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2018, p. 223-240.

⁴⁵ PANTOJA, Op.cit. p. 144.

⁴⁶ DIARIO DE NOTICIAS, 1888, Edição 00112, p.2

⁴⁷ DIARIO DE NOTICIAS, 20/05/1888, p.2

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao examinar o exposto, considera-se que mesmo com as práticas repressivas da monarquia e do governo republicano as expressões musicais e festivais foram de extrema importância para as camadas menos favorecidas, dando destaque para a população negra. Pois, em meio a uma sociedade em que mais de 60% da população belenense era analfabeta, a música ia além de um meio de divertimento, atuava como artifício expressivo, utilizada como recurso para a transmissão da cultura desses povos. Considera a antífona que compõe as tradições musicais, que segundo Gilroy garante que sejam criadas novas relações sociais⁴⁸.

Relações estas, que só viriam a compor a análise sobre estes grupos, considerando a diversidade cultural, a multiplicidade de vivências e as reelaborações que podem ser produzidas. Reiterando que os indivíduos participantes dos batuques, sambas, canções e poemas, por mais que inviabilizados e estereotipados não foram passivos ao processo de abolição da escravidão, que afirmavam a sua agência e resistência através das manifestações musicais e festivas, atuando com um protagonismo subversivo visto a conjuntura que era inseridos afirmando sua cultura e existência.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Marialva. **História cultural da imprensa: Brasil-1800-1900**. Rio de Janeiro. Mauad X, 2010.

BASTOS, Nayla Wladimila Bezerra. **“A representação das classes populares no jornal A Província do Pará (1898 e 1911)”**. Monografia (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo), Universidade da Amazônia, Belém, p.1-12, 2012.

⁴⁸ GILROY, Op.cit., p.168.

CANCELA, Cristina Donza. **Casamento e Família em uma Capital Amazônica (Belém 1870-1920)**. Belém-PA: Açai, 2011.

BASTOS, Nayra Wladimila. A Representação das Classes Populares de Belém no Jornal A Província do Pará (1898 e 1911). **Anagrama**, v. 9, n. 1, p. 1-16, 2015.

DE ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. Companhia das Letras, 2009.

DA COSTA, Antônio Maurício Dias. “Seresteiros Negros e Lusos: Homens de Letra e Música das ruas em Belém na Primeira Década do Pós Abolição” (1888-1889) *In*: FIGUEIREDO, Aldrin Moura; SARGES, Maria de Nazaré; BARROSO, Daniel Souza (Org.). **Fontes históricas**, p. 111-153, 2021.

DE MATOS, Fábio Henrique Barbosa. ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA NO BRASIL OITOCENTISTA. **ANAIS - Seminário de Pesquisa, Pós-Graduação, Ensino e Extensão do CCSEH – SEPE O cenário econômico nacional e os desafios profissionais**. 2016, p.3

DO ROSARIO MODESTO, Victor Hugo. “Não há ingênuos e sim órfãos”: menores filhos de libertas no limiar da abolição em Belém do Grão-Pará. **História Unicap**, v. 5, n. 9, p. 28-46, 2018.

FERNANDES, Maria Fernanda Lombardi. Os republicanos e a abolição. **Revista de Sociologia e Política**, p. 181-195, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência. Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, 1-447

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A República de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça). **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 1, n. 2, p. 17-17, 2011.

LEITE, Gislaine Martins. O pensamento social brasileiro no século XIX: a construção do preconceito racial. **Fato & Versões - Revista de História**, v. 8, n. 15, p. 123-137, 2016.

LIMA, Henrique Espada. O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil. **Perseu: História, Memória e Política**, n. 04, 2009, p.247.

MORAES, Renata Figueiredo. “Festas e resistência negra no Rio de Janeiro: batuques escravos e as comemorações pela abolição em maio de 1888”. **Revista do**

Arquivo Geral da cidade do Rio de Janeiro, n. 15, 2018, p.231-250.

NEPOMUCENO, Eric Brasil. Negros Carnavais–A cultura política da liberdade na Corte. **In: ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** – Fortaleza, p. 1-9, 2009.

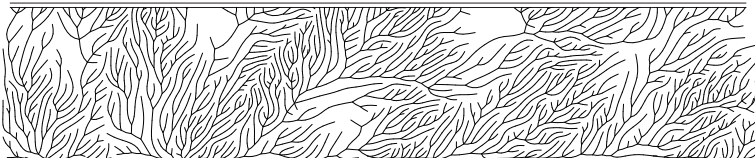
PANTOJA, Letícia Souto. **Au jour le jour-cotidiano, moradia e trabalho em Belém (1890-1910)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

SALLES, Vicente. **Lundu: canto e dança do negro no Pará**. Belém: Paka-Tatu, 2016.

SARGES, Maria de Nazaré. Belém: riquezas construindo a Belle Époque (1870-1912). 3ª edição. Belém: Editora Paka-Tatu, 2010.

SARGES, Maria de Nazaré dos Santos. **"Memórias do" velho" Intendente: Antonio Lemos-1869-1973"**. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Campinas, Campinas-SP, 1998.

A FOLIA DE SÃO TOMÉ E A PRESENÇA DAS RELIGIÕES PROTESTANTES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA ARAPUCU NO MUNICÍPIO DE ÓBIDOS-PA



Leandro de Castro Javares
Profa. Dra. Joana Bahia

INTRODUÇÃO

A análise da presença e influência das religiões evangélicas/protestantes e católica em função do ritual da Folia de São Tomé permite interpretar aspectos da organização social do homem quilombola. Pois “é preciso levar em conta outras modalidades subjacentes do pensado-e-vivido, até aqui desqualificadas como ponto de partida para olhar o mundo camponês” (BRANDÃO, 1993, p. 26). Dentro dessa perspectiva, levou-se em consideração a necessidade de analisar as formas de práticas dos indivíduos envolvidos na folia da comunidade Arapucu. Logo, percebe-se que este campo de análise está repleto de significação, dando uma extensão particular do espaço social, em que cada tradição possui regras fundamentais que caracterizam suas distinções.

A escolha da temática desse estudo está pautada na vinculação ao projeto de tese intitulado: *As Folias de Santo como Traços da Cultura Afro-brasileira no município de Óbidos-PA (1990-2018)*, em que o uso recorrente da fonte recairá no que se convencionou chamar aqui de relatos orais, ou seja, práticas correntes no cotidiano da pesquisa de campo em história oral, e com isso, considera-se que “a História oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea” (ALBERTI, 2011, p. 155).

Para a composição dos entrevistados principais deste artigo foram convidados o capitão folião da Folia de São Tomé, senhor Douglas Senar e o coordenador da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos (ARQMOB), senhor Marcelino da Silva que é também secretário do Conselho Pastoral Comunitário e membro da equipe litúrgica da comunidade.

É importante frisar que os entrevistados: capitão folião Douglas Senar e o coordenador Marcelino da Silva, assim como os(as) demais foliões(ãs) são devotos também da padroeira da comunidade Arapucu, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Dessa forma, observa-se o processo sincrético no campo empírico, ou seja, os integrantes da Folia de São Tomé são seguidores de uma religião com traços étnicos da cultura afro-brasileira e participantes de uma festa do catolicismo santorial, o que está tudo intimamente ligado e sem qualquer tipo de incoerência. Em análise, diz-se que a folia sobrevive em redutos de cultura camponesa, e multiplica-se entre incontáveis equipes, grupos e confrarias de foliões, unidades populares de trabalho religioso, equipes estáveis de foliões especialistas que realizam: “uma fração do trabalho popular de fazer com que circule na comunidade e entre comunidades rurais (depois urbanas, quando o lavrador começa a migrar para a beira das

idades), o saber coletivo de crenças de fé, ritos de piedade e regras de vida” (BRANDÃO, 1983, p. 16).

Vale elencar que a folia praticada na comunidade Arapucu é vista como prática cultural afro-brasileira, porque todas as existentes no município surgiram em áreas remanescentes de quilombos, assim como o uso, principalmente de instrumentos de origem africana, e também porque os próprios seguidores se auto identificam como afrodescendentes. Desse modo, leva-se em consideração que, pelo fato de haver o uso de um Santo Católico, há uma relação sincrética nessa prática religiosa, isso porque está se tratando de um espaço de prática, cujos agentes são afrodescendentes. Portanto, para se compreender o processo pelo qual a Folia de São Tomé se mantém em vigor na comunidade Arapucu, é preciso levar em consideração a tradição oral como ponto principal do processo de continuidade cultural, como parte significativa de um todo, visando também que os habitantes se “identificam por laços comuns de africanidade, reforçados por relações de parentesco e compadrio, e pela manutenção de tradições próprias” (LOPES, 2008, p. 72).

Por meio da História Cultural, compreende-se as novas modalidades interpretativas da história da Folia de São Tomé, partindo das particularidades das práticas culturais. É certo que realizar essa pesquisa sobre o tema já citado, segundo abordagem da História Cultural, mereceu alguns cuidados, alertando-se para o fato de que História Cultural “é uma abordagem que nos permite ter a visão da história como um todo” (BURKE, 2005, p. 163), ou seja, permite uma compreensão da Folia de São Tomé e as outras Igrejas no Arapucu num determinado contexto, considerando os modos e os sentidos que são dados para o mundo material. Este olhar se torna possível por causa da característica interdisciplinar que a história cul-

tural possui. Para Chartier (1990), a História Cultural é importante para identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada e lida. Para ele, a História Cultural deve ser entendida como o “estudo dos processos com os quais se constrói um sentido uma vez que as representações podem ser pensadas como esquemas intelectuais, que criam as figuras graças as quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço decifrado” (CHARTIER, 1990, p. 17).

A FOLIA DE SÃO TOMÉ E A PRESENÇA E INFLUÊNCIAS DAS RELIGIÕES EVANGÉLICAS/PROTESTANTES E CATÓLICA NA COMUNIDADE ARAPUCU

Quando se trata de práticas, ou especificamente práticas culturais, entende-se a comunidade Arapucu como lugar de construção de sentidos. Nesta discussão, lugar se relaciona ao pensamento de Certeau, como um espaço praticado, ou seja, “espaço pelas ações de sujeitos históricos, em que um movimento sempre condiciona a produção de um espaço e o associa a uma história” (CERTEAU, 1998, p. 2003). Seguindo essa mesma perspectiva, o lugar é aqui descrito como espaço de práticas historicamente, ou seja, o lugar está conceituado como invenção humana, por possuir historicidade como objeto em permanente construção. Desse mesmo modo, diz-se, então, que a comunidade Arapucu é um espaço produzido pela prática do lugar constituído por diferentes indivíduos que compõem a Folia de São Tomé e indivíduos com diferentes religiões que compõem a comunidade quilombola de forma geral.

Como se sabe, folia é de origem claramente portuguesa, mas por ter ocorrido inserções tanto de instrumentos quanto de elementos relacionados à cultura afro-brasileira, a Folia de São Tomé se torna um traço étnico da cultura afro-

-brasileira no município de Óbidos, mesmo com uso de elementos católicos levando em consideração que o “catolicismo sempre foi, na medida do possível, tolerante em relação às manifestações afro-brasileiras” (NEDER, 2013, p. 43). Mas essa tolerância havia com relação às manifestações de origem africana “quando estas se aproximavam ou se combinavam com elementos da comunidade senhorial, de origem lusitana” (SOUZA, 2002, p. 131).

Compreendendo também a Folia de São Tomé como uma manifestação inserida no catolicismo santorial, pode ser apresentado o seu “caráter híbrido, enquanto um folguedo pertencente a uma tradição católica e que apresenta vários elementos relacionados à cultura afro-brasileira” (NEDER, 2013, p. 52). Porém, se analisada a formação do catolicismo santorial em oposição a sua interface oficial, pode ser percebido que a dupla origem da folia não apresenta qualquer dialética ou descenso, visto que no cerne do catolicismo santorial se encontra o catolicismo afro-brasileiro, “uma versão africanizada da fé europeia, interpretada pelas lentes africanas, por pessoas que não partilhavam a mesma cosmovisão que lhes apresentavam os portugueses” (NEDER, 2013, p. 52). Dessa forma, faziam as próprias analogias e ressignificações a partir do que entendiam por religião, sagrado e fé.

É relevante buscar compreender aqui as relações de estreitamento entre a Folia de São Tomé, que possui elemento que tem relação ao catolicismo santorial (ou popular) e a religiosidade de matriz africana, relação essa que não existe de modo algum com as quatro Igrejas protestantes existentes na comunidade pesquisada como se afirma na entrevista de Marcelino Silva (coordenador da associação): “Atualmente existem 04 igrejas evangélicas: Assembleia de Deus. Assembleia de Deus Monte Sião ministério de Oriximiná. Adventista da Pro-

messa I e Adventista da Promessa II” (SILVA, 2021); quanto ao capitão da folia Douglas Senar, o mesmo diz “não as Igrejas Evangélicas não têm nenhum tipo de influência na [...] Folia. O que observo é que sempre há um respeito para com a nossa manifestação religiosa”. Haja vista, estar em cenário permeado pela fé católica e pelas crenças de matriz africana, tomando como legítima a ocorrência da fusão dessas religiosidades, torna-se necessário partir de uma breve discussão sobre a ressignificação da tradição e o que isso implica na sua longevidade, buscando compreendê-la inserida em uma sociedade que sofre transformações. Assim, leva-se em consideração que se trata de um “quilombo contemporâneo que é toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos, vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (LOPES, 2008, p. 72).

A longa perpetuação da tradição não encontra um forte aliado apenas na oralidade, mas também na sua própria ressignificação, o que se configura como uma capacidade de adaptação a novas situações. O que importa é compreender a relação que os foliões de São Tomé no Arapucu mantêm com as festas religiosas, no sentido de preservar e construir sua tradição, como atores da sua própria história, visto que, tradição não corresponde a um tradicionalismo estático, estagnado no tempo e no espaço como uma mera repetição de práticas e rituais obrigatórios, e considerando-se que há diferença entre tradicionalidade e tradicionalismo. De acordo com Neder (2013, p. 36) “tradicionalismo é entendido como um comportamento ligado à perpetuação da tradição. E tradicionalidade é uma qualidade inerente ao tradicional, se configurando como a essência de uma prática ou de um grupo”. Desse modo, não se deve pensar que a Folia de São Tomé está imune às transformações que operam no seio da sociedade em

que está inserida, porque as mudanças estão sempre presentes na tradição. E se existe “algo de perpétuo, que é preservado de maneira imutável nesse panorama, é a capacidade de readaptação da tradição, através de sua ressignificação, que impede sua falência” (NEDER, 2013, p. 36).

De forma iconográfica as imagens a seguir descrevem o processo de readaptação da Folia de São Tomé e a presença do catolicismo na prática da referida Folia:

IMAGEM 1 - Chegada dos mastros de oferendas da Folia de São Tomé para levantar em frente à Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.



Fonte: Arquivo pessoal.

Na atualidade, a Folia é encerrada com a derrubada do mastro¹ em frente à Igreja da Padroeira da comunidade Arapucu, posteriormente há uma missa celebrada com o mastro que, após derrubado, é levado para o altar da igreja, fato esse que veio ocorrer a partir da última década do século XX. Desta forma, o que se vê é a confirmação de que as mudanças estão

¹ O Mastro de Oferendas simboliza a colheita fértil e demonstra as formas como “eram trabalhados os puxiruns (mutirão), e a partilha dos alimentos entre os mordomos e comunitários. Mordomos simbolizam a irmandade; partilha, a administração dos bens comuns a todos, e principalmente a dignidade de um povo simples e ordeiro” (TAVARES, 2016, p. 9).

sempre presentes na tradição, ou seja, na Folia de São Tomé. Desse fato, diz-se, então, que a “tradição não é um dado pronto e acabado, mas continuamente reinventada e construída a partir da interação social. Além disso, esse processo interacional conduz à construção da identidade do grupo” (NEDER, 2013, p. 36-37).

IMAGEM 2 - Momento de levantamento do mastro de oferendas em frente à Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.



Fonte: Arquivo pessoal.

A partir do exposto, podemos, então, dizer que a religião católica, no que se refere à Folia, “acabou sendo ‘útil’ no novo contexto sociocultural [...], constituindo-se uma vantagem e não um lastro ou uma barreira para ultrapassar no processo adaptativo” (SIUDA-AMBROZIAK, 2017, p. 18). Portanto, a Folia de São Tomé é tratada como um elemento vivo no Arapucu, em constante mutação e ressignificação, que trilha em um caminho coerente com a modernidade e não em oposição a ela.

Em meio a esse seguimento, não se estabelece como horizonte desta reflexão defender um estado de pureza que

possa legitimizar uma possível verdade ou padrão para a Folia de São Tomé, o que poderia inclusive definir rigidamente uma fronteira intransponível do que é certo e errado na prática da Folia no Arapucu. Sendo a Folia de São Tomé interacional e construída com praticidade, a mesma segue encerrando seu compromisso com São Tomé todo dia 21 de dezembro. Por isso, entende-se que “sua irrupção no presente é compreensível na medida em que seja organizado por procedimentos da narrativa, e, através deles, por uma ideologia que evidencie um *continuum* significativo e interpretável do tempo” (SARLO, 2007, p. 12).

Com isso, identifica-se que os afrodescendentes da comunidade Arapucu, especificamente os praticantes da Folia de São Tomé, começaram a imprimir novos traços da religiosidade católica na Folia, como visto nos parágrafos anteriores. A partir disso, pode-se compreender que, de certo modo, a prática da Folia de São Tomé se organiza de elementos novos sobre uma perspectiva africana, bem como, por se tratar de uma comunidade quilombola, rural que “agregam descendentes de escravos que mantêm forte vínculo com o passado” (LOPES, 2008, p. 72).

Seguindo a perspectiva acima, esta pesquisa objetivou-se, principalmente, em se pautar sobre análises que se correlacionam à Folia de São Tomé e a presença e influências das religiões Evangélicas/Protestantes e Católica na comunidade Arapucu no município de Óbidos. As entrevistas sempre estiveram neste seguimento de indagação para o capitão folião e o coordenador da Associação, em que todos se mostraram compreensíveis em responder as perguntas sobre o tema proposto. Como se vê na entrevista a seguir, de Douglas Senar (capitão da Folia), quando indagado se entre a Folia de São Tomé, Igreja Católica e Igrejas Evangélicas, qual ou quais, o mesmo pra-

tica ou participa, ele responde: “uma vez que São Tomé é Santo da Igreja Católica, logo, nossa prática religiosa está ligada à Igreja Católica. Não temos qualquer tipo de relação de prática religiosa com Igrejas Evangélicas” (SENAR, 2021).

Em continuidade, o mesmo entrevistado informa o que o motivou a exercer o ofício de Capitão da Folia de São Tomé, dizendo que “a motivação principal parte do princípio de manter sempre ativa a memória cultural e afro-religiosa da nossa comunidade, de modo a garantir a continuidade da ancestralidade do nosso povo” (SENAR, 2021). Com o que se concorda de forma plena, principalmente se pensar especificamente sobre a “preservação da identidade afro-brasileira e a herança africana” (LOPES, 2008, p. 38).

Como pôde ser observado na entrevista, o Capitão folião se preocupa em manter ativa a memória cultural do que se pratica na comunidade. Podemos nos reportar que os mais antigos contam histórias e que não tem nada registrado, mas do ponto de vista oral e de práticas, se comprova a veracidade dos fatos por se praticar até a atualidade a Folia de São Tomé, desde 1947. Vale enfatizar que a Folia mais antiga no município de Óbidos é a Folia de São Benedito que surgiu no final do “século XIX com os negros escravos que aos poucos fugiam da região do Paraná de Baixo e foram se estabelecendo na região formando verdadeiros quilombos” (TAVARES, 2016, p. 13) na comunidade Silêncio. Ainda com referência à entrevista do Capitão da Folia, indagamos se as Igrejas evangélicas têm alguma influência política na Comunidade e citamos como exemplo as eleições municipais, e como resposta obtivemos: “De maneira explícita, não, porém, dependendo de partidos e pessoas que lançam na vida pública política, existem articulações que direcionam a possibilidade de buscarem eleger seus representantes, a partir de pessoas indicadas por líderes das

Igrejas” (SENAR, 2021). A mesma pergunta foi proferida ao coordenador e o mesmo respondeu que:

Quanto à influência política tem sim. Recentemente na última campanha eleitoral a Assembleia de Deus lançou um candidato a vice-prefeito, mas nem todas o apoiaram. Tem também pessoas de outras igrejas envolvidas exercendo cargos políticos no município. Heraldo Tavares da Silva era vice na chapa do Chico Alfaia. Celino Reis é assessor parlamentar do vereador vulgo irmão negão. Não sei o nome do vereador (SILVA, 2021).

Ou seja, na comunidade quilombola pesquisada, as Igrejas Evangélicas/Protestantes utilizam de:

Suas estratégias da construção de influências sócio-políticas (incluindo a oscilação entre o apoio aos ‘novos rostos’, os controversos ataques contra a concorrência, a criação de alianças políticas em diversos níveis e a participação ativa da Igreja nas campanhas eleitorais dos seus candidatos (SIUDA-AMBROZIAK, 2018, p. 240).

Em continuidade às discussões, segue-se com o que o Capitão da Folia e o coordenador da associação responderam quando questionados sobre a chegada das novas Igrejas e, se com isso, houve alguma redução nos praticantes da Folia de São Tomé. Douglas Senar (capitão) respondeu que: “não, as Igrejas Evangélicas não têm nenhum tipo de influência na redução dos participantes da Folia”. E Marcelino Souza (coordenador) disse: “acredito que não houve interferência diretamente. Mesmo não tendo atividades frequentes da folia percebe-se que eles não atacam o movimento”.

A partir do que se obteve como resposta das ponderações dessa pesquisa, chegou-se a conclusão que os membros das igrejas Assembleia de Deus, Assembleia de Deus Monte São ministério de Oriximiná, Adventista da Promessa I e Adventista da Promessa II, estão presente na comunidade quilombo-

la Arapucu. E de modo geral “é preciso que eles sejam sempre percebidos no entrelaçamento dialético da religião, política, sociedade e até, em muitos casos, da economia” (SIUDA-AMBROZIAK, 2018, p. 240), levando em consideração que nunca se realizaram pesquisas sobre a presença e influência das religiões protestantes nas comunidades quilombola, assim como no município de Óbidos de maneira geral. Desta feita, tem-se a visão de que a Folia de São Tomé na comunidade Arapucu é uma prática resultante das vivências nos espaços obidenses dos antigos escravos, e que se configura, portanto, como uma prática da cultura afro-brasileira no Estado do Pará, visto que resulta, principalmente, das “lutas e realizações dos herdeiros das tradições culturais africanas, do passado até os dias atuais” (LOPES, 2008, p. 38).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meio aos contextos já expostos, a tradição da Folia de São Tomé não deve ser entendida como uma essência que se extingue, sendo resgatá-la, como uma sobrevivente ainda protegida dos entraves da modernidade em uma comunidade quilombola. Como também não é plausível analisar a comunidade Arapucu como um lugar perdido no caos da modernidade, que resiste e se torna um reduto que abriga a Folia de São Tomé.

A Folia de São Tomé, assim como a comunidade Arapucu, tem um grande desafio em provocar nas novas gerações o interesse de integração no grupo de foliões, tendo em vista que a maioria dos que por hora a compõe já estão com suas idades bastante avançadas e se sentem cansados e, até mesmo, impossibilitados de acompanhar em tempo integral uma prática da folia, e do mesmo modo despertar interesse na manutenção

e preservação da cultura geral da comunidade entre os mais jovens moradores. Mas o que foi possível perceber, além dos fatos puramente econômicos e políticos que repercutem na esfera social, uma das grandes questões envolvendo a população afrodescendente no Arapucu contemporâneo é a da baixa autoestima. Ou seja, como se não bastasse sua histórica desqualificação, “o indivíduo afro-brasileiro enfrenta hoje uma perversa dualidade, que é aquela que o coloca como protagonista, sim, mas de ocorrências culturais periféricas” (LOPES, 2008, p. 126).

Partindo dessa análise, as discussões se acercam sobre a Folia de São Tomé e a presença e influência das religiões evangélicas/protestantes e católica na comunidade quilombola Arapucu em Óbidos/PA como pesquisa historiográfica, resultante da presença e permanência dos negros na referida comunidade, levando em consideração que “as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura” (HALL, 2003, p. 342). No sentido de descrever sobre o tema supracitado, desvela o poder distintivo das palavras, compreendendo-as dentro de uma perspectiva da análise de uma conjuntura histórico/social repleta de tensões na ideia de que toda ação é uma conjuntura, buscando as explicações para os diferentes posicionamentos de emissores e receptores num dado momento de fala.

Embora seja “legítimo tratar as relações sociais como interações simbólicas, isto é, como relações de comunicação que implicam o conhecimento e o reconhecimento, não se deve esquecer que as trocas linguísticas – relações de comunicação por excelência – são também relações de poder simbólico” (BOURDIEU, 2008, p. 23-24). Dessa forma, compreender como as pessoas sentem, agem e pensam não é tarefa fácil; por essa razão a metodologia da historiografia cultural usada nesta pesquisa deu espaço para diferentes interpretações acerca dos significados da história.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI, Verena. “Fontes orais: Histórias dentro da História”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 2008.
- BRANDÃO, Carlos R. Brandão. **Estrutura e processos sociais de reprodução do saber popular: como o povo aprende?** vol. 2. Campinas: 1983.
- BRANDÃO, Carlos R. Brandão. **O desencanto do outro: mistério, magia e religião nos estudos do mundo rural no Brasil**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano I: as artes de fazer**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertram Brasil, 1990.
- FRAGOSO, Hugo; SANTOS, João. Presença franciscana na Prelazia de Óbidos. **Revista Santo Antônio**, Santarém (PA), Ano 61, n. 102, out. 1983.
- FUNES, Eurípedes A. **Nasci nas matas, nunca tive senhor: História e memória dos mocambos no Baixo Amazonas**. 1995. Tese (Doutorado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- FUNES, Eurípedes Antônio. **Áreas das Cabeceiras - Terras de Remanescentes: Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuccé, Apuí e São José**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo/UFC, 1999.
- HALL, Stuart. Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- LOPES, Nei. **História e cultura africana e afro-brasileira**. São Paulo: Barcha Planeta, 2008.

MARIZ, Cecília. Catolicismo no Brasil contemporâneo reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.). **As Religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

NEDER, Andiara Barbosa. **Folia de Reis em Minas Gerais**: entre símbolos católicos e ambiguidades africanas. Porto Alegre. Ciências Sociais e Religião, ano 15, n. 18, p. 33-55, Ene./Jun. 2013.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SIUDA-AMBROZIAK, Renata. **Religião na construção da identidade étnica dos polono-brasileiros, Subjetividades em trânsito**: memória, emoção, e-imigração e identidades, Isabel Regina Augusto, Maria Cristina Dadalto, Renata Siuda-Ambroziak (eds.), Macapá/Rio de Janeiro: UNIFAP/Bonecker, 2017.

SIUDA-AMBROZIAK, Renata. “Benzedeiras em vias de extinção na Ilha da Magia”, **Métis. História e Cultura**, jan-jun, 2018, p. 125-146: https://www.academia.edu/38022595/Benzedeiras_em_vias_de_extincao_na_Ilha_da_Magia.

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

TAVARES, Leandro de Castro. Cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores. In: V Congresso Internacional do NUCLEAS – Américas: Processos Civilizatórios e Crises do Capitalismo Contemporâneo, 10., 2016, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ, 2016. 1 CD-ROM.

FONTES ORAIS

SILVA, Marcelino. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Registro dessa entrevista em meio digital: via whatsapp, 2018.

SENAR, Douglas. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Registro dessa entrevista em meio digital: via whatsapp, 2018.

SOBRE OS AUTORES



CAMILA NATHALIA SANTOS ZACARIAS, graduanda do curso de bacharelado em História da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista CNPQ de Iniciação Científica. Email: camilazacarias100@gmail.com

DANIEL XAVIER DA FONSECA, universidade Federal do Pará; E-mail: danxavierf@gmail.com.

GABRIELA ANDRADE MILLES DO CARMO, graduada em História pela Universidade Federal de Viçosa. E-mail: gabriela.carmo@ufv.br.

JOANA BAHÍ, professora Titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.

JOSÉ JORGE DE OLIVEIRA SOBRINHO, mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História – UFG e bolsista CAPES.

LEANDRO DE CASTRO TAVARES, doutorando em História Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ/FFP. E-mail: tavaresleo23@gmail.com.

LEANDRO JORGE DE BARROS SALLES, graduando do curso de Licenciatura em História pela UFPA da turma de 2020. Artista marcial.

RAQUEL HELENO RIBEIRO, graduanda do curso de História pela Universidade Federal de Viçosa (UFV).

RUAN LUCAS MARCIANO, mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História – UFG e bolsista FAPEG.

WILLIENE FÁTIMA NASCIMENTO GURGEL, mestranda em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania do Departamento de História da Universidade Federal de Viçosa (UFV), sob orientação do Professor Angelo Adriano Faria de Assis. E-mail: williene.gurgel@ufv.br.



[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



Non licet o'bi habere uxorem quem petu.
Follens q' membra xpi faciam memora hereticis? 1 Cor. 6.12

Occidite occidite.

P Horatius de Vecchio

Dudacur d