

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

# AMAZÔNIAS SAGRADAS:

HISTORIOGRAFIAS E  
RELIGIOSIDADES  
NO NORTE DO BRASIL

AMAZÔNIAS  
SAGRADAS

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

# AMAZÔNIAS SAGRADAS:

HISTORIOGRAFIAS E RELIGIOSIDADES NO NORTE DO BRASIL



Copyright © by Organizadores  
Copyright © 2024 Editora Cabana  
Copyright do texto © 2024 Os autores

Todos os direitos desta edição reservados  
© Direitos autorais, 2024, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva  
responsabilidade dos autores.

**Diagramação, projeto gráfico e capa:** Eder Ferreira Monteiro

**Edição e coordenação editorial:** Ernesto Padovani Netto

**Revisão:** Os autores

**Imagem de capa:** *Brazilian Virgin Forest* de Johann Moritz Rugendas - 1830.

## DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

---

Amazônias sagradas: historiografias e religiosidades no Norte do Brasil / Organização e Apresentação de Ipojuca Dias Campos, Fernando Arthur de Freitas Neves. – Ananindeua-PA: Cabana, 2024.

A489

**Autores:** Ipojuca Dias Campos, Fernando Arthur de Freitas Neves, Donizete Rodrigues, Saulo de Tarso Cerqueira Baptista, Juliane de Miranda Souza, Daniel da Silva Miranda, Leonardo Ryon Alves dos Santos, Anderson Clayton Fonseca Tavares, Gisele Mendes Camarço Leite, Luís Rodolfo da Silva Moura, Marileia da Silveira Nobre, Lediane Araujo Pires Demetrio, Cristieli Braga Lobo, Danilo Gustavo Silveira Asp.

222 p. : il., fotos.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Inclui bibliografia

Modo de acesso: World Wide Web

**ISBN 978-65-85733-25-0**

1. Amazônia. 2. Religião. 3. Historiografia. I. Campos, Ipojuca Dias (Organizador). II. Neves, Fernando Arthur de Freitas (Organizador). III. Título.

CDD 981.1

---

**Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166**

Índice para catálogo sistemático

I. Amazônia



[2024]  
EDITORA CABANA  
Trav. WE 11, N° 41 (Conj. Cidade Nova I)  
67130-130 – Ananindeua – PA  
Telefone: (91) 99998-2193  
contato@editoracabana.com  
www.editoracabana.com

## CONSELHO EDITORIAL

**Dr. Anderson Dantas da Silva Brito** (UFOB)

**Dra. Adriana Angelita da Conceição** (UFSC)

**Dra. Ana Zavala** (Facultad de la Cultura, Instituto Universitario –  
Centro Latinoamericano de Economía Humana. Montevideo, Uruguay)

**Dra. Camila Mossi de Quadros** (IFPR)

**Dra. Carmem Zeli de Vargas Gil** (UFRGS)

**Dra Cláudia Mortari** (UDESC)

**Dr. Francivaldo Alves Nunes** (UFPA)

**Dra. Juliana Teixeira Souza** (UFRN)

**Dra. Luciana Rossato** (UDESC)

**Dra. Luciana Oliveira Correia** (UNEB)

**Dr. Marcelo Luiz Bezerra da Silva** (UEPA)

**Dr. Márcio Couto Henrique** (UFPA)

**Dr. Sandor Fernando Bringmann** (UFSC)

## COMITÊ CIENTÍFICO

**Dr. Adilson Junior Ishihara Brito** (UFPA)

**Dra. Edilza Joana Oliveira Fontes** (UFPA)

**Dr. Elison Antonio Paim** (UFSC)

**Dr. Marcelo de Souza Magalhães** (UNIRIO)

**Dra. Mônica Martins Silva** (UFSC)

**Dr. Wilian Junior Bonete** (UFPel)

**Dra. Pirjo Kristiina Virtanen** (University of Helsinki, Finland)

# SUMÁRIO

09

## **APRESENTAÇÃO**

*Ipojucan Dias Campos*

*Fernando Arthur de Freitas Neves*

# CONFERÊNCIAS

22

## **PENTECOSTALISMO INDÍGENA NA AMAZÔNIA: O ENCONTRO DO PASTOR COM O PAJÉ – CONFLITO OU ADAPTAÇÃO?**

*Donizete Rodrigues*

34

## **O CAMPO RELIGIOSO PARAENSE NA ENCRUZILHADA**

*Saulo de Tarso Cerqueira Baptista*

# ARTIGOS DOS GRUPOS TEMÁTICOS

49

## **ENTRE VIVÊNCIAS, RESSIGNIFICAÇÕES SIMBÓLICAS E ESQUECIMENTOS: AS “BRUXAS” NEGRAS NA AMAZÔNIA COLONIAL DURANTE A VISITA INQUISITORIAL AO GRÃO-PARÁ (1763-1769)**

*Juliane de Miranda Souza*

65

**“MAKING A TRAVELER”: NOTAS  
PRELIMINARES SOBRE OS ESCRITOS  
DE DANIEL PARISH KIDDER (1838-1845)**

*Daniel da Silva Miranda  
Fernando Arthur de Freitas Neves*

83

**“NO AMAZONAS NÃO HÁ CATECHESE”:  
A DECADÊNCIA DA MISSIONARIZAÇÃO  
INDÍGENA AMAZONENSE (1852-1889)**

*Leonardo Ryon Alves dos Santos*

102

**PROTESTANTISMO DE MISSÃO NA AMAZÔNIA  
UMA ESTRATÉGIA GEOPOLÍTICA: ANTES QUE NOVAS  
CRISTALIZAÇÕES CHEGUEM (1860-1880)**

*Anderson Clayton Fonseca Tavares*

120

**O CÔNEGO MANUEL JOSÉ DE SIQUEIRA MENDES:  
PERCALÇOS E CONTROVÉRSIAS NA IGREJA  
PARAENSE (1870-1880)**

*Gisele Mendes Camarço Leite*

136

**REPÚBLICA, RELIGIOSIDADES E  
CASAMENTO CIVIL (BELÉM-PA, 1890-1900)**

*Ipojucan Dias Campos*

153

**PENTECOSTALISMO DA MATA E SUAS  
INTERLOCUÇÕES COM O IMAGINÁRIO  
RELIGIOSO AMAZÔNICO**

*Luis Rodolfo da Silva Moura*

163

**RIO CARAPARU: UM “ENCANTE” ... UM ESPAÇO  
SAGRADO DE DEVOÇÃO À NOSSA SENHORA  
DA CONCEIÇÃO**

*Marileia da Silveira Nobre*

174

**ENTRE ONDAS E DEVOÇÕES: IEMANJÁ  
NO PARÁ E SUAS CONEXÕES EM TEMPOS  
DE DITADURA CIVIL-MILITAR**

*Lediane Araujo Pires Demetrio*

*Cristieli Braga Lobo*

193

**A COBRA-ONDULA E OS PLANTADORES DE CRUZES:  
RELIGIOSIDADES E “RELAÇÕES DE FORÇA” NO  
LITORAL PARÁ-MARANHÃO, DESDE A COLÔNIA  
(COMUNIDADE BUÇU, AUGUSTO CORRÊA-PA,  
AMAZÔNIA)**

*Danilo Gustavo Silveira Asp*

218

**SOBRE OS AUTORES**

# APRESENTAÇÃO

Propositadamente queremos começar esta apresentação com um dado truísmo, qual seja: o saber histórico a versar sobre as religiões e as religiosidades nas Amazônias Brasileiras é eivado de relações estéticas ligadas à diversidade. Dito isto, urge entrarmos em escalas interpretativas mais complexas. Os diversificados elementos de sentido a compor os campos das religiões e das religiosidades “sempre” estiveram presentes nas estruturas da autocompreensão humana, nas suas interpretações oferecidas aos sentidos das coisas, aos significados de mundo que cada qual apresenta a si e aos demais, às orientações intencionais ou não oferecidas à vida cotidiana, em suma, estamos a afirmar que tais acentuados deslocamentos fizeram-ajudaram enriquecer a lógica do quanto no bojo das pesquisas concernentes às religiões e às religiosidades existem sólidas potencialidades reflexivas que evitaram as margens interpretativas, porque, estão no seio das experiências de vidas de sujeitos construtores de inumeráveis circunstâncias.

À vista disso, os vários autores contribuintes desta coletânea com suas temáticas diferentes e com seus estudos localizados em tempos e espaços sobejamente múltiplos agregaram um ponto convergente que fez unir temáticas, tempos e espaços distintos numa unidade interpretativa:

as relações dos sujeitos consigo mesmos e com os mundos a lhes circundar, logo, na sua circunscrição. Em conformidade com isso, os estudos ora apresentados por Historiadores, por Antropólogos, por Cientistas da Religião, por Sociólogos tiveram como pauta evidenciar o como e o quanto os homens (aqui não nos referimos ao gênero) desempenharam papéis decisivos na gestão das suas vidas práticas, ou melhor, os(as) autores(as) desta coletânea deram elegibilidade, bem como colocaram no patamar do inteligível – para o presente – dados discursos históricos construídos em determinados passados, os quais operaram como códigos político-religiosos em sociedades sortidamente díspares.

Não obstante, o conjunto reflexivo aqui apresentado é detentor de potencial capaz de alcançar e, por conseguinte, de explicar à coletividade onde e como se assentavam inúmeros comportamentos dessemelhantes das forças a compor dadas estruturas imaginativas formadoras das religiões e das religiosidades presentes nas Amazônias Brasileiras. Por meio de outras palavras, as estruturas das linguagens religiosas aqui presentes não foram estudadas como meios a se relacionar “apenas” consigo mesmas, elas foram des-cortinadas como inquietações mais amplas, pois. Os autores as localizaram em meio a diálogos múltiplos, em síntese, outros mundos – externos aos dos estudos empíricos – inevitavelmente dialogaram com aqueles interpretados na particularidade de cada qual. Mas, reafirme-se, os mundos religiosos ora descritos e interpretados estiveram profundamente determinados pelas contingências quer as do tempo, quer as do espaço as quais estiveram inseridos, isto é, os estudos religiosos a compor este livro foram vinculados às atitudes dos homens no sentido das suas experiências em face ao tempo.

Por estas esteiras, as articulações a cingir os sentidos e os significados dos eixos a envolver as religiões e as religiosidades estão para além de inquietações dos objetos em si mesmos. Assim, justamente, os autores colocaram como pautas reflexivas a dimensão de que as circulações entre sentidos e significados estiveram recorrentemente ligadas aos interesses do tempo e do lugar forjados pelos agentes analisados, então, preocupações analíticas estiveram vinculadas às maneiras de pensar de como o ser humano dava significado à própria vida, determinava razões à vida em paralelo com os sentidos afetivos. De tal modo, os Historiadores, os Antropólogos, os Cientistas da Religião, os Sociólogos que aqui apresentaram as suas reflexões buscaram deixar claro em quais aspectos acharam-se localizadas as memórias históricas

religiosas, o saber histórico religioso dos agentes sociorreligiosos que cada um se propôs a descortinar. Isto posto, cada qual, ao seu modo, apresentou publicamente como e quanto o passado exerce diversificados pesos determinantes sobre o presente, destarte, concernentes as consciências históricas dos sujeitos constituidores das religiões e das religiosidades, cada autor teve como finalidade, pois, explicá-las como, do lastro do passado, tornou-se palpável compreender intrigas e tensões contidas no presente.

De mais a mais, outra vez faz-se inevitável expressar que os homens constituidores das religiões e das religiosidades aqui dadas a entender deram, ao longo do tempo e do espaço, entendimentos diversos à crença e/ou ao que por eles era denominado como tal. Assim sendo, por este alinhamento, os descortinamentos religiosos desenvolvidos pelos agentes sociais não podem ser compreendidos por meio de escalas meramente subsumidas a estruturas formadoras de regras e de princípios absolutamente rígidos, por um lado; por outro, as religiões e as religiosidades nas suas crenças jamais podem ser dadas a ler como deslocamentos humanos apeados – na sua totalidade – de regras e de princípios norteadores das suas execuções. Se o leitor entender que deve por bem seguir as formas dessas reflexões, também não poderá se esquivar da seguinte lógica: as religiões e as religiosidades apenas tiveram condições históricas de se constituírem por si mesmas, porque estiveram face a face e, por conseguinte, dispostas a acompanhar o próprio deslocamento como paradigma da sobrevivência e, dessa forma, tiveram o pleno entendimento de que a vida faz-se no seio das leis dialéticas, ou seja, viram que um requisito à existência se localizava na mutação do que se entendia como sentido sociorreligioso, por exemplo.

Por tais parâmetros, ser por si mesmas (as religiões e as religiosidades), jamais ficou distante da necessidade da transformação (da mudança, do deslocamento) do que se é. À vista disso, ao passo em que esses estudos foram pensados por meio da flexibilidade já sinalizada, fica mais objetivo, crê-se, entendê-los nas suas categorias-chave e nos seus símbolos constituintes de significados. Ao se considerar estas explicações para intervenções tão diferentes, não se deve deixar às margens o seguinte entendimento teórico: o que as religiões e as religiosidades eram, vinculavam-se à capacidade de elas (ou melhor, dos seus constituidores) realizarem o princípio “elementar” do reordenamento de sentidos inseridos na vida alheia e na própria, todavia.

Ao fim e ao cabo, em virtude dos obrigatórios deslocamentos, dos compulsórios reordenamentos e das inevitáveis recomposições do ser no tempo e no espaço, seria um erro analítico grosseiro querer determinar modelos às acepções a circundar as religiões e as religiosidades nas Amazônias Brasileiras. Em conformidade com isso, os saberes histórico-religiosos fabricados nos sortidos lugares e espaços aqui tratados são resultados de marchas humanas a cingir interesses diversificados para muito além das amiudadas camadas religiosas, aliás, enfatize-se, os espectros religiosos são indissociáveis dos da competência política, dos da competência cultural, dos da competência social dos “inventores” dos significados religiosos. No entanto, por último, o que os apresentadores deste livro querem expressar de maneira mais explícita ancora-se no seguinte entendimento: por mais sedutor que possa ser a retórica sistemática das religiões e das religiosidades, os diversos autores procuraram se distanciar tanto quanto puderam deste verdadeiro canto da sereia, ou seja, desse positivismo, porquanto um entendimento geral grassa na presente coletânea, qual seja: as teorias das histórias das religiões e das religiosidades não derivam de prescrições contidas em algum lugar, em síntese, não se tratam de livros de receitas.

É necessário, então, pois, que os leitores desta publicação descortinem as reflexões a seguir na faculdade de princípios, na qualidade de pontos de vista a chancelar visões maleáveis a cingir efeitos sociorreligiosos, socioculturais, sociopolíticos de mundos, de tempos, de espaços que não suportam a certeza e a uniformidade interpretativas. As ações dos homens, as das mulheres, as das crianças aqui analisadas não disponibilizaram quaisquer salvos-condutos a uno entendimento no tocante às suas compreensões relativas às religiões e às religiosidades em que estão-estavam entrepostos, logo, a regulação metódica nem sequer margeou os estudos em pauta. Sem embargo, tudo isso nos remete a diversificados pontos de convergência, dentre os quais podemos destacar: as reflexões em exame trata-se de elos inevitavelmente diretos a envolver a cientificidade dos estudos das religiões e das religiosidades e as especificidades das formas de pensamento do Historiador, as do Antropólogo, as do Sociólogo e as do Cientista da Religião.

\* \* \* \* \*

Com efeito, propositadamente, os artigos da coletânea foram organizados de maneira “cronológica”, pois os organizadores compreenderam tal ação como inevitável para que se pudesse oferecer maior unidade ao livro; todavia, os autores das conferências nos deram a honra de abri-la.

Portanto, o professor Donizete Rodrigues inicia a nossa saga interpretativa por meio da reflexão intitulada “Pentecostalismo indígena na Amazônia: o encontro do pastor com o pajé – conflito ou adaptação?” A partir de intensos trabalhos etnográficos (na lógica de Clifford Geertz), realizados no Estado do Pará, o objetivo do capítulo foi o de abordar alguns aspectos da cristianização da Amazônia, a partir do catolicismo, e principalmente da presença do pentecostalismo no contexto indígena. Por assim dizer, o autor entendeu que no processo de conversão dos povos originários, os dois modelos de mediação culturais utilizados pelas igrejas evangélicas são a inculturação (diálogo, respeito e aceitação, por parte dos missionários, das tradições culturais e religiosas nativas) e a transculturação (negação/desestruturação da cosmologia nativa e imposição da narrativa e ritualidade evangélicas). Também anotou que na Amazônia, uma parte significativa do pentecostalismo dialoga diretamente com as culturas indígenas locais, possuidoras de milenárias crenças animistas-xamânicas e com as (sincréticas) práticas da pajelança, assentes em expressões linguísticas, na magia, no transe, na **êxtase**, na cura e na profecia. Neste contexto, Rodrigues consignou entendimento de que o motivo facilitador da conversão evangélica dos indígenas é o batismo no/do Espírito Santo, experiências de transe e êxtase religiosos que apresentam fortes semelhanças com o xamanismo e a pajelança. No entanto, é importante realçar que, mesmo após a conversão evangélica, as populações indígenas não perdem as suas crenças e práticas culturais e religiosas ancestrais. Nesta nova realidade religiosa, num complexo processo de bricolagem (no sentido dado por Lévi-Strauss), os indígenas, a partir da sua cosmologia, do xamanismo, do sistema simbólico, das narrativas míticas e expressões do sagrado, assimilam, reinterpretem, reinventam e ressignificam o pentecostalismo, criando, desta forma, novas expressões do sagrado, novos rituais, experiências religiosas e espirituais, que denominou de pentecostalismo indígena.

Por seu turno, Saulo de Tarso Cerqueira Baptista proferiu conferência de encerramento sob o título “O campo religioso paraense na encruzilhada” e nela afirmou que a população brasileira está numa encruzilhada de caminhos amplos e estreitos. Para o autor, as religiões nos fazem viajar

nos infernos e paraísos, passando pelos purgatórios e outros espaços, com nomes os mais criativos e inimagináveis. Baseado em observações e pesquisas de mestrandos que vem a orientar, para o intelectual, as diferentes crenças estão ameaçadas por tipos de encantamento artificial, elaborados para criar necessidades e atender interesses, como as celebrações mágicas que visam arrecadar doações para ampliar o patrimônio da denominação religiosa e de seus líderes. Comunidades de fé se tornaram campos de atuação política, onde é possível fazer carreira eleitoral, através da utilização de suas estruturas, celebrações, espaços de doutrinação, ritos e rituais. Desse modo, o pesquisador afirma que está ocorrendo, principalmente nas denominações do movimento pentecostal e neopentecostal, o que, sociologicamente, denominou de uma eficaz e efetiva transferência de capital religioso para a esfera política.

As reflexões de Juliane de Miranda Souza intituladas “Entre vivências, ressignificações simbólicas e esquecimentos: as “bruxas” negras na Amazônia colonial durante a visita inquisitorial ao Grão-Pará (1763-1769)” abrem as reflexões apresentadas nos Grupos Trabalhos. Conforme entendimento da autora, as reformas realizadas no século XVIII por Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marquês de Pombal, influenciaram a política, a economia e a sociedade do Grão-Pará, pois tudo se relacionava às reformas incentivadas para manter o território e expandir a economia; por este motivo criou-se a Companhia Geral de Comércio do Grão Pará e Maranhão, instituição promovida para regularizar e sistematizar o tráfico negreiro africano nestas paragens. Nesse ínterim, houve um processo de enegrecimento da região criando uma sociedade multifacetada etnicamente e possibilitando a criação de maiores relacionamentos entre negros, indígenas e brancos em busca da resolução de problemáticas do cotidiano. Segundo Miranda Souza, essas soluções usavam de práticas consideradas heréticas pela Igreja Católica e, por esta razão, foram perseguidas durante a visita do Santo Ofício da Inquisição, órgão usado para normatizar a fé e criminalizar práticas consideradas heterodoxas. Com efeito, este capítulo buscou visibilizar os invisíveis que estavam localizados em um microcosmo permeado por perigos e procuras por magias de proteção e por curas. Assim, a pesquisadora buscou a todo o momento ampliar o enfoque na historiografia da Inquisição no Grão-Pará como forma fundamental para reconhecer e visibilizar as experiências das mulheres “racializadas” que habitavam o espaço urbano e eram rotuladas pela sociedade como feiticeiras.

“Making a Traveler”: notas preliminares sobre os escritos de Daniel Parish Kidder (1838-1845)” é o artigo apresentado pelos historiadores Daniel da Silva Miranda e Fernando Arthur de Freitas Neves. O estudo oferece ao público uma análise dos escritos públicos e das correspondências privadas produzidas por Daniel Parish Kidder, tendo por tema a viagem desse missionário metodista ao Brasil do século XIX, ocorrida entre os anos de 1838 e 1840. Os autores se referem como escritos de caráter público àqueles que foram publicados pelo autor entre os anos de 1841 e 1844, no jornal estadunidense “The Ladies’ repository” e que, posteriormente, foram reunidos, ampliados e publicados em 1845, nos dois volumes de “Sketches of residence and travels in Brazil” como uma obra que reuniu as reminiscências de sua viagem ao Império brasileiro. Os autores assinalam que os textos de caráter privado, traduzem-se em algumas das informações coligidas em correspondências enviadas pelo religioso a membros da Igreja Metodista nos Estados Unidos, no ano de 1838, enquanto Kidder ainda estava no Brasil. Por meio dessas fontes, os estudiosos entenderam que o processo da viagem de Kidder encontrou-se inserido em um projeto de ampliação da presença metodista no globo, o que necessitou da feitura de profissionais habilitados a ver e a observar caminhos para garantir tal intento, sobre isto, nomearam de invenção, a fabricação de um ser viajante.

Leonardo Ryon Alves dos Santos enriquece nosso livro com o artigo sob o título “No Amazonas não há catechese”: a decadência da missionarização indígena amazonense (1852-1889)”. O autor trouxe mais um estudo a versar sobre o então Bispo do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa, que num ofício de 1866, expressou seu pesar ao Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Antônio Francisco de Paula Sousa, sobre o lamentável estado da catequese indígena no Amazonas. Em suas palavras, disse Dom Macedo: “No Amazonas não há catequese... Cumpre reconhecer uma verdade amarga, mas necessária: o pouco que existe neste elevadíssimo assunto é obra de outros tempos”. Para o autor, esta questão preocupava tanto as autoridades civis quanto as religiosas, pois não se deve deixar em segundo plano o entendimento da vastidão da região e a necessidade premente de integrar os indígenas à “civilização”. No entanto, a chamada “civilização” visava principalmente a obtenção de mão de obra para a economia local, já que a maior parte da população da Província era composta por indígenas que ainda habitavam remotas áreas florestais, sem contato com os colonizadores brancos ou religiosos.

Anderson Clayton Fonseca Tavares com o artigo intitulado “Protestantismo de missão na Amazônia: uma estratégia geopolítica antes que novas cristalizações cheguem (1860-1880)” destacou a atuação dos missionários protestantes norte-americanos na região amazônica do Brasil. Conforme o historiador, o protestantismo emergiu como uma força evangelizadora no País, impulsionado pela conexão direta com os interesses dos Estados Unidos na abertura do rio Amazonas à navegação, então, compartilhando deste objetivo, os missionários trouxeram consigo uma visão religiosa e moral dos EUA, vendo-se como portadores de uma missão divina para espalhar o progresso e a civilização pelo mundo. Essa visão, segundo Fonseca Tavares estava intimamente ligada à política imperialista dos Estados Unidos na época. Por assim dizer, o texto destacou a influência do protestantismo norte-americano como uma estratégia geopolítica na Amazônia, por conseguinte, nesta escala, os missionários se consideravam agentes de Deus encarregados de disseminar o progresso civilizatório, aproveitando-se de uma presumível conjuntura política e administrativa enfraquecida na região para estabelecer sua influência religiosa e potencialmente contribuir para a política imperialista dos Estados Unidos. Nestas condições, o autor afirma o quanto essa forma de ação se tornou parte integrante de um cenário já bastante complexo, mas que com a atividade expansionista norte-americana controvérsias e apreensões tanto em relação à religião quanto às intenções geopolíticas em vigor ficaram demasiado mais tensas.

As problematizações, as intrigas e as desinteligências a envolver as religiões e as religiosidades nas Amazônias Brasileiras foram enriquecidas pelas abordagens da historiadora Gisele Mendes Camarço Leite por meio das reflexões intituladas “O cônego Manuel José de Siqueira Mendes: percalços e controvérsias na Igreja paraense (1870-1880)”. O seu artigo aborda a vida do Cônego Manuel José de Siqueira Mendes que, além de religioso, foi um aguerrido político do período imperial, ocupando diversos cargos no decorrer de sua vida pública, inclusive o de presidente da Província. As intervenções de Camarço Leite tiveram como objetivo ressaltar e compreender a efervescente vida política de Siqueira Mendes que, inicialmente ocupou as fileiras do Partido Liberal, passando a integrar o Partido Conservador pouco tempo depois, do qual foi chefe, então, para a intelectual interessou demonstrar que, num período de disputas políticas acirradas entre liberais e conservadores, o cônego ocupou um papel relevante, de intensa atividade político-partidária, angariando admirado-

res e inimigos, numa relação de amor e ódio com os políticos da época; desse modo, a pesquisadora de forma salutar manuseou as fontes para demonstrar o cenário das relações políticas percorrendo a rede de articulações abrangendo a esfera nacional, provincial e local na ocupação de cargos políticos por religiosos, que se imbuíam na luta partidária e nas disputas políticas, num momento em que a Igreja Católica buscava sua autonomia perante o Estado, o que acabou acarretando o conflito denominado “Questão Religiosa”.

O texto seguinte, sob o título “República, religiosidades e casamento civil (Belém-PA, 1890-1900)” é de autoria do professor Ipojuca Dias Campos. Nas suas considerações, o historiador teve como preocupação central apresentar que o divórcio e o casamento civil tiveram defensores com lastros religiosos, por exemplo, o pastor metodista Justus Nelson, mas também instituições como a República que não esteve distante dos debates e das teses particulares a cada conveniência religiosa. Com efeito, o historiador deixou evidente o quanto casar-se e divorciar-se estiveram ligados às esteiras das religiões e das religiosidades, ou seja, sortidas ligações sociorreligiosas foram estabelecidas por Justus Nelson, pelos editores do periódico “A República” e pela Igreja Católica no tocante aos assuntos em pauta.

Luís Rodolfo da Silva Moura propôs as intervenções intituladas “Pentecostalismo da mata e suas interlocuções com o imaginário religioso amazônico”. As preocupações de Silva Moura estiveram ancoradas na apresentação do campo de estudo das expressões religiosas pentecostais ligadas às vigílias da mata, logo, o autor deu **ênfase aos** entrelaçamentos religiosos que esse pentecostalismo ricamente poroso apresenta com outras expressões do rico repertório das religiosidades amazônicas, que nos faz refletir sobre algumas heranças ancestrais como a da pajelança indígena, a da religiosidade afro-brasileira, a do catolicismo popular, o do mundo das encantarias. Em vista disso, o intelectual inseriu o seu estudo nas entranhas do imaginário, nas da cultura e nas da memória de grupos de oração, sendo assim, buscou em tom provocativo, contribuir na ampliação do horizonte de pesquisa do campo pentecostal a partir do momento em que passou a dialogar com a riqueza híbrida que culturalmente o movimento é detentor, o que faz dessa expressão religiosa um fértil campo de pesquisa.

O artigo “Rio carapuru: um “encante” ... um espaço sagrado de devoção à Nossa Senhora da Conceição” é intervenção da Antropóloga Marileia da Silveira Nobre. À autora, o ambiente amazônico, os modos de

vida do afro-indígena são marcados por práticas e por ritos do catolicismo popular que representam na cultura cabocla amazônica uma grande riqueza de mitos, de concepções, de crenças e de expressões religiosas no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas. Nesse sentido, a autora apresentou uma etnografia dos elementos simbólicos da religiosidade de famílias de agricultores de Caraparu, localizado no Nordeste da Amazônia paraense. Com efeito, buscou tornar compreensível que na preparação da festa do Círio a rotina diária dos moradores é, de certa forma, quebrada, na medida em que para além de um momento de fé, o evento é sinônimo de “agito” na orla do rio, onde os visitantes se aglomeram para o consumo de comidas e bebidas. Assim, o objetivo do artigo foi o de apresentar a religiosidade das famílias de agricultores de Caraparu, pois, a crença na existência de seres míticos está ligada à procissão do Círio fluvial em homenagem à padroeira.

Lediane Araujo Pires Demetrio e Cristieli Braga Lobo contribuíram com “Entre ondas e devoção: Iemanjá no Pará e suas conexões em tempos de Ditadura Civil-Militar”. Conforme as autoras, o artigo explorou a evolução do Festival de Iemanjá em Belém desde os anos 70 até o início dos anos 80, destacando a sua importância no calendário turístico da cidade. O festival, inicialmente realizado em Icoaraci e depois transferido para Outeiro, trouxe à tona conflitos entre diferentes vertentes religiosas afro-brasileiras, especialmente em relação às adaptações feitas pelos umbandistas nas homenagens à divindade africana. As historiadoras destacaram que a participação do tenente da Polícia Militar, Itacy Domingues, na organização do evento, revelou-se como aspecto surpreendente em meio ao contexto da Ditadura Militar, porquanto a sua presença sugeriu mudanças institucionais e uma crescente abertura para as religiões de matrizes africanas durante esse período autoritário. Desse modo, demonstraram o quanto a interseção entre política e religião também foi explorada, destacando como líderes religiosos afro-brasileiros estavam envolvidos no cenário político, ocupando cargos como os de deputados e os de senadores.

“A cobra-ondula e os *plantadores de cruces*: religiosidades e “relações de força” no litoral Pará-Maranhão, desde a Colônia (Comunidade Buçu, Augusto Corrêa-PA, Amazônia)” são as reflexões apresentadas pelo historiador Danilo Gustavo Silveira Asp. No artigo elaborou inferências acerca de dada iconografia – a sigmoide, também conhecida como “cobra-ondula” – grafada em uma cerâmica indígena localizada por agricultores familiares

em sua roça, associada à fragmentos ósseos humanos, na Comunidade Buçu, município de Augusto Corrêa-PA, situado na região bragantina, litoral Pará-Maranhão. Com efeito, o pesquisador deixou evidente que apesar de o foco original do estudo não ser o do campo da religiosidade, nele todavia se adentrou uma vez que a investigação sobre os artefatos desenterrados deliberou se tratar de objetos mortuários, portanto, relativos à enterramentos supostamente ritualísticos, sepultamento eivado por simbolismos e subjetividades incógnitas, todavia, pertinentes a dada religiosidade ameríndia, conectada por seu turno a cosmologias específicas.

\* \* \* \*

O Grupo de Pesquisa “Religiões e Religiosidades na Panamazônia”, coordenado pelos historiadores Fernando Arthur de Freitas Neves (líder) e Ipojucan Dias Campos (vice-líder), organizou em setembro de 2023, na cidade de Belém-PA, Universidade Federal do Pará (UFPA), o “II Encontro Internacional de História das Religiões e das Religiosidades na Panamazônia”. A coletânea que tornamos, agora, viável à leitura pública é resultado das conferências e dos artigos apresentados neste evento acadêmico.

Os professores organizadores deste livro têm muito a agradecer a diversificados alunos, professores e funcionários da Universidade Federal do Pará (UFPA) e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA), pela insistente divulgação do nosso evento. Igualmente, agradecemos, na totalidade, aos membros do nosso Grupo de Pesquisa; à equipe de apoio, especialmente aos bolsistas de Iniciação Científica (PIBIC-UFPA) Antônio Carlos Jobim Cardoso Carneiro e Laweyze Jamily Cardo de Souza; ao professor Donizete Rodrigues do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-Universidade Nova de Lisboa) e da Universidade do Estado do Pará (UEPA), que se disponibilizou a se deslocar de Portugal para Belém e proferir a nossa conferência de abertura; do mesmo modo, agradecemos sobejamente ao mestre Saulo de Tarso Cerqueira Baptista, amigo-docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA), que se colocou à disposição às necessidades do Grupo de Pesquisa.

Faz-se também necessário lembrar dos coordenadores dos Grupos de Trabalho que em face ao convite, imediatamente, se demonstraram solidários à proposta acadêmica apresentada; então, somos gratos a Allan Azevedo Andrade (SEDUC-PA) que coordenou o GT “Católicos, protestante, pentecostais e neopentecostais na Amazônia”: muito satisfeito com o seu empenho; “Modos de vida no ambiente amazônico e as suas múltiplas e dinâmicas expressões religiosas”, Grupo de Trabalho coordenado pelos professores Manoel Ribeiro de Moares Júnior (PPGCR-UEPA), Ozian de Sousa Saraiva (doutorando no PPGSA-UFPA, docente da Fundação Carlos Gomes) e Leonardo Silveira Santos (doutorando no modelo sanduíche entre a Universidade de Québec-UQAM/PPGCR-UEPA): muito obrigado a vocês; “Religiões afro-diaspóricas: construções políticas e ressignificações simbólicas”, esteve sob a responsabilidade das professoras Taíssa Tavernard de Luca (UEPA), Anaíza Vergolino e Silva (docente aposentada da UFPA), Patrícia Moreira Perdigão dos Santos (SEDUC-PA) e Jucelio Pantoja (SEDUC-PA): não temos como externar os vínculos de solidariedade que vocês tributaram às nossas perspectivas acadêmicas.

Seguem as reflexões já apresentadas. Boa leitura.

*Professores Ipojucan Dias Campos e  
Fernando Arthur de Freiras Neves.*

*Belém, 20 de abril de 2024.*

# CONFERÊNCIAS

# PENTECOSTALISMO INDÍGENA NA AMAZÔNIA: O ENCONTRO DO PASTOR COM O PAJÉ – CONFLITO OU ADAPTAÇÃO?

---

**DONIZETE RODRIGUES**

## INTRODUÇÃO

Devido à enorme riqueza natural e cultural, complexidade e exotismo, a Amazônia, desde o século 16 até hoje, sempre atraiu o interesse de cientistas, de diversas áreas do conhecimento. Por isso, do ponto de vista da natureza (biodiversidade) ou do ponto de vista humano (cultura, religião e identidade), existe uma enorme quantidade de pesquisas e trabalhos científico-acadêmicos sobre este vasto e enigmático território.

Falando especificamente sobre a minha (pequena) experiência sociológica e antropológica na Amazônia, o trabalho de campo etnográfico começou somente no ano de 2017. A instituição portuguesa onde está sediado o projecto (e principal financiadora, juntamente com a Fundação para a Ciência e a Tecnologia) é o Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-Universidade Nova de Lisboa). É pertinente mencionar ainda a norte-americana ivy league Columbia University (New York), onde, como collaborating-professor at the Seminars “Brazil”, “Studies in religion” e “Content and method in the social sciences”, tenho tido a oportunidade de apresentar e discutir os resultados das minhas pesquisas. A instituição brasileira de acolhimento (e de financiamento) é a Universidade do Estado do Pará, mais especificamente, o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, no âmbito do qual desenvolvo atividades de pesquisa, ensino e orientação de dissertações de mestrado.

No âmbito da minha incursão etnográfica na Amazônia, o projeto, subprojeto e linha de pesquisa que merecem destaque são:

- “Estudo antropológico e sociológico de expressões religiosas e identitárias na Amazônia”. Abrangendo os estados de Rondônia, Tocantins, Amazonas, Maranhão e Pará, o objetivo principal é estudar diferentes grupos étnicos e culturais-religiosos - indígenas, judeus, japoneses, caboclos, ribeirinhos, quilombolas e peri-urbanos.

- “Pentecostalismo(s) na Amazônia: conversão e evangelização de povos indígenas, ribeirinhos e caboclos”. O objetivo é estudar as dinâmicas históricas, religiosas e identitárias de movimentos missionários e igrejas (neo)pentecostais, materializadas no forte processo de conversão e evangelização de comunidades indígenas, ribeirinhas e caboclas.

- “Ser Índio Evangélico: etnogênese e novas expressões religiosas na Etnia Suruí-Aikewara, Médio Tocantins, Pará”. Após a chegada do pentecostalismo a uma aldeia indígena (animista), a questão central que se coloca é - devido à sua cosmologia e práticas xamânicas anteriores - como os Aikewara, agora em intenso processo de conversão/evangelização, incorporam, interiorizam e ressignificam o Pentecostalismo?

É pertinente referir que não estou sozinho nesta ambiciosa empreitada: tive (e ainda tenho) a colaboração de vários pesquisadores, incluindo colegas e alguns dos meus orientandos de mestrado, na Universidade do Estado do Pará, e de doutorado e pós-doutorado, na Universidade da Beira Interior (Portugal). Como resultado das pesquisas, já foi produzido e publicado um número significativo de trabalhos (ver bibliografia).

## **A AMAZÔNIA MESTIÇA: MISCIGENAÇÃO ÉTNICO-RACIAL**

Do ponto de vista antropológico, desde o século 16, ainda que com diferentes temporalidades de chegada e ocupação, os principais grupos étnico-raciais e socioculturais que formaram o povo brasileiro também estão presentes na Amazônia: (1) povos originários, de diferentes culturas e línguas; 2) português-branco, católico, colonizador; 3) diversos grupos étnicos de origem negro-africana, que foram escravizados pelos portugueses; 4) imigrantes europeus brancos, alguns de base protestante; 5) outras minorias étnicas e religiosas: asiáticas, com destaque para a comunidade japonesa, e também judeus e árabes sírio-libaneses.

Nesse contexto étnico-sociocultural amazonense, é relevante também mencionar o enorme contingente de ‘nordestinos’, de diferentes características étnico-raciais - mestiços (de branco e índio, em maioria, e de branco e negro) e também negros -, cujo fluxo migratório está ligado ao importante ciclo econômico da borracha (1879 e 1912), constituindo a principal força de trabalho (em regime de quase escravidão) na extração do látex da seringueira (*hevea brasiliensis*).

Permitam-me um pequeno parêntese para referir que o ciclo da borracha, baseado na extração de um produto natural, pela sua enorme importância econômica mundial, foi responsável pelo maior avanço da colonização, produção de riqueza (apenas para uma pequena elite) e significativas transformações sociais, culturais e arquitetônicas, nomeadamente na modernização de Manaus e Belém, as maiores cidades da Amazônia.

É importante mencionar também os ‘sulistas’ (descendentes de brancos europeus) que, ao longo do século 20, vieram em diversas ondas migratórias, inseridas na frente de expansão/ocupação da Amazônia, através de grandes projetos agrícolas, com graves consequências para o meio-ambiente e para as comunidades tradicionais.

Com a evidente maior presença dos povos originários, esse enorme e diversificado contingente populacional contribuiu significativamente para a formação do ‘ethos’ amazônico, caracterizado por uma forte miscigenação étnico-racial, hibridismo cultural, múltiplas identidades e com um ‘campo religioso’ (no sentido proposto por Pierre Bourdieu) marcadamente sincrético.

## **A CRISTIANIZAÇÃO DA AMAZÔNIA: DO CATOLICISMO AO PENTECOSTALISMO**

De uma forma sintética, podemos considerar que a cristianização da Amazônia começou com o catolicismo colonial (século 16), seguido pelo protestantismo (século 19) e, no início do século 20, pelo pentecostalismo, que tornou a cidade de Belém (do Pará) a sua porta de entrada no Brasil.

Desde o século 16, no âmbito do Império Português, com o (oficial) ‘monopólio da fé e da salvação das almas’, detido pela Igreja Católica, as ordens e paróquias católicas desempenharam um papel determinante

na introdução e expansão do cristianismo no Brasil, inclusive entre os povos indígenas, através do trabalho de conversão/evangelização, realizado pelos missionários jesuítas, mas também pelos franciscanos e salesianos. Portanto, o catolicismo foi o primeiro ramo do cristianismo com o qual os indígenas da Amazônia tiveram contato.

Seguindo criteriosamente a lógica de imposição da doutrina salvacionista cristã, os missionários tentavam converter os povos originários, mas não permitiam qualquer tipo de ‘contaminação’ da ‘pureza’ teológica da Igreja Católica, pela cultura, cosmologias, práticas religiosas e rituais indígenas. No entanto, devido à “inconstância da alma selvagem”, este propósito não se materializou na Amazônia, pelo menos até ao século 19. Assim, o encontro de culturas, do europeu com o ameríndio, dois modelos de sociedades de diferentes cosmologias e visões de mundo, resultou num imbricado hibridismo cultural e sincretismo religioso, que produziram um catolicismo popular com significativa influência cultural-religiosa indígena.

Como consequência, na formação da Amazônia, desde o século 16, povoações, lugarejos, municípios e cidades são herdeiros de uma estrutura rural e (peri)urbana comum, sendo a Igreja Católica a principal responsável pela forma como este vasto território foi organizado, social e político-administrativamente.

É pertinente lembrar que, embora pioneiro, o catolicismo não é a única expressão religiosa externa na Amazônia; existem também o protestantismo e o pentecostalismo.

A chegada do protestantismo, para evangelizar e ‘salvar almas’ nesta vasta região, no início do século 19 - ainda no período monárquico e no regime de padroado -, gerou sérios conflitos com a hierarquia da Igreja Católica.

Ao longo do processo histórico, de contato cultural e religioso entre o protestantismo norte-americano e as populações indígenas, principalmente a partir das décadas de 1940 e 1950, chegaram na região diversas agências missionárias, ligadas às chamadas “missões de fé”, que desempenharam (e algumas delas atuam ainda hoje) um importante papel na conversão e evangelização de povos originários.

No que se refere ao pentecostalismo, foi a partir do reavivamento religioso-espiritual, de base protestante norte-americana, que surgiu o pentecostalismo na cidade de Belém, em 1910, com a chegada dos missionários

rios batistas suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, vindos dos Estados Unidos, o berço do pentecostalismo. É esta a origem das ‘Assembleias de Deus do Brasil’, criadas em 1918. Portanto, a Amazônia desempenhou um papel crucial no processo de adaptação, expansão e afirmação do pentecostalismo-protestante no Brasil.

Para resumir, as incursões missionárias católicas, entre os séculos 16 e 19, do protestantismo no século 19 e a chegada do pentecostalismo no início do século 20, impactaram significativamente as características sociais, culturais e religiosas da Amazônia, em particular, o modo de vida das populações indígenas e das comunidades caboclas e ribeirinhas.

### **O ‘SOPRO DO ESPÍRITO’ EM CONTEXTOS INDÍGENAS**

O animismo-xamânico e a sincrética pajelança, associados ao catolicismo popular, ao espiritismo kardecista, às missões protestantes e religiões de matriz africana (Candomblé, Tambor de Mina e principalmente a Umbanda), entrelaçaram-se e teceram um imbricado sincretismo cultural-religioso, criando a (ou melhor, as múltiplas) ‘identidade(s) amazônica(s)’.

Portanto, no início do século 20, este é o cenário multiétnico-cultural-religioso amazônico, de múltiplas e diversificadas religiosidades e espiritualidades, que os movimentos e igrejas pentecostais, de origem norte-americana, encontraram campo fértil para semear a palavra de Deus e levar o ‘sopro do Espírito Santo’ às aldeias indígenas. Desde então, ocorre, com maior intensidade nas últimas duas décadas, um intenso processo de pentecostalização dos povos indígenas, de diferentes estágios de integração social (aculturação e assimilação) na sociedade amazonense.

Com a chegada do pentecostalismo, a Amazônia indígena tornou-se numa ‘terra de reavivamento espiritual’, um lugar que, antes da pentecostalização, falava apenas a ‘língua dos espíritos’ (da terra, da floresta, das águas, dos pajés, dos ancestrais), mas que agora fala também a ‘língua do Espírito Santo’. A multiplicação de igrejas, a evangelização/conversão, o transe, êxtase, a cura, profecia, glossolalia, expulsão de demônios, os efervescentes louvores, fortes manifestações de fé, agora também acontecem nas aldeias indígenas e nas comunidades caboclas e ribeirinhas, no interior da floresta, nas margens dos rios e igarapés, nas áreas rurais e periurbanas pobres das grandes cidades. Nessa imensa região, o encontro da cosmologia nativa com o pente-

costalismo cristão provocou uma complexa hibridização cultural-religiosa, criando duas novas expressões religiosas: o ‘pentecostalismo indígena’ e o ‘pentecostalismo caboclo’.

É pertinente realçar que, na conversão/evangelização das populações nativas, as denominações protestantes e pentecostais operam segundo dois princípios distintos: <inculturação> e <transculturação>. Vejamos as principais diferenças entre estes dois modelos de mediação cultural, materializadas num maior ou menor (ou mesmo nenhum) respeito pela cultura indígena.

a) Inculturação: nesta perspectiva – com uma certa sensibilidade antropológica, digamos assim – há mais respeito e aceitação, por parte dos missionários, das tradições culturais e religiosas nativas. Mais do que isso, eles às vezes atuam como intermediários com os brancos e tentam apoiar as populações indígenas, na luta pela crucial demarcação de terras e pela “auto-determinação” étnica.

Com base na narrativa e nos ensinamentos bíblicos - utilizando, principalmente, o Novo Testamento e personagens-chave do Antigo Testamento -, a estratégia dos missionários é compartilhar códigos religiosos, ou seja, encontrar na cosmologia nativa elementos (mitos, narrativas, personagens, experiências, eventos, ritos/rituais, crenças) que podem ser traduzidos e adaptados, facilitando, assim, a aceitação do cristianismo por parte dos indígenas. E assim, neste contexto, no processo de evangelização, os indígenas criam a sua própria (e nova) prática de vivência religiosa.

Segundo Artionka Capiberibe, referindo-se especificamente à evangelização do povo Palikur (Amapá), o motivo da conversão indígena foi certamente o batismo do Espírito Santo, fundamento do pentecostalismo, experiência de transe religioso que possui um forte significado xamânico; isto é, a forte relação do ‘transe xamânico’ com o ‘transe pentecostal’ parece ser o elemento facilitador para a entrada do pentecostalismo na grande maioria das aldeias indígenas.

Resumindo, seguindo esse princípio, algumas igrejas evangélicas, em especial as Assembleias de Deus, como estratégia facilitadora no processo de conversão, dialogam com as culturas indígenas locais, especialmente com o seu sistema tradicional de crenças e práticas xamânicas e de pajelança.

b) Transculturação: de acordo com os missionários e pastores desta estratégia de conversão/evangelização, o cristianismo é a única religião verdadeira (a ‘verdade’ está na Bíblia) e todas as outras religiões são obra do

Diabo e, portanto, falsas. Neste caso, ao contrário da abordagem da inculturação, a missão da igreja evangélica é ‘salvar’ espiritualmente os povos indígenas, considerados ‘pecadores e sem Deus’. Para isso, é necessário anular, converter e transformar tudo o que está ligado ao sistema religioso ancestral - mitos, ritos/rituais, comportamentos, símbolos. Ou seja, a partir de uma ‘necessária’ e profunda desconstrução da cosmologia nativa, o objetivo é reestruturar o sistema simbólico-religioso ameríndio, facilitando, assim, a inserção, ou melhor, a imposição da cultura evangélica nas aldeias indígenas.

Na lógica (radical, fundamentalista) das missões transculturais, os espíritos que se manifestam no ritual do xamanismo são considerados seres malignos (o Diabo e seus demônios) e a pajelança é associada negativamente ao espiritismo kardecista e à umbanda (do universo das religiões de matriz africana); portanto, as práticas xamânicas e da pajelança ‘não são de Deus’, não estão de acordo com a doutrina evangélica e, por isso, devem ser combatidas e eliminadas do contexto das sociedades indígenas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo os ensinamentos lévi-straussianos, as práticas culturais e religiosas somente fazem sentido nos contextos sociais em que são produzidas, praticadas, ritualizadas. Não tendo um caráter universal, cada cultura, cada contexto social, cria, forja, com eficácia (mesmo que simbólica), a sua própria maneira de lidar com os problemas cotidianos, físicos e/ou espirituais.

Na Amazônia, uma parte significativa do pentecostalismo dialoga diretamente com as culturas indígenas locais, possuidoras de milenárias crenças animistas-xamânicas e também com as (sincréticas) práticas da pajelança, assentes em expressões linguísticas, na magia, no transe, êxtase, cura e na profecia. Por isso que o motivo facilitador da conversão evangélica dos indígenas é o batismo no/do Espírito Santo, experiências de transe e êxtase religiosos que apresentam fortes semelhanças com o xamanismo e a pajelança.

No contacto entre esses dois sistemas religiosos (distintos na origem, mas com enormes similaridades na manifestação e na atuação de espíritos), a narrativa do pastor evangélico, que “ora” e ‘adora ao Senhor’, de acordo com as bases teológicas e litúrgicas pentecostais, utilizadas na evangelização dos indígenas, ecoa fortemente no imaginário cultural amazônico.

Por isso, a imbricação entre esses dois sistemas simbólicos-reli-

giosos (animismo-xamânico e cristão-pentecostal) é um processo facilitado de aculturação, assimilação e de tradução cultural, porque existe uma evidente similitude entre eles; afinal, as práticas de cura e de êxtase xamânicos encontram correspondência nos relatos bíblicos dos principais apóstolos sobre a atuação e a capacidade de cura milagrosa de Jesus. Não é um facto que os espíritos dos antepassados e o Espírito Santo são ambos espíritos e que os dois operadores rituais envolvidos (pajé e pastor) têm a capacidade de se comunicar com eles? E que o pajé (na sessão xamânica na floresta) e o pastor pentecostal (no exorcismo realizado na igreja, dentro da aldeia indígena) expulsam espíritos malignos e demônios e curam doenças? Na verdade, o pajé e o pastor, embora fazendo parte de sistemas culturais-simbólico-religiosos distintos, pertencem a mesma categoria – a de ‘mediadores espirituais’, ligando o imanente ao transcendente, o natural ao sobrenatural, o mundo dos humanos ao mundo dos espíritos.

No entanto, é importante realçar que, mesmo após a conversão evangélica, as populações indígenas não perdem as suas crenças e práticas culturais e religiosas ancestrais. Nesta nova realidade religiosa, num complexo processo de *bricolage*, os indígenas, a partir da sua cosmologia original, do xamanismo, do sistema simbólico, das narrativas míticas e expressões do sagrado, assimilam, reinterpretam, reinventam e ressignificam o pentecostalismo, criando, desta forma, novas expressões do sagrado, novos rituais e experiências religiosas e espirituais, que denominamos de ‘pentecostalismo indígena’.

Concluindo, nos contextos indígenas não há ruptura com as cosmologias originais, mas sim uma lógica de correspondência, de coabitação de opostos, de estratégias de acumulação de diferentes formas de pensamento, de categorias simbólicas e de práticas religiosas-espirituais. Mesmo se constituindo como paradigmas distintos, os dois modelos – xamanismo-indígena e cristianismo-pentecostal – estão entrelaçados numa teia de relações mágico-religiosas, materializadas num evidente hibridismo cultural, numa nova religiosidade sincrética e com eficácia de cura, física e/ou espiritual, real e/ou simbólica.

## BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, Gedeon. *Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus, 1911-2011*. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo de. “Tradução e Mediação: missões transculturais entre grupos indígenas”. In: Paula Montero (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo: Editora Globo, 2006, pp. 277-304.

ANDRADE, José Maria Mendes de. *Ipy'a pe ukwa katu te'e – Ele sabe por si mesmo: uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka'apor*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (Antropologia). Universidade do Estado do Pará, 2009.

BASTIDE, Roger. *Le sacré sauvage*. Paris: Payout, 1975.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

CAPIBERIBE, Artionka. *Batismo de fogo: Os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo: Annablume, 2007.

CAPREDON, Élise; CERNADAS, César Ceriani; OPAS, Minna (Eds.). *Indigenous churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. New York: Palgrave/Macmillan, 2022.

CRAVALHO, Mark Andrew. *An invisible Universe of Evil: supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants*. San Diego: University of California, 1993.

GONÇALVES, Carlos Barros. *Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*. Dourados: Editora UFGD, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

MAIA, César Portantiolo & Rodrigues, Donizete (2020). “O Pentecostalismo nas Terras de Rondon: uma análise sociológica a partir dos dados censitários”. In: Dário Paulo Barrera Rivera, Donizete Rodrigues, Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (Orgs.). *Evangélicos e pentecostais além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: EdUEPA, 2020, pp. 49-70.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

OLIVEIRA, Liliane Costa de & RODRIGUES, Donizete. “Amazônia, terra de avivamento religioso: o caso do pentecostalismo”. In: *NORUS-Novos Rumos Sociológicos*. Dossiê: Sociedade amazônica: processos, relações e singularidades. Pelotas: UFPEL, v. 10, n. 17, 2022, pp. 112-133.

PANTOJA, Vanda. Santos e Espíritos Santos, ou católicos e evangélicos na Amazônia Marajoara. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Belém: UFPA, 2011.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIVERA, Dário Paulo Barrera; RODRIGUES, Donizete; MORAES, Manoel Ribeiro de (Orgs.). *Evangélicos e Pentecostais além de suas fronteiras na América Latina*. Belém: EdUEPA, 2020.

RODRIGUES, Donizete. “Pastor versus Pajé: o sopro do espírito em contextos indígenas”. In: *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte: PUC-Minas, v. 21, n. 64, 2023, pp. 1-24.

RODRIGUES, Donizete. “Pentecostalismo e Pós-Modernidade: implicações sociológicas entre dois conceitos”. In: Diego Omar da Silveira *et al.* (Orgs.). *Religiões, Fronteiras e Identidades na Amazônia*. Manaus: Editora UEA, 2020, pp. 14-31.

RODRIGUES, Donizete. “Diversidade Religiosa e Pentecostalismo na Amazônia: algumas reflexões antropológicas”. In: *Revista Pax Domini*. Manaus: Faculdade Boas Novas, v. 03, nº 03, 2018, pp. 03-11.

RODRIGUES, Donizete. “O Pentecostalismo Dialogando com a Pós-Modernidade: um processo de bricolagem religiosa”. In: Diego Omar da Silveira *et al.* (eds). *Caderno de Resumos: I Simpósio Norte da Associação Brasileira de História das Religiões - Amazônia no Plural, religião, fronteiras e identidades*. Parintins: Edições Universidade do Estado do Amazonas, 2017, pp. 19-20.

RODRIGUES, Donizete. “O campo de estudo das religiões na Amazônia”. In: *Revista Labirinto*. Porto Velho: UNIR, Ano XVIII, v. 26, 2017, pp. 207-217.

RODRIGUES, Donizete & FERNANDES, Gláucio da Gama. “A Cachimbada: ritual de cura no terreiro de Mina-Nagô de Oxum Apará, Manaus”. In: *Revista Tempo Amazônico*. Dossiê Religiões de matriz africana na Amazônia. Macapá: ANPUH-AP, v.11, n. 2, 2022, pp. 21-52.

RODRIGUES, Donizete & HEINEN, Ingrid. “Católicos, Evangélicos e Umbandistas: diversidade religiosa numa comunidade quilombola da amazônia paraense”. In: *Revista Religare*. João Pessoa: UFPB, v. 17, n. 2, 2020, pp. 505-536.

RODRIGUES, Donizete & HEINEN, Ingrid. “O Devoto e a Santa: o círio de Nossa Senhora das Graças numa comunidade quilombola paraense”. In: *Revista Antropológicas*. Recife: UFPE, v. 30, n. 2, 2019, pp. 174-202.

RODRIGUES, Donizete & MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. “A Pentecostalização de Povos Tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma Antropologia de identidades religiosas”. In: *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte: PUC-Minas, v. 16, nº 50, maio/ago, 2018, pp. 900-918.

RODRIGUES, Donizete & OLIVEIRA, Liliane Costa de. “Yehudei Amazonya: símbolos, vivências e práticas religiosas”. In: *REVER – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUC, v. 20, n. 1, 2020, pp. 217-231.

RODRIGUES, Donizete & PIMENTEL, Gracileno. “A Concepção de Lugar Sagrado: o caso da comunidade paraense Alvorecer da Esperança”. In: *Revista Nupem*. Campo Mourão: UNESPAR, v. 15, n. 34, 2023, pp. 96-109.

RODRIGUES, Donizete; THEREZO, Vitor Moisés Nascimento; YAMADA, Masanobu. “A Igreja Tenrikyo Amazônia: um processo de bricolagem religiosa”. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano XIII, n. 38, 2020, pp. 241-258.

SILVEIRA, Diego Omar da; RODRIGUES, Donizete; PANTOJA, Vanda (Eds). *Relegens Thréskeia: Estudos e Pesquisa em Religião. Dossiê Expressões religiosas e identitárias na Amazônia*. Curitiba: UFPR, v. 11, n. 1., 2022. UFPR.

VILAÇA, Aparecida. "Culture and Self: the different 'gifts' Amerindians receive from Catholics and Evangelicals". In: *Current anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, v. 55, supplement 10, 2014, pp. 322-332.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2022.

WEBER, Max. *The sociology of religion*. London: Methuen, 1922.

WRIGHT, Robin (Ed.). *Transformando os deuses (I): os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin (Ed.). *Transformando os deuses (II): igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

# O CAMPO RELIGIOSO PARAENSE NA ENCRUZILHADA

---

SAULO DE TARSO CERQUEIRA BAPTISTA

## INTRODUÇÃO

Fui convidado para falar neste evento acadêmico de história da Universidade Federal do Pará. A honra de poder estar presente no conclave me conquistou de imediato. Tinha pouco tempo para definir o tema e enviá-lo à comissão organizadora. Deste modo, pensei nas questões que ocuparam e ocupam o panorama religioso, no Estado do Pará, e decidi: vou falar sobre “O campo religioso paraense e suas encruzilhadas”.

Nesse fluxo de pensamento caberiam muitas coisas, mas optei por refletir sobre as crises que têm impactado, em meses recentes, os seguidores das religiões mais expressivas desta parte da Amazônia. (Expressivas, no sentido de que são as religiões que contam com a maior quantidade de adeptos).

Tenho observado que a população brasileira está numa encruzilhada de caminhos amplos e estreitos, alguns pavimentados por ventos da tal modernidade, propalada em prosa e verso, porém, sobrevivendo, paralelamente, em grotões da sua dura realidade; nos becos sem saída e trilhas que a levam a precipícios da miséria, da violência e das injustiças. Em suma, somos uma sociedade do atraso, dirigida por uma elite que a conduziu a esse estado, como já escreveu o sociólogo Jessé Souza.

No campo religioso, a coisa se complica mais: essas vias se bifurcam em leque, da extrema direita para a extrema esquerda, mas, singularmente, são vias que, de forma simultânea, partem do fundo das águas e alçam suas formas para alcançar o céu infinito. As religiões nos fazem viajar nos infernos e paraísos, passando pelos purgatórios e outros espaços, com nomes os mais criativos e inimagináveis.

Sim, insisto, estamos nas encruzilhadas! Antes era previsível entender as celebrações, as prédicas, os catecismos, as preleções, as escolas bíblicas com suas interpretações, porém as manifestações de hoje são outras e atravessam, com grande desenvoltura, as redes virtuais.

Me defronto com baladas de fé, com a batucada do reteté das canelas de fogo, nas madrugadas a dentro das matas de Belém.

Admiro o marketing agressivo dos shows “diante do trono”, anunciados com “cartazes de levitas”. Assistir cultos é entrar em ambientes de produção que arrebatam os espectadores, com jogos de luzes e efeitos especiais.

A sociedade criou a religião e a religião está criando e recriando a sociedade. Nosso viés de interpretação desses fenômenos é, necessariamente, mas não puramente, sociológico.

## **CAMPO RELIGIOSO PARAENSE: DELIMITAÇÕES**

As pesquisas sobre o campo religioso paraense são poucas e, geralmente, pontuais. Os dados disponíveis apresentam o seguinte panorama religioso, acerca do Estado do Pará. Os dados que utilizamos aqui, ainda são com base no censo de 2010, visto que o censo de 2022 não foi disponibilizado e, provavelmente, só o será no próximo ano, ou seja, 2024.

Acompanhemos, então, as estatísticas sobre o campo religioso paraense, apresentadas no recenseamento da Fundação IBGE:

### **CENSO DO IBGE – 2010 – ESTADO DO PARÁ**

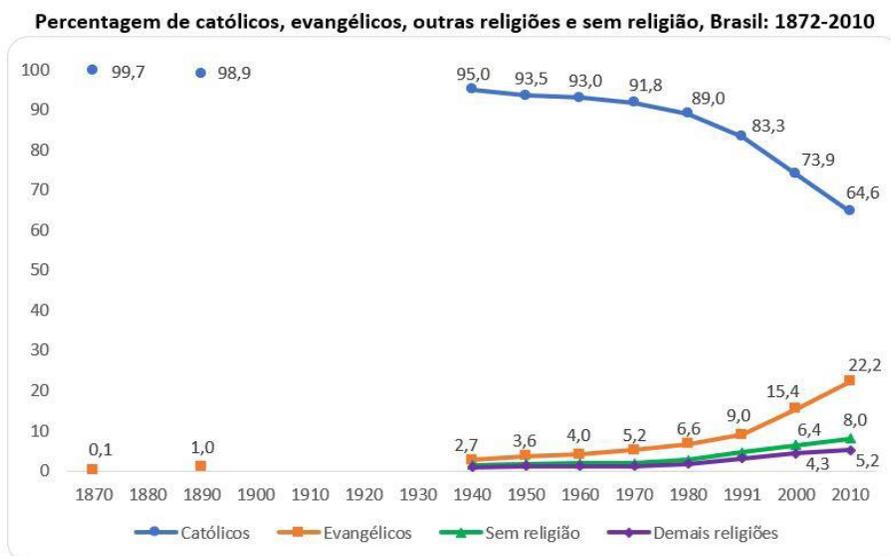
<b>GRUPO (DO PONTO DE VISTA RELIGIOSO OU NÃO RELIGIOSO)</b>	<b>ADEPTOS</b>	<b>PERCENTUAIS</b>
<b>Católicos</b>	<b>4.876.182</b>	<b>65,27</b>
<b>Evangélicos</b>	<b>2.026.332</b>	<b>27,13</b>
<b>Espíritas</b>	<b>33.924</b>	<b>0,45</b>
<b>Sem religião</b>	<b>528.247</b>	<b>7,07</b>
<b>Outros</b>	<b>5.683</b>	<b>0,08</b>
<b>Total</b>	<b>7.470.368</b>	<b>100,00</b>

<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/pesquisa/23/22107¼>

Abro um parêntese para destacar um fenômeno nacional.

Vinte e uma igrejas evangélicas foram abertas por dia no Brasil — quase uma por hora — ao longo da última década, indicam dados inéditos compilados pelo Globo [...] A cada três igrejas evangélicas existentes hoje no país, uma foi inaugurada nos últimos dez anos.

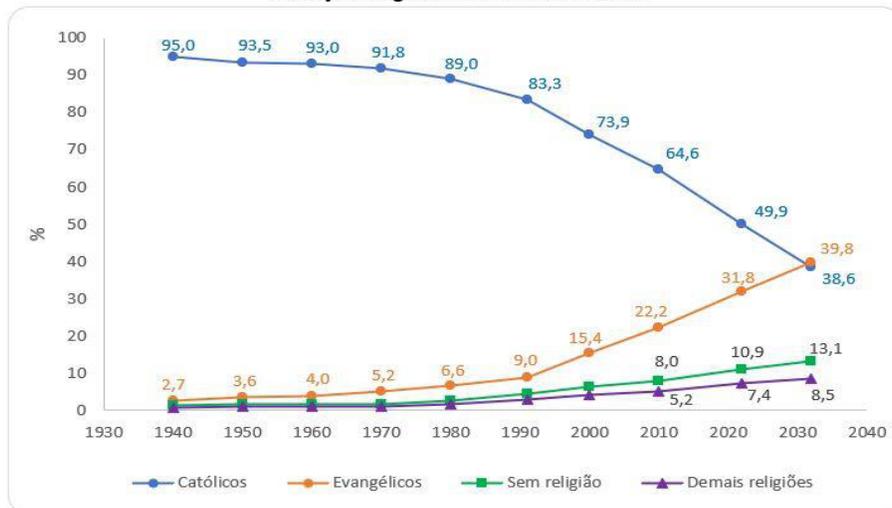
Não temos dados atualizados do Censo do IBGE, mas temos outras pesquisas, “tais como aquelas do Latinobarômetro, *Pew Research Center* e Datafolha, que fornecem pistas sobre o ritmo da **transição religiosa no Brasil**”. Com base nessas pesquisas e nos Censos do IBGE, o articulista José Eustáquio Diniz Alves, apresenta os seguintes gráficos:



Fonte: IBGE, censos demográficos

Fazendo uma projeção deste gráfico, os pesquisadores têm apresentado a seguinte estimativa:

**Transição religiosa no Brasil: 1940-2032**



Fonte: IBGE, Censos demográficos 1940 a 2010 e projeção (Alves, JED) para os anos de 2020 a 2032.

No Estado do Pará, é possível imaginar que não será diferente, haja vista que o recorte estatístico regional tem semelhança com o nacional. Neste sentido, Eustáquio Diniz Alves afirma:

Fica evidente que o Brasil está passando por um processo de transição religiosa que se desdobra em quatro movimentos: declínio absoluto e relativo das filiações católicas; aumento acelerado das filiações evangélicas; crescimento do percentual das religiões não cristãs; aumento absoluto e relativo das pessoas que se declaram sem religião.

Segundo nosso raciocínio, baseado em observações e pesquisas de mestrandos que temos orientado, as diferentes crenças estão ameaçadas por tipos de encantamento artificial, elaborados para criar necessidades e atender interesses, em algumas situações, estranhos às necessidades dos fiéis. Refiro-me, por exemplo, às celebrações mágicas que visam arrecadar doações para ampliar o patrimônio da denominação religiosa e de seus líderes.

Por outro lado, a fé tradicional está ameaçada por tipos de desencantamento que desautorizam as crenças no transcendente e no extraordinário, próprias dos conteúdos mitológicos e mágicos, que são constituintes e estruturantes desse campo, uma vez que ele se manifeste como fenômeno religioso.

As comunidades de fé se tornaram campos de atuação política, onde é possível fazer carreira eleitoral, através da utilização de suas estruturas, celebrações, espaços de doutrinação, ritos e rituais. Está ocorrendo, principalmente nas denominações do movimento pentecostal e neopentecostal, o que, sociologicamente, denominamos uma eficiente, eficaz e efetiva transferência de capital religioso para a esfera política. E parece se tratar de prática irreversível, que tem sido praticada nas igrejas dessas denominações, desde a escolha dos parlamentares para o Congresso Constituinte de 1986-88. Tal prática se ampliou para os níveis eleitorais em todo o Brasil, desde a escolha de conselheiros de Conselhos Tutelares da Infância e Adolescência, vereadores, deputados estaduais e federais, senadores, prefeitos, governadores e presidente. Já existem partidos controlados por igrejas do espectro evangélico, com o Republicanos, cujo presidente é o deputado federal Marcos Pereira, advogado e bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, e o Partido Social Cristão, que era presidido pelo pastor Everaldo Dias Pereira, da Assembleia de Deus. Esse pastor, Everaldo, foi aquele que batizou Jair Bolsonaro no rio Jordão, em Israel. Ao fazer uma consulta através do mecanismo de inteligência artificial da plataforma de busca Bing, obtive as seguintes informações sobre o pastor Everaldo:

Everaldo Dias Pereira, conhecido como Pastor Everaldo, é um pastor evangélico, empresário e político brasileiro. Ele é um importante nome da igreja Assembleia de Deus e atualmente é o vice-presidente nacional do Podemos. Anteriormente, ele foi presidente nacional do Partido Social Cristão (PSC) por dois mandatos consecutivos, de 2003 a 2015. Em 2014, ele concorreu ao cargo de presidente da República nas eleições brasileiras e ficou em quinto lugar na disputa, com 780.513 votos, o equivalente a 0,75% dos votos válidos. Em agosto de 2020, Everaldo foi preso por determinação do Superior Tribunal de Justiça sob acusação de corrupção e lavagem de dinheiro ocorridos durante a pandemia de COVID-19 no estado do Rio de Janeiro, na gestão de seu correligionário Wilson Witzel.

O narcotráfico tem-se manifestado presente, sobretudo nas periferias de grandes cidades, em associação com as práticas religiosas. No Rio de Janeiro é conhecida a região chamada “complexo de Israel” e já tem sido cunhada a categoria narcopentecostalismo entre pesquisadores que estudam esse fenômeno.

Em Belém, publicamos artigo, em parceria com o mestre José Augusto Dias, sobre as atividades de traficantes que recorriam à “unção” de comunidades pentecostais e retribuía com ofertas para melhorar as condições do ambiente onde essas comunidades se reuniam, tais como, aparelhos de som, cadeiras, pintura do local etc.

Vamos fazer um breve destaque sobre o termo que usamos aqui, de forma metafórica, a saber: as encruzilhadas.

## ENCRUZILHADAS

Luís Antônio Simas escreve:

As encruzilhadas são lugares de encantamentos para diversos povos e sempre espantaram e seduziram as mulheres e os homens. São ainda lugares propiciadores, em várias culturas, da realização de oferendas em busca da restituição do oferecido na forma de potências e sortilégios.

Depois de discorrer sobre essa prática de oferendas entre gregos, romanos, africanos e habitantes tradicionais do Brasil, ele conclui:

O fato é que a humanidade sempre encarou os caminhos cruzados com temor e encantamento. A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas. Para onde caminhar? A encruzilhada desconforta; esse é o seu fascínio. Eu, que sou das encruzilhadas, desconfio é das gentes e das explicações do caminho reto.

O campo religioso paraense é minado pela ditadura dos coronéis. Sem, absolutamente, querer generalizar, lançamos algumas questões, como desafios para o próprio campo, no caso, para seus fiéis, e para pesquisadores que se interessam pelos fenômenos que estão acontecendo em seus espaços sagrados. São indagações e estranhamentos do tipo: Que éticas regem esse campo religioso? Como se comportam seus dirigentes? São oligarquias ou são elites? Como reagem seus fiéis, diante do que acontece dentro e fora de suas fronteiras, mas que são fatos que estão relacionados com a imagem pública da denominação religiosa?

Foi nessa linha de especulação, que selecionamos alguns episódios veiculados pela grande mídia, em tempos mais ou menos recentes. Vamos a esses fatos.

## **ALGUNS DESTAQUES DO QUE TEM OCORRIDO NO CAMPO RELIGIOSO PARAENSE**

Quero, portanto, apresentar alguns poucos exemplos do que tem acontecido nas principais denominações religiosas do campo religioso paraense, nos últimos tempos. Foram situações que chamaram a atenção do público que assiste os canais de televisão ou lê o que é veiculado nas chamadas redes sociais da internet. A ordem de apresentação desses fatos é aleatória.

### **PRIMEIRO EPISÓDIO**

Em primeiro lugar, o que chamou a atenção do público foi o “envelopamento” da lateral do templo da “Igreja Mãe” da Assembléia de Deus, na Travessa 14 de março, esquina com a Avenida Governador José Malcher, com “uma gigantesca bandeira do Brasil [...] estendida na fachada da mais antiga Assembleia de Deus no país”, conforme descreveu o jornal de onde extraímos essa matéria. Embora a liderança da Igreja tentasse caracterizar essa iniciativa como meramente uma homenagem à nossa nação e ao seu importante símbolo, que é a bandeira, ficou marcado o fato de que a igreja estava imitando os métodos da campanha pró-Bolsonaro à presidência da República em 2022.



PODER360 15.out.2022 (sábado)

A tentativa de justificar o ato não escondeu a partidarização da denominação assembleiana, que estava a usar seu principal templo no Brasil, para apoiar uma candidatura de extrema-direita. Mesmo assim, a Justiça negou a ação promovida pelo PT para que a bandeira fosse retirada da fachada do templo da Assembleia de Deus.



Foto: Instagram @philipecamara / Reprodução

## SEGUNDO EPISÓDIO

Em segundo lugar, destacamos o que foi amplamente divulgado nos principais veículos da imprensa brasileira, no final do mês de agosto, envolvendo a utilização de um avião da Igreja do Evangelho Quadrangular, para transportar 290 kg de maconha (*skunk*). O avião foi carregado com a droga, porém a entrega da carga não aconteceu, porque a Polícia Federal entrou em ação e sustou a iniciativa dos traficantes. Não temos mais detalhes sobre o ocorrido, como, por exemplo, quem teve acesso ao interior do avião, visto que sua porta é trancada com chave e não houve arrombamento? Quem eram os envolvidos nessa operação de tráfico de drogas? Em que hora do dia ou da noite foi feito o carregamento?

A imprensa fez fotos para ilustrar o ocorrido e divulgou que [o] “avião pertence à Igreja Quadrangular do Pará, cujo presidente do conselho estadual é o tio da senadora Damares Alves, o ex-deputado federal Josué Bengston.” (Crédito: *Divulgação / PF*. Da Redação, [redacao@correio24horas.com.br](mailto:redacao@correio24horas.com.br), Publicado em 01/06/2023 às 10:46:00. Os grifos foram feitos pelo jornal).



Diário de São Paulo - Vitória Tedeschi Publicado  
em 29/05/2023, às 13h08



Por g1 Pará — Belém; 02/06/2023 17h58

### **TERCEIRO DESTAQUE**

Trazemos, em terceiro lugar, algo que não é um episódio, mas uma ação continuada, que, infelizmente, macula, de forma muito grave, podemos dizer, criminoso, o campo religioso paraense. Estamos a nos referir ao contumaz e corriqueiro racismo religioso, de que são vítimas, principalmente, as religiões de matriz afro-brasileira.

Para a antropóloga Taíssa Tavernard, coordenadora do curso de Filosofia da Universidade do Estado do Pará (Uepa) e pesquisadora há 27 anos de religiões de matriz africana, é muito claro que a chamada intolerância ou discriminação religiosa, no Brasil, está diretamente atrelada ao racismo. Por isso, ela comenta que o termo ‘racismo religioso’ descreve de maneira mais adequada a maior parte das violências sofridas por pessoas de religiões afro-brasileiras.

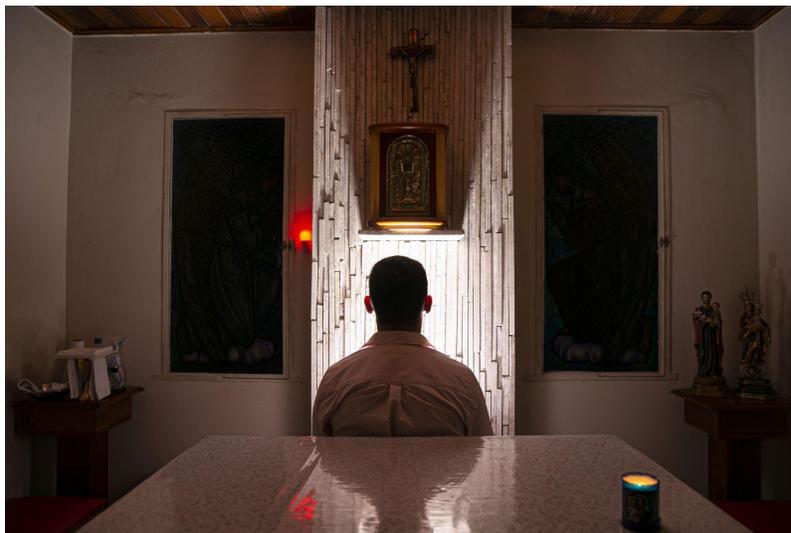


Pai Marcelo destaca que Belém tem cerca de 3,5 mil terreiros e a intolerância religiosa afeta mais gravemente afrorreligiosos (Sidney Oliveira / O Liberal)

## QUARTO DESTAQUE

Por último, mas não menos importante, trazemos à lembrança dos que nos ouvem ou leem um processo que está em curso, no Vaticano e no Ministério Público, em Belém. A ilustração foi publicada em jornal da Espanha, porque logo que começou a divulgação no Brasil, foi suspensa, mesmo tendo havido chamadas na Rede Globo, de que haveria espaço no programa Fantástico. O fato é que existe processo no Vaticano e na Justiça brasileira sobre denúncia de quatro ex-integrantes do Seminário São Pio X, em Belém, na qual eles acusam o arcebispo metropolitano de “usar suposta terapia para ‘curar’ homossexualismo como pretexto para tocar seus corpos nus e promover abusos como testes à ‘tentação’ do sexo.”

Jornal espanhol revela supostas intimidades de arcebispo de Belém com ex-seminaristas.



**Aiuri Rebello/El País - 21/12/2020.** Ex-seminarista denunciou arcebispo de Belém por abuso sexual - Créditos: El País.

Por se tratar de processo que está em andamento, apenas queremos destacar que o simples fato de ter sido feita a denúncia e de ela ter sido veiculada em importantes órgãos da imprensa nacional e internacional, houve e ainda há uma repercussão negativa no ambiente religioso paraense, não apenas no âmbito da Igreja Católica, mas na sociedade, em geral.

Após apresentar esses exemplos de notícias que trouxeram em destaque as principais denominações religiosas paraenses, podemos constatar que o campo religioso paraense está nas encruzilhadas, de onde se ramificam várias trajetórias e direções.

Diante do que foi exposto, até aqui, quero fazer uma crítica da religião prática, como forma de encaminhar nossa fala para as últimas reflexões.

## **UMA CRÍTICA DA RELIGIÃO PRÁTICA**

A religião aqui é tratada como experiência existencial de grupos que se organizam para adorar, louvar, fazer rituais, estudar e defender crenças etc. Mas, também se refere à experiência de cada pessoa na sua íntima rela-

ção existencial com o divino, com o sobrenatural; a experiência de êxtase e transe, a prática de meditação, orações, rezas, com ou sem auxílio de rosário e terço, preces, repetição de mantras, exercícios diversos em cumprimento de promessas, novenas e outros rituais semelhantes. Essa é a religião vivida, que chamamos religião prática.

Enfim, estamos falando de religião como *habitus* que vem de família, de colégios, de internatos, de grupos abertos ou secretos, com o intuito de ir além da realidade material, da chamada rotina, dos imperativos do cotidiano. (A fé vivida de quem “todo dia [...] faz tudo sempre igual”.

Entendida a religião nesse escopo coletivo e individual, no qual eu mesmo já me situei e me situo, embora com tentativas de distanciamentos de diferentes naturezas; desde o distanciamento de não frequentar nenhuma instituição reconhecida no campo religioso, até a ruptura com as interpretações consagradas pelos veículos os mais diversos, como publicações oficiais, ensino consagrado de teologias tradicionais ou suspeitas... Enfim, distanciamento de hermenêuticas diversas, embora me encontre, por vezes, atraído por interpretações advindas de pesquisas dos campos acadêmicos.

Mesmo assim, essas pesquisas, colocadas na perspectiva da prática corriqueira dos que creem em alguma fé tradicional, são como as análises dos críticos de cinema, por exemplo, que descrevem, com precisão cirúrgica, os movimentos de câmera, as tomadas de cena, aproximações e afastamentos, giros etc. Embora descrevam os truques e segredos das filmagens, não substituem, jamais, a dimensão mágica da arte, da fruição, das emoções. Assim é a carga de explicações científicas sobre a religião, na perspectiva do crente. Os estudos de religião explicam, mas não substituem a magia, o mistério, a experiência, o êxtase, o transe, a cura, o milagre, o medo, o tremendo, o fascinante, a paixão do ser e estar mergulhado na experiência de fé. Eu mesmo tenho fé – não nego – mas duvido, amiúde, de toda mediação que alimenta essa fé.

Além da experiência de cada um com o sagrado e o transcendente, o fenômeno religioso alimenta grandes aberrações, principalmente as praticadas por milhares e milhões que se congregam nos guarda-chuvas das denominações religiosas.

Então, se religião está tão onipresente no cotidiano de todos (indivíduos e grupos) e de todas as sociedades, é plausível que se levante uma questão crucial: para que serve essa coisa perigosa, misteriosa e tão vulgar que chamamos religião? Porventura, ela serve para humanizar ou para desumanizar?

zar? Ou será que religião é algo que serve para construir ou destruir? Quiçá, religião seja um forte instrumento para promover alienação ou para provocar a desalienação? Quem sabe, a religião seja um poderoso instrumento do qual lançam mão os que querem enganar, enquanto outros recorrem a ela para orientar as multidões? Afinal, para que serve a religião?

Maldita ou bendita religião? Que fazer com as religiões? Será que uma crítica da religião prática e praticada serve para nossa jornada rumo a alcançar o bem viver ou, meramente, sobreviver na sociedade que construímos cotidianamente?

Agradeço a paciente atenção de todos. Abro para comentários, questionamentos, críticas e refutações. Muito obrigado.

## DOCUMENTOS E BIBLIOGRAFIA

A aceleração da transição religiosa no Brasil: 1872-2032, artigo de José Eustáquio Diniz Alves, edição nº 3.916, de 12/10/2022. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2022/10/12>. Acesso em 17/08/2023

Diário de São Paulo - Vitória Tedeschi Publicado em 29/05/2023, às 13h08. Acesso em 10/07/2023

<https://marcospereira.com/biografia>, [marcospereira.com/biografia/](https://marcospereira.com/biografia/). Acesso em 24/08/2023.

<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/pesquisa/23/221073/4>. Acesso em 10/08/2023.

<https://coleccionadoresacis.com.br/2017/06/16/o-boato=-da-encruzilhada/#:~:text=As%20encruzilhadas%20s%C3%A3o%20lugares%20de,forma%20de%20pot%C3%AAncias%20e%20sortil%C3%A9gios>. Acesso em 10/07/2023.

<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/07/24/traficantes-usam-pandemia-para-criar-novo-complexo-de-favelas-no-rio-deixam-rastro-de-desaparecidos-e-tentam-impor-religiao.ghtml>. Acesso em 24/08/2023.

<https://oglobo.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/09/salto-evangelico-21-igrejas-sao-abertas-por-dia-no-brasil-segumento-e-alvo-de-lula-e-bolsonaro.ghtml>. Reportagem de *Bernardo Mello e Natália Portinari* – Rio e Brasília 18/09/2022 04h30. Disponível em: [Salto evangélico: 21 igrejas são abertas por dia no Brasil; segmento é alvo de Lula e Bolsonaro \(globo.com\)](#). Acesso em 24/08/2023.

<https://oglobo.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/09/salto-evangelico-21-igrejas-sao-abertas-por-dia-no-brasil-segumento-e-alvo-de-lula-e-bolsonaro.ghtml>. Acesso em 24/08/2023.

<https://www.oestadonet.com.br/>. Ano XIV, Edição Digital nº 4187. | Santarém-Pará, Segunda-Feira, 10 de julho de 2023.

<https://www.oestadonet.com.br/noticia/18925/jornal-espanhol-revela-supostas-intimidades-de-arcebispo-de-belem-com-ex-seminaristas/>. Acesso em 10/07/2023.

<https://www.oliberal.com/policia/intolerancia-religiosa-para-teve-quase-700-ataques-registrados-em-2022-1.610591>. Acesso em 24/08/2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=qcViKFPoPtE>. Música “Cotidiano”, de Chico Buarque. Acesso em 17/08/2023.

MOURA, Rodolfo. *Poder da mata: a dimensão conflituosa no campo pentecostal no contexto das vigílias da mata*. Belém: Letras Periféricas, 2022.

Pentecostalismo, tráfico e vícios no bairro do Jurunas: periferia de Belém – Pará. José Augusto Oliveira Dias; Saulo de Tarso Cerqueira Baptista. Revista *Estudos Amazônicos* • vol. X, no 1 (2014), pp. 159-181.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

[www.oliberal.com/para/justica-nega-retirada-de-bandeira-do-brasil-do-predio](http://www.oliberal.com/para/justica-nega-retirada-de-bandeira-do-brasil-do-predio). Acesso em 28/08/2023.

ARTIGOS DOS GRUPOS  
TEMÁTICOS

# ENTRE VIVÊNCIAS, RESSIGNIFICAÇÕES SIMBÓLICAS E ESQUECIMENTOS: AS “BRUXAS” NEGRAS NA AMAZÔNIA COLONIAL DURANTE A VISITA INQUISITORIAL AO GRÃO-PARÁ (1763-1769)

---

JULIANE DE MIRANDA SOUZA

## ASPECTOS INTRODUTÓRIOS DA PESQUISA

Nas produções cinematográficas é comum observar a existência de figuras femininas representadas como bruxas, ora representando a “bruxa boa” que ajuda o protagonista a desenvolver-se, ora sendo a “bruxa malvada” antagonista do personagem “bonzinho”. Vale ainda buscar na memória as diversas representações femininas na televisão na qual a bruxa dificilmente será uma mulher amazônica e dotada de saberes ancestrais. Também é muito comum ver em produções estrangeiras as bruxas como figuras maquiavélicas em filmes de terror, enquanto mulheres brancas, basta relembrar os últimos lançamentos no cinema que envolvem a temática. Nesse sentido, neste texto chamamos as mulheres que nos interessam alegoricamente de bruxas para quebrar paradigmas raciais criados pela indústria de produtos artísticos buscando a visibilidade de bruxas (feiticeiras/curandeiras) negras em condição de escravidão do Grão-Pará (Amazônia) no período da visitação do Tribunal do Santo Ofício no século XVIII, a fim de mostrar a agência dessas mulheres frente as intercorrências do cotidiano de seu tempo para aproximá-las do imaginário proveniente do conteúdo cultural consumido hoje por jovens.

Com tais considerações feitas, esta pesquisa se insere em uma investigação maior<sup>1</sup> que procura compreender a teia de relações construída por mulheres feiticeiras negras; para este artigo, contudo, será priorizado um recorte temporal e espacial mais limitado. O recorte temporal coincide com o período em que a Inquisição esteve presente na Amazônia e o recorte espacial é ligado com a administração pombalina e seu interesse em conhecer a população e as terras paraenses a fim de normatizar a fé e os hábitos regionais. O presente trabalho utiliza as fontes das denúncias e processos judiciais presentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) compilados no *Livro da Visitação Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)* organizado por José Roberto do Amaral Lapa, de maneira a recortar as figuras de mulheres negras, pretas, cafuzas e mulatas, analisando suas relações com indígenas, brancas e mamelucas<sup>2</sup>.

Objetiva-se primordialmente analisar as experiências de mulheres negras e mestiças para além do mundo do trabalho, propondo entender sua presença na cidade pela perspectiva de suas práticas mágico-religiosas criadas à margem da sociedade, a fim de compreender as relações entre mulheres de diferentes identidades étnicas, na resolução de conflitos e na construção identitária. Nesse sentido, objetiva-se ampliar o recorte feito na historiografia referente à Inquisição no Grão-Pará para valorizar e visibilizar as vivências no espaço urbano das mulheres racializadas lidas pela sociedade como feiticeiras, em vista de que estas não foram reconhecidas como agentes históricos.

## OS ESQUECIMENTOS HISTORIOGRÁFICOS

A visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará configurou-se por muito tempo como um silêncio na historiografia devido à falta de manuscritos relacionados diretamente com a Inquisição nos arquivos paraenses. Destarte, casos como o de Maria permaneceram por muito tempo encobertos de poeira. Como indaga Lapa<sup>3</sup>, a quem interessava esse silêncio? Ele era preme-

<sup>1</sup> A pesquisa fomentada pertence a iniciação científica com o apoio financeiro do CNPQ por intermédio de bolsa PIBIC na Universidade Federal do Pará (UFPA) sob orientação do professor Rafael Chambouleyron.

<sup>2</sup> É importante esclarecer que todas as distinções e nomeações de etnia seguem as denominações e definições da própria fonte (denúncias ao Santo Ofício).

<sup>3</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

ditado ou fruto do acaso? Essas são perguntas que a História busca responder quando se relaciona com assuntos como a Inquisição no Grão-Pará. Para tanto, é preciso estabelecer que a Visitação do Santo Ofício ocorreu em um momento de declínio da Inquisição em Portugal, não havendo mais perseguições brutais aos judeus ou penas de morte, açoite ou degredo, sendo a prática de penitências a mais popular forma de punição. Há nessa perspectiva uma alteração na natureza da condenação que se torna mais simbólica e representativa. Diante disso, é importante salientar que o Santo Ofício representava para o Marquês de Pombal um elemento coercitivo limitador das liberdades dos novos cristãos por meio da vigilância e punição dos transgressores, como abordado por Mattos<sup>4</sup>. Este meio social de aumento do patrulhamento cotidiano é permeado por mulheres transgressoras da norma cristã do seu tempo e como agentes da sua própria história tomaram rumos orientados por seu próprio interesse pessoal.

Não há como esquecer de um tribunal que funcionou com certa regularidade na Amazônia e que, por sua vez, impactou tão profundamente as dinâmicas sociais existentes na região, como mostra Mattos (2009)<sup>5</sup>. Portanto, evidencia-se a importância de que ocorra o desenvolvimento de pesquisas que tratem sobre a existência e persistência de mulheres pretas em espaços sociais na colônia além dos espaços de trabalho, contrariando visões racistas que defendem um lugar de subalternidade da população negra, em especial quando se pensa nas mulheres racializadas.

Outrossim, este trabalho, que se propõe analisar a teia de relacionamentos entre as mulheres “de cor” e as mulheres brancas, defende o enfrentamento da exclusão historiográfica do negro na Amazônia colonial, como apontado por Heny e Figueiredo, para quem:

não se relativizou a razão histórica-econômica que sustentava a tese de que a presença do negro na região fora inexpressiva porque o ciclo das drogas do sertão havia repousado sobre a mão-de-obra indígena. Uma razão que refletiu o viés de um modelo de historiografia brasileira que não aprofundou a

---

<sup>4</sup> MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. 2009. 233 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

<sup>5</sup> MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. 2009. 233 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

análise dos diferentes empreendimentos agrários (lavoura do arroz e da cana) entre outras atividades (obras de fortificação militar) desenvolvidas na área no decorrer do século XVIII, e nas quais a participação da mão-de-obra escrava foi essencial.<sup>6</sup>

Sob este viés, há uma concepção de que o Norte é um vazio demográfico no que tange à presença negra no período colonial. No entanto, essa noção mostra-se infundada em uma reflexão historiográfica que compreenda que, apesar da menor quantidade de escravizados de origem africana, quando comparada a outras regiões, não só houve a vinda de negros para a Amazônia como estes participaram ativamente na dinâmica social não só no trabalho como também das expressões culturais existentes na sociedade. Os escravizados da África e seus descendentes faziam parte das atividades econômicas além das dinâmicas socioculturais e religiosas e, por isso, a escravidão na Amazônia difere das demais regiões da América portuguesa, como aponta Silva e Barbosa<sup>7</sup>.

Destarte, a presença africana não pode ser desconsiderada no território amazônico, durante o período colonial. Por essa razão, este trabalho insere-se como uma expansão das poucas pesquisas já realizadas sobre as mulheres negras na inquisição que “também construíram a vida sociocultural e religiosa, (...) ao tornarem membros das irmandades, ao pronunciarem os remédios no tratamento de doenças, ao proporem as práticas ‘mágico-religiosas’ e em várias outras circunstâncias da vida urbana”<sup>8</sup>.

Além disso, existem mitos e superstições que rondam o imaginário popular no que concerne à realização das práticas mágico-religiosas e que, conseqüentemente, reforçam ainda mais discursos de intolerância às manifestações religiosas que fogem ao padrão cristão. Nesse viés, a sobrevivência de práticas das religiões africanas se deu pelas rotas de tráfico negreiro que permitiu a transmissão e permanência de práticas ancestrais e pela capacidade de sincretismo com práticas católicas, como afirma Klein<sup>9</sup>. Embora

---

<sup>6</sup> HENRY, Anaiza Vergolino; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém, 1990, p. 27.

<sup>7</sup> SILVA, Marley Antônia Silva da; BARBOSA, Benedito Carlos Costa. *A ‘cidade enegrecida’: escravizados na Belém do Grão-Pará colonial*. Revista de Estudios Brasileños, vol. 7, no 14 (2020), p. 117.

<sup>8</sup> SILVA, Marley Antônia Silva da; BARBOSA, Benedito Carlos Costa. *A ‘cidade enegrecida’: escravizados na Belém do Grão-Pará colonial*. In: *Revista de Estudios Brasileños*, vol. 7, no 14 (2020), p. 117.

<sup>9</sup> KLEIN, Herbert. *A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas*. Afro-Ásia, 45 (2012), pp. 95-121.

já existam trabalhos historiográficos que contemplam o estudo de feiticeiras negras na inquisição, ainda é escasso o número de pesquisas que tratem destas mulheres no Grão-Pará e, principalmente, de suas relações étnico-raciais no ambiente urbano com mulheres de grupos sociais e identidades raciais (“qualidades”) distintas.

Dessa forma, as mulheres negras da Amazônia permanecem no paradigma da exclusão da história como agentes de ação: “ligou-se à visão do escravo como um ser coisificado, incapaz de pensamentos e ações próprios: a escravidão teria aniquilado as pessoas e sua cultura, restando a fragmentação e o vazio produzidos por uma dominação inexorável”<sup>10</sup>. No mesmo sentido da crítica tecida por Chalhoub e Silva acerca da historiografia que coisifica o escravizado, são necessários trabalhos acadêmicos que coloquem essas mulheres negras, sejam elas forras ou escravizadas, em um lugar não só de agência, mas de poder, em razão de suas habilidades “mágicas”, devido à possibilidade de escolher o alvo, efeito e duração de seus feitiços bem como de realizar ou não trabalhos mágicos para a população colonial, incluídos os próprios brancos. Nessa perspectiva, este trabalho se insere em um novo panorama no qual “o negro passa a ser interpretado não somente em sua condição de subjugado, escravo ou ex-escravo, mas principalmente enquanto elemento estrutural de formação de nossa sociedade, enquanto sujeito ativo em sua própria história”<sup>11</sup>.

Ademais, as relações entre diferentes mulheres de diversas identidades raciais acontecem no Grão-Pará à margem do que as normas sociais indicavam como correto, já que devido à aproximação entre brancas e pretas cria-se um ambiente de trocas. Em trabalho sobre a Alagoas colonial, Machado<sup>12</sup> aciona a crioula Mariana, denunciada como feitiçeira de Quibando, ao estabelecer um relacionamento entre “donas” (brancas) e sua experiência sacer-

---

<sup>10</sup> CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando da. *Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980*. Cadernos Arquivo Edgar Leuenroth, Campinas, v. 14, n. 26, 2009.

<sup>11</sup> VERONA, Priscilla. *O negro enquanto sujeito na história da educação: as contribuições de uma nova abordagem historiográfica e uma perspectiva de análise para o estado – nação imperial*. Revista de História e Historiografia da Educação, Curitiba, v. 3, n. 9, p. 3-28, set./dez., 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rhhe/article/view/68611>. Acesso: 13 out. 2023.

<sup>12</sup> MACHADO, Alex Rolim. Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). In: *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano VII, no 24, (2014).

dotal em sortilégios; em sua denúncia não consta nenhum homem e, por isso, não se sabe as motivações das orações. Entretanto, pode-se pensar se só haveria esse motivo para busca de orientações religiosas alternativas ao cristianismo; por que não imaginar e principalmente estudar outras possibilidades de acontecimentos que poderiam incentivar tal busca? Há um condicionamento colonial da mulher ao homem, como se as ações e práticas da primeira estivessem necessariamente relacionadas ao segundo, subordinando-se a figura feminina aos atos masculinos. A resposta para tal sugestão de motivação pode ser mais simples do que se pensa, pois pode-se pensar no uso de feitiços e trabalhos mágicos para resolução de problemas práticos do dia a dia, como já observamos em outro trabalho, referente a práticas religiosas contemporâneas<sup>13</sup>.

É imprescindível examinar as distintas histórias experienciadas pelas mulheres do Grão-Pará a partir da análise de como essas pessoas percorreram caminhos demarcados por sua raça. Conectando-se a outras perspectivas como a de Pantoja (2008)<sup>14</sup> que examina um grupo de mulheres africanas escravizadas em Portugal, “aproveitando-se da extraordinária janela aberta com a leitura dos processos que registram as suas experiências e consciências”<sup>15</sup>. Sendo assim, ampliar a compreensão sobre essa rede de relações femininas é importante para estabelecer novas visões sobre a agência feminina na Amazônia, que é distinta em sua conformação social, econômica e ambiental em relação a outras regiões já estudadas. A Amazônia Colonial foi um local de desenvolvimento de práticas protagonizadas pela população negra onde

O curandeirismo foi outro ofício que se destacou na área da saúde. Pronunciado, sobretudo, por escravizados e usado no tratamento de diversas moléstias, os serviços dos curandeiros foram largamente compartilhados e não necessariamente por falta de assistência (médicas ou de remédios), mas porque tais práticas se aproximavam do mundo sociocultural e religioso

---

<sup>13</sup> SOUZA, Juliane de Miranda; SILVA, Thamires Gabriele Santos. *Os “trabalhos de amor” nos terreiros afrobrasileiros de Belém: da moralidade aos critérios de sua realização*. In: Encontro Estadual de História da ANPUH - Seção Pará, XIII Encontro, 2022, Belém. Apresentação de Trabalho/Simpósio, Belém: Editora Cabana, 2023.

<sup>14</sup> PANTOJA, Selma Alves. *Negras em terras de brancas: as africanas na rede da Inquisição*. In: Pereira, Sara Marques; Manso, Maria de Deus; Favinha, Marília. (Org.). *Feminino ao Sul. História e historiografia da mulher*. Lisboa: Livros Horizontes, 2008, v. 1, pp. 145-160.

<sup>15</sup> PANTOJA, Selma Alves. *Negras em terras de brancas: as africanas na rede da Inquisição*. In: Pereira, Sara Marques; Manso, Maria de Deus; Favinha, Marília. (Org.). *Feminino ao Sul. História e historiografia da mulher*. Lisboa: Livros Horizontes, 2008, v. 1, p. 2.

da maioria da população. No Pará, assim como em outras áreas do Brasil, prevaleceu um curandeirismo que incluía remédios, magias e religiosidade e fazia parte do cotidiano da população (Diniz, 2009; Farias, 2012; Souza, 2010), pois foi utilizado na cura de muitas doenças entre as quais a varíola, em períodos de epidemias.<sup>16</sup>

Contudo, a historiografia nacional os invisibiliza e os condicionou ao trabalho agrícola e doméstico, no contexto colonial, sendo o cotidiano da população negra em Belém um tema pouco explorado e que precisa de mais pesquisas. Este trabalho pretende não só visibilizá-las, mas também a deixá-las falar por si na extraordinária documentação dos processos e denúncias inquisitoriais que mostram a capacidade de africanas e suas descendentes de organizarem-se por associações com a finalidade de se ajudar mutuamente (associativismo negro), demonstrando a importância destas no Grão-Pará e sua presença no cotidiano, para além da mão de obra braçal, pois os trabalhos religiosos requerem especialização e a transmissão de saberes ancestrais entre as mulheres e outros sujeitos inseridos na sociedade amazônica do século XVIII.

Em vista disso, como aponta Chambouleyron<sup>17</sup>, a historiografia tradicional vê a Amazônia até meados do século XVIII como um lugar abandonado onde os colonos sobreviveram das coletas das drogas do sertão pelos indígenas, caça ao índio, plantações de subsistência e onde as ordens religiosas se desenvolviam livremente. Por isso a presença africana é deixada em segunda análise. Este trabalho propõe que embora na Amazônia a força de trabalho tenha sido predominantemente indígena (livre ou escrava) no século XVIII, houve diversas formas de agência feminina negra. Isto posto, a inserção desse trabalho se dá no âmbito de demonstrar a expertise mágico-religiosa na construção de espaços de autonomia na sociedade na qual há um movimento de quebra da subalternidade das mulheres negras construindo suas capacidades de permanência na sociedade colonial amazônica.

---

<sup>16</sup> SILVA, Marley Antônia Silva da; BARBOSA, Benedito Carlos Costa. A 'cidade enegrecida': escravizados na Belém do Grão-Pará colonial. In: *Revista de Estudos Brasileños*, vol. 7, no 14 (2020), p. 115.

<sup>17</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael Ivan. "Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)". In: *Revista Brasileira de História*, vol. 26, n° 52 (2006), pp. 79-114.

## MUITAS MARIAS: ENTRE FEITIÇOS E VIVÊNCIAS

Na análise da documentação foi possível observar que diversas Marias foram denunciadas à inquisição por realizarem feitiços de diversas ordens. Um exemplo é Maria Francisca, mulher preta e escravizada que residia na Rua Formosa em Belém, já viúva quando foi denunciada por práticas “mágico-religiosas”. Maria Francisca e outras mulheres racializadas presenciaram a “face do preconceito que a mulher negra sofreu ao longo da história em relação aos seus credos e crenças, interpretados muitas vezes como feitiçarias e magias”<sup>18</sup>. À vista disso, outra Maria, desta vez uma preta escrava de Manoel de Souza, foi denunciada por prática mágico-religiosa em uma acusação feita por Domingos Rodrigues Lima que depôs ao recordar que presenciou tais magias, com o objetivo de desencargo de consciência, contando ao inquisidor os fatos que presenciou<sup>19</sup>.

O fato denunciado ocorreu cerca de 18 anos antes da denúncia. Domingos relatou que sua sogra, Theodora Ferreira, e sua mulher, Caetana Thereza, pediram a Manoel de Souza que enviasse uma escrava para ajudar a remediar os males dos escravizados doentes com bexigas em seu sítio no rio Guamá. Em vista disso, Manoel envia Maria (escravizada de um dos seus filhos) para assistir aos doentes; em um determinado momento, Maria percebe que havia algo oculto de seu conhecimento quanto ao bem-estar de seu marido e ao interrogar em vão Caetana e Theodora, Maria resolve recolher-se para uma casa escura onde estrondos e vozes com falas desconhecidas são ouvidos pelas senhoras brancas. Tempo depois, Maria retorna e afirma que seu marido estava bem, mas avisa que havia um navio naufragado em Tigioca em que vinha um homem que se casaria com dona Theodora (sogra de Domingos), que era viúva. No entanto, Maria é repreendida pois seus feitiços barulhentos são ligados à presença do demônio. Contudo, o naufrágio acabou se confirmando dias depois e junto dele a notícia da ida do homem que se casaria com Theodora.

Pode-se notar dois pontos importantes que precisam ser destrinchados nesse relato: primeiramente, a atribuição de legitimidade à denúncia de Domingos que, mesmo após tanto tempo do ocorrido, não é em

---

<sup>18</sup> SOUZA, Alexandre Bueno Salomé de. *Feitiçarias, encantos e magias: mulheres negras na inquisição do Brasil Colonial (1749-1770)*. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 3, pp. 331-337, 2016.

<sup>19</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

momento algum alvo de dúvida quanto à veracidade de sua denúncia. Este, numa tentativa de garantir veracidade para sua fala, explicita ao se apresentar ao inquisidor que é um cristão velho e demonstra que possui uma família respeitável. Nota-se o Santo Ofício enquanto uma instituição hierarquizadora e seguidora do status de limpeza de sangue que desclassifica depoimentos de pessoas de classe baixa pela cor e condições sociais<sup>20</sup>, por isso torna-se imprescindível estudar a agência de mulheres negras nesse contexto.

Em outro viés, é notável nessa narrativa que o conhecimento dos costumes locais pelos escravos era usado como discurso de poder a seu favor como meio de proteção (resistência), evidenciado pela relação de dependência existente entre as brancas Theodora e Caetana com a negra Maria em vista da tomada de decisão quando se relata na denúncia que

a dita escraua Maria se entrara a inculcar de que sabia o que estaua oculto e que se o quizessem saber ellas ditas sua sogra e mulher o mostraria e respondendo lhe as mesmas que não queriaõ saber nada a dita preta dissera = pois eu quero agora saber como esta meu marido = e recolhendo se pera huma caza escura, logo se ouvio hum como teromoto que lhes cauzara grande medo e pavor.<sup>21</sup>

Mostra-se que frente à falta de informações ela decide por realizar seu “feitiço de localização” por conta própria, mesmo sem a autorização de suas senhoras; Maria tinha consciência de que elas necessitavam de seu serviço médico para cuidar dos escravos doentes e, portanto, dependiam dela. As relações inter-raciais entre as mulheres nos locais onde não existia nenhum ajuntamento feminino, faziam com que as mulheres brancas se tornassem mais próximas das escravas. Como lembra Alex Machado, “o intercâmbio cultural muitas vezes extrapola o que era ditado pela norma católica e pelos agentes Inquisitoriais”<sup>22</sup>. Por outro lado, um fator que deve ser conside-

---

<sup>20</sup> MACHADO, Alex Rolim. Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). In: *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano VII, no 24, (2014).

<sup>21</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978, p. 173.

<sup>22</sup> MACHADO, Alex Rolim. Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). In: *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano VII, no 24, (2014).

rado é que havia um medo generalizado, do ponto de vista dos senhores, das práticas de feitiços dos escravos<sup>23</sup>. Por isso, o sincretismo religioso entre práticas cristãs e os feitiços de origem africana ou indígena serão vistos ora como positivos, quando postos enquanto solução de problemas (a exemplo dos chamados de cura por feitiços), ora como negativos na formação da mentalidade colonial (exemplificado nas bolsas de mandinga feitas contra a vida de um senhor). Essas distintas percepções mudam conforme a intencionalidade de quem usufrui das práticas mágico-religiosas. Quando estas são utilizadas a favor do senhor e seus bens, são percebidas como as heroínas das histórias pessoais; mas também como vilãs quando usadas contra alguém que se tenha algum afeto – essa dualidade na conformação do raciocínio da sociedade colonial foi apontada por Souza<sup>24</sup>.

## ESTÁCIA MARIA: OS OLHOS DA INQUISIÇÃO

A sociabilidade das negras e suas descendentes inseridas na comunidade conquistadora branca é fulcral para entender as motivações de suas ações. A sociedade branca é aqui tratada pela perspectiva ora dominante – em suas práticas jurídicas e sociais –, ora como constituída por dominados – quando se tornam alvos ou clientela dos feitiços e mandingas das negras. Assim, mostra-se a dualidade de representações destas mulheres na sociedade onde “suas presenças foram demasiado elásticas nos quadros sociais, como indivíduos renegados em alguns momentos, ou até mesmo bem-vindos em outros, dependendo do grau de interesse do branco conquistador”<sup>25</sup>, demonstrando a variedade de ressignificações quanto ao simbolismo dos atos das feiticeiras.

As denúncias ao Tribunal do Santo Ofício evidenciaram que as mulheres negras não estavam somente no papel de “bruxas”, mas também de denunciantes da Inquisição. A análise de um processo de denúncia ocorre a partir da separação dos denunciantes, dos denunciados e dos acontecimentos narrados para realizar uma interpretação do ocorrido. Nesse sentido,

<sup>23</sup> PANTOJA, Selma Alves. Negras em terras de brancas: as africanas na rede da Inquisição. In: Pereira, Sara Marques; Manso, Maria de Deus; Favinha, Marília. (Org.). *Feminino ao Sul*. História e historiografia da mulher. Lisboa: Livros Horizontes, 2008, v. 1, p. 145-160.

<sup>24</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>25</sup> MACHADO, Alex Rolim. Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). *Revista de História da África de Estudos da Diáspora Africana*, Ano VII, no 24, (2014).

tem-se a denúncia feita por Estácia Maria, mulata residente na Fazenda do Utinga, que tanto presenciou quanto relatou as práticas mágico-religiosas de Domingos de Souza e sua mulher (Bernardina, índia), em conjunto com outras mulheres como Lourença mulata e Thereza cafuza<sup>26</sup>. O denunciante de Domingos, Manoel Portal de Carvalho, suspeitava que o índio realizava operações contra a religião católica em sua fazenda, por esse motivo fez um levantamento de testemunhas que pudessem corroborar suas, até então, suspeitas. Com esse propósito, Manoel convoca Estácia que na época tinha por volta de quinze anos e era filha do cafuzo Diogo e da mulata Ignez já falecida no momento do acontecido; ela afirma que o dito índio já realizava havia muitos anos suas curas de doentes da fazenda por meios duvidosos<sup>27</sup>.

É importante frisar que o tipo de realização do feitiço de cura praticado pelo índio Domingos e auxiliado por Bernardina, Lourença e Thereza se assemelha em grande parte à prática mágico-religiosa efetuada por Maria, que buscava informações do paradeiro de seu marido. Domingos de Souza realiza um ritual que remete à prática de pajelança ao se adornar de roupas com penas de aves

E tocando com o tal Maraca, ou cabacinho entra a cantar e juntamente a dita Sua mulher, E a referida Laurencia por palavras incógnitas ao pé do doente, E que depois de terem cantado Se apaga a Luz, E Logo Se ouve no Teto da caza hum estrondo como de pessoa que Sobre elle esta E que Se Segue ouvir se hum Salto na caza como de quem desceo de cima pera ella, e que então o dito índio entra a falar pela sua Lingua, E ao ouvir se hua voz desconhecida dando lhes respostas ao que elle lhe pergunta E que o dito índio por uirtude destas respostas que lhe da aquella voz desconhecida.<sup>28</sup>

As correspondências entre feitiços são perceptíveis no grande estrondo ouvido por todas as testemunhas do processo de cura, no apagamento das luzes e nas vozes em línguas exógenas ao português. A finalida-

---

<sup>26</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>27</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>28</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 223.

de dos feitiços movidos foi distinta, mas a forma como se sucederam guarda certa afinidade. Isso porque, até 1750 há uma prevalência no quantitativo de escravizados indígenas, realidade essa que muda com o aumento de escravizados de origem africana “sobretudo, na segunda parte do século XVIII com a criação da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (CGCGPM), que regularizou o comércio negreiro para a região amazônica”<sup>29</sup>. Sob esse viés, como a presença de um não significou a ausência imediata de outro, uma possibilidade de caminho na pesquisa para elucidar tal similaridade nos encantos é a realização de fusões entre saberes africanos e indígenas durante sua convivência em uma mesma propriedade, demonstrando as teias de relações entre os escravizados com a pajelança indígena.

Outro caso que evidencia a diversidade de ações autônomas protagonizadas por mulheres negras em uma complexa rede relacional é a denúncia contra a preta Maria Francisca realizada pela mulata Marcelina Thereza que era portuguesa da Freguesia de N. Sra. da Ajuda, mas residia em Belém<sup>30</sup>. Marcelina, de 20 anos, contava que quando estava estendendo roupa branca na casa de seu senhor entrou Maria, de 40 anos de idade, pedindo-lhe um ferro de engomar, um balaio e uma tesoura. Maria confessa a Marcelina que faltava um pouco do dinheiro dos pretos Francisco e Pedro, ambos escravizados, e ao tomarem ciência que a dita preta tinha saberes para descobrir quem tinha tomado posse de seu dinheiro pediram uma “magia” de localização, por isso

A dita preta craou as pontas da tizoura no aro do balaio e pegando ella com o dedo digo balaio. E Sustentando a mesma preta com o dedo indez hum anel da tizoura e dizendo que o preto Francisco sustentase o outro anel Com O mesmo dedo desta forma levantaraõ o dito balaio ao ar Estando nesta forma hia adita preta preguntando ao dito Francisco pellos nomes da gente que havia na Caza E no mesmo tempo estaua adita preta pomunciando varias palavras que ninguém persebeo e so hum estudante Joaõ Joze de Lira Barros filho de Francisco Antonio de Lira Barros que presente estaua

---

<sup>29</sup> SILVA, Marley Antônia Silva da. Cap. IX - Forjando liberdade: africanas e suas descendentes em Belém (1738-1785). In: *Diversidade linguística, cultural e relações étnico-raciais em contextos de formação*. NASCIMENTO, Damiana Barros do; SILVA, Robervânia de Lima Sá; COSTA, Tamara Cristina Penha da; NEVES, Miranilde Oliveira; SUZUKI, Júlio César Suzuki [Org]. São Paulo, 2022.

<sup>30</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978

as percebeo segundo elle diz o tanto que foi nomeado hum mameluco por nome Calisto criado de Clemente Pereira de Araújo capelaõ da se logo immediatamente deo o dito Balaio huma volta e caio no xaõ sem que bastase a sustentação que adita preta edito preto faziaõ do dito Balaio com oz dedos nos aneis da tizoura e logo que cahio no xaõ.<sup>31</sup>

Após o balaio cair no chão, Maria já sabia quem tinha subtraído o valor dos pretos. É importante ressaltar que Marcelina só fez a denúncia por conta do incentivo de João José, estudante que também presenciou o fato, pois ele afirmou que isso não poderia ser coisa boa. Então para fins de descargo de consciência bem como por medo de eventuais represálias Marcelina denuncia Maria, evidenciando que as denúncias entre mulheres racializadas eram uma prática possível. Sendo assim, a “feitiçaria” no Brasil colonial tem caráter mais individual do que coletiva e é uma maneira de entender sobre a vida da colônia, como aponta Souza<sup>32</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que é preciso pensar a conformação das mulheres negras na sociedade colonial como forma de resistência cultural e proteção de saberes ancestrais a fim de entender os desdobramentos de suas ações. Espera-se que a partir deste breve estudo compreendam-se as implicações dessa realidade do passado para auxiliar a pensar o mundo contemporâneo, inclusive nas práticas de ensino de história. Visto que, a função pedagógica destinada aos manuais didáticos que retratam os acontecimentos do período colonial consiste em uma “narrativa presente nos livros didáticos é em muito devedora de uma tradição (e de um enredo) construída ao longo do século XIX, no qual a trajetória histórica brasileira é percebida como um desdobramento da história europeia”<sup>33</sup>. Assim, a história ensinada perpetua estereótipos que re-

<sup>31</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 142.

<sup>32</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>33</sup> COELHO, Mauro Cezar. *Que enredo tem essa história? A colonização portuguesa na América nos livros didáticos de história*. In: ROCHA, Helenice; REZNIK, Luis; MAGALHÃES, Marcelo de Souza (org.). *Livros didáticos de história: entre políticas e narrativas*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017. p. 186.

legam os negros e seus descendentes a lugares de submissão e de servidão. Por isso se faz primordial estudos que proponham novas visões acerca da agência negra na Amazônia Colonial com o propósito de escrever uma história do Brasil que abranja a diversidade não só no meio acadêmico, mas também no chão da escola. Espera-se que este artigo possa servir de objeto de reflexão pelos docentes com o propósito de engendrar novas perspectivas práticas e desdobramentos frutíferos na vida de crianças e adolescentes. Busca-se, numa perspectiva de educação antirracista, explorar conjunturas do conhecimento histórico escolar no contexto de tensão da democracia, de crescimento do conservadorismo, reacionarismo e negacionismo, com o propósito de romper com o imobilismo e criar possibilidades pautadas na ética e no compromisso com a democracia, como orienta Martins<sup>34</sup>.

## DOCUMENTOS

### **Denúncias sintetizadas no Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769).**

FRANCISCA, Maria (preta), viúva, escrava, residente à Rua Formosa (Belém) — Denunciada por práticas “mágico-religiosas” (p. 141 - 143).

MARIA, Estacia (mulata), solteira, residente na Fazenda Utinga, Freguesia de N. Senhora do Rosário — Presenciou e relatou ao denunciante Manoel Portal de Carvalho as práticas “mágico-religiosas” do denunciado Domingos de Souza, de sua mulher e de outros (p. 222).

MARIA (preta), casada, escrava de Manoel de Souza, o Pará — Denunciada por prática “mágico-religiosa” (p. 173-174).

THEREZA, Marcelina (mulata), portuguesa, natural de Pedrouços, Freguesia de N. Senhora da Ajuda, Patriarcado de Lisboa, solteira, escrava, residente em Belém — Denunciante da preta Maria Francisca (p. 141, 143).

---

<sup>34</sup> MARTINS, Marcus Leonardo Bomfim. Conhecimento histórico escolar em tempos de negacionismo: dilemas éticos e experiências democráticas. *Fronteiras - Revista Catarinense de História*, Chapecó, n. 41, p. 53-68, jan./2023.

## BIBLIOGRAFIA

CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. “Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980”. In: *Cadernos Arquivo Edgar Leuenroth*, Campinas, v. 14, n. 26, 2009.

CHAMBOULEYRON, Rafael Ivan. “Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)”. In: *Revista Brasileira de História*, vol. 26, nº 52 (2006), pp. 79-114.

HENRY, Anaiza Vergolino; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A Presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém, 1990.

KLEIN, Herbert. “A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas”. *Afro-Ásia*, 45 (2012), p. 95-121.

LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

MACHADO, Alex Rolim. “Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820)”. In: *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano VII, no 24, (2014).

MARTINS, Marcus Leonardo Bomfim. “Conhecimento histórico escolar em tempos de negacionismo: dilemas éticos e experiências democráticas”. In: *Fronteiras - Revista Catarinense de História*, Chapecó, n. 41, pp. 53-68, jan./2023.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. 2009. 233 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

PANTOJA, Selma Alves. “Negras em terras de brancas: as africanas na rede da Inquisição”. In: Pereira, Sara Marques; Manso, Maria de Deus; Favinha, Marília. (Org.). *Feminino ao Sul*. História e historiografia da mulher. Lisboa: Livros Horizontes, 2008, v. 1, p. 145-160.

SILVA, Marley Antônia Silva da. “Cap. IX - Forjando liberdade: africanas e suas descendentes em Belém (1738-1785)”. In: NASCIMENTO, Damiana Barros do; SILVA, Robervânia de Lima Sá; COSTA, Tamara Cristina Penha da; NEVES, Miranilde Oliveira; SUZUKI, Júlio César Suzuki [Org]. *Diversidade linguística, cultural e relações étnico-raciais em contextos de formação*. São Paulo: Raízes da Educação, 2022, v.1, p. 227-246.

SILVA, Marley Antônia Silva da, BARBOSA, Benedito Carlos Costa. “A ‘cidade enegrecida’: escravizados na Belém do Grão-Pará colonial”. In: *Revista de Estudios Brasileños*, vol. 7, no 14 (2020), pp. 109-122.

SOUZA, Alexandre Bueno Salomé de. *Feitiçarias, encantos e magias: mulheres negras na inquisição do Brasil Colonial (1749 - 1770)*. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 3, pp. 331-337, 2016.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 153.

SOUZA, Juliane de Miranda; SILVA, Thamires Gabriele Santos. “Os “trabalhos de amor” nos terreiros afrobrasileiros de Belém: da moralidade aos critérios de sua realização”. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas, CAMPOS, Ipojuca Dias. (Orgs.). *Religiões e Religiosidades na Panamazônia*. Belém: Editora Cabana, 2023, v. 14, pp. 107-121.

VERONA, Priscilla. “O Negro enquanto sujeito na História da Educação: as contribuições de uma nova abordagem historiográfica e uma perspectiva de análise para o estado – nação imperial”. *Revista de História e Historiografia da Educação*, Curitiba, v. 3, n. 9, pp. 3-28, set./dez., 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rhhe/article/view/68611> . Acesso: 26 setembro. 2023.

# “MAKING A TRAVELER”: NOTAS PRELIMINARES SOBRE OS ESCRITOS DE DANIEL PARISH KIDDER (1838-1845)

---

DANIEL DA SILVA MIRANDA  
FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES

## INTRODUÇÃO

Oferecemos aqui alguns apontamentos de uma pesquisa em andamento, realizados a partir de uma comparação costurada entre: os escritos públicos e as correspondências privadas produzidas por Daniel Parish Kidder, tendo por tema a viagem desse missionário metodista ao Brasil do século XIX, ocorrida entre os anos de 1838 e 1840. Nos referimos como escritos de caráter público àqueles que foram publicados pelo autor entre os anos de 1841 e 1844, no jornal estadunidense “The Ladies’ repository” e que, posteriormente, foram reunidos, ampliados e publicados em 1845, nos dois volumes de “Sketches of residence and travels in Brazil” como uma obra que reuniu as reminiscências de sua viagem ao Império brasileiro. Já os textos de caráter privado, traduzem-se em algumas das informações coligidas em correspondências enviadas pelo religioso a membros da Igreja Metodista nos Estados Unidos, no ano de 1838, enquanto Kidder ainda estava no Brasil.

Temos conduzido o entendimento de que compulsar tais fontes possibilita notar que houve, por parte do viajante, o desenvolvimento latente de uma atividade de coleta e divulgação de observações estratégicas para os seus correspondentes, sujeitos que eram servidos com informações dispostas em graus e qualidades distintas nas publicações impressas e nas correspondências particulares do missionário. Por tal caminho, é possível notar que os dados enviados por Kidder também resultaram do propósito de servir aos interesses do empreendimento protestante que lhe cobriu

todos os custos da vida abaixo do equador, uma iniciativa proselitista que apresenta sinais de interesse na ampliação da presença protestante na região àquela altura e que, a um só tempo, igualmente demonstra ter carregado o interesse de acompanhar os passos desse processo. Tal quadro assevera, portanto, a necessidade de se aprofundar os sentidos e significados particulares da presença protestante no Brasil pela perspectiva de sujeitos que representavam tal iniciativa. Um desafio para muitos, aqui abordado sob o recorte da primeira metade do século XIX.

### NO PRINCÍPIO...

O missionário Daniel Parish Kidder nasceu em 15 de outubro de 1815 na cidade de Darien, estado de New York, nos Estados Unidos da América. Mehetable, a mãe de Daniel Parish Kidder, faleceu dez meses após o nascimento de seu filho, o que resultou na ida do recém-nascido para a casa de seu tio homônimo, Daniel Parish. Por lá, o pequeno Kidder permaneceu até os seus doze anos de idade, momento em que retornou para a casa de seu pai<sup>1</sup>. Enquanto esteve na casa do tio homônimo, Daniel Parish Kidder recebeu os cuidados do casal Daniel Parish e Naby Kidder que, apesar dos 14 anos de casados, não tinham filhos e se dedicavam a cuidar da matriarca e do patriarca Parish. O casal de tios cobriu os custos da educação do jovem sobrinho, proporcionando-o estudo e formação na Orange County Academy.

Enquanto vivenciava tais mudanças, Daniel P. Kidder produziu farto material na forma de diário. Em meio a alguns pequenos detalhes da vida de um adolescente que experimentava mudanças e transformações pessoais em um mundo oitocentista, encontra-se a revelação de certos interesses pessoais seus, associados a algumas críticas produzidas por ele a respeito da vida ao seu redor, como os elevados protestos ao consumo de álcool, demonstrando traços que ecoam em muitas de suas notas pessoais na vida adulta. Como em trecho que trata de seu convívio com Cole, um certo marinheiro aposentado e alcoólatra.

---

<sup>1</sup> STROBRIDGE, George. Biography of Rev. Daniel Parish Kidder – by his son-in-law. New York: Hunt & Eaton. 1894.

[...] hearing Cole, a sailor, recount many of his adventures in foreign lands— a most depraved character, who cares for naught but grog, and will tease for it as food. He is naturally a sensible man, and when sober will reason like a philosopher on the depravity of drunkards.<sup>2</sup>

Do marinheiro Cole, Daniel Parish Kidder parece reservar para si duas características em suas memórias: a de *beber demais* e a de ter tido *aventuras no mundo além-mar*. A presença excessiva da bebida foi avaliada de maneira negativa por Daniel Parish Kidder, insinuando para o marinheiro uma figura viciada e dependente da bebida. Já o outro item, ou seja, as memórias de um mundo desconhecido, parece ser o único sentido que explica o interesse do jovem Kidder na presença de Cole, demonstrado no apreço de Daniel Parish Kidder em ouvir a experiência de quem havia tido a oportunidade de viajar e saborear a vida no estrangeiro. Essa era uma das formas que Daniel Parish Kidder recorria para ter acesso ao universo que estava além do que as pequenas cidades de Darien e Randolph lhe apresentavam, os únicos lugares nos quais Daniel Parish Kidder havia estado até então.

Em 1831, Daniel Parish Kidder iniciou um processo de retomada e avaliou a progressão de seus estudos em certas instituições, conseguindo por fim convencer o pai, Sylvester, de que o Genesee Wesleyan Seminary, situado na cidade vizinha de Lima, ainda no estado de New York, seria o lugar mais adequado para continuar a sua formação.

Daniel P. Kidder convenceu seu pai sobre o assunto e ingressou na instituição metodista. Passados dois anos em meio de formação, o temor do pai se concretizou. O filho se converteu ao Metodismo Wesleyano, o que, nas palavras do biógrafo George Egerton Strobridge, acabou por frustrar os desejos do pai e dos demais familiares.

They regarded it as a deathblow to all their ambitious hopes for him. And when subsequently he decided to enter the ministry, it seemed more than his father could endure, ‘to have his son a beggar,’ as he expressed it. It was no light trial for the son thus to encounter the prejudices of all his relatives,

---

<sup>2</sup> Tradução nossa: “[...] estive ouvindo Cole, o marinheiro, recontar muitas de suas aventuras em terras estrangeiras – um personagem depravadíssimo, que só se importa com o rum, que para ele é tão irresistível como um alimento. Ele é um homem sensível naturalmente e, quando sóbrio, raciocina como um filósofo sobre a depravação de bêbados” STROBRIDGE, George. *Biography of Rev. Daniel Parish Kidder – by his son-in-law*. New York: Hunt & Eaton. 1894.

and thwart the wishes of those who had hitherto lavished on him not only their fondest affections, but the means that had contributed to his success and enjoyment. He was enabled, however, to be true to his convictions and, at the same time, conciliate his friends.<sup>3</sup>

As palavras acima proporcionam a interpretação de que o metodismo era percebido com significativo grau de desgasto entre as opiniões mais íntimas da família de Daniel Parish Kidder. A respeito do que eu verifiquei no histórico familiar de Daniel Parish Kidder, notei que tanto na família Parish<sup>4</sup>, quanto na família Kidder<sup>5</sup>, não havia até aquele momento casos de parentes envolvidos diretamente com o fazer religioso, salvo por algumas poucas e temporalmente distantes exceções. Razão que aparenta sustentar o sentido das reações de desgasto diante da conversão do jovem Kidder, acompanhadas pela objeção contundente à origem dos recursos que custeariam a vida de Daniel a partir de então, na condição de religioso.

E assim, o compromisso religioso abriu meios para que Daniel Parish Kidder se lançasse à sua primeira viagem ao exterior. Proporcionou que Kidder conhecesse outras porções do mundo com seus próprios sentidos, sem que precisasse recorrer à memória do embriagado marinheiro Cole ou aos livros de Lord Byron ou John Milton, por exemplo, estes dois últimos mencionados por ele durante sua formação no Seminário Wesleyano. Desse modo, a trajetória de Kidder compete à atenção do conhecimento histórico na medida em que apresenta a silhueta do sujeito histórico que ele foi, e evi-

---

<sup>3</sup> Tradução nossa: “Eles consideraram isto como um golpe mortal sobre todas as suas ambiciosas esperanças que estavam depositadas sobre ele. E, quando subsequentemente ele decidiu entrar de vez no ministério, pareceu muito mais do que o seu pai poderia suportar, ‘ter um pedinte como filho’, como ele expressou. Não foi uma provação fácil para o filho deparar-se desta maneira com os preconceitos de todos os seus parentes, frustrando os desejos daqueles que até então haviam oferecido a ele não apenas seus mais carinhosos afetos, mas os recursos que haviam contribuído para seu sucesso e satisfação pessoal. No entanto, ele foi capaz, de ser fiel às suas convicções e, ao mesmo tempo, conciliar suas amizades” STROBRIDGE, George. *Biography of Rev. Daniel Parish Kidder – by his son-in-law*. New York: Hunt & Eaton. 1894.

<sup>4</sup> PARISH, Roswell. *New England Parish families; descendants of John Parish*. Vermont: The Tuttle Publish Co. Inc. 1938.

<sup>5</sup> STAFFORD, Morgan Hewitt. *A genealogy of the Kidder family comprising the descendants in the male line of Ensign James Kidder, 1626-1676: of Cambridge and Billerica in the colony of Massachusetts Bay*. Vermont: The Tuttle Publish Co. Inc. 1941; KIDDER, Frank. *A history of the Kidder Family - From A.D. 1320 to 1676, including a biography of our emigrant ancestor, James Kidder, also a genealogy of his descendants through his son, John Kidder*. Boston: David Clap & Son. 1886.

dencia, ainda que de maneira limitada, uma significativa porção de seu contexto de origem, acrescido do processo de constituição de suas idiossincrasias e algumas das suas principais decisões tomadas. Torna possível um vislumbre opaco de um sujeito curioso e interessado em um mundo exótico e de aventuras, um mundo que lhe fora introduzido pelas letras e vozes de terceiros.

Entretanto, apesar da pertinência das intenções individuais que surgem como parte das motivações de Daniel Parish Kidder, é supra importante notar que as passagens, a estada e a alimentação não seriam e não foram pagas pelo simples desejo de aventura que ele carregava consigo. O que se vê é que as vontades individuais foram também acompanhadas por obrigações assumidas com a Igreja Metodista e a American Bible Society. Tal responsabilidade traduz-se no encargo de evangelizar as gentes sul-americanas, e que, além desse compromisso, o de que o viajante Kidder também acolheu a atribuição de capturar com os seus sentidos certos aspectos da “moralidade, educação e religião” no império brasileiro, servidos de outros caracteres e elementos que compunham a vida em sociedade no Império tropical dos Orléans e Bragança. Aqui propomos que tais informações se fizeram importantes para o conhecimento das autoridades e das instituições que financiaram a incursão de Kidder.

### **IDE POR TODO O MUNDO...**

Daniel Parish Kidder, sua esposa Cynthia Russel, sua cunhada Marcella Russel e o também missionário Robert McMurdy embarcaram no paquete Avon, em 13 de novembro de 1837, tendo como destino a cidade do Rio de Janeiro, no Brasil. Em 30 de dezembro daquele ano, abordo da embarcação a vapor eles atingiram as águas brasileiras. Em 7 de janeiro de 1838 aportaram no Império brasileiro, após uma viagem conturbada pelas constantes maresias. O trajeto de Boston ao Brasil lhes obrigou passar 56 dias embarcados, nesse tempo suas atividades incluíram pregações à tripulação e aprender o português.

Em terras cariocas, os religiosos se direcionaram à casa do reverendo Justin Spaulding, um outro metodista estadunidense que previamente havia se instalado com sua esposa na cidade do Rio de Janeiro, em 1836, no bairro da Glória. Essas datações surgem de maneira fundamental para que se retifique a percepção cristalizada por certa historiografia envolvendo o nome

de Daniel Parish Kidder e sua suposta chegada ao Brasil, equivocadamente apontada por alguns autores como ocorrida em 1837. Tal imprecisão acabou por conduzir a outros equívocos, como aquele que afirma que os “desagravos” encontrados no campo da imprensa, envolvendo o padre Luiz Gonçalves dos Santos – o padre “Perereca” – e um missionário metodista anônimo, no ano de 1837<sup>6</sup>, supostamente teria Daniel Parish Kidder<sup>7</sup> como alvo central da fúria do Padre. O que aqui se constata é que os reclamos iniciais do clérigo católico foram direcionados a Justin Spaulding, o outro missionário metodista que já se encontrava no Rio desde 1836, como bem diz o próprio padre em 1837: “Não sei em que mez **do anno passado** apparecêo n’esta Corte hum Herege Methodista, enviado pela Sociedade das Missões da Igreja Methodista Épiscopal de New-York para semear entre nós os erros de Lutherô [...]”<sup>8</sup>. Kidder só se tornaria alvo dos escritos do padre a partir de 1838. Resta verificar o quanto essa sequência de imprecisões comprometeu as interpretações históricas construídas a partir disso.

No que diz respeito às anotações de Kidder, ao tratar de sua chegada e exercício missionário no Brasil, estas dão conta de que o ano de 1839, representa o início de uma transformação nos rumos da missão metodista. Em janeiro de 1839, Kidder demonstrou – ou tinha a expectativa de fazer crer – que tinha alcançado um certo domínio da língua local, acompanhado do conhecimento necessário para seguir pelos caminhos do interior do Império. Em meados daquele mês ele rumou para a província de São Paulo, como menciona ele ao publicar seu relato, sem o interesse de detalhar os pormenores que viabilizaram a jornada. Em relação a seus escritos, antes de surgirem no primeiro volume de “Sketches of residence and travels

---

<sup>6</sup> Refiro-me à publicação “Desagravo do clero e do povo católico fluminense ou refutação às mentiras de um impostor que se intitula missionário do Rio de Janeiro e enviado pela Sociedade Metodista Episcopal de New York – para civilizar e converter ao cristianismo os fluminenses”

<sup>7</sup> A lista dos que reproduziram esse equívoco é farta. A título de exemplo, mencione-se a edição de “Memórias para servir à História do Reino do Brasil” (2013) do Senado Federal do Brasil, prefaciado e com anotações de Noronha Santos. Ao citar a obra publicada pelo Padre em 1837, o editor acrescentou o seguinte comentário: “O autor refere-se, evidentemente, a Daniel Parish Kidder, norte-americano que aportou no Rio de Janeiro em 1837, em missão da American Bublic Society.” SANTOS, Luís Gonçalves dos. Memórias para servir à História do Reino do Brasil [...] Brasília: Senado Federal. 2013 p. 26. Disponível em: < <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/539477> > Acesso em 19 de junho de 2022

<sup>8</sup> DOS SANTOS, Padre Luiz Gonçalves. Desagravo do clero e do povo catholico fluminense ou refutação das mentiras e calumnias de um impostor, que se intitula missionário do Rio de Janeiro, enviado pela Sociedade Methodista Episcopal de Ney-York para civilisar e converter ao christianismo os Fluminenses. Rio de Janeiro: Imprensa Americana. 1837. p. 01

in Brazil” (1845), algumas de suas notas relativas a essa viagem já tinham sido previamente publicadas em janeiro de 1843, no periódico metodista estadunidense “The ladies’ repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion”.

Sob a responsabilidade editorial do Reverendo Leonidas Lent Hamline entre 1841 e 1844, as edições regulares desse periódico metodista foram compostas por trinta e duas páginas cada. Dessas, na edição de janeiro de 1843 os escritos de Daniel Parish Kidder ocuparam cinco, o maior texto a compor a referida edição. Ao tratar da viagem, Kidder não cita claramente a presença de terceiros em sua companhia durante a jornada, o que talvez foi responsável por induzir ao erro o seu biógrafo George Strobridge que, no afã de exaltar as qualidades do biografado, sublinhou que o mesmo havia percorrido o trecho Rio-São Paulo sozinho “This trip occupied him for only a few days and served so to intensify his desire for further quests and wider travels that by the middle of the following January **he went alone to the province of San Paulo**, distant south from Rio [...]”<sup>9</sup>, no entanto, apesar da habilidade em conduzir com competência o leitor pelos eventos narrados em seu texto, fazendo crer que tudo foi realizado por ele, em exame ao texto de Kidder vê-se a figura do guia, que conduziu as mulas para o pasto durante uma pausa feita em uma localidade nas cercanias da capital da província “[...] the Padre had been absent about two weeks, but was then hourly expected to return. His nephew, a young gentleman in charge of the premises, insisted on my remaining, and directed **my guide** to a pasture for **his mules**”<sup>10</sup>.

Com essa conduta, o viajante nos fez questionar as suas motivações e decisões textuais, de modo que, nesta altura da pesquisa, ainda não nos constam respostas objetivas. Ora, o viajante teve a intenção deliberada de fazer crer para os seus leitores que ele, de fato, dispôs em tão pouco tempo da capacidade de realizar uma viagem dessa natureza completamente desacom-

---

<sup>9</sup> Tradução nossa: “Essa viagem [ele está se referindo à viagem realizada nas proximidades do Rio de Janeiro, em 1838] o ocupou por apenas alguns dias e serviu tanto para intensificar seu desejo por novas incursões e viagens mais amplas que, em meados de janeiro seguinte [1839], ele foi sozinho para a província de São Paulo, distante ao sul do Rio”. STROBRIDGE, George. *Biography of Rev. Daniel Parish Kidder – by his son-in-law*. New York: Hunt & Eaton. 1894. p. 97 [grifos nossos]

<sup>10</sup> Tradução nossa: “[...] o Padre já estava ausente por cerca de duas semanas, mas era esperado que voltasse a qualquer hora. Seu sobrinho, um jovem cavalheiro encarregado das instalações, insistiu para que eu ficasse e encaminhou o meu guia com suas mulas para um pasto” KIDDER, Daniel Parish. *Missionary efforts in Sao Paulo*. In *The Ladies’ repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion*. volume 3, número 1. Janeiro de 1843. p. 9. [grifos nossos]

panhado? Se sim, o que pretendia com isso? Ele pretendeu exaltar as suas expertises e coragens sob a figura idealizada de um viajante independente? Quis convencer a seus irmãos no estrangeiro sobre algum tema de boa trafegabilidade e segurança do fazer missionário entre as províncias do Rio e São Paulo? Ou, simplesmente, ao construir um campo narrativo em que ele protagoniza os eventos o autor propositalmente ignorou a presença de terceiros, talvez por não ver nas suas ausências qualquer ofensa ou, nas suas presenças, também não viu qualquer assunto de maior importância ou contribuição para relatar? Seguem tais questões para o andamento da pesquisa.

Retornando ao relato do viajante, notamos a chegada de Daniel Parish Kidder à casa de um padre, nas cercanias da capital da província de São Paulo. O viajante estadunidense carregava consigo algumas cartas de recomendação, adquiridas na sua passagem pela capital daquela província e destinadas “[...] to gentlemen of the first respectability in the various places of the interior [...]”<sup>11</sup> e, ao que parece, o padre era um desses sujeitos distintos. Com elogios à hospitalidade, ao banho quente e para o excelente, porém solitário jantar, o texto de Kidder apresenta, seguido à última refeição do dia, a chegada de seu anfitrião em uma comitiva que gozava da ilustre companhia do ex-regente Antônio Feijó. Coincidentemente, Kidder já havia se encontrado com o Padre Feijó, quando de sua passagem por São Paulo capital.

Após os recém-chegados se acomodarem, Kidder apresentou uma de suas cartas de recomendação ao anfitrião. Tão logo isso ocorreu, o tópico da discussão acerca da religião no Império surgiu. Um dos primeiros assuntos foi a notícia da distribuição de bíblias protestantes na capital do Império, ao que o missionário respondeu: “I informed him frankly, that I was one of the persons engaged in distributing these Bibles, and endeavored to explain the motives of our enterprise, which he seemed to appreciate”<sup>12</sup>. Como visto no excerto, quando assumiu que tinha parte na distribuição de Bíblias no Rio, Kidder entrelaçou o seu gesto como parte de um ato de franqueza e confiança em seu anfitrião, quebrando qualquer expectativa no leitor

---

<sup>11</sup> Tradução nossa: “[...] aos cavalheiros de notável respeitabilidade em diversos lugares do interior” KIDDER, Daniel Parish. *Missionary efforts in Sao Paulo*. In *The Ladies' repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion*. volume 3, número 1. Janeiro de 1843. p. 9.

<sup>12</sup> Tradução nossa: “O informei de maneira franca que eu era uma das pessoas envolvidas na distribuição dessas Bíblias, e me esforcei para explicar os motivos de nosso empreendimento, que ele parecia apreciar”. KIDDER, Daniel Parish. *Missionary efforts in Sao Paulo*. In *The Ladies' repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion*. volume 3, número 1. Janeiro de 1843. p. 9.

de que o viajante manteria ocultas as suas ligações com os comentários da circulação das Bíblias bem como acrescenta à personalidade do viajante uma carga de coragem por realizar tal ação. Em seguida, Kidder teria aproveitado para atrair a simpatia do padre para o “empreendimento” evangelizador conduzido pela missão metodista, coisa que, na leitura de Kidder à reação do clérigo, sua reação foi positiva e a simpatia alcançada.

Ainda na mesma conversa, Kidder soube através do padre com quem conversava, a respeito da circulação de Bíblias nas proximidades da casa do religioso no interior paulista. As mesmas Bíblias distribuídas por ele na capital do império. Sem esconder o orgulho por suas ações terem dado frutos na província vizinha, disse o viajante Kidder em seu relato: “Judge of the happy surprise with which I heard from his lips, that some of these Bibles had already appeared in this neighborhood, three hundred miles distant from our depository at Rio”<sup>13</sup>, informando aos seus leitores que as iniciativas de colportagem, aplicadas pela missão do Rio de Janeiro, já registravam frutos há 482 Km de seu centro de distribuição. Curioso é pensar que na mesma publicação, na sequência que descreve a despedida ao clérigo católico e a continuidade de sua viagem, Kidder menciona ter tomado um copo de leite em uma fazenda paulista, na qual, como compensação, ele ofereceu ao fazendeiro um folheto contendo uma mensagem evangelizadora, e em resposta:

He asked what it was for. I told him it was to be read, and explained its contents. He said, “I do not know how to read”. I then requested him to keep it for my sake, and to cause his children, a number of whom were around him, to learn to read. He thanked me, and showed the *folhetinho* as an object of great curiosity.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Tradução nossa: “Julgue a feliz surpresa com que ouvi de seus lábios, que algumas dessas Bíblias já haviam aparecido neste bairro, a quatrocentos e oitenta e dois quilômetros de nosso depósito no Rio.” KIDDER, Daniel Parish. Missionary efforts in Sao Paulo. In *The Ladies’ repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion*. volume 3, número 1. Janeiro de 1843. p. 9.

<sup>14</sup> Tradução nossa: “Ele perguntou para que servia. Eu lhe disse que era para ser lido e expliquei seu conteúdo. Ele disse: “Eu não sei ler”. Pedi-lhe então que o guardasse por consideração a mim, e para fazer com que seus filhos, muitos dos quais estavam ao seu redor, aprendessem a ler. Ele me agradeceu e o exibiu o folhetinho como um objeto a atrair grande curiosidade”. KIDDER, Daniel Parish. Missionary efforts in Sao Paulo. In *The Ladies’ repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion*. volume 3, número 1. Janeiro de 1843. p. 10.

O caso me informa dois pontos pertinentes, o primeiro se refere ao cruzamento de Kidder com as taxas abissais de analfabetismo que marcavam o Império brasileiro<sup>15</sup>. O segundo ponto é o encontro dessa realidade abissal com as atividades de colportagem implementadas por Kidder, em iniciativa que parece ter boa parcela de seu sucesso intimamente ligado à capacidade de leitura ou não do sujeito que recebe a literatura panfletária. Desse enlace talvez emane o vislumbre à compreensão de razão e sucesso missionário para Kidder, pois vê-se que mesmo informado do analfabetismo entre todos que ali o receberam na fazenda, o colporteur insistiu em deixar o folheto como um símbolo de reciprocidade à gentileza que o copo de leite lhe representara, conduzindo à interpretação de que, para ele, no caso exposto, mais valia distribuir a literatura do que garantir a sua leitura e compreensão.

O evento aflora a necessidade de se verificar o entendimento do missionário acerca dos aspectos simbólicos da literatura por ele distribuída nessas condições, e qual processo de conversão deveria ser desencadeado por essas medidas, segundo os seus entendimentos, em pessoas não letradas. Os fatos narrados também contribuem para um questionamento de como o missionário compreendia a sua própria presença e o sucesso dela no império brasileiro. Afinal, sua principal missão era distribuir literatura proselitista entre uma população majoritariamente não-letrada? Ou, como eu tenho entendido e carregado como hipótese, conhecer e registrar informações sobre o país, os portos, as estruturas das cidades, os acessos e lugares de estada, reações à presença protestante, autoridades e sujeitos simpáticos e hostis ao investimento estrangeiro protestante, perfeitamente, em uma medida ainda não identificada, o interesse de missão de Kidder? Tenho me dirigido também ao entendimento de que a outra face de suas intenções foi também atrair o interesse de outros missionários para a empreitada protestante no império sul-americano, como considero perceptível pela narrativa de Kidder, que envolve e entretém, mas também busca convencer de que há desafios a serem vencidos no Brasil e almas a serem salvas pela conversão, em um texto que fala diretamente para uma audiência de leitores específicos de um jornal protestante estadunidense. No entanto, essa hipótese ainda carece de comprovação do elo entre os escritos de Kidder e a vinda de outros missionários protestantes ao Brasil.

---

<sup>15</sup> FERRARO, Alceu Ravello. *Analfabetismo e níveis de letramento no Brasil: o que dizem os censos?* In Educação & Sociedade [online]. 2002, v. 23, n. 81. p. 21-47. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-73302002008100003>>. Acesso em: 17 de jun. de 2022.

De volta ao diálogo de Kidder com o clérigo católico, nota-se que a narrativa do metodista se dedicou a convencer que a sua interação com este religioso católico foi balizada pela tolerância racional e a honestidade. No entanto, chama a atenção o fato de que durante toda a conversa, apesar de saber desenhar bem o lugar da diferença entre eles, Kidder moveu para si e para o seu espectro cristão o ar de manifestação inscrita dentro da produção Cristã de fato, ao tratar a sua iniciativa como a representante de “Deus”, e os seus irmãos como trabalhadores do “Senhor”, na distribuição da “Bíblia” e das “Escrituras”, “I told him there many pious persons who would gladly come to their aid, if it were certain they would be permitted to do the work of the Lord”<sup>16</sup> tratando o seu empreendimento cristão como o principal e não como uma das muitas matrizes que também concorriam para os usos únicos desses marcadores religiosos.

Ao mesmo tempo, o viajante preferiu traçar contornos para o lugar do outro com quem conversava, fazendo-o pelo reforço constante das categorias de diferença: “católico”, “catolicismo” e “catolicismo romano”, que por se oporem àquelas por ele utilizadas para se referir a si e à sua iniciativa “cristã” e “do Senhor”, constituíram um deslocamento da experiência religiosa de seu anfitrião que dista de uma relação que se percebe entre iguais. O empreendimento de Kidder era “do Senhor”, o do padre era “católico romano”.

Em troca, parece que o clérigo católico não deixou faltar sua própria leitura da labuta no campo espiritual e a responsabilidade católica em relação a isso. Em resposta à menção anterior, sobre o possível envio de outros missionários para a região, Kidder registrou que “He thought they would be well received **if they brought the truth**; meaning, probably, if they were Roman Catholics”<sup>17</sup>, evidenciando que apesar da oferta generosa de sua hospitalidade e da civilidade mantida no diálogo, o religioso católico não deixou de ser, por isso, menos representante do seu modo de conceber o fazer missionário cristão e as suas compreensões sobre o livro sagrado, carac-

---

<sup>16</sup> Tradução nossa: “Eu lhe disse que havia muitas pessoas piedosas que de bom grado viriam em seu auxílio, se fosse garantido que lhes seria permitido fazer a obra do Senhor”. KIDDER, Daniel Parish. *Missionary efforts in Sao Paulo*. In *The Ladies’ repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion*. volume 3, número 1. Janeiro de 1843, p. 10.

<sup>17</sup> Tradução nossa: “Ele acredita que seriam bem recebidos **se trouxessem a verdade**; o que significa, provavelmente, [que eles só seriam bem recebidos] se eles fossem católicos romanos”. KIDDER, Daniel Parish. *Missionary efforts in Sao Paulo*. In *The Ladies’ repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion*. volume 3, número 1. Janeiro de 1843. p. 10. [grifos nossos]

terizado em seu comentário pela expressão de “verdade”, oposta a mentiras. Resta a pergunta para a qual o documento não oferece resposta objetiva: na perspectiva do padre, qual possível mentira poderia chegar acompanhada por emissários protestantes?

É salutar notar que o ar de disputa do campo religioso inscrito sutilmente nestas linhas também corresponde a um zelo de Daniel Parish Kidder, dedicado estrategicamente em não causar maiores melindres entre os clérigos católicos já insatisfeitos com as investidas protestantes. Afinal, apesar de Kidder já não mais estar no Brasil quando da publicação desses relatos no “The Ladies repository” de janeiro de 1843, é difícil pensar que Kidder desconsideraria que seus relatos não seriam mais uma vez lidos pelo público concorrente. Isso ocorreu constantemente com uma grande parte dos relatos enviados aos Superiores estadunidenses da missão Metodista no Brasil, publicados em periódicos norte-americanos e em seguida foram confrontados nos espaços católicos dentro da imprensa carioca. Tendo inclusive no padre “Perereca”, citado anteriormente, um de seus mais exaltados desafetos.

Mas voltando ao argumento de um zelo deliberado, creio que este resulta da experiência missionária de Kidder no Brasil, elaborado por uma construção diária em contato com as tensões e ataques partidos da oposição católica. A título de ilustração, é o que faz crer o entendimento da carta de 16 de junho de 1838, escrita por Daniel Kidder ao reverendo metodista Nathan Bangs, chefe da Methodist Episcopal Missionary Society (Sociedade Missionária Episcopal Metodista). Na carta, Kidder arrolou alguns assuntos pontuais, como o que ele tomava por exemplo de sucesso da distribuição de material protestante no Rio de Janeiro. Ademais, apresentou também alguns reclames em relação à publicação de relatos da missão em periódicos protestantes estadunidenses, sugerindo que isso servia de munção às críticas dos que se opunham aos protestantes e sublinhou também o impacto causado por essa estratégia no fazer missionário praticado em terras estrangeiras.

It is bad enough for you or the Editor of a newspaper at home, to speak of a mission or a missionary on this christian laude! That simple words in conection with heretics is sufficient to provoke the rage of scores. [...] It is proper I think, for me now to say it is no possible for either the Board or our Editorial friends so have too much care on this subject.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Tradução nossa: “Já é ruim o bastante para o senhor ou o editor de um jornal em casa [nos EUA], fa-

Acredito, por isso, que o missionário estrangeiro dispunha da clareza mencionada nos parágrafos anteriores e que, para mim, é explicitada no trecho acima, encontrado em uma carta de 1838 encaminhada para o superior da missão metodista. Estou convencido de que, tempos depois, essa clareza resultou em uma estratégia narrativa incorporada também no relato publicado em 1843, que oculta as intenções diretas de disputa e dominação pelo campo religioso, apresentadas sob um verniz de pluralidade e bom convívio idealizado com um padre católico, escolhido não ao acaso como representante da matriz religiosa hegemonicamente dominante no país. No entanto, como apontado anteriormente, essa experiência que se apresenta pacífica ou inocente, dispõe de variados contrastes e ambiguidades que podem ser notados a partir das insinuações veladas e das estratégias de enunciação que reforçam a diferença entre os enunciadore<sup>19</sup>.

Tais considerações coincidem com as proposições de Mary Louise Pratt, em relação ao seu argumento desenvolvido a respeito da prática da *anticonquista*, levada a efeito por europeus na construção representacional de suas viagens por países colonizados. Ao construir tal modelo explicativo a autora mirou objetivamente no contexto da colonização e a relação desta com uma elaboração de sentidos e saberes letrados a respeito da natureza e dos existires localizados em colônias. Argumenta a autora que esse estilo esteve presente no projeto de história natural, conduzido com o propósito cartesiano eurocêntrico de enquadrar “[...] plantas e animais enquanto entidades discretas em termos visuais, subsumindo-as e realocando-as numa ordem de feitura europeia, finita e totalizante”.<sup>20</sup>

---

lar de uma missão ou de um missionário [atuando] neste louvor cristão [no estrangeiro]! Estas simples palavras em conexão com heresias são suficientes para provocar a fúria de dezenas [de católicos]. [...] É apropriado, eu acho, para mim agora dizer que não é possível falar [sobre a missão] nem para a Diretoria nem para nossos amigos editoriais, então tenham muito cuidado com esse assunto”. KIDDER, Daniel Parish. Rio de Janeiro, 16th June 1838 In “Kidder letter book” Código: D2003-034; Fundo: Kidder Collection/Daniel Parish Kidder Papers.

<sup>19</sup> Se ainda assim houver interesse que se ache no relato de Kidder um protótipo oculto e idílico de bom convívio entre protestantes e católicos, ressalto que será necessário identificar a figura católica idealizada por Kidder para a qual esse bom convívio se dirige. É certo que há uma notável distinção entre as interações e interesses do missionário metodista com figuras como o padre Antônio Feijó e personagens como o belicoso padre Luiz Gonçalves dos Santos – o padre “Perereca” –. No momento, não estou convencido de que a documentação disponível contenha dados suficientes para sustentar essa linha de investigação.

<sup>20</sup> PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de Viagem e Transculturação*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999, p. 78)

Ainda segundo a autora, esse projeto de escrita científica dividiu espaço com uma outra iniciativa, de caráter romântico, encontrada na literatura não-científica de anticonquista e representada pela dominação sentimental, desenvolvida sob o signo do relato sentimental que “[...] se baseia explicitamente naquilo que está sendo expresso na experiência sensorial, juízo, agência ou desejos dos sujeitos humanos. A autoridade reside na autenticidade da experiência sentida por alguém”.<sup>21</sup> Ambos foram conduzidos por “[...] europeus alfabetizados do norte, principalmente homens dos níveis mais baixos da aristocracia e da média e alta burguesia. Produzindo outras escalas de dominação”.<sup>22</sup> Ou seja, sensibilidades eurocentradas desenvolvendo escalas de dominação de aspecto científico e dominações de ares sentimentais.

As contribuições de Pratt servem aqui ao propósito de fazer notar tradições de representação desenvolvidos sob os auspícios dessa chamada anticonquista. Ao lançar mão do termo anticonquista, a autora tinha por intenção referir-se particularmente:

[...]às estratégias de representação por meio das quais os agentes burgueses [...] procuram assegurar sua **inocência ao mesmo tempo em que asseguram a hegemonia** [...] **estas estratégias de afirmação de inocência são constituídas tendo por base a velha retórica imperial de conquista associada à era absolutista. O principal protagonista da anticonquista é uma figura que, por vezes, chamo de “observador”** [...], **um rótulo conscientemente hostil para o súdito masculino europeu com um horizonte europeu de discurso — aquele cujos olhos imperiais passivamente veem e possuem.** [grifos nossos].<sup>23</sup>

Dentro do excerto citado, convém assinalar o caráter de inocência assinalada pela autora nas obras de viajantes analisados por ela. Essa é talvez uma das principais razões que me motivam a citar a autora aqui, posto que, para Pratt, além de uma escrita que prefere por não se perceber produto de relações assimétricas, elaboradas dentro das múltiplas escalas coloniais que separam observador e observados, a anticonquista também resulta no desenvolvimento de uma representação comprometida por revestir estas relações com a manuten-

---

<sup>21</sup> Idem., p. 140.

<sup>22</sup> Idem., p. 78.

<sup>23</sup> Idem., pp. 32-33.

ção dessa ordem, sob o disfarce passivo de neutralidade ou desinteresse com a conquista por parte do observador. Tal qual no caso do relato sentimental, o autor-viajante que experimentou o que é relatado é um sujeito que não evidencia a intenção de captura do observável pelos seus sentidos, a produção de informações estratégicas para o interesse de quem garantiu os recursos e a logística para a realização da aventura. Os existires e toda a dimensão ao seu redor tonam-se dados que a partir de então pertencem a quem relata e que servirão às vontades de indivíduos envolvidos com algum interesse de conquista.

Há, no entanto, uma particularidade que atrai atenção no caso aqui abordado. Em que pese o estágio inicial da presente pesquisa, já foi possível notar em análise que toda essa narrativa comprometida com o aspecto de inocência ou passividade do autor-viajante, inscreve-se no campo de seus textos publicados e impressos. Em suas correspondências, seguro da inviolabilidade de seus escritos, parece escapar-lhe certos juízos de valor que corroboram para o entendimento de que suas ações cumprem um propósito consciente e deliberado, como no trecho que dá nome ao presente capítulo, encontrado na carta citada anteriormente, escrita ao reverendo Nathan Bangs: “I think it our hopes should be as strong, as their fears”<sup>24</sup>.

Tratando sobre os casos de confrontos no campo da imprensa, liderados pelo padre “Perereca”, Kidder sugeriu uma leitura interessante para o sentido de atuação do padre. De acordo com o metodista, os ataques vorazes eram, na verdade, um sinal de medo do clero católico diante da presença protestante. Um medo que deveria inspirar a iniciativa metodista em crescer o investimento missionário no Brasil. Para corroborar esse entendimento, Kidder mencionou ter encontrado com um sujeito que lhe acenou positivamente pela permanência no Rio de Janeiro, alimentando com isso as suas esperanças.

[...] as a Port gentleman remarked to us, the other day, it proves to all that it originates from “no good motive. Everybody knows these things come from a Padre. They cannot believe is possible for you to be doing these things disinterestedly”. It was very encouraging to hear this gentleman who is catholic and a man of intelligence and influence, volunteer his advice, after reading what had been published. Said he “give your-

---

24 Tradução nossa: “Eu acho que nossas esperanças devem ser tão fortes quanto o medo deles” KIDDER, Daniel Parish. Rio de Janeiro, 16th june 1838 In “Kidder letter book” Código: D2003-034; Fundo: Kidder Collection/Daniel Parish Kidder Papers.

selves no concern those pieces will have but little effect with any who think. You ought to continue your holy mission and cutter truth among the people.<sup>25</sup>

Desse modo, inspirado pela aproximação com o conhecimento sobre a literatura de viagens e viajantes desenvolvido por Pratt, é possível interpretar a investida de Daniel Parish Kidder pelo prisma de uma iniciativa de conquista civilizatória e espiritual que tinha por interesse constante converter ao protestantismo as almas dos súditos de sua majestade Dom Pedro II. Igualmente serve para atribuir sentido às estratégias de representação adotadas pelo metodista em suas publicações, como elementos passivos, estratégicos, que resultam de um interesse de conquista e dominação que escolhe não se perceber como tal publicamente. Uma narrativa que prefere uma autorrepresentação que se idealiza na figura de um missionário interessado a cumprir o “ide pregai o evangelho a toda criatura”, que captura pelos sentidos um real observável e o traduz à luz dos interesses por ele defendidos. Que tem em si mesmo um sentido de “libertação”, “salvação”, e “verdade” “a serviço do Senhor”, ou seja, uma outra forma de anticonquista, uma anticonquista religiosa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente capítulo esteve interessado em apresentar uma interpretação para as escolhas narrativas de representação nos escritos do missionário metodista Daniel Parish Kidder. Para realizar essa leitura, a investigação arrolou uma cartografia biográfica, com interesse de desenhar um sentido para os caminhos que conduziram o sujeito elegido para o compromisso missionário. No que se seguiu, o capítulo se serviu dos escritos publicados pelo metodista e alguns trechos de seu diário e de uma de suas correspondências. Os escritos de caráter público que aqui utilizei foram impressos pelo autor em 1843, no jornal estadunidense “The Ladies’ repo-

---

<sup>25</sup> Tradução nossa: “[...] como nos assinalou um senhor do Porto, outro dia, prova a todos que se origina de “nenhum bom motivo. Todo mundo sabe que essas coisas vêm de um padre. Eles não podem acreditar que é possível você estar fazendo essas coisas desinteressadamente”. Foi muito encorajador ouvir este senhor que é católico e homem de inteligência e influência dar o seu conselho, depois de ler o que foi publicado. Disse que “não se preocupem que essas peças terão pouco efeito com qualquer um que pense. Você deve continuar sua missão sagrada e talhar a verdade entre as pessoas” KIDDER, Daniel Parish. Rio de Janeiro, 16th june 1838 In “Kidder letter book” Código: D2003-034; Fundo: Kidder Collection/Daniel Parish Kidder Papers.

sitory”. Os textos de caráter privado traduzem-se em algumas das informações coligidas no diário do metodista e em uma correspondência enviada pelo religioso ao reverendo Nathan Bangs, chefe da Methodist Episcopal Missionary Society, no ano de 1838, enquanto Daniel Kidder ainda estava em terras brasileiras. Para adensar o entendimento da realidade em debate, o estudo inspirou-se nas contribuições elaboradas por Mary Louise Pratt, acerca da anticonquista identificável na literatura de viagens e a construção da representação pelo sujeito viajante. Desse modo, permeando essas informações, o capítulo procurou evidenciar o caráter passivo de conquista e dominação espiritual que moveu os interesses desse missionário em suas viagens pelo império brasileiro, constatados em seu arco representativo e nos eventos narrados. Sem esgotar todas as questões, o capítulo apresentou alguns dos dados preliminares de uma pesquisa ainda em andamento.

## FONTES IMPRESSAS

DEPARTMENT OF EDUCATION, Commonwealth of Massachusetts. The Development of Education in Massachusetts (1630-1930). n. 5. 1930. In **Selections from Archives and Special Collections, Bridgewater State University**. Item 5. Disponível em: < <http://vc.bridgew.edu/selections/5>> Acesso em: 19 de jun. de 2022.

DOS SANTOS, Padre Luiz Gonçalves. Desagravo do clero e do povo catholico fluminense ou refutação das mentiras e calumnias de um impostor, que se intitula missionário do Rio de Janeiro, enviado pela Sociedade Methodista Episcopal de Ney-York para civilisar e converter ao christianismo os Fluminenses. Rio de Janeiro: Imprensa Americana. 1837.

KIDDER, Daniel Parish. Missionary efforts in Sao Paulo. In *The Ladies' repository: a monthly periodical, devoted to literature, arts, and religion*. volume 3, número 1. Janeiro de 1843, pp. 9-13.

KIDDER, Daniel Parish. *Sketches of residence and travels in Brazil*, embracing historical and geographical notices of the empire and its several provinces – volume I. London: Wiley & Putnam, 1845.

KIDDER, Daniel Parish. *Sketches of residence and travels in Brazil*, embracing historical and

geographical notices of the empire and its several provinces – volume II. London: Wiley & Putnam, 1845.

### FONTES MANUSCRITAS

General Commission on Archives and History of The United Methodist Church.

KIDDER, Daniel Parish. *Rio de Janeiro, 16<sup>th</sup> june 1838*. In: “Kidder letter book” Código: D2003-034; Fundo: Kidder Collection/Daniel Parish Kidder Papers.

### REFERÊNCIAS

FERRARO, Alceu Ravello. Analfabetismo e níveis de letramento no Brasil: o que dizem os censos? In: *Educação & Sociedade* [online]. 2002, v. 23, n. 81, pp. 21-47. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-73302002008100003>>. Acesso em: 17 de jun. de 2022.

KIDDER, Frank. *A history of the Kidder Family - From A.D. 1320 to 1676, including a biography of our emigrant ancestor, James Kidder, also a genealogy of his descendants through his son, John Kidder*. Boston: David Clap & Son, 1886.

PARISH, Roswell. *New England Parish families; descendants of John Parish*. Vermont: The Tuttle Publish Co. Inc, 1938.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de Viagem e Transculturação*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

STAFFORD, Morgan Hewitt. *A genealogy of the Kidder family comprising the descendants in the male line of Ensign James Kidder, 1626-1676: of Cambridge and Billerica in the colony of Massachusetts Bay*. Vermont: The Tuttle Publish Co. Inc, 1941.

STROBRIDGE, George. *Biography of Rev. Daniel Parish Kidder – by his son-in-law*. New York: Hunt & Eaton, 1894.

# “NO AMAZONAS NÃO HÁ CATECHESE”: A DECADÊNCIA DA MISSIONARIZAÇÃO INDÍGENA AMAZONENSE (1852-1889)

---

LEONARDO RYON ALVES DOS SANTOS

## INTRODUÇÃO

O então Bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa lamentava ao Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Antônio Francisco de Paula Sousa, em 1866, o deplorável estado em que se encontrava a catequese indígena no Amazonas, “No Amazonas não há catechese...Cumpre reconhecer uma verdade amarga de dizer, mas que é necessário repeti-la, o pouco que existe feito neste elevadíssimo assumpto é obra de outros tempos”<sup>1</sup>. A catequese indígena vai ser motivo de grandes preocupações por parte das autoridades civis e religiosas na província do Amazonas, uma vez que uma província tão “rica de recursos, mas pobre de braços” teria uma grande vantagem em “trazer a civilização” para esses grupos e o modo mais eficaz para fazer isso seria pelas vias da catequese. Porém, durante todo o período analisado o máximo de missionários que a província chegou a ter foi 4, havendo momento em que houve apenas 2 missionários para todo o Amazonas.

O processo de catequese indígena no Amazonas da segunda metade do século XIX vai enfrentar diversos problemas para ser concretizado. A própria província do Amazonas havia sido criada apenas na década de 1850, se separando do Grão-Pará e tendo seu primeiro presidente João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha, tomado seu posto apenas em 1º de janeiro de 1852, dois anos após a instalação da província, ou seja, a própria estruturação de um governo provincial amazonense independente da província do Grão-

---

<sup>1</sup> MACEDO, Antônio Costa. *Extracto de Um Officio Do Exm. Sr. Bispo D. Antonio De Macedo Costa Ao Exm. Sr. Ministro do Império*, 1866, p. 354.

-Pará era de fato muito recente e por meio dessa maior autonomia adquirida pelo Amazonas, será possível ver refletidas com maior intensidade e riqueza de detalhes o estado que se encontrava a Catequese e Civilização indígena nesse período. Segundo William Souza<sup>2</sup>, com a instalação das Assembleias Provinciais caberia agora as províncias manifestada sob a forma de seu corpo político (deputados e presidente) o exercício de questões como “criar leis, impostos, realizar obras públicas, cuidar da força policial, tomar decisões referentes a empregos provinciais e municipais, orçar e investir expansão econômica, no exercício da força coercitiva e no controle de parte da máquina pública”<sup>3</sup>. Dois aspectos citados por Souza que seriam a realização de obras públicas e a expansão econômica da província, dependiam no caso do Amazonas, sobretudo da mão de obra indígena, o problema residia no fato que grande parte desses grupos ainda permaneciam nos interiores das florestas e caberia a catequese indígena mudar esse cenário para permitir o “progresso” da província. Sendo possível dizer que a importância dada para a catequese na documentação dos presidentes do Amazonas reside justamente na necessidade de conseguir esse almejado “progresso” que será duramente dificultado devido à ausência da missionarização. Aliada a falta de missionários se tem uma troca constante de presidentes de província no período analisado, de modo que, essa variabilidade proporcionou distintas formas de como deveria ser conduzido o processo da catequese e civilização.

Segundo o relatório do primeiro presidente do Amazonas, João Tenreiro Aranha ainda em 1856, seriam acanhados resultados da catequese (que era um serviço público) e os motivos para esse cenário seria a falta contínua de “missionários esclarecidos e animados e de patriotismo”, além de poucos recursos financeiros disponíveis para o bom desempenho da catequese, haveria muitos grupos indígenas, mas pouca catequese e conversão<sup>4</sup> além da de um sistema de educação mais apropriado. Entretanto, esta última característica por exemplo não vai ser comum a todos os presidentes, outras medidas vão ser descritas pelos presidentes e pelas autoridades religiosas como sen-

<sup>2</sup> SOUZA, William de Andrade. Câmara e o *(des)governo municipal. Administração e civilidade no Brasil Imperial (Recife, 1829-1849)*. Jundiaí: Paco, 2021.

<sup>3</sup> SOUZA, 2021, p. 50.

<sup>4</sup> Governo do Amazonas. Relatório que, em seguida ao do Exm. Presidente da Província do Pará e em virtude da Circular de 11 de março de 1848, fez dividir o estado da Província do Amazonas depois da instalação dela, e de haver tomado posse o seu 1<sup>o</sup> presidente o Exm.<sup>o</sup> Snr. João Baptista de Figueiredo Terreiro Aranha. 1852, p. 17.

do possíveis soluções para o problema, ou seja, não havia uma caracterização de como deveriam ser as missões de catequese e “civilização” dos indígenas. Na maior parte das vezes todas as ações deveriam ser comandadas pelos religiosos, mas também não serão incomuns os casos de particulares que irão se lançar nesse empreendimento “civilizatório”. Dentro de todo esse contexto complexo ainda se fará fortemente presente nessas regiões mais internas do Amazonas os chamado Comércio de Regatão, que também irá ser listado pelas autoridades provinciais tal como demonstrado em outras pesquisas por Couto Henrique<sup>5</sup>, como sendo na visão deles um comércio extremamente danosos e exploratório para a “civilização” dos indígenas.

A questão descrita se tornava um grande problema devido ao fato da região ser extensa e necessitava a todo custo trazer os indígenas ao “grêmio da civilização”. Porém, essa “civilização” era descaradamente com o intuito de conseguir mão de obra para ser aplicada nas várias partes da economia amazonense, ainda em 1853 Herculano Penna descrevia em seu relatório a assembleia do Amazonas, afirma que eram os indígenas a grande maioria da força de trabalho da província, “na agricultura, colheitas das drogas e trabalhos domésticos e são os indígenas a maior parte da população da província”<sup>6</sup> e grande parte destes ainda viviam ainda nos interiores das florestas sem contato com os brancos e em regiões de fronteiras com outros países. Conforme apontado por Bruno Miranda, esse processo de “civilização” visava também a obtenção dessa mão de obras para tudo o que fosse possível<sup>7</sup>. Segundo dados apresentados pelos presidentes da província, em 1860 o Amazonas contava com uma população “civilizada” entre 45 mil e 46 mil, mas a população indígena era estimada em 50 mil<sup>8</sup>, ou seja, a maior parte da população era indígena, sendo o número de indígena aldeados apenas 17.

<sup>5</sup> HENRIQUE, Márcio Couto.; MORAIS, Laura Trindade. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). *Revista de História (USP)*, v. 171, pp. 49-82, 2014.

<sup>6</sup> Governo do Amazonas. Falla Dirigida à assembléa Legislativa provincial do Amazonas, No dia 1º de Outubro de 1853, em que se abriu a sua 2ª sessão ordinária pelo Presidente da Província o Conselheiro Herculano Ferreira Penna. 1853, p. 9.

<sup>7</sup> BRAGA, Bruno Miranda. A Igreja, o Estado e uma horda de selvagens: a Catequese e Civilização de Índios no Amazonas 1845-1898. In: XXVIII *Simpósio Nacional de História: Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios.*, 2015, Florianópolis, SC. Anais Eletrônicos, complementares do XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015.

<sup>8</sup> Governo do Amazonas. Fala dirigida à Assembleia Legislativa provincial do Amazonas na abertura da primeira sessão ordinária da quinta legislatura no dia 5 de novembro de 1860 pelo primeiro vice-presidente em exercício, o exm. Senhor Doutor Manoel Gomes Correia de Miranda. Manaus, 1860, p. 16.

405, segundo os dados das diretorias, ou seja, menos da metade, da população estimada de 6 anos antes<sup>9</sup>, e estar nas aldeias não significava é claro que os indígenas estavam cotidianamente nas missões.

A preponderância da catequese indígena era a de justamente “civilizar” esses grupos pelas vias religiosas e da educação e que por consequência segundo Márcio Couto Henrique<sup>10</sup> finalmente seriam integrados à “massa da população” criando trabalhadores para a Nação e o progresso econômico do Império do Brasil, já que o objetivo os interesses não eram voltados exclusivamente para a força de trabalho, mas também para a colonização das terras desses grupos. De acordo com Williams de Sousa<sup>11</sup> era necessário inserir todos os indivíduos da Nação em uma sociedade produtora, pois assim seria possível o estabelecimento e a manutenção de um Estado forte onde todos, sem exceções, deveriam tomar parte do processo. Mas no caso amazonense onde o grosso de sua população era formada por indígenas, muitos dos quais ainda viviam em “errância” era urgente reverter essa situação. Nesse sentido, é possível dizer que não haveria “civilização” sem as missões de catequese e sem missionários ela própria seria muito mais difícil de acontecer, afinal segundo os Relatórios, Fallas e Exposições dos presidentes de província que vão desde 1852 com o primeiro relatório até sua interrupção com o advento da República em novembro de 1889 que dissolveu as assembleias provinciais, seriam os missionários católicos os agentes mais adequados para a “civilização” dos indígenas, pois saberiam eles a melhor forma de lidar com esses grupos, ainda que, como descrito acima, não foram os únicos.

Todos estes meandros apresentados acima eram regulados pelo Decreto 426, de 24 de julho de 1845, também conhecido como Regulamento das Missões que segundo Patrícia Melo Sampaio<sup>12</sup> não apenas vai regular

---

<sup>9</sup> Governo do Amazonas, Relatório com que o ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Doutor Adolfo de Barros Cavalcanti de A. Lacerda entregou a administração da província do Amazonas ao ilustríssimo e excelentíssimo senhor Tenente Coronel Inocêncio Eustáquio Ferreira de Araújo. Recife, tipografia Jornal do Recife. 1865, p. 13.

<sup>10</sup> HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA (IMPRESSO)*, v. 35, pp. 195-216, 2017.

<sup>11</sup> SOUZA, Op. cit., 2021.

<sup>12</sup> SAMPAIO, Patrícia Melo. *Política Indigenista no Brasil Imperial*. In: Grinberg, Keila; Salles, Ricardo. (Org.). *O Brasil Imperial*, Volume I: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, v. 1, p. 175-206.

toda a atividade missionária no Brasil Imperial como também vai ser a única legislação acerca do tema durante todo o Império. O Regulamento segundo Márcio Couto Henrique além da catequese previa a “criação de escolas para crianças nas aldeias, o desenvolvimento dos ofícios e “artes mecânicas”, estímulo à produção de alimentos para autossustentação e comercialização do excedente, a atração e descimento dos índios considerados “errantes”<sup>13</sup>. Porém sem recursos financeiros e missionários todo esse processo vai ser largamente prejudicado. Na documentação também é citado inúmeros relatos de abusos de diretores e de escravização de indígenas além de conflitos da população branca, todas essas particularidades dificultaram o projeto do governo imperial de catequização e civilização indígena, que em cada província teve um caráter singular. É possível dizer que as missões de catequese indígenas em certa medida representavam o próprio processo de civilização, por isso era de caráter fundamental, sobretudo para a almejada nação brasileira, que deveria ser construída segundo os ditames europeus de homogeneidade, não caberia, portanto, a pluralidades étnicas e culturais indígenas<sup>14</sup>. Tal contexto, fez com que a “Catequese e Civilização indígena” fosse uma das principais queixas dos presidentes de província do Amazonas às autoridades do Império no Rio de Janeiro, aos Bispos do Pará e aos deputados da assembleia legislativa provincial do Amazonas. Nesse sentido, o presente artigo em tela visa tratar de alguns aspectos que evidenciam a decadência da missionarização indígena no Amazonas na segunda metade do século XIX, analisando quais foram suas causas, singularidades e impactos para a realidade do cotidiano provincial.

### NAS TALAS DE UMA LEGISLAÇÃO IMPOSSÍVEL

Para D. Macedo um dos motivos para que as missões de catequese indígenas estivessem no estado lastimoso em que estava era por causa do Regulamento das Missões de 1845, segundo o clérigo em 1866, “O que falta, antes de tudo, o que é absolutamente necessário é desatar essa pobre catequese, que o Governo suffocou, que o Governo matou entre nós, sem o pensar, sem o querer, mettendo-a nas talas -de um Regulamento impossível”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> COUTO HENRIQUE, 2017, p. 197.

<sup>14</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Etnicidade e Nacionalismo no Século XIX*. In: ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010, pp. 135-167.

<sup>15</sup> Governo do Amazonas. Relatório com que o Exm.sr. Doutor Antônio Epaminondas de Melo en-

Como pode ser observado a opinião do bispo em relação ao Decreto 426, de 24 de julho de 1845 era a da mais pura contrariedade, a mesma posição não por raras vezes será emitida por diversos outros presidentes.

O decreto determinou que em cada província fosse designado um diretor-geral de índios, nomeado pelo imperador. Esse diretor-geral tinha a responsabilidade de administrar as aldeias, manter uma relação direta com o presidente da província e a assembleia provincial, além de ser o canal de comunicação com o governo imperial por meio da Secretaria do Império. Suas amplas atribuições incluíam a avaliação das aldeias existentes e dos recursos que elas ofereciam para a agricultura e o comércio, a verificação da adequação de sua localização ou a necessidade de realocação, o registro de todos os indígenas que viviam nessas aldeias, a identificação dos índios que não estavam aldeados e a organização de missões de catequese para eles, a autorização daqueles que desejavam fazer negócios nas aldeias recém-criadas, atuar como procurador dos interesses dos indígenas e representá-los em situações que exigissem proteção militar para as aldeias. Segundo Marta Amoroso, o sistema de aldeamentos era uma estratégia reativada do período do Diretório Pombalino, e tinha por objetivo assimilar os indígenas à sociedade colonial considerada “civilizada”<sup>16</sup>. Para alcançar suas pretensões o regulamento estabelecia várias medidas, como a construção de igrejas, a criação de escolas primárias, a promoção de casamentos entre indígenas e pessoas de outras origens étnicas e a educação na doutrina cristã. O Regulamento também enfatizava que a integração dos indígenas deveria ser alcançada de maneira pacífica e sem o uso da força ou da violência<sup>17</sup>. No entanto, assim como em diversas regiões no Brasil, vão ser inúmeras as denúncias de violência contra indígenas.

Relatórios, Fallas, Ofícios e Exposições dos presidentes do Amazonas indicavam que a violência era comum na prática cotidiana dos aldeamentos, sugerindo que a “política da brandura” frequentemente não era seguida como deveria. Isso indica que, apesar das boas intenções declaradas, a violência contra os indígenas era uma realidade na implementação desse sis-

---

tregou a administração da província do Amazonas ao mesmo Doutor Gustavo Adolfo Ramos Ferreira vice-presidente da mesma província em 24 de junho de 1866. Manaus. 1866, p. 352.

<sup>16</sup> AMOROSO, Marta Rosa. *Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos*. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 13, n. 37, pp. 101-114, jun. 1998.

<sup>17</sup> BRASIL. Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845. Contém o Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios.

tema. Ainda em 1853 o presidente Herculano Penna alertava que os indígenas se recusavam “a viver com os brancos” devido às diversas violências a que estes eram submetidos<sup>18</sup>. Contudo, muitas das acusações de violência contra indígenas dirigiam aos próprios diretores das aldeias. Em 1858 o presidente Francisco José Furtado ao se queixar além da falta de “bons missionários” reclamava da índole dos diretores civis das aldeias, segundo Furtado “Sofrem os índios todas violências e fraudes até dos diretores”<sup>19</sup>.

O “Regulamento das Missões de 1845” legislação segundo Patrícia Melo Sampaio<sup>20</sup> será a legislação a base da política indigenista no Império instituindo que a catequese e civilização dos índios no país fosse posta sobre administração religiosa e laica. A dimensão laica do Regulamento vai ser um dos problemas apontados pelas autoridades provinciais, afinal, seriam os missionários os únicos capazes de realizar a catequese indígena de modo satisfatório. O elemento administrativo civil instituído pelo Regulamento era de pouca confiança. Ainda em 1853 o Conselheiro Herculano relatava que para que “para serem domesticados os indígenas eram entregues a particulares que raramente davam instrução e os tratam como escravos”<sup>21</sup>, além de que alertava para o número de diretorias que se encontravam vagas devido à ausência de “pessoal capacitado” para ocupar tal posto. Para além da má conduta dos civis encarregados da civilização, o presidente Manuel Clementino Carneiro da Cunha em 1864 afirmava que “ainda assim são poucos os civis dispostos a essa atividade de abnegação, confio mais no elemento religioso do que no civil sentimento esse que é apoiado nos próprios índios que o respeito ao sacerdote virtuoso o obedece cegamente”<sup>22</sup>. Ou seja, é possível dizer que havia uma predileção pelos missionários frente aos abusos dos diretores civis

---

<sup>18</sup> Governo do Amazonas. Falla dirigida pela assembleia legislativa provincial do Amazonas no dia primeiro de outubro de 1853 em que se abriu a sua segunda seção ordinária pelo presidente da província o conselheiro Herculano Ferreira Penna. 1853, p. 56.

<sup>19</sup> Governo do Amazonas. Relatório que a Assembleia Legislativa provincial do Amazonas apresentou na abertura da primeira sessão ordinária em 7 de setembro de 1858 a Francisco José Furtado presidente da mesma província. Manaus. tipografia de Francisco José da Silva Ramos. 1858, p. 21.

<sup>20</sup> SAMPAIO, 2009.

<sup>21</sup> Governo do Amazonas. 1853, p. 55.

<sup>22</sup> Governo do Amazonas. Relatório com que o Emx. Senhor Doutor Manoel Clementino Carneiro da Cunha presidente da província passou a administração ao primeiro vice-presidente o mesmo Senhor Doutor Manoel Gomes Miranda e com que o mesmo senhor doutor Sinval Odorico de Moura abriu a segunda sessão da Assembleia Legislativa provincial do Amazonas. 1864, p. 16.

e a falta de interesse de alguns deles pelo trabalho “civilizatório”. Todavia, essa predileção pode mascarar o descontentamento das autoridades sobre a ausência de resultados do trabalho indígena, se os diretores usavam os indígenas para enriquecimento próprio e interesses particulares, estavam eles lesando este ramo do serviço público causando prejuízo à província e ao próprio Império, já que a força indígena deveria ser voltada para o “engrandecimento do Amazonas”. O fato é que, em 1866, após diversos anos de crítica ao Regulamento e sua execução, é arranjado um conchavo político entre a presidência do Amazonas, o Bispo do Pará e o Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Império, consegue o presidente Antônio Epaminondas de Melo a suprimir o regime das diretorias, passando as missões de catequese e “civilização” dos indígenas unicamente às mãos dos religiosos.

Uma visão contrária a essa medida foi emitida pelo antecessor de Melo, Gustavo Adolfo Ramos Ferreira, que firmava que as queixas contra os diretores parciais eram “exageradas e eles eram o único Elo que ligava a civilização o único canal que atuava a comunicação entre índios e as autoridades”, sem os diretores parciais não tardariam, os indígenas, a serem novamente vítimas de todos aqueles que consideram os isolados de fiscalização e apoio, o presidente ainda afirmava que tão logo assumiu a presidência da província vieram alguns indígenas de duas aldeias lhe pedir um diretor, segundo Ferreira os indígenas disseram que caso contrário voltariam para as matas.<sup>23</sup> O presidente não elucida o que foi feito em relação a esses grupos, mas esse caso se torna emblemático, pois mostra que a posição contrária aos sistemas de diretorias não era unânime.

Mas a supressão foi mantida por Gustavo e seus antecessores, talvez pensassem algumas dessas autoridades que, o elemento religioso poderia ser o único nas aldeias a poder gerar de fato bons resultados, haja vista, a ligação intrínseca entre Igreja e Estado, constituíam os religiosos em verdadeiros agentes públicos do Império, respondendo ao presidente e ao seu bispo. No entanto, para que a “civilização” indígena fosse confiada exclusivamente aos missionários, era necessário haver missionários, porém, essa vai ser um elemento que o Amazonas vai dispor em uma pequena quantidade.

---

<sup>23</sup> Governo do Amazonas. Relatório com que o exm.o snr. 1º vice-presidente da província do Amazonas, dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira, abriu a Assembléia Legislativa Provincial no dia 5 de setembro de 1866. Manaus, 1866, p. 26.

## SEM NOBREGAS, VIEIRAS E ANCHIETAS

Forçoso é, porém, confessar como uma triste verdade que toda a sabedoria das Leis e Regulamentos até hoje promulgados a respeito da catechese, toda a generosidade dos sentimentos que os dictam têm sido ineficazes por uma razão bem simples, e geralmente conhecida, isto é por faltarem-lhe fiéis executores desde que desaparecerão os antigos Missionários, que punha peito a essa empresa, digna certamente dos Vieiras, dos Nobregas, e dos Anchietas.<sup>24</sup>

O Conselheiro Herculano Ferreira Penna, presidente do Amazonas em 1852, se queixava do total abandono que se encontrava os empreendimentos missionários e rememorava a “grandiosidade” das missões de outrora que não mais eram vistas em virtude de não haver mais missionários para essas empreitadas. Afinal, segundo Penna, fora no passado colonial que teriam os indígenas vividos por mais de dois séculos “felizes”, mas a expulsão dos padres da Companhia de Jesus em 1759, teria significado a própria destruição dos indígenas<sup>25</sup>. Essa colocação de Penna talvez se deva devido ao fato de que, segundo Décio Guzman<sup>26</sup> vão ser os Jesuítas os primeiros missionários de diversas regiões do Amazonas como no Rio Negro ainda em 1658 seguido pela ordem dos Carmelitas que vai ter forte atuação na região do Noroeste Amazônico até 1852 quando se retira e finda sua atuação de mais de 150 anos<sup>27</sup>.

Ou seja, sem Jesuítas expulsos em 1759 e os Carmelitas que se retiraram em 1852, o Amazonas se viu quase sem missionários. Segundo o presidente Ângelo do Amaral em 1857 só haveria em toda a província dois missionários para atender toda a população indígena, solicitava então ao Bispo do Pará Dom José Afonso de Moraes Torres e ao Governo do Rio de Janeiro a vinda de mais missionários para atender essa carência. O pedido

---

<sup>24</sup> Governo do Amazonas, 1853, p. 52.

<sup>25</sup> Governo do Amazonas, 1853, p. 52.

<sup>26</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar. A urbanização dos carmelitas çapatuma no Rio Negro (sécs. XVII-XVIII). In: Karl Heinz Arenz; João Antônio Fonseca Lacerda Lima. (Org.). *Igreja e religiosidade na Amazônia colonial*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2021, v., pp. 23-46.

<sup>27</sup> MEIRA, Márcio. *A persistência do aviamento: Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico*. São Carlos: Edufscar, 2018, p. 479.

de missionários ao bispo do Pará se deve ao fato de que, mesmo o Amazonas tendo conseguido sua separação política da província do Grão-Pará em 1850, o mesmo não se verificou na divisão eclesiástica, apenas em 1892 que o Papa Leão XIII instituiu canonicamente a Diocese do Amazonas separada da do Pará, ou seja, durante todo o império, os assuntos religiosos da província ficavam subordinados ao Bispado do Pará, que não por raras vezes, seus bispos vão discordar e até mesmo tensionar sobre a forma como deveria ser realizada a catequese.

A escassez de missionários será uma situação corrente em diversas províncias, para sanar o problema o Governo Imperial tentou captar religiosos da ordem dos Capuchinhos e dos Mercedários na Europa. Essa colocação de fato é corroborada pela documentação do Amazonas, onde segundo o presidente Ângelo do Amaral teria a governo imperial em 1857 mandado recrutar missionários católicos na França, e o político ansiava por esses missionários uma vez que a Catequese na província estava em péssimo estado seriam então de suma importância a chegada dos catequistas franceses para que assim pudessem “trazer ao grêmio da civilização” os diversos indígenas do interior da província<sup>28</sup>. Contudo, no ano seguinte as autoridades do Império voltam atrás e dizem não ser possível conseguir missionários fora do Brasil:

O Exm.º Snr. Ministro do Império disse no seu relatório deste amor ao Corpo Legislativo. « Não temos Missionários nem por ora é possível obtê-los de outros paizes. » Falta-nos pois um dos importantes elementos para a grande obra da civilização dos Indígenas. Não obstante não devemos desanimar. A sabedoria dos Supremos Poderes de Estados há de prover, neste negócio com os grandes meios, de que dispõe; entretanto cumpre-vos, Snrs. , empreender quanto estiver ao vosso alcance. O resultado será pequeno, porém o esforço será grande. Sem atingir jamais a perfeição o homem visa-a sempre; é a sua grandeza, é o seu destino sobre a terra.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Falla dirigida à assembleia legislativa provincial do Amazonas em 1º de outubro de 1857 pelo presidente da província Angelo Thomaz do Amaral. Rio de Janeiro, Typografia Universal de Laemmert. 1857, p. 23.

<sup>29</sup> Governo do Amazonas. Relatório que a Assembleia Legislativa, 1858, p. 22.

A tão esperada captação de missionários em outros países de fato não foi alcançada, mas isso não impediu de que os presidentes continuassem a pedir missionários não apenas ao Governo do Rio de Janeiro como aos Bispos do Pará. Por exemplo, em 1870, presidente João Wilkens de Matos na habitual queixa presidencial retorna como seus antecessores no assunto da falta de missionários que vinha inibindo qualquer tentativa de reunir as principais Aldeias indígenas, na visão de Matos, sem os “bons missionários não é possível conseguir aldear os índios”, para isso recorreu ao Dom Macedo Costa, para que conseguisse cinco padres habilitados para as missões adiantando ao prelado a quantia de tres contos e 600 mil réis para tal ação.<sup>30</sup> Contudo, em 1872, Dom Macedo deixou à disposição da presidência da província o valor que lhe foi dado, já que, não conseguiu os ditos missionários. A quantia mais do que generosa para a ação deveria ter servido como um forte incentivo para atrair missionários do Brasil e de fora, mas não foi suficiente. Mas por quais motivos o diocesano não teria conseguido os religiosos mesmo com o incentivo financeiro dado pelo Estado? Alguns possíveis indicativos são oferecidos pela própria documentação provincial. Segundo o presidente Domingos Peixoto em 1873, os missionários não queriam mais se lançar aos interiores das florestas para realizar a catequese, para os políticos “Eles não mais penetram com a cruz e a palavra de Deus nas florestas para abrigar os indígenas”.<sup>31</sup>

Mas quais seriam as razões pelas quais o interior das florestas deixará de ser atrativo aos padres? Segundo o próprio Domingos Peixoto, os missionários lutavam principalmente com a dificuldade de Transporte e alimentação, um clima ardente, febres intermitentes e que algumas localidades tinham “a constituição mais robusta”, era, portanto, um trabalho de rigor e além de ser um trabalho que não poderia garantir a segurança pessoal dos missionários<sup>32</sup>. Já D. Macedo listava além desses, outros problemas,

---

<sup>30</sup> Governo do Amazonas. Relatório lido pelo Exm. senhor presidente da província do Amazonas Tenente Coronel João Wilker de Matos na sessão de abertura da Assembleia Legislativa provincial a 25 de março de 1870. Manaus. tipografia do Amazonas de Antônio da Cunha Mendes. 1870, p. 13.

<sup>31</sup> Governo do Amazonas. Fala dirigida à Assembléa Legislativa provincial do Amazonas na segunda sessão da décima primeira legislatura em 25 de março de 1873 pelo presidente da província, Bacharel Domingos Monteiro Peixoto. Topografia do comércio do Amazonas de Gregório José Moraes. 1873, p. 44.

<sup>32</sup> Governo do Amazonas, 1873, op. cit., p.14.

segundo ele, os padres dificilmente conseguiam se manter apenas com “as cômputas que lhes são pagas nessas províncias remotas” além de que faltariam todos os meios para vida.<sup>33</sup>

É claro que a falta de missionários na província também será influenciada por esses aspectos, uma vez que, não seria vantajoso ao religioso se lançar em uma empreitada que com facilidade poderia lhe causar diversas privações além é claro, de uma morte em potencial. Haverá escassez em quase todas as ordens no que tange a catequese, falta de missionários, recursos financeiros, transportes, etc. Ou seja, a ausência dos missionários era apenas a expressão de problemas mais profundos. A província do Amazonas estava em um impasse, ao passo que seus presidentes reclamavam que os missionários eram os agentes por excelência para o processo civilizatório, não disponha o Amazonas de condições mínimas que atraíssem esses missionários para seu território, sendo um problema que será seguido durante todo o restante do Império. Frente a esse contexto, se impunha então a necessidade de contornar esse problema por outras vias.

### “CIVILIZAR” POR OUTROS MEIOS

Diante de uma necessidade haver a missionarização indígena pelas vias que fossem possíveis, vai haver diversas ações distintas para que se alcançasse de modo exitosos a “civilização” indígena. Essa variabilidade de ações muito singulares umas das outras pode ser mais bem compreendido pela intensa troca de comando da província, da posse do primeiro presidente em 1852 até a queda do Império em 1889, o Amazonas teve 30 presidentes, alguns que não chegaram a permanecer nem um ano na função. As explicações eram várias mortes, divergências políticas, problemas de saúde, mudança de função etc. A questão é que, essas mudanças tão corriqueiras dificultaram ações unificadas sobre como deveria ser praticada a catequese e “civilização” indígena. Algumas linhas de pensamento eram partilhadas mesmo por políticos diferentes, já outras eram muito dessemelhantes.

Por exemplo, havia a ideia de que os militares poderiam ajudar nesse processo pelas vias da força, ainda em 1856 Manoel Ribeiro de Vas-

---

<sup>33</sup> Governo do Amazonas. Relatório apresentado à assembleia legislativa provincial do Amazonas na 1ª sessão da 13ª legislatura em 25 de março de 1876 pelo excelentíssimo senhor presidente da província, dr. Antonio dos Passos Miranda. Pará, TYP do diário do grão Pará, 1876, p. 37.

concellos foi autorizado pela presidência a ir ao rio Jauaperi para fazer uma entrada nas malocas dos indígenas Uaimiris. A ação foi desastrosa, havendo um conflito intenso entre o major e seus homens e os indígenas do rio. Haja vista, o poder de fogo dos brancos houve diversas mortes do lado dos Waimiri, além de que, o Vasconcellos realizou uma verdadeira pilhagem nas malocas dos indígenas. Entretanto, essa ação desencadeou um conflito entre os indígenas do Rio Jauaperi e as comunidades do entorno que seguiram durante todo o período imperial. A ação militar fez com que a presidência recorresse a esse setor unicamente para a defesa de contra-ataques indígenas, não mais na sua “pacificação”.

Entretanto, outras alternativas serão buscadas como por exemplo a entrega de “brindes” aos indígenas como forma de os atrair para a “civilização”. Márcio Couto Henrique que essa política corriqueira no Amazonas e no Grão-Pará muitas das vezes vai ser usada pelos indígenas para conseguir ferramentas e outros utensílios para o seu cotidiano, como enxadas, pás, etc.<sup>34</sup> De fato, não por raras vezes os presidentes de província irão liberar esses brindes para serem entregues aos indígenas como forma de atraí-los para o contato com os brancos. Contudo, em 1858 o Diretor Geral dos Índios do Amazonas descrevia que para a catequese indígena acontecer era necessário “ser confiada só a missionários” e que sem o dinheiro para os brindes não haveria bons meios para atrair e conservar os índios, por não ver outras soluções para o problema, Mattos implora para sair do cargo.<sup>35</sup>

Já em 1860 Manoel Gomes Correa de Miranda fala que mesmo com os poucos recursos direcionados para a catequese serem mínimos, parte deles eram voltados para a compra de brindes, segundo o presidente “Todos os nossos recursos não passam de pequenas verbas, no orçamento geral, e no provincial com que, com muita parcimônia, se fazem alguns brindes aos gentios”<sup>36</sup>. Mesmo com poucos recursos é possível entender a importância que era dada aos brindes como meio de manter contato com os indígenas. Os pedidos de brindes aparecem sobretudo nos anos de 1866, 1879, 1880 e 1884 anos em que houve muitos ataques de indígenas em diversas regiões da província, os brindes serviram também para acalmar os ânimos. Mesmo se gastando o que não tinha com presentes aos indígenas as missões e a cate-

<sup>34</sup> COUTO. Op., cit., p. 197.

<sup>35</sup> Governo do Amazonas. Relatório de 1858, p. 12.

<sup>36</sup> Governo do Amazonas. Fala de 1860, p. 17.

quese continuaram sem gerar bons frutos. Outras entidades também se lançaram na empreitada das missões, por exemplo a Companhia de navegação e Comércio do Amazonas desde 1853 vinha auxiliando nas missões, porém em 1857 abre mão dessa ação sem gerar qualquer impacto ou repercussão. Enquanto fracassaram esses meios o comércio de Regatão aflorava pelos rios do Amazonas, para os desgostos de seus presidentes que viam nesses indivíduos verdadeiros parasitas dos indígenas, seriam os regatões “vampiros que abusam de sua ingenuidade”<sup>37</sup>. É possível dizer que esses comerciantes chegavam onde estava ausente tanto o estado quanto a igreja, ou seja, a maior parte da província e se farão fortemente presentes nas relações indígenas.

Outras medidas foram pensadas para resolver o problema das missões, algumas no mínimo inventivas, como a sugerida por D. Macedo em 1883:

Percebendo o risco eminente de fixação sacerdotes entre as povoações indígenas o atraso e a decadência em que elas se acham o nosso Virtuoso prelado concebeu a ideia da construção de um navio igreja de uma suntuosa Basílica flutuante o Christophoro, destinado a levar a fé e a civilização por toda parte onde se encontrar uma aldeia uma Maloca de índios. Não há talvez um de vós que não tenha admirado as palavras cheias de convicção e energia e o zelo apostólico de uma inteligência brilhante.<sup>38</sup>

Apesar de louvada a ideia pelo presidente José Paranaguá, ela não foi nem cogitada para ser aplicada, em vez disso o presidente sugeriu a fundação de pequenos institutos de educação nas aldeias:

Não basta ensinar o índio ao dever religioso e as noções de leituras aliás imperfeitíssimas é Mister antes de tudo adestrá-los desde logo na prática dos trabalhos mecânicos para que revelem uma maior aptidão af é necessário se estabelecer Oficinas nas localidades próximas dos aldeamentos ds gentios para receber

---

<sup>37</sup> Governo do Amazonas, 1876, p. 22.

<sup>38</sup> Governo do Amazonas. Relatório apresentado à Assembleia Legislativa provincial do Amazonas na abertura da segunda sessão da décima sexta legislatura em 25 de março de 1883 pelo presidente José Lustosa da Cunha Paranaguá, Manaus Impresso na tipografia do Amazonas de José Carneiro dos Santos. 1883, p. 45.

exclusivamente órfão e menores indígenas descentralizando a instrução criando pequenos institutos de proporções mais modestas do que já existe na Capital, em Barcelos Tefé, Andirá em Canuã, em algumas localidades do Purus e do Madeira como forma de um acesso ao contato com a gente civilizada e os benefícios futuros serão incalculáveis.<sup>39</sup>

Essa foi a última medida coordenada pela presidência da província antes do advento da República, seus resultados tais como os das outras ações foram mínimos. Em 1889, o presidente Joaquim de Oliveira Machado sugere que verba direcionada a catequese seja suprimida, pois na visão dele a “civilização” se daria por outras maneiras “basta que continue a do Estado o comércio e o tempo completaram a Regeneração das Tribos incultas”<sup>40</sup>. Nos momentos finais do Império no Amazonas parece que houve um descrédito final de um de seus presidentes sobre a catequese. Durante décadas, medidas foram tomadas, mas nenhuma delas parece ter conseguido alterar a situação decadente da missionarização.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente texto não busca ser completo, ao contrário, visa demonstrar apenas algumas considerações acerca do estado singular que as missões de catequese indígena no Amazonas assumiram na segunda metade do século XIX. A província tinha a imensa parte de sua população constituída por indígenas, muitos dos quais viviam ainda nas flores, para um Império que via nesse cenário a personificação da barbárie era necessário, portanto, mudar essa realidade. Para isso, o Império contava com os políticos do Amazonas para assegurar a “civilização” dos indígenas, entretanto, como apresentado aqui, esse processo se deu em grande medida de modo tortuoso, e por conforme a documentação apresentada, não obtendo segundo Bruno Braga e Yvone Avelino pouco ou quase nenhum êxito devido a<sup>41</sup> ausência de bons missionários, sem diretores parciais qualificados e “honestos”, com poucos recursos

<sup>39</sup> Governo do Amazonas, op. cit., 1883, p. 45.

<sup>40</sup> Governo do Amazonas. Relatório com que o exmo senhor doutor Joaquim de Oliveira Machado, presidente da província do Amazonas Instalou a sessão ordinária da Assembleia Legislativa provincial no dia 2 de junho de 1889 Manaus tipografia do Amazonas. 1889, p. 30.

<sup>41</sup> AVELINO, Yvone Dias; BRAGA, Bruno Miranda. Uma horda que vagueia errante: a catechese e civilização de índios no Amazonas oitocentista. Cadernos CERU, [S. l.], v. 29, n. 2, 2018.

pecuniários para este ramo do serviço público e com muitas ações contraditórias e pouco claras dos presidentes sobre como deveria ocorrer as missões de catequese, enfrentou o Amazonas a decadência do processo missionário pelas dificuldades que foram apresentadas. Durante mais de 30 anos haveria apenas algumas missões em toda a província, de 1852 até 1852 o máximo de missões que a província chegou a ter foi 5, oscilando por vezes entre 2 e 3 em alguns momentos, mas, entretanto, estas apresentavam diversos problemas e não por raras vezes existiam apenas no nome, toda a preocupação era devido ao fato de que os indígenas eram a grande força de trabalho da província necessitando desses sujeitos para grande parte das atividades econômicas.

Um contexto tão complexo necessita ser mais bem analisado para melhor compreender como o Estado Brasileiro e a Igreja Católica perpetraram no Amazonas uma política assimilacionista que fracassou em parte, mas que por outro lado trouxe aos indígenas problemas como mortes, ataques e doenças devido ao contato com os brancos. Porém, os grupos indígenas lidaram a sua maneira com o processo das missionarização, muitos não permaneciam nas missões ou por vezes permaneciam por pouco tempo, pediam diretores talvez não por acreditar nessa “civilização” de branco, mas porque queriam ter representantes junto aos brancos como forma de mediar relações que se davam de maneira assimétrica. O fato é que a catequese vai ser um ramo tortuoso do serviço público no Amazonas imperial, ela talvez não estivesse como preferiu D. Macedo em um estado de existência, mas sua concretização era mínima, mesmo sendo muito importante em uma província que tinha por base populações indígenas.

## DOCUMENTOS

BRASIL. Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845. Contém o Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios.

Governo do Amazonas. Relatório que, em seguida ao do Exm. Presidente da Província do Pará e em virtude da Circular de 11 de março de 1848, fez dividir o estado da Província do Amazonas depois da instalação dela, e de haver tomado posse o seu 1<sup>o</sup> presidente o Exm.<sup>o</sup> Snr. João Baptista de Figueiredo Terneiro Aranha. 1852.

Governo do Amazonas. Falla Dirigida à assembléia Legislativa provincial do Amazonas, No dia 1° de Outubro de 1853, em que se abriu a sua 2° sessão ordinária pelo Presidente da Província o Conselheiro Herculano Ferreira Penna. 1853.

Falla dirigida à assembleia legislativa provincial do Amazonas em 1° de outubro de 1857 pelo presidente da província Angelo Thomaz do Amaral. Rio de Janeiro, Typ.Universal de Laemmert. 1857.

Governo do Amazonas. Relatório que a Assembleia Legislativa provincial do Amazonas apresentou na abertura da primeira sessão ordinária em 7 de setembro de 1858 a Francisco José Furtado presidente da mesma província. Manaus. tipografia de F. J. R. 1858.

Governo do Amazonas. Fala dirigida à Assembléia Legislativa provincial do Amazonas na abertura da 1° sessão ordinária da 5° legislatura no dia 5 de novembro de 1860 pelo primeiro vice-presidente em exercício, o Doutor Manoel Gomes Correia de Miranda. Manaus, 1860.

Governo do Amazonas. Relatório com que o Emx. sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha presidente da província passou a administração ao 1° vice-presidente o Dr. Manoel Gomes Miranda e com que o mesmo senhor doutor Sinval Odorico de Moura abriu a 2° sessão da Assembleia Legislativa provincial do Amazonas. 1864.

Governo do Amazonas, Relatório com que Exm Senhor Doutor Adolfo de Barros Cavalcanti de A. Lacerda entregou a administração da província do Amazonas ao Iml Exm.Sr. Tenente Coronel Inocêncio Eustáquio Ferreira de Araújo. Recife, tipografia Jornal do Recife. 1865.

Governo do Amazonas. MACEDO, António Costa. Extracto de Um Officio Do Exm. Sr. Bispo D. Antonio De Macedo Costa Ao Exm. Sr. Ministro do Império, 1866.

Governo do Amazonas. Relatorio com que o exm.o snr. 1° vice-presidente da província do Amazonas, dr. Gustavo Adolpho Ramos Ferreira, abriu a Assembléia Legislativa Provincial no dia 5 de setembro de 1866. Manaus, 1866.

Governo do Amazonas. Relatório lido pelo Exm. sr. presidente da província do Amazonas João Wilker de Matos na sessão de abertura da Assembleia Legislativa provincial a 25 de março de 1870. Manaus. tipografia do Amazonas de Antônio da Cunha Mendes. 1870.

Governo do Amazonas. Fala dirigida à Assembléia Legislativa provincial do Amazonas na segunda sessão da décima primeira legislatura em 25 de março de 1873 pelo presidente da província, Bacharel Domingos Monteiro Peixoto. Topografia do comércio do Amazonas de Gregório José Moraes. 1873.

Governo do Amazonas. Relatório apresentado à assembleia legislativa provincial do Amazonas na 1ª sessão da 13ª legislatura em 25 de março de 1876 pelo senhor presidente da província, dr. Antonio dos Passos Miranda. Pará, TYP do diário do grão Pará, 1876.

Governo do Amazonas. Relatório apresentado à Assembleia Legislativa provincial do Amazonas na abertura da 2ª sessão da 16ª legislatura em 25 de março de 1883 pelo presidente José Lustosa da Cunha Paranaguá. Manaus. Impresso na Tip do Amazonas de J. C.S. 1883.

Governo do Amazonas. Relatório com que o exmo sr. dr. Joaquim de Oliveira Machado, presidente da província do Amazonas Instalou a sessão ordinária da Assembleia Legislativa provincial no dia 2 de junho de 1889 Manaus tipografia do Amazonas. 1889.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Etnicidade e Nacionalismo no Século XIX*. In: ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010, pp. 135-167.

AVELINO, Yvone Dias; BRAGA, Bruno Miranda. *Uma borda que vagueia errante: a catequese e civilização de índios no Amazonas oitocentista*. Cadernos CERU, [S. l.], v. 29, n. 2, 2018

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 13, n. 37, pp. 101-114, jun. 1998.

BRAGA, Bruno Miranda. *A Igreja, o Estado e uma borda de selvagens: a Catequese e Civilização de Índios no Amazonas 1845-1898*. In: XXVIII Simpósio Nacional de História: Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios., 2015, Florianópolis, SC. Anais Eletrônicos, complementares do XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015.

GUZMÁN, Décio de Alencar. *A urbanização dos carmelitas çapatuma no Rio Negro (sécs. XVII-XVIII)*. In: Karl Heinz Arenz; João Antônio Fonseca Lacerda Lima. (Org.). *Igreja e religiosidade na Amazônia colonial*. 1ªed.São Paulo: Editora Livraria da Física, 2021, v, pp. 23-46.

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA (IMPRESSO)*, v. 35, pp. 195-216, 2017.

HENRIQUE, Márcio Couto; MORAIS, Laura Trindade. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). *Revista de História (USP)*, v. 171, pp. 49-82, 2014.

MEIRA, Márcio. *A Persistência do Aviamento: Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico*. 1. ed. São Carlos: Edufscar, 2018.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Política Indigenista no Brasil Imperial*. In: Grinberg, Keila; Salles, Ricardo. (Org.). *O Brasil Imperial*, Volume I: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, v. 1, pp. 175-206.

SOUZA, William de Andrade. *Câmara e o (des)governo municipal*. Administração e civilidade no Brasil Imperial (Recife, 1829-1849). Jundiá: Paco, 2021.

# PROTESTANTISMO DE MISSÃO NA AMAZÔNIA UMA ESTRATÉGIA GEOPOLÍTICA: ANTES QUE NOVAS CRISTALIZAÇÕES CHEGUEM (1860-1880)<sup>1</sup>

---

ANDERSON CLAYTON FONSECA TAVARES

## INTRODUÇÃO

A influência do protestantismo norte-americano emergiu como uma força evangelizadora de impacto no Brasil,<sup>2</sup> sua relação com a Amazônia, conectou-se diretamente com os interesses americanos na abertura do rio Amazonas à navegação. Os elementos religiosos e morais oriundos dos Estados Unidos desenvolveram nos missionários protestantes um senso de

<sup>1</sup> Esta pesquisa de doutoramento é orientada pelo professor doutor Ipojuca Dias Campos.

<sup>2</sup> Sobre o interesse protestante americano no Brasil é valioso citar o trabalho de Moniz Bandeira, que catalogou vários grupos protestantes e alguns de seus feitos. Ver BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil (Dois séculos de história)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. Bandeira relatou que “Os americanos, àquele tempo [o final do período monárquico], intensificavam a penetração no Brasil, estabelecendo várias cabeças-deponte, através de missões religiosas. Os episcopais chegaram em 1859, os presbiterianos em 1862 (sic), e o missionário Nash Morton fundou, por volta de 1869, a primeira escola protestante, denominada Colégio Internacional. Desde então o fluxo de missões evangélicas para o Brasil não mais cessou. Em 1870, o missionário Chamberlain fundou a Escola Americana de São Paulo, que progrediu e se transformou no Mackenzie College, graças à herança deixada por um capitalista americano (sic). Os metodistas chegaram em 1876 e fundaram o Colégio Piracicabano. O Colégio Morton apareceu em São Paulo (1880) e o Bispo Granberry (sic) fundou (1882) a Escola do Alto, no Rio de Janeiro. O Colégio Mineiro surgiu em 1891 e o Colégio Americano (fluminense) existiu de 1892 a 1915. O Bispo E. R. Hendriks instalou, em 1889, o Colégio Metodista de Ribeirão Preto. Não havia lugar no Brasil onde os missionários não se fixassem. Os jesuítas fizeram o trabalho de catequese para os colonizadores portugueses, através da religião e do ensino. Os protestantes, para os americanos. A ofensiva religiosa era também um prenúncio da expansão imperialista dos Estados Unidos. BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil (Dois séculos de história)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 124).

excepcionalidade e providência divina que os levou a verem-se como agentes de Deus para espalhar o progresso civilizatório pelo mundo, conectando-os intrinsecamente como operadores da política imperialista estadunidense.

A expressão “antes que novas cristalizações cheguem” foi utilizada pelo missionário Richard Holden, em 1860, em uma notícia-relatório encaminhada para a agência financiadora da missão protestante, a fim de mostrar que a estrutura política-administrativa-federativa no Grão-Pará estava enfraquecida. Na ótica do missionário um processo de ruptura estava em curso e desconectaria a região Norte do restante do País, e, por esta razão, a empreitada missionária norte-americana deveria beneficiar-se daquela presumível conjuntura, para, então, influenciar religiosamente o território e organizar a sua conquista.

A manifestação linguística encaminhada pelo missionário sustentou e foi sustentada pela visão de mundo construída a partir de uma “afirmação global”<sup>3</sup> que validava a ideia de progresso atrelada ao protestantismo. Alexis de Tocqueville em sua obra “A Democracia na América”, apontou critérios para a compreensão da conexão entre religião protestante e o progresso desenvolvido nos Estados Unidos, revelando que os missionários da civilização cristã utilizaram a religião como uma ferramenta de conquista e manutenção do poder, criando através desse entendimento uma espécie de padrão de procedimento.

O relato de Tocqueville pode ser percebido no discurso de Richard Holden citado a seguir, que embora se alinhe aos princípios da fé cristã reformada, ultrapassou a intenção religiosa vinculando-se ao projeto de dominação territorial norte-americano, como se pode analisar: “O Norte é a principal sede do movimento republicano [...] Quão importante é que nossa influência religiosa pudesse ter um ano ou dois anos para fazer-se sentida e conhecida”<sup>4</sup>, percebe-se que o locutor utiliza elementos linguísticos de modalização tais quais: “Quão importante”, “nossa influência”, “sentida e conhecida”. As expressões apontadas fazem parte da base de poder social que

<sup>3</sup> Conceito apresentado por Michel Pêcheux na obra “Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio” com o propósito de compreender de que maneira as ideologias se naturalizam e firmam-se como verdades indiscutíveis em uma dada sociedade; a afirmação global validou a postura argumentativa e as estratégias discursivas encaminhadas pelo operador protestante, às narrativas apresentadas eram orquestradas por uma formação discursiva anterior e maior. PÊCHEUX, Michael. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas; Editora da Unicamp, 2014, pp. 85-86.

<sup>4</sup> HOLDEN, Richard. Diário do Reverendo Richard Holden. Universidade de Brasília, 1990, p.29. Disponível em: <https://issuu.com/samdessordileite/docs/diario-richard-holden/1> Acesso em 7 de setembro de 2023.

encaminhou a subjetividade do agente missionário, organizando variados recursos de fala, cujo propósito era validar a missão protestante americana como recurso de dominação para transformação da Amazônia.

O discurso encaminhado pelo operador protestante é uma manifestação linguística que extrapola seu fim comunicativo, apoiado por uma visão de mundo, articulada ideologicamente, cuja intencionalidade discursiva informa e tenta convencer que a missão protestante americana tem uma chance real e infalível de conquistar a região. O trecho selecionado do discurso de Holden, “que nossa influência seja sentida e conhecida”, evidencia que a estrutura religiosa estava comprometida em conquistar e expandir o poder da agência de fomentação que lhe apoiava, dessa forma, ao destacar a necessidade de que a “influência protestante americana” seja percebida e reconhecida na região Norte do País, o locutor corrobora com a afirmação de uma estrutura planejada e articulada, na qual sua missão desempenhava um papel importante, com o propósito de conquistar territorialmente a Amazônia, reforçando a ideia de que a influência protestante não se limitava apenas à esfera religiosa, mas também visava exercer controle e influência no contexto territorial e político.

Richard Holden imprimiu por meio de sua fala uma consciência imperativa de poder, possível de ser percebida pela teoria dos atos de fala desenvolvida por John Austin em seu livro “Quando dizer é fazer”<sup>5</sup>, que considera a linguagem como uma ação performativa sobre o mundo, ou seja, dizer para além de transmitir informações, é também uma forma de agir sobre o interlocutor e sobre o mundo vigente, e para alcançar esse fim, os sujeitos mobilizam recursos de fala confeccionando textos para efetivar suas intenções comunicativas, sendo assim, os aspectos exteriores fornecem significações aos enunciados, formatando a linguagem e evidenciando que os elementos contextuais articulam os elementos linguísticos para um determinado fim, mostrando que o sentido de um enunciado está restrito às circunstâncias de sua enunciação. A linguagem religiosa utilizada pelo missionário foi pensada como proposta de viabilizar a implantação de um modelo de conquista territorial acionada pela influência do evangelho, como um modelo americano de conquista infalível, como poder-se-á perceber na fala desenvolvida pelo missionário, “Quão importante é que nossa influência religiosa fosse sentida e conhecida”.

<sup>5</sup> AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

A perspectiva interpretativa adotada por Holden, que o provia de elementos evangelísticos, alinhava-se a visão estadunidense de conquista e domínio territorial, ao se analisa o discurso apresentado por esse defensor do protestantismo na Amazônia, observa-se que as técnicas linguísticas empregadas por ele não se restringiram a ações individuais, mas integraram uma estrutura mais abrangente conhecida como interdiscurso<sup>6</sup>. A estrutura interdiscursiva ofereceu múltiplas orientações e diretrizes que, ao tentar promover, resguardar e fortalecer a missão evangelística no Norte do País, revelaram uma conexão intrínseca com a política imperialista dos Estados Unidos de conquista territorial.

Os sujeitos se constituem como tal pela ideologia que os afetam, Richard Holden adotou uma abordagem interpretativa específica, moldada por suas convicções e valores, que o levou a enxergar a evangelização da Amazônia como uma forma de expandir e estabelecer controle territorial, a perspectiva interpretativa do agente protestante refletia a mentalidade estadunidense imperialista de poder e de influência. Os discursos proferidos por Holden representam um exemplo concreto dessa abordagem, demonstrando como as técnicas linguísticas foram empregadas para impulsionar a missão evangelística na região, o missionário percebia a evangelização na Amazônia como uma oportunidade de ampliar a influência estrangeira na Província, no entanto, é relevante ressaltar que essa atuação pessoal do agente protestante não ocorreu de forma isolada, uma vez que estava inserida em uma teia mais ampla de discursos e práticas interligadas.

A região Amazônica nos oitocentos era um território pouco explorado e extremamente desafiador para a expansão de uma nova proposta

---

<sup>6</sup> O conceito de interdiscurso apresentado por Michel Pêcheux em “Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio”, refere-se às relações que existem entre diferentes discursos dentro de uma formação social, o discurso é sempre uma produção social que está inserida em um conjunto mais amplo de discursos, compostos por todas as outras formações discursivas que estão presentes em uma determinada formação social, como as ideologias, os valores, as crenças e as normas, assim; o interdiscurso é composto por todos os discursos que influenciam a produção de um determinado discurso em uma formação social, influenciando a produção de um discurso específico de várias maneiras, como através da seleção de palavras, da escolha de estruturas sintáticas e da construção de argumentos. Para Pêcheux, o interdiscurso é um conceito fundamental para a análise do discurso, uma vez que permite compreender as relações entre diferentes discursos e as formas como eles se influenciam mutuamente, o interdiscurso também ajuda a compreender como as ideologias e os valores estão presentes nos discursos e como eles são reproduzidos e transformados ao longo do tempo, em resumo, o conceito de interdiscurso apresentado refere-se às relações que existem entre diferentes discursos em uma formação social, essas relações são fundamentais para a análise do discurso, uma vez que permitem compreender como os discursos são influenciados por outros discursos e como as ideologias e os valores são reproduzidos e transformados ao longo do tempo.

eclesiástica, no entanto, Holden acreditava firmemente que sua concepção religiosa era infalível e, com o tempo, conquistaria a região, sua confiança estava ancorada em uma estrutura teológica, cuidadosamente elaborada e desenvolvida ao longo dos anos que posicionava os agentes protestantes como instrumentos da providência divina para implantação do progresso civilizatório. O sentido não existe em si mesmo, desconectado do contexto e da história, mas é moldada pelas posições ideológicas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas<sup>7</sup>, nessa visão, a língua se torna a condição de possibilidade do discurso, enquanto o discurso é a materialidade da ideologia, o espaço onde as significações emergem, assim sendo o discurso apresentado pelo operador protestante articulava-se à política de expansão estadunidense em vigência naquele período.

A infalibilidade da missão protestante propagada pelos agentes missionários e a confiança de que, ao longo do tempo, a região Amazônica seria conquistada dialogava com as concepções teológicas de excepcionalidade e providencialismo que fortaleceu nos americanos a crença de povo escolhido por Deus, o conjunto dessas ideias abrigou a missão protestante na Amazônia interferindo diretamente nas articulações discursivas dos agentes missionários. Holden propagava suas convicções através de uma linguagem hábil e persuasiva, utilizava seus argumentos como veículo de poder e influência, moldado pelas estruturas de significação de sua época, a proposta legitimava a crença da excepcionalidade e providencialismo<sup>8</sup>, afinal, é por meio da linguagem que ideias e ideologias são transmitidas, ganhando vida e se tornando parte do tecido social e cultural de uma comunidade.

Os trabalhos de Boanerges Ribeiro e David Gueiros Vieira destacaram que as obras de Daniel Kidder<sup>9</sup> influenciaram muitos missionários

---

<sup>7</sup> PÊCHEUX, Michael. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas; Editora da Unicamp, 2014, p.147.

<sup>8</sup> A respeito deste tópico, a pesquisa realizada por Cecília Silva Azevedo se apresenta como uma fonte altamente elucidativa. Em particular, é relevante mencionar as obras de AZEVEDO, Cecília Silva, intituladas *A santificação pelas obras: a experiência do protestantismo nos EUA*. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, v. 6, n.11, pp. 111-129, 2001 e *O sentido da Missão no Imaginário Político Norte-Americano*. Revista de História Regional - UEPG, Brasil, v. 3, n. 2, pp. 77-90, 1998.

<sup>9</sup> De acordo com Miriam do Prado Giacchetto Maia Nomura, em sua dissertação de mestrado: “Os relatos de Daniel Kidder e a polêmica religiosa brasileira na primeira metade do século XIX”, Daniel Kidder foi um missionário protestante que nasceu em 1815 no estado de Nova York, formou-se pela Wesleyan University, em 1836, sob os preceitos do metodismo, foi autor do primeiro relato de um viajante norte-americano sobre o Brasil, chegou à cidade do Rio de Janeiro, enviado pela Sociedade Bíblica norte-ameri-

que estiveram no Brasil, Vieira aponta que Richard Holden trouxe consigo além do “suprimento de Bíblias” que seriam distribuídas na Amazônia, um exemplar do livro “O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo”, escrito por James Cooley Fletcher em parceria com Daniel Kidder<sup>10</sup>. As informações mostram que o agente missionário seguia uma cartilha de orientação, que lhe autorreferenciava, assim sendo o discurso “civilizatório” do agente protestante era balizado por encaixes narrativos anteriores, que apresentavam o protestantismo como ferramenta de transformação e de dominação.

A notícia-relatório de Richard Holden cobrava uma atuação urgente por parte da missão americana protestante, pois na visão do forasteiro existia um desenho social ideal que garantiria o sucesso da empreitada na Amazônia, como aponta o relato seguinte: “Quão importante é que nossa influência religiosa pudesse ter um ano ou dois anos para fazer-se sentida e conhecida”<sup>11</sup>. O movimento protestante difundia suas doutrinas na Amazônia de forma estratégica, o projeto foi desenvolvido com o objetivo de conquistar

---

cana, em 1837, aos 27 anos, permanecendo até 1840, quando sua jovem esposa Cyntia H. Russel faleceu, deixando-lhe dois filhos, poucos anos depois, em 1845, publicou sua obra *Sketches of residence and travels in Brazil embracing historical and geographical notices of the Empire and its several provinces, Vol I e II* como resultado de suas observações da educação, moral e religião, as quais, na qualidade de missionário cristão, lhe eram mais imprescindíveis. Pretendia preencher a lacuna existente no que se referia à ausência de informações disponíveis sobre o país, publicou ainda outras duas obras sobre o Brasil: *São Paulo in 1839* e a tradução em língua inglesa do artigo de Feijó *Demonstração da necessidade de abolir o celibato clerical* de 1844. Escreveu diversos livros sobre questões teológicas, destacando-se como um ilustre pensador da Igreja Metodista, nos Estados Unidos, morreu aos 76 anos, em 29 de julho de 1891, em Evanston, nos Estados Unidos. A obra “*Sketches of Residence and Travels in Brazil*”, de 1845, foi dividida em dois volumes, o primeiro descreve as regiões de São Paulo e Rio de Janeiro, e o segundo as províncias do Norte, foi editada pela Sorin & Ball, da Filadélfia e pela Wiley & Putnam, de Londres, concomitantemente, esta obra foi traduzida para o português por Moacir N. Vasconcelos e editada na “Biblioteca Histórica Brasileira”, pela Livraria Martins em 1940, com o título *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil, compreendendo diversas notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias (Rio de Janeiro e Província de São Paulo)*. Em 1943, foi editada a obra referente às províncias do norte, em 1980, o relato foi também editado pela Editora Itatiaia e Edusp, na Coleção Reconquista do Brasil, nova série. No ano de 2001, o Senado Federal publicou outra edição desta obra. *Brazil and the Brazilians: portrayed in historical and descriptive sketches*, realizado em coautoria com James Cooley Fletcher, tornou-se um dos livros sobre o Brasil mais lidos nos Estados Unidos, contando com pelo menos nove edições publicadas pela Childs & Peterson da Filadélfia. A primeira edição é de 1857, a segunda, terceira, quarta e quinta edições são de 1858 a 1866, publicadas também pela Little, Brown, de Boston, a sexta, sétima e oitava edições são, respectivamente, de 1866 a 1868, em 1941, a Companhia Editora Nacional, publicou este relato na Coleção Brasileira, tradução de Elias Dolianiti, em dois volumes. Na historiografia brasileira não há nenhum trabalho mais específico sobre os relatos de Daniel Parish Kidder.

<sup>10</sup> KIDDER, Daniel Parrish; FLETCHER, James Cooley. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1941, v.1.

<sup>11</sup> HOLDEN apud VIEIRA, 1980, p. 177.

o território; a Província do Grão-Pará tornou-se um alvo significativo para os interesses estrangeiros, esse cenário de transformação e disputas ideológicas não passou despercebido por dom Macedo Costa, que publicamente se queixava das intenções protestantes de conquistar e dominar a região.

O bispo católico expressou profunda preocupação com a propaganda protestante que se infiltrava na sociedade local, apontando que as ações protestantes não eram uma ameaça apenas para o catolicismo, mas para toda a sociedade paraense, o relato seguinte mostra a preocupação e a organização de resistência do prelado em relação aos acatólicos: “Não pôde bem ser que esta propaganda protestantes [...] seja um meio para facilitar um fim oculto [...] O Pará não nos cansaremos de repetil-o, é eminentemente catholico, dedicado às instituições nacionaes”<sup>12</sup>. Dom Macedo ao defender a ideia que o Pará era eminentemente católico e intrinsecamente ligado às instituições nacionais evidenciava que o empreendimento protestante parecia alcançar seus objetivos tornando-se uma ameaça.

O bispo católico entendia que sua religião fazia parte essencial da cultura e da identidade da região, um elemento que se entrelaçava com a própria noção de brasilidade e patriotismo, nesse sentido, a resistência contra o avanço protestante não se limitava apenas a uma questão religiosa, mas também se relacionava diretamente com a preservação dos valores e da coesão da sociedade local ameaçada pela missão protestante a serviço dos interesses americanos da época. O papel de Dom Macedo na resistência contra a propaganda protestante e sua preocupação com a influência que essa propagação poderia ter na sociedade local são reflexos da maneira como as crenças e ideologias se entrelaçam com as questões políticas, econômicas e sociais.

O conflito entre protestantes e católicos ultrapassou as questões religiosas, partindo de um contexto muito complexo que envolvia lutas pelo poder e controle territorial, Dom Macedo percebeu que existiam implicações mais profundas e abrangentes em torno da missão protestante; na visão do bispo, a mesma representava uma ameaça não apenas para a igreja católica, mas para a estrutura social estabelecida na região. O prelado católico acreditava que a influência protestante favorecia aos interesses imperialistas americanos, e que o desenvolvimento do protestantismo representava a expansão de poder político e econômico dos Estados Unidos.

---

<sup>12</sup> A Estrella do Norte. Belém, 26 de abril de 1863, p. 6.

A campanha protestante na visão do bispo era estratégica, pois além de difundir a fé reformada, a empreitada abria caminhos para a influência política e econômica estadunidense, Dom Macedo via os protestantes não apenas como defensores de uma doutrina diferente, mas como agentes de forças externas que poderiam minar a estrutura social e política existente, colocando em risco não somente a hegemonia católica, como também a soberania nacional. A resistência de Dom Macedo e suas preocupações refletem a interseção complexa entre religião, política e economia entrelaçadas por questões territoriais.

O jornal “A Estrella do Norte” tornou-se um importante meio de comunicação para divulgar as posições do prelado e sensibilizar a população local sobre a ameaça que o expansionismo protestante representava, através das páginas do jornal, a voz do bispo Macedo ecoava, alertando a todos sobre as possíveis consequências de um avanço protestante na região, defendendo a essência católica e reafirmando a devoção às instituições nacionais. Esse episódio histórico oferece uma visão *sui generis* do contexto sociopolítico do Grão-Pará durante o século XIX, revelando tensões religiosas e ideológicas que marcaram o período, desenvolvendo e modificando a identidade cultural da Província.

A região Amazônica passou a ser alvo do interesse geopolítico dos Estados Unidos, e o missionário protestante Richard Holden foi identificado por Dom Macedo Costa como um agente preeminente nessa empreitada, o prelado católico utilizou o jornal “Estrella do Norte” para tentar conter essa influência. Dom Macedo percebeu, de maneira implícita, que Holden estava atuando em consonância com a estrutura imperialista norte-americana, cujo projeto de expansão visava conquistar a região Amazônica para disseminar suas crenças religiosas e interesses políticos, o bispo via Holden como um preceptor dessa missão, alguém que exercia um papel de liderança ou influência na propagação do protestantismo na região.

Dom Macedo considerava que a presença dos missionários protestantes americanos representava um perigo à ordem religiosa e cultural estabelecida na Província, o bispo enxergava a atuação de Holden como uma distorção da ordem, uma vez que os ensinamentos e doutrinas protestantes desafiavam o domínio da fé católica, alinhando-se com os interesses dos Estados Unidos. O bispo católico posicionava os protestantes como agentes que disseminavam crenças estrangeiras, capaz de desestabilizar a coesão so-

cial e cultural local por estarem a serviço dos interesses flibusteiros americanos, como aponta o trecho seguinte: “Fugi, amados filhos destes transfugas e apostatas da verdade, que vos trazem o funesto presente de bíblias falsificadas e de livrinhos saturados de erros”<sup>13</sup>.

Por meio do jornal, Dom Macedo Costa combateu seu opositor, buscando descreditar o agente missionário e alertar a população sobre a influência estrangeira que poderia comprometer a identidade religiosa e cultural da região, esse discurso tinha o objetivo de fortalecer a posição da Igreja Católica e das instituições nacionais, apresentando os protestantes como elementos disruptivos e intrusos. O relato do bispo sobre Holden fazia parte de um discurso mais amplo, no qual ele evidenciava o padrão recorrente na atuação dos missionários protestantes americanos na Amazônia: o que ele chamava de “projeto flibusteiro”.

O termo “flibusteiro” remetia a uma estratégia agressiva de conquista territorial, muitas vezes associada a ações ilegais e expansionistas, nesse sentido, Dom Macedo Costa via a atuação dos missionários protestantes como parte de uma empreitada para controlar e subjugar a região, impondo sua fé e cultura em detrimento das tradições locais, é importante destacar que essa narrativa reflete não apenas questões religiosas, mas também as complexas dinâmicas políticas e culturais da época. A presença de missionários estrangeiros, com uma abordagem evangelizadora e proselitista, geravam tensões e conflitos ideológicos, ampliando as disputas de poder entre as diferentes vertentes religiosas.

O conflito entre as visões religiosas e ideológicas dos católicos e protestantes na Província do Grão-Pará, representado pelo embate entre Dom Macedo Costa e Richard Holden, acrescenta camadas de complexidade à história da Amazônia e esses novos insights ampliam a compreensão dessa teia de interesses que influenciaram o protestantismo de missão na região. A presença dos missionários protestantes foi vista por Dom Macedo como uma extensão da influência do poder norte-americano, o bispo percebeu que a missão protestante estava apoiada por organizações de caráter expansionista, que utilizavam a fé reformada como uma ferramenta de conquista geoestratégica.

O confronto entre católicos e protestantes na Amazônia ilustra como a religião instrumentalizou-se para acessar poder e controle, tanto no âmbito regional quanto internacional, o embate entre as duas vertentes

---

<sup>13</sup> A Estrella do Norte. Belém, 26 de abril de 1863, p. 6.

religiosas reflete a disputa por território, recursos e influência, revelando a complexidade dos fatores que moldaram a história da Província do Grão-Pará. O projeto expansionista estadunidense entrelaçou-se ao empreendimento protestante na região amazônica, essa intersecção se deu principalmente por meio de agências missionárias, destacando-se a influência da “American and Foreign Christian Union (AFCU)”<sup>14</sup> e da “American Tract Society”<sup>15</sup>.

A presença protestante na Província do Grão-Pará, durante o período em análise foi estrategicamente planejada por agências americanas, essas organizações estabeleceram uma infraestrutura abrangente com o intui-

---

<sup>14</sup> A União Cristã Americana e Estrangeira (American and Foreign Christian Union, AFCU) foi fundada em maio de 1849 como um grupo Inter denominacional com o propósito de converter católicos romanos norte-americanos e estrangeiros ao evangelismo protestante. Os membros da AFCU consideravam essa tarefa um passo essencial em direção ao objetivo maior de converter o mundo ao protestantismo norte-americano e à democracia. A AFCU garantia seus fundos através das contribuições voluntárias, sobretudo de igrejas presbiterianas e congregacionais. Diversos membros da administração e do corpo docente da New York University (Universidade de Nova Iorque) eram afiliados a esta organização. Sediada na cidade de Nova Iorque, a AFCU foi fundada a partir da união de três diferentes sociedades criadas em torno dos primeiros anos da década de 1840, período de migração irlandesa católica particularmente forte para os Estados Unidos: American Protestant Society (Sociedade Protestante Americana, 1844-1849), Christian Alliance (Aliança Cristã, 1842-1849), e Foreign Evangelical Society (Sociedade Evangélica Estrangeira, 1839-1849). A AFCU empregou missionários domésticos, deu suporte a esforços missionários individuais e a sociedades associadas na Europa, Canadá e América do Sul. Em países onde organizações protestantes ou evangélicas não existiam, a AFCU patrocinava missionários individuais, embora isso fosse quase sempre feito em cooperação com agências similares, como a Sociedade Americana de Amigos dos Marinheiros da qual fez parte o missionário Jhames Cooley Flecher. A União também trabalhava com a American Bible Society e com a American Tract Society. A partir de 1850 a União publicou mensalmente um jornal, The American and Foreign Christian Union, rebatizado de The Christian World (O Mundo Cristão, 1850-1884). Na década de 1860 duas grandes denominações, a presbiteriana e a metodista, começaram estabelecer missões independentes para converter os católicos a suas respectivas doutrinas. Isso representou uma significativa perda financeira para a União, que fechou várias pequenas missões estrangeiras, incluindo a do Brasil, e limitou sua atuação para menos países a fim de centralizar seus esforços neles, especialmente Itália e França. Em 1884 a AFCU interrompeu suas atividades missionárias, mas continua hoje dando suporte à American Church in Paris (Igreja Americana em Paris). <https://afcubridge.org/afcuhistory/>. Acesso em 25 de fevereiro de 2023.

<sup>15</sup> A Sociedade Americana de Panfletos (American Tract Society-ATS) é uma organização sem fins lucrativos, não sectária, mas evangélica, fundada em 11 de maio de 1825, na cidade de Nova York, com o objetivo de publicar e disseminar folhetos de literatura cristã. A ATS traça sua linhagem desde a New York Tract Society (1812) e a New England Tract Society (1814) até a Religious Tract Society de Londres, iniciada em 1799. Ao longo dos anos. A ATS produziu e distribuiu muitos milhões de peças de literatura, há um panfleto impresso intitulado “Constituição da American Tract Society, instituída em Boston em 1814” referindo-se à distribuição de “panfletos religiosos” por cristãos na Europa e na América durante os vinte anos anteriores. Ao longo do século XIX, a ATS usou caixeiros-viajantes, esses mascates vendiam folhetos, ofereciam aconselhamento e conduziam cultos religiosos como foi o caso do missionário Richard Holden.

to de difundir suas convicções religiosas e, concomitantemente, de exercer influência sobre a esfera política regional, apoiando-se em interpretações teológicas do conceito de Destino Manifesto Destino Manifesto<sup>16</sup>. A empreitada missionária foi concebida para instaurar desequilíbrio nas estruturas sociais e políticas preexistentes, impondo uma perspectiva de cunho doutrinário-imperialista, a missão aliançava-se as prerrogativas estadunidenses de progresso civilizatório, validada por interpretações teológicas vigentes.

Os missionários enviados para a região Amazônica pelas agências missionárias, embora motivados por propósitos religiosos, construíam narrativas que se alinhavam aos interesses políticos e comerciais norte-americanos. As agências financiadoras do projeto protestante como apontou Creighton Lacy<sup>17</sup> ao estudar o crescimento da sociedade bíblica americana, além de serem financiadas por políticos e outros atores envolvidos no comércio internacional, diretamente serviam a suas ambições. A confluência de interesses levou a uma percepção do protestantismo na região como um instrumento geoestratégico americano, a análise de Muniz Bandeira sobre a presença dos Estados Unidos no Brasil ilustra esse fenômeno, ao comparar o papel histórico dos jesuítas e dos missionários protestantes, afirmando que: “Os jesuítas fizeram o trabalho de catequese para os colonizadores portugueses, através da religião e do ensino. Os protestantes, para os americanos. A ofensiva religiosa era também um prenúncio da expansão imperialista dos Estados Unidos”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Foi uma crença ideológica que surgiu nos Estados Unidos no século XIX, durante um período de expansão territorial e busca por hegemonia no continente americano, que afirmava que os Estados Unidos tinham um dever divino e uma missão especial de se expandirem pelo continente americano, desde a costa leste até a costa oeste, justificando-se como inevitável e predestinada. A Doutrina do Destino Manifesto era frequentemente usada para validar a anexação de territórios e a expansão do poder americano, mesmo que isso envolvesse a conquista de terras habitadas por outros povos, estava intimamente ligada à ideia de excepcionalismo americano, que considerava os Estados Unidos como uma nação única e abençoada, destinada a disseminar seus valores e instituições pelo continente. A doutrina foi usada para justificar várias ações, incluindo a expansão para o oeste, a anexação de territórios do México após a Guerra Mexicano-Americana e a busca por influência política e econômica em outras partes do continente americano, no entanto, é importante ressaltar que a Doutrina do Destino Manifesto também gerou críticas e controvérsias, tanto nos Estados Unidos quanto no exterior, devido à sua natureza expansionista e à justificação de ações muitas vezes consideradas injustas ou imperialistas.

<sup>17</sup> LACY, Creighton. *The word-carrying giant*. William Carey Library, USA, 1977, capítulo 1: The Fouding Fathers.

<sup>18</sup> BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil (Dois séculos de história)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 124.

Muito antes da discussão apresentada por Dom Macedo, já havia certa fiscalização das atividades das missões protestantes no Brasil, Daniel Kidder, que também recebeu financiamento da sociedade americana protestante, informou que o poder público exerceu supervisão sobre a distribuição de Bíblias, panfletos e outras literaturas protestantes. As atividades proselitistas eram autorizadas, desde que não violassem os princípios do código penal vigente, segundo Kidder, essas publicações tinham um poder persuasivo significativo, o que começava a preocupar a liderança religiosa católica, como resultado, o setor religioso do catolicismo passou a exercer pressão para tentar frear a expansão da missão protestante, percebe-se esse propósito através do seguinte trecho da fala de Kidder:

Temos o prazer de afirmar que, pelas nossas melhores informações, (rasurado) os esforços perseverantes, que têm sido feitos para nos prejudicar através da imprensa, se limitam a muito poucos e, se não fosse por um ou dois padres, talvez não continuassem. Nem da imprensa mais respeitável têm alguma participação no assunto, mas todos publicam nossos anúncios de Bíblias. Em uma comunicação recente, o governo foi convocado para seu dever de examinar se a circulação de tais livros não era uma violação do Código Penal; \*uma vez que o \*princípio já foi admitido (de que temos o direito de distribuir Bíblias e bons livros ou \*folhetos) as heresias \*aumentariam + o catolicismo será destruído. Acho que nossas esperanças devem ser tão fortes quanto seus medos.(tradução nossa).<sup>19</sup>

As orientações fornecidas por Daniel Kidder e Richard Holden revelam um modo de agir extremamente semelhante, demonstrando uma abordagem estratégica e abrangente adotada pelos missionários protestantes na Amazônia, Kidder e Holden seguiram orientações similares, enfatizando a importância de aproveitar oportunidades específicas, pois essas seriam ca-

---

<sup>19</sup> Texto original “We are happy to state that from our best information that (rasurado) the persevering efforts, which have been made to injure us through the press, are confined to a very few, and but for one or two padres perhaps would not continue. Neither of the most respectable press have any parts in the matter, but all publish our advertisements for Bibles. In a recent communication the Gov. was summoned to its duty of called upon to examine if the circulation of such books was not a violation of the Criminal code; \*since of the \*principle were once admitted (that we have the rights to circulate Bibles and good books or \*tracts) heresies \*would increase + Catholicism will be destroyed. I think it our hopes should be as strong, as their fears.” KIDDER, 1838 apud MIRANDA, Daniel. “Nossa esperança deve ser tão grande quanto o medo deles”: Notas Preliminares Sobre os Escritos de Daniel Parish Kidder (1838-1845) In: SARRAF, Agenor. Estudos Culturais. no prelo. 2023.

pazes de fortalecer a empreitada missionária. O primeiro agente missionário enfatizou o medo católico e o segundo as condições políticas com oportunidades a serem abraçadas pela missão protestante.

Holden ressaltava que o Norte era um local-chave para o movimento republicano, o que tornava crucial para os missionários estabelecerem sua influência religiosa na área, haja vista que as mudanças em curso enfraqueciam a estrutura política favorecendo os protestantes. As orientações recebidas refletem a visão de que o interesse missionário ultrapassava a mera distribuição de panfletos ou pregações isoladas, buscando se criar na Amazônia uma estrutura operacional sólida que sustentasse, garantisse e alcançasse o domínio da região.

As diretrizes fornecidas por Kidder e Holden estavam intrinsecamente ligadas à tentativa de estabelecer um domínio sobre o território evangelizado, ao afirmarem a importância de se fazerem presentes e conhecidos na Província, eles deixavam claro que buscavam exercer influência social, política e cultural. A estratégia narrativa apresentada por esses missionários também desempenhava um papel fundamental na legitimação e fortalecimento da operação protestante na Amazônia.

As orientações recebidas e aplicadas ao trabalho missionário protestante não apenas forneciam diretrizes e construíam narrativas de relevância para missão, como também posicionavam os agentes missionários como influenciadores políticos. O discurso utilizado pelos missionários funcionava como um potente sistema de proteção e apoio para a empreitada missionária, inserindo o protestantismo de missão em um contexto político mais amplo e estratégico.

As orientações de Daniel Kidder e Richard Holden expõem as abordagens táticas e outras diretrizes organizadas para subsidiar as ações missionárias protestantes na Amazônia, o aproveitamento de oportunidades específicas que se apresentavam, fazia parte da dinâmica de poder, pensada para conquistar e dominar o território evangelizado. A narrativa construída pelos missionários legitimava suas ações e lhes fornecia proteção e apoio, criando um sistema pujante capaz de sustentar a empreitada missionária na Província do Grão-Pará.

Dom Macedo Costa, através de sua perspicácia, desconfiou da conexão entre o protestantismo e os interesses norte-americanos e, decidido a conter essa influência, utilizou o jornal “Estrella do Norte” como um instru-

mento para denunciar publicamente a crescente cobiça dos Estados Unidos em relação à Província Paraense. Ele alertou sobre o objetivo dos americanos de controlar a navegabilidade dos rios na Amazônia, o que representava uma ameaça à soberania nacional.

Os Estados Unidos, em busca de vantagens estratégicas e econômicas na região, promoveram uma narrativa científica alegando a existência de uma conexão entre o rio Mississippi e o rio Amazonas. Segundo Dom Macedo, a suposta conexão entre os rios serviria aos norte-americanos como justificativa para controlar as rotas de navegação e, conseqüentemente, exercer influência sobre o comércio e os recursos naturais da Amazônia, através dessas artimanhas, os interesses imperiais estadunidenses procuravam expandir sua influência sobre no Norte do País.

O bispo também apontou que os missionários protestantes desempenhavam um papel crucial nesse projeto de cobiça material e imperialista, eles atuavam como uma espécie de apoio aos interesses americanos, disseminando valores e ideias que favoreciam a agenda expansionista dos Estados Unidos. Dom Macedo percebeu que o protestantismo não estava apenas envolvido em questões religiosas, mas estava sendo instrumentalizado como ferramenta para abrir caminho aos interesses de dominação e exploração estadunidense na região.

A Igreja Católica para o prelado desempenhava um papel crucial como guardiã dos interesses nacionais e da estrutura social vigente, o bispo compreendia que permitir a desestabilização dessa estrutura por meio da influência protestante poderia resultar em uma abertura para a dominação estrangeira, ameaçando a soberania do Brasil e a autonomia da Província Paraense. Essa percepção foi refletida no fragmento do jornal “A Estrella do Norte” de 26 de abril de 1863, onde a postura enérgica de Dom Macedo defendia a resistência contra a expansão do protestantismo e os interesses imperialistas dos Estados Unidos. Vejamos:

O Pará, em razão e seus inestimáveis productos, é a Índia americana e muito desejado por isso; e nos Estados-Unidos da America do Norte já se escreveu também que as águas do Amazonas affluíam para o Mississippi; atentai para isso, e recordai-vos que foi com os inimigos da fé catholica que nosso pais lutaram e lutaram luta gloriosa para sustentar a nossa autonomia retomando-lhe as porções do nosso territorio de que elles se haviam apoderado! Não pôde bem ser que esta

propaganda protestante, que se ostenta sem reboço no meio de nós, seja um meio para facilitar um oculto procurando enfraquecer-nos?<sup>20</sup>

A empreitada expansionista dos Estados Unidos nos oitocentos foi marcada por uma série de iniciativas com o objetivo de ampliar sua influência global e resolver seus problemas internos como a questão da escravidão, essa estratégia refletiu-se na Província do Grão-Pará desencadeando uma série de articulações como: disputas pelo poder, tensões políticas e sociais, além de debates acerca da imigração americana para a Amazônia. Maria Clara Sales Carneiro Sampaio destacou a relevância dessas discussões ao analisar o projeto de colonização proposto pelos EUA no século XIX<sup>21</sup> ligado a Amazônia, além disso, a empreitada expansionista protestante trouxe à tona a questão da abertura dos rios amazônicos para a navegação a vapor estrangeira ligada aos interesses norte-americanos como apontou o bispo Dom Macedo Costa.

O contato dos Estados Unidos com a Província do Grão-Pará provocou um significativo clima de insegurança, parte dessas suspeitas estava intrinsecamente ligada às disputas de poder nas Américas e ao desejo de controle territorial engendrado pelos norte-americanos. A dinâmica geopolítica repercutiu-se na região amazônica, como apontou Lawrence Hill<sup>22</sup>, a presen-

---

<sup>20</sup> A Estrella do Norte. Belém, 26 de abril de 1863, p. 6.

<sup>21</sup> Em sua tese de doutorado, Maria Clara Sales Carneiro Sampaio reflete as intenções imperialistas do projeto estadunidense de colonização afro-americana na Amazônia, vejamos: “O retrato racial excessivamente positivo pintado por Webb talvez escondesse seus interesses pessoais, como mencionado, em participar dos lucros que esses projetos amazônicos gerariam. O formato que ele propõe para a colonização do Vale do Rio Amazonas, como se verá adiante, deixa claro que os projetos de colonização respondiam a problemas raciais internos à sociedade norte-americana, mas também obedeciam aos ímpetos imperialistas de se ocupar áreas estratégicas por toda a América Latina, bem como alargar o poder econômico norte-americano. Dividiu-se a análise dos muitos discursos que emergem nas negociações dos projetos de colonização como forma de facilitar a compreensão do tema. Os interesses econômicos e políticos dos Estados Unidos na América Latina, bem como os discursos raciais que são utilizados para justificar a escolha dos lugares que eventualmente receberiam os trabalhadores afro-americanos, fazem parte das variadas práticas que compõem o que temos chamado de imperialismo. Os temas da escravidão, da emancipação, da problemática da raça e das iniciativas de aumentar o poderio econômico dos Estados Unidos fazem parte desse imperialismo, que amalgama diferentes discursos e práticas”. SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. *Não diga que não somos brancos: os projetos de colonização para afro-americanos do governo Lincoln na perspectiva do Caribe, América Latina e Brasil dos 1860*. Tese Doutorado. São Paulo: USP, 2014, p.107.

<sup>22</sup> HILL, Lawrence F. *Diplomatic Relations Between the United States and Brazil*. Durham: Duke University Press, 1932, pp. 214-218.

ça e atuação dos americanos no Norte do País trouxeram à tona questões de soberania e interesses nacionais, o que gerou apreensões por parte da igreja católica e outras autoridades políticas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atuação dos missionários protestantes tornou-se parte integrante desse cenário complexo, uma vez que eles foram inseridos no contexto da atividade expansionista norte-americana, contribuindo para as implicações dessa estratégia, o desempenho da missão proselitista suscitou querelas e apreensões, tanto em relação à religião quanto às intenções geopolíticas vigentes. As disputas territoriais e a questão da imigração estadunidense para a Amazônia tornaram-se proposta para efetivação do projeto americano que não só afetou diferentes esferas sociais na região Amazônica, como também contribuíram para a criação de um clima de desconfiança, conforme apontou Dom Macedo Costa.

O bispo católico diante das escalas apontadas percebeu que os protestantes atuavam como agentes do imperialismo americano, difundindo a fé reformada, e ao mesmo tempo, desempenhando um papel significativo para os interesses geopolíticos dos Estados Unidos. O discurso de Jhames Colley Fletcher<sup>23</sup> em relação à abertura do rio Amazônia a navegação estrangeira valida a conexão entre religião e geopolítica denunciada por Dom Macedo na Amazônia, vejamos o relato de Fletcher: “seria um benefício incalculável para o Brasil, bem como para os estados vizinhos, se ele aplicasse à questão amazônica os princípios pelos quais lutou na questão do Prata, fazendo com

---

<sup>23</sup> Foi pastor, nasceu em Indianápolis, Indiana, em 1823. Após estudar em diversas escolas locais, foi enviado para a Philips Academy, em New Hampshire, e depois para a Brown University, onde graduou-se em 1846. Em 1847, tendo decidido se dedicar ao ministério, Fletcher ingressou no Seminário de Princeton. Dois anos depois, em 1849, ele transferiu-se para Paris e Genebra, onde concluiu seus estudos. Retornou aos Estados Unidos em 1850, foi ordenado a pastor no ano seguinte, enviado ao Rio de Janeiro, foi missionário da American and Foreign Christian Union e capelão da American Seamen's Friend Society. Dizia que a evangelização do Brasil e seu “progresso” caminhariam juntos. Para isto, concentrava-se em formar um bom círculo de amigos entre membros da alta sociedade, a fim de obter proteção para si e seus colegas. Um dos pontos altos da experiência de Fletcher no Brasil foi a publicação do livro “O Brasil e os Brasileiros”, em coautoria com Daniel Parish Kidder. Nesta obra os dois missionários fazem uma descrição pormenorizada do Brasil e de sua história, destacando em diversos momentos questões então atuais envolvendo as relações entre Brasil e Estados Unidos, entre elas a abertura do Amazonas.

que o poderoso rio se abra ao comércio do mundo”<sup>24</sup>, através do enunciado evidencia-se o alinhamento do missionário com os interesses econômicos e políticos de sua época que validava a exploração da região amazônica através da navegação fluvial.

A postura do missionário Jhames Colley Fletcher percebida a partir de sua estrutura narrativa estava impregnada por ideias que compartilhavam com o expansionismo americano, ou seja, a atuação e os discursos do agente protestante alinhavam-se as ambições territoriais americanas vigentes, portanto, os missionários não apenas promoviam a fé reformada, como também serviam como peças fundamentais no tabuleiro geopolítico da época.

A percepção de Dom Macedo sobre o papel dos missionários como agentes do expansionismo americano levanta importantes questões sobre o significado e o impacto da presença protestante na região amazônica. A influência desses agentes, além de afetar as questões religiosas, estava diretamente associada às estratégias de poder e domínio territorial dos Estados Unidos na Amazônia, essa dinâmica geopolítica complexa refletiu no bispo Dom Macedo, que buscou resistir à expansão do protestantismo e à influência estrangeira na região, a fim de preservar soberania católica.

A análise do discurso do missionário Jhames Colley Fletcher e da percepção de Dom Macedo sobre a estrutura narrativa dos agentes missionários ressalta a interseção entre religião, política e expansão territorial na Província do Grão-Pará. Esses aspectos evidenciam a complexidade das dinâmicas de poder e suas implicações, evidenciando que crenças e ideologias se entrelaçam efetivando-se nas narrativas religiosas a fim de validar interesses geopolíticos mais amplos.

## BIBLIOGRAFIA

ANAIS da Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/publicações>>. Acessado em 31/01/2023.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

---

<sup>24</sup> KIDDER, Daniel Parrish; FLETCHER, James Cooley. *Brazil and the Brazilians, portrayed in Historical and Descriptive Sketches*. Philadelphia: Childs & Peterson, 1857, pp. 580-581.

BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil (Dois séculos de história)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HILL, Lawrence. *Diplomatic Relations Between the United States and Brazil*. Durham: Duke University Press, 1932.

LACY, Creighton. *The word-carrying giant*. William Carey Library, USA, 1977, capítulo 1: The Founding Fathers.

KIDDER, Daniel Parrish; FLETCHER, James Cooley. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1941, v.1.

PÊCHEUX, Michael. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira: aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. *Não diga que não somos brancos: os projetos de colonização para afro-americanos do governo Lincoln na perspectiva do Caribe, América Latina e Brasil dos 1860*. Tese Doutorado. São Paulo: USP, 2014.

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

# O CÔNEGO MANUEL JOSÉ DE SIQUEIRA MENDES: PERCALÇOS E CONTROVÉRSIAS NA IGREJA PARAENSE (1870-1880)

---

GISELE MENDES CAMARÇO LEITE

## INTRODUÇÃO

Ao pesquisar a corrupção no sistema eleitoral na província do Grão-Pará, no período compreendido entre os anos de 1870 e 1881<sup>1</sup>, uma figura se destaca: a do cônego Manuel José de Siqueira Mendes. Com inúmeras notícias e referências ao seu nome, não causa estranhamento a curiosidade despertada por esse ilustre paraense, tão afamado no Oitocentos por sua atuação religiosa e política, protagonista de contendas, polêmicas e conciliações.

A escrita deste artigo se baseou em matérias veiculadas em jornais da capital paraense publicados no período supracitado, tanto em periódicos de vertente liberal, como *O Liberal do Pará*, quanto em conservadores, como o *Diário de Belém* e *A Constituição*, bem como naqueles de cunho religioso, nesse caso, *A Boa Nova*.

Ressalte-se que, no recorte temporal escolhido, o império passava por uma miríade de adversidades que, posteriormente, levariam à queda da monarquia: a Guerra do Paraguai; a Questão Religiosa, de bastante relevância na província, em face de um dos bispos envolvidos pertencer à Diocese de Belém; a promulgação da Lei do Ventre Livre; as alterações legislativas nas normas eleitorais; a Questão Nazarena, entre outras. No entanto, o texto discute apenas as situações relacionadas à Igreja e à política, situando as atitudes do cônego nesses temas, por meio das narrativas jornalísticas.

---

<sup>1</sup> Pesquisa realizada durante a elaboração da dissertação para o mestrado em História (em andamento), da Universidade Federal do Pará, sob orientação da Profª. Dra. Magda Maria de Oliveira Ricci.

O objetivo do presente artigo, portanto, é apresentar um breve panorama da participação do cônego Siqueira Mendes na vida política e religiosa da província do Grão-Pará, no decorrer dos anos setenta do século XIX, a partir da análise dos conflitos entre Estado e Igreja.

## BREVE PERFIL

Manuel José de Siqueira Mendes nasceu no dia 6 de setembro de 1825, no município de Cameté, no nordeste paraense. Filho do major Francisco José de Siqueira Mendes e de Maria do Carmo Brito Mendes, iniciou os estudos em sua cidade natal, tendo posteriormente frequentado o Seminário de Belém, durante a administração de Dom Romualdo de Souza Coelho, concluindo sua educação com “grande aproveitamento e manifestando um caráter elevado” e nacionalista, de acordo com Raimundo Ciríaco Alves da Cunha, em sua obra *Paraenses Ilustres*<sup>2</sup>.

Ainda de acordo com Raimundo Ciríaco, o primeiro cargo eclesiástico de Siqueira Mendes foi de secretário do bispado, nomeado por Dom José Afonso de Moraes Torres, sucessor de Dom Romualdo Coelho; posteriormente, tornou-se cônego presbítero da Catedral de Belém. Além da atividade religiosa, dedicou-se à educação, sendo professor no Liceo Paraense e no Seminário, onde ocupou as cadeiras de latim e teologia moral, respectivamente.

Siqueira Mendes iniciou sua atividade política nas fileiras do Partido Liberal, no qual permaneceu pouco tempo, pois logo migrou para a oposição, tornando-se um dos chefes do Partido Conservador e “um dos maiores vultos da nação e o mais proeminente de todo o Norte”<sup>3</sup>, a tal ponto que alcançou o posto de chefe único do Partido Conservador na província do Grão-Pará. O cônego ocupou o cargo de deputado da Assembleia Geral Legislativa (por quatro vezes: 1861-1864, na undécima legislatura; 1868-1872, na décima quarta; 1872-1875, na décima quinta; em 1878, na décima sexta; 1886-1889, na vigésima legislatura), bem como de deputado provincial, ocasião em que, por diversas vezes, assumiu a presidência da Assembleia Provincial.

---

<sup>2</sup> CUNHA, Raimundo Cyriaco Alves da. *Paraenses Ilustres*. Paris: Jablonski, Vogt & Co., 1896, pp. 131-132.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 131.

Tendo sido nomeado primeiro vice-presidente da província, exerceu a presidência em três ocasiões, de 29 de setembro a 18 de outubro de 1868, de 8 de novembro a 2 de dezembro de 1869, e de 23 de setembro de 1870 a 7 de janeiro de 1871. O cônego foi ainda incluído na lista tríplice para o Senado, angariando a maioria dos votos em todas as vezes em que disputou a vaga; no entanto, nas três primeiras, foi preterido pelo imperador, vindo a ocupar a cadeira somente na quarta vez em que concorrera, assumindo em 1886, onde se manteve até a Proclamação da República.

O cônego Manuel José de Siqueira Mendes faleceu em Fortaleza, capital do estado do Ceará, em 6 de março de 1892.

### **A RELAÇÃO ENTRE IGREJA E ESTADO NO SÉCULO XIX**

A colonização do Brasil exigiu grande investimento – material e humano – da coroa portuguesa para estruturar a nova colônia. Para tanto, a igreja se mostrou importante aliada na disciplina e conversão da população, aliança que resultou, após a Proclamação da Independência, na outorga da Constituição Imperial de 1824, que estabeleceu o catolicismo como a religião oficial do império e, em contrapartida, decretou a submissão da Igreja católica ao imperador. Uma vez instituída a primeira carta magna brasileira, os eclesiásticos assumiram a posição de funcionários do Governo Imperial, recebendo salário pelos serviços prestados – as chamadas cômguas –, além de serem nomeados pelo imperador (então D. Pedro I) para cargos inerentes aos serviços religiosos.

A adoção da religião oficial do império brasileiro associou-se ao entrelaçamento da atividade político-partidária com a religiosa, vínculo patente nas leis eleitorais, que previam a realização das eleições dentro das igrejas, deixando sob a responsabilidade dos padres redigir a lista de eleitores. No entanto, com a melhoria do aparato do Estado e o aperfeiçoamento da burocracia institucional, incluído o processo eleitoral, foi retirada essa atribuição dos sacerdotes, obedecendo ao disposto no Decreto 157, de 4 de maio de 1842, que manteve a realização dos pleitos nas igrejas. O Decreto também consignou que os párocos comporiam a mesa dos locais de votação, ressaltando, porém, a não obrigatoriedade de sua presença, posto que poderia ser substituído por outro cidadão.

Entre o fim do século XVIII e o início do XIX, quando o clero se mostrava um alicerce do Estado, os padres-políticos<sup>4</sup> envolveram-se em quase todas as rebeliões populares, geralmente inspiradas pelos ideais liberais das revoluções americana e francesa, que se traduziam no combate ao absolutismo e na defesa das liberdades políticas<sup>5</sup>.

Na primeira legislatura brasileira, iniciada em 1826, dos 102 deputados eleitos, 23 eram clérigos<sup>6</sup>. Entre esses padres-políticos, destacam-se Frei Caneca e Padre Feijó, tendo este alcançado o mais alto cargo dentro do governo, que foi o de regente do império (1835-1837). O Padre Feijó, apoiado por padres liberais, lutou contra a aprovação de leis centralizadoras, liderando, inclusive, uma revolta armada, conseguindo a aprovação da Lei n. 16, de 12 de agosto de 1834, que extinguiu os Conselhos Gerais e criou as Assembleias Provinciais, cujas atribuições eram amparadas pelo Art. 71 da Constituição Imperial de 1824, que previa o direito de todo e qualquer cidadão intervir em negócios da província, o que passava a ser feito por meio dessa casa legislativa.

O período compreendido entre as décadas de 1830 e 1840 foi marcado por revoltas, como o Levante dos Malês (Bahia, 1835), a Sabinada (Bahia, 1837-1838), a Cabanagem (Grão-Pará, 1835-1840), a Balaiada (Maranhão, 1838-1841) e a Farroupilha (Rio Grande do Sul, 1835-1845). Esses movimentos culminaram com o regresso conservador ao poder, em face do receio de desordem e desestruturação do Estado, provocando o afastamento dos padres da política.

Santirocchi<sup>7</sup> separa a movimentação do clero em torno da política em três fases, pontuando a formação do estado brasileiro como a época em que houve maior participação, em face, como vimos, da importância dada e assumida pela igreja. Posteriormente, do regresso conservador até a conciliação com a oposição, o governo imperial buscou evitar a partici-

---

<sup>4</sup> SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. “Religião e política no Primeiro Reinado e Regências: a atuação dos padres-políticos no contexto da formação do Estado Imperial Brasileiro”. In: *Almanack Braziliense*, n. 8, nov. 2008.

<sup>5</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 187.

<sup>6</sup> SOUZA, 2008.

<sup>7</sup> SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império”. In: *Mneme: Revista de Humanidades*, v. 12, n. 29, 2011, p. 189.

pação dos padres-políticos, posto que a maioria tinha ideias liberais, nomeando bispos ultramontanos para a chefia dos cargos eclesiásticos, isto é, aqueles que, sendo mais tradicionais, defendiam a autoridade máxima do papa nos assuntos da fé católica (geralmente se opondo à interferência monárquica) e, por isso, contribuiriam para a manutenção da ordem. Na terceira e última fase, a separação entre a igreja e o Estado se consolida, tendo como clímax a Questão Religiosa, cujos desdobramentos vão culminar na queda da monarquia.

Siqueira Mendes desponta no cenário político nesse contexto, quando o Estado tentava “disciplinar” a Igreja por meio dos bispos ultramontanos, buscando amenizar conflitos e pacificar a sociedade, fato decisivo para o decréscimo da quantidade de padres no parlamento e nas revoltas políticas<sup>8</sup>.

## ULTRAMONTANISMO X MAÇONARIA

A partir de 1840, quando o clero ultramontano alcançou o episcopado, a situação tomou ares diferentes daquele almejado pelo Governo. A Igreja buscava então definir sua hierarquia dentro do império brasileiro, o que levou a um choque entre as instituições e desencadeou no evento conhecido como Questão Religiosa.

A Questão Religiosa no Brasil foi a disputa, no início da década de 1870, entre a Igreja católica e a maçonaria, cujo estopim deve-se à ação do bispo do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa, e de Olinda, Dom Vital Maria Gonçalves Oliveira, que resolveram proibir que maçons frequentasse as igrejas e as ordens religiosas. A Questão Religiosa não se restringia à contenda com a maçonaria, mas envolvia também a tentativa dos bispos ultramontanos de instituir sua política dentro do Estado, em desfavor do regalismo que vigorava no império<sup>9</sup> – a interferência do imperador nas questões da Igreja –, bem como o desejo de afastar os padres das atividades político-partidárias, do comércio e do concubinato<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 189.

<sup>9</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. 187.

<sup>10</sup> SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial*. In: *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas*. Rio de Janeiro: Anpuh, 2014.

Chegava-se, desse modo, a dois pontos cruciais: a ausência de pretensão do Estado em renunciar ao controle da Igreja, apesar da quantia que dispndia com o “salário” dos padres, pois o controle político, de certo modo, advinha do poder que esses religiosos exerciam sobre a população<sup>11</sup>; e o desconforto causado, já que o imperador e vários políticos, liberais e conservadores, integravam os quadros da maçonaria, inclusive o então primeiro-ministro, o Visconde do Rio Branco, era Grão-Mestre de uma loja maçônica.

No jornal *A Boa Nova*, edição n. 65, publicado em 16 de agosto de 1873, Dom Antônio de Macedo Costa atestava que a excomunhão de maçons da igreja continuava em vigor – vários clérigos eram maçons, como o pe. Eutíquio Pereira da Rocha – e estes seriam absolvidos apenas se confessassem arrependimento, animando os bispos do Brasil a continuarem a zelar pela defesa da religião católica, autorizando-os a abolir a irmandade maçônica.

O imbróglio ocorreu entre os anos de 1873 e 1875, sob a égide de um governo conservador, culminando com a prisão, julgamento e condenação dos bispos Dom Macedo Costa e Dom Vital a quatro anos de prisão, com trabalhos forçados; penalidade que posteriormente foi convertida em prisão simples.

## CÔNEGO SIQUEIRA MENDES E A QUESTÃO RELIGIOSA

*A Constituição*<sup>12</sup>, jornal conservador, na edição n. 41, de 21 de fevereiro de 1876, apresenta um depoimento do cônego Siqueira Mendes, em que consigna sua posição em relação ao tema:

Antes de eu seguir para a corte em 1874, interpelado pela Boa Nova sobre meu pensamento e proceder em relação ao ministério Rio Branco, respondi com minha assinatura que, não confundindo o divino com o profano, dando à Deus o que é de Deus e a Cezar o que é de Cezar, continuaria a prestar ao gabinete meu franco, mas sincero e dedicado apoio a tudo que não dissesse respeito à questão religiosa; e o governo sabia, que, em relação à está, não podia contar comigo, porque eu não pensava como elle.

---

<sup>11</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem...*, 2021, p. 187.

<sup>12</sup> Periódico criado por Siqueira Mendes, que se apresentava como “órgão do Partido Conservador”.

Em que pese os argumentos trazidos pelo cônego, observa-se que não há um posicionamento firme sobre a Questão Religiosa – ainda que indique não concordar com o primeiro-ministro – apesar de seu relato ser de 1876, quando o ápice do litígio já havia sido alcançado, com a prisão dos bispos em 1874. *A Constituição*, por sua vez, por ser de propriedade do cônego, seguiu a posição de seu dono de não se envolver diretamente no assunto, buscando não “azedar” sua relação com a Igreja e com o imperador, mantendo-se firme na esperança de ver terminado o conflito sem ressentimentos.

Na edição de 24 de fevereiro de 1876, Siqueira Mendes escreve matéria nominada “Eu e a Boa Nova”, aduzindo já ter manifestado o seu modo de proceder em relação à Questão Religiosa. Na edição 45, de 25 de fevereiro de 1876, em mais uma resposta ao jornal *A Boa Nova*, repete: “Não nos cansaremos de repetir o que temos dito sobre nossa atitude na questão religiosa”. Em 1º de outubro de 1878, *A Constituição*, em sua edição 220, contestando reportagem do *Diário do Gram-Pará*, que afirmava que o “sr. bispo [D. Macedo Costa] foi preso e justamente condenado pela escola conservadora”<sup>13</sup>, asseverava:

Muitos e proeminentes membros do partido, em ambas as casas do parlamento, fizeram oposição enérgica e tenaz ao dito gabinete conservador sobre seu procedimento na questão religiosa; e outros não menos distintos e correligionários, entre estes o benemérito chefe conservador nesta província apoiaram o governo com restrição quanto a essa questão.

Observa-se, nas fontes pesquisadas, que o cônego não quis se desentender com o governo imperial durante a discussão da Questão Religiosa, mas acabou não se mostrando um aguerrido defensor dos bispos católicos, o que lhe rendeu críticas do clero, observadas no periódico católico. Os jornais da época não pouparam Siqueira Mendes pela dubiedade de sua posição, descrevendo-o como um político que sempre procurava estar ao lado de quem ocupava o poder, a fim de conseguir seus intentos e, quando contrariado, usava de sua força política para retirar de seu caminho quem lhe atrapalhava: *O Liberal do Pará*, de 15 de maio de 1878, por exemplo, aludia que quem contrariasse ou se opusesse ao cônego era substituído abruptamente, alegando que três ou quatro presidentes da província – sem citar nomes – teriam sido substituídos por influência do cônego.

<sup>13</sup> A citação é retirada do jornal *A Constituição*, no entanto, não foi possível localizar na Hemeroteca Digital a edição a que se refere do *Diário do Gram Pará*, posto que disponível apenas os anos de 1885 e 1886 desse periódico.

Assim, as fontes apontam postura diplomática do cônego no que diz respeito à Questão Religiosa, angariando reprimendas de seus inimigos políticos nos periódicos locais. No entanto, embora o cônego tramitasse entre a política e a religião, buscando não desagradar nenhum dos lados, na Questão Religiosa especificamente, pendeu para o lado político, pois, como veremos, as suas atitudes eram opostas ao que os bispos ultramontanos pregavam em relação ao afastamento dos padres de atividades distintas do sacerdócio.

## CÔNEGO SIQUEIRA MENDES E A QUESTÃO NAZARENA

No fim da década de 1870, o governo imperial passava ao comando do Partido Liberal e, em 1879, assumia a presidência da província José Coelho da Gama e Abreu, o Barão de Marajó. Entre os anos de 1878 e 1880, ocorre a Questão Nazarena, que envolveu liberais, diretores da festa do Círio de N. Sra. de Nazaré e o bispo Dom Macedo Costa; não é objetivo do artigo se aprofundar no tema, apenas apontar a posição do cônego em relação à contenda.

A festa do Círio de Nazaré possuía uma diretoria, chamada comissão nazarena, também respondendo por Irmandade de Nazareth, que dirigia a festividade, sendo alguns de seus membros, se não a maioria, pertencentes às fileiras do Partido Liberal, como o Dr. Américo Santa Rosa, Roso Danin e Tito Franco<sup>14</sup>.

No ano de 1879, D. Macedo Costa decidiu proibir o festejo, sob a alegação de que a diretoria não exercia seu mister de acordo com os ditames religiosos, misturando o sagrado ao profano, com a exposição de fotos de mulheres nuas, instalação de lojas de arraial, apresentação de danças africanas, práticas de “porquicídio” e “paticídio”, entre outras<sup>15</sup>. O arcebispo encaminhou carta ao presidente da província informando a proibição.

Seguindo os preceitos ultramontanos, D. Macedo Costa procurava, cada vez mais, tomar as rédeas da Igreja, afastando leigos e irmandades. As disputas em torno da festividade envolveram também questões políticas e econômicas, gerando conflitos até mesmo na esfera eleitoral, quando alguns

---

<sup>14</sup> MARTINS, Karla Denise. *O Sol e a Lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)*. Dissertação de Mestrado em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2001, p. 192.

<sup>15</sup> MARTINS, Karla Denise. *O Sol e a Lua em tempo de eclipse...*, 2001. p. 195.

candidatos do Partido Liberal foram acusados pelo folhetim católico *A Boa Nova* de causar tumulto nas eleições, imputando-lhes o desrespeito de levar para a festa os transtornos que causavam nas urnas. o tom da crítica transparecia a preferência do jornal pelo Partido Conservador:

Se, pois, a direcção do partido liberal nesta província é a mais infatigável inimiga do Papa, do Bispo e do Clero, não admiramos nos afastemos desse partido, e lamentemos a cegueira dos poucos Padres, que ainda trabalham para a ruína de sua própria classe e de sua Religião, servindo de instrumento aos propagandistas de erros funestos contra o Catholicismo.<sup>16</sup>

Na roda dos acontecimentos, com a Igreja posicionando-se expressamente contra o Partido Liberal, os conservadores não mediram esforços em apoiá-la abertamente. Nesse passo, o cônego Siqueira Mendes pôde dar um suspiro, posicionando-se, nesse momento, firme e convincentemente a favor da Igreja e do bispado, não economizando matérias no seu periódico conservador contrárias às atitudes dos liberais em relação à Questão Nazarena:

A diretoria nazarena está dando péssimo exemplo; sua desobediência ao governador do bispado e ao dr. Juiz de capelas é um desrespeito à lei, é uma anarchia intolerável, é a revolução, que se ensaia, é a preparação dos desacatos, que a gente do Liberal está resolvida a commetter contra a autoridade religiosa.<sup>17</sup>

Na edição n. 219, de 30 de setembro de 1878, *A Constituição* em matéria intitulada “A questão do cyrio”, condenou a resistência intrusa da diretoria de Nazaré contra as ordens do bispado, reclamando, por fim, da atitude de um dos redatores do jornal *Diário do Gram Pará*, seu antigo aliado, por ter assumido a chefia da festa de Nazaré, especialmente num ano em que o partido liberal se utiliza da festa como arma política, concluindo:

(...) e vejamos agora o clero horrivelmente açoitado pela injúria, quando o partido conservador, seu aliado natural, tem obrigação de defendê-lo.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *A Boa Nova*, Belém, n. 9, 29 de janeiro de 1879, p. 1

<sup>17</sup> *A Constituição*, Belém, n. 223, 4 de outubro de 1878, p. 1.

<sup>18</sup> *A Constituição*, Belém, n. 219, 30 de setembro de 1878, p. 1.

## A POLÍTICA NA PROVÍNCIA E A IGREJA CATÓLICA: O QUE DIZEM OS PERIÓDICOS

O acirramento das contendas entre os partidos políticos revelava rivalidades até mesmo dentro dos próprios partidos, culminando com a divisão interna, em facções que brigavam entre si. A título de exemplo, traz-se o “racha” ocorrido no seio do Partido Liberal, quando Samuel Wallace Mac-Dowell criou a folha *A Regeneração*, periódico político, comercial, noticioso e literário, em oposição aos seus adversários liberais José de Araújo Roso Dantin, José Joaquim de Assis e Américo Marques de Santa Rosa.

Outro não foi o desenlace na base do Partido Conservador. Siqueira Mendes se fortaleceu na década de 60 do Oitocentos, consolidando-se como liderança única do partido; porém, no início dos anos 70, já havia uma divisão consistente entre seus correligionários, com seu nome sendo contestado principalmente pelos deputados provinciais Antônio Francisco Pinheiro, Antônio Gonçalves Nunes, Francisco Carlos Mariano e coronel Antônio Pimenta de Magalhães, recebendo o cômego apoio do jornal *Diário do Gram-Pará*, enquanto a outra ala recebia apoio do *Diário de Belém*, conforme noticiou *A Boa Nova*<sup>19</sup>, afirmando que, em que pese o programa do jornal de não entrar nas disputas partidárias, procurava fortalecer aqueles políticos considerados sinceros católicos. Nesse sentido, afirmava que o *Diário de Belém* havia aberto suas colunas à defesa do catolicismo e amparado o prelado contra “os insultos da imprensa corrupta”, mantendo-se firme nos princípios conservadores e no respeito à fé católica, declarando abertamente sua preferência pela folha opositora ao cômego<sup>20</sup>.

Além do dr. Antônio Gonçalves Nunes, chefe da dissidência e presidente do Partido Católico, e dos deputados já citados, outros conservadores ilustres faziam parte da oposição ao cômego, como Raimundo Clementino de Castro Valente, dr. João Lourenço de Paes e Sousa, dr. José Ferreira Cantão e dr. Francisco da Silva Castro<sup>21</sup>. Essa cisão no partido e o apoio do periódico católico ao grupo rival a Siqueira Mendes, pode ser entendido com base na análise do momento delicado pelo qual passava o catolicismo com o

---

<sup>19</sup> *A Boa Nova*. Belém, 31 de julho de 1872, p. 1.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> PARÁ. Assembleia Legislativa do Estado. *Coletânea dos 190 anos do Poder Legislativo*. Belém: Alepa, 2014.

início da Questão Religiosa: as atitudes do cônego eram contrárias ao pregado pela Igreja então, agravando-se, como veremos, pelo fato de o cônego continuar exercendo cargos políticos durante todo o período de análise e, inclusive, mantendo atividades no comércio.

A imprensa do império era agressiva e delatária. Porque geralmente os periódicos da época pertenciam aos partidos políticos, a guerra partidária era travada nas folhas dos jornais. O *Diário de Belém*, por exemplo, assim se refere ao jornal *A Constituição*, do Partido Conservador e gerido por Siqueira Mendes:

A coalisão tem sido o mote forçado da *Constituição*, desde o dia que a entregamos à publicidade. Um dia empina diante dos golpes com que vae castigando a *Boa Nova*, que ainda jura poder regenerar aquela entidade, desde muito tempo perdida para Deus e para o mundo; em outro abate-se diante da poderosa antagonista até o ponto de implorar-lhe misericórdia... e quando desacoroçoada se ergue, atira-se furiosa, ora a nós, ora à *Regeneração*, ora ao *Liberal do Pará*<sup>22</sup>.

As críticas ao modo de proceder do cônego vinham de todos os lados, não importava o ideário partidário, contestações que iam desde a sua ingerência nas eleições até mesmo acusações de corrupção. É evidente a revolta da imprensa liberal e de parte da conservadora contra o cônego, sentenciado culpado por todos os males advindos à província, principalmente após ter ocupado a sua presidência interina em 1870.

Quando o cônego deixou a presidência em 1870, ocasião em que assumiu o conservador João Alfredo Correa, *O Liberal do Pará*, na sua primeira edição daquele ano, anunciava com esperança o novo governo, pois substituía um governante freneticamente partidário, que olhava os assuntos da administração sob o prisma de seu partido ou de seus amigos, aduzindo que bastava olhar para a lei do orçamento, a fim de se constatar que não fora a justiça ou o bem público que nortearam tal administração<sup>23</sup>.

Em 1875, o periódico do partido liberal, em sua edição n. 14, imputa ao cônego a saída do presidente liberal Cunha Júnior, que teria permanecido com dignidade na cadeira, recusando-se a compactuar com *as patotas* (palavra muito usada no período como sinônimo de trapaça) e, decidi-

---

<sup>22</sup> *Diário de Belém*. Belém, 4 de março de 1876, p. 1.

<sup>23</sup> *O Liberal do Pará*. Belém, 01 de janeiro de 1870, p. 1.

do a continuar na província, foi obrigado a sair, em face do governo imperial ter dado ouvidos às “intriguinhas e mexericos” de Siqueira Mendes<sup>24</sup>.

Nessa toada, observa-se o desgaste político do cônego e de seu *A Constituição* ante os demais periódicos, fossem os de cunho religioso, fossem os liberais ou mesmo os apoiadores do Partido Conservador. A Igreja, por sua vez, buscava se impor não apenas nas questões de cunho religioso, mas também politicamente, manifestando, por meio de seus periódicos, as censuras aos partidos e aos políticos.

## DENÚNCIAS DE CORRUPÇÃO

Ao longo da década de 1870, avultaram nos jornais acusações contra o cônego Siqueira Mendes, que ocupou, no período, os cargos de deputado geral, deputado provincial e presidente interino da província. Ressalte-se que as imputações de fraude nas eleições eram constantes, uma vez que os liberais estavam alijados do poder e, por conseguinte, faziam questão de denunciar supostas irregularidades nos pleitos eleitorais, bem como no governo. No entanto, duas acusações chamam a atenção, por sua gravidade e porque anunciadas em jornal conservador, ainda que apoiasse a facção rival ao cônego.

No relatório de 5 de novembro de 1872<sup>25</sup>, em que Francisco Bonifácio de Abreu, Barão da Vila da Barra, passava a presidência da província ao segundo vice-presidente, Miguel Antônio Guimarães, Barão de Santarém, o então presidente relata que, quando chegou à província, reinava na cidade de Cameté a febre palustre, que fazia grande número de vítimas fatais diariamente. Além de ter seguido todas as ordens dadas por seu antecessor, o dr. Abel Graça, afirma ainda ter efetuado a contratação de uma farmácia do município para fornecer o medicamento para a doença, que teria concedido um desconto de 10% sobre o preço praticado na capital.

No entanto, o *Diário de Belém*, a partir da edição de 16 de outubro de 1872<sup>26</sup>, iniciou uma série de denúncias a respeito dessa contrata-

---

<sup>24</sup> *O Liberal do Pará*. Belém, 18 de janeiro de 1875, p. 1

<sup>25</sup> ABREU, Francisco Bonifácio de. *Relatório apresentado pelo Exmo. Sr. Barão da Vila da Barra em 05 de novembro de 1872 por ocasião de passar a administração da Província ao 2º Vice-presidente o Exmo. Sr. Barão de Santarém*. Belém: Typ. do Diário do Gram-Pará, 1872.

<sup>26</sup> *Diário de Belém*. Belém, 16 de outubro de 1872, p. 1.

ção, anunciando possuir uma certidão que comprovaria que a Tesouraria da Fazenda teria pago o preço absurdo de 69\$120 (sessenta e nove mil e cento e vinte réis) pela onça do sulfato de quinina, fármaco eficaz contra a febre palustre – segundo o periódico, entre os meses de maio e junho de 1872, o preço do sulfato de quinina subiu vertiginosamente, tendo os pagamentos efetuados à farmácia oscilado entre 10\$240 (dez mil e duzentos e quarenta réis) e 69\$120 a onça, juntando certidão da Tesouraria da Fazenda para atestar a veracidade da denúncia<sup>27</sup>. E o que essa compra tem a ver com o cônego?

No dia 18 de outubro de 1872<sup>28</sup>, o mesmo jornal publicou nova denúncia, assegurando que o medicamento fora adquirido do estabelecimento comercial Siqueira Mendes & Cia., farmácia que teria por proprietário o sobrinho do cônego, Joaquim Felipe de Siquera Mendes, em sociedade com o tio – informação negada pelo cônego. No entanto, o *Diário de Belém* refutou a alegação, aduzindo que não seria por um instrumento particular que se provaria ou não a responsabilidade de um indivíduo em uma sociedade comercial. Para o periódico, a prova indireta seria, em geral, mais bem recebida, referindo-se às defesas que Siqueira Mendes expôs nos jornais a respeito da compra<sup>29</sup>.

Em 20 de outubro de 1872, o *Diário de Belém* publicou que o Barão da Vila da Barra, após a publicação da certidão atestando os pagamentos, procurou se defender imputando ao ex-presidente, Abel Graça, a contratação:

Sempre o mesmo appareceu hontem o senhor Vila da Barra, tanguido pela certidão da thesouraria da fasenda, que o mostrou em público assaltando de braço com o senhor Cônego Siqueira Mendes os cofres do tesouro nacional, e sempre o mesmo tenta esgueirar-se à sua própria torpesa baldeando infamemente para o sr. Abel Graça a responsabilidade de sua desgraçada estrella<sup>30</sup>.

O jornal publicou todos os officios encaminhados por Abel Graça, quando ocupou a presidência da província, a fim de demonstrar

<sup>27</sup> Diário de Belém. Belém, 18 de outubro de 1872, p. 1.

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Diário de Belém. Belém, 30 de outubro de 1872, p. 1

<sup>30</sup> Diário de Belém. Belém, 20 de outubro de 1872, p. 1.

que, em nenhum deles, se encontrava determinação para proceder qualquer pagamento à dita farmácia, partindo tal ordem do então presidente Barão da Vila da Barra.

Outra denúncia que irrompeu nos jornais, agora em *O Liberal do Pará*<sup>31</sup>, diz respeito ao colégio que o cônego possuía em sua cidade natal, Cametá, subvencionado pelo governo. De acordo com o periódico, foram publicadas duas leis concedendo subvenções aos colégios de Cametá e Santarém, apontando o articulista os benefícios advindos para o cônego desse repasse de verbas. Faz-se oportuno lembrar que os bispos ultramontanos se opunham ao exercício de atividades diversas às religiosas pelos padres; entretanto, o cônego, além de político, era comerciante, possuindo, segundo as denúncias aqui expostas, farmácia e colégio. E o pior, caso as acusações fossem verdadeiras, envolvido em negócios, se não ilícitos, imorais.

O cônego Siqueira Mendes transitava, portanto, na contramão dos interesses da Igreja católica de seu tempo; embora não pertencesse ao Partido Liberal, principal opositor dos interesses eclesiásticos, as fontes indicam que a dedicação e atividade principal do cônego eram a política e econômica, não a religiosa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho possibilitou a análise do movimento de controvérsias entre a Igreja e o Estado no século XIX, estando o cônego Siqueira Mendes no centro ou em destaque em muitos dos conflitos que insurgiram no período imperial, mais especificamente na década de 1870.

Siqueira Mendes foi o alvo predileto da imprensa periodista, inicialmente daquela vinculada ao Partido Liberal, depois a essa se juntaram os jornais católicos e do Partido Conservador, do qual era filiado, o que não é um registro totalmente negativo. De fato, o cônego foi protagonista em um momento de ebulição das relações do império com a Igreja, quando esta buscava sair da sombra do Estado. Dessa forma, o cônego atuou mostrando toda a sua importância, poder e altivez na província, não fugiu do jogo político, ocupou cargos públicos durante todo o recorte temporal pesquisado e conseguiu seus intentos junto à corte. Nunca se submeteu, sempre defendendo os seus interesses e de seu partido.

---

<sup>31</sup> O Liberal do Pará. Belém, 16 de fevereiro de 1870.

Tais fatos, por outro lado, são dignos de questionamentos a respeito de sua postura perante o sacerdócio, razão pela qual, na coletânea em comemoração aos 190 anos do Poder Legislativo do Pará, questiona-se: Cônego político ou político cônego?

## DOCUMENTOS

- A Boa Nova, n. 9, 29 de janeiro de 1879, p. 1.  
A Boa Nova, Belém, 31 de julho de 1872, p. 1.  
A Constituição, Belém, n. 219, 30 de setembro de 1878, p. 1.  
A Constituição, Belém, n. 223, 4 de outubro de 1878, p. 1.  
Diário de Belém. Belém, 4 de março de 1876, p. 1.  
Diário de Belém. Belém, 16 de outubro de 1872, p. 1.  
Diário de Belém. Belém, 18 de outubro de 1872, p. 1.  
Diário de Belém. Belém, 30 de outubro de 1872, p. 1.  
Diário de Belém. Belém, 20 de outubro de 1872, p. 1.  
O Liberal do Pará. Belém, 01 de janeiro de 1870, p. 1.  
O Liberal do Pará. Belém, 18 de janeiro de 1875, p. 1.  
O Liberal do Pará. Belém, 16 de fevereiro de 1870.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Francisco Bonifácio de. *Relatório apresentado pelo Exmo. Sr. Barão da Vila da Bara em 05 de novembro de 1872 por ocasião de passar a administração da Província ao 2º Vice-presidente o Exmo. Sr. Barão de Santarém*. Belém: Typ. do Diário do Gram-Pará, 1872.
- BARBOSA, Marialva. *História cultural da imprensa: Brasil, 1800-1900*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- CUNHA, Raymundo Cyriaco Alves da. *Paraenses Ilustres*. Paris: Jablonski, Vogt & Co., 1896.

MARTINS, Karla Denise. *O Sol e a Lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)*. Dissertação de Mestrado em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2001.

PARÁ. Assembleia Legislativa do Estado. *Coletânea dos 190 anos do Poder Legislativo*. Belém: Alepa, 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Afastemos o padre da política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império”. In: *Mneme: Revista de Humanidades*. Natal: UFRN, v. 12, n. 29, 2011, pp. 187-207.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial. In: *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas*. Rio de Janeiro: Anpuh, 2014, pp. 1-11.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. “Religião e política no Primeiro Reinado e Regências: a atuação dos padres-políticos no contexto da formação do Estado imperial Brasileiro”. In: *Almanack Braziliense*, n. 8, nov. 2008.

# REPÚBLICA, RELIGIOSIDADES E CASAMENTO CIVIL (BELÉM-PA, 1890-1900)

---

IPOJUCAN DIAS CAMPOS

## INTRODUÇÃO

Divorcio acatholico. Na capital de S. Paulo foi lavrada a primeira sentença de divorcio acatholico que se dá no Brasil.<sup>1</sup>

Em outros trabalhos apresentei as razões que conduziram a Igreja Católica e determinados setores da sociedade belenense (como parte da imprensa e alguns juristas) a serem contrários às núpcias civis e ao divórcio.<sup>2</sup> Neste, no entanto, analisei que os dois institutos também possuíam defensores na cidade de Belém. Então, apresentem-se e analisem-se os seus defensores: os periódicos “O Apologista Cristão Brasileiro” e “A República”. A respeito desses jornais é importante entender as tramas dos discursos por eles publicados, as suas chamadas, os seus predicados, os seus adjetivos religiosos, pois a partir das linhas políticas dos matutinos consegui vislumbrar os interesses que estavam em jogo.

Também se deve aqui explicar que o termo divórcio empregado neste trabalho não quer dizer separação com possibilidades de segundas núpcias em vida de um dos cônjuges, e sim ruptura da vida conjugal, ou seja, separação definitiva de corpos e bens. A respeito do casamento civil e do divórcio precisa-se expor que foi o Decreto nº 181 de 24 de

---

<sup>1</sup> Diário de Notícias. Belém, 08 de janeiro de 1890, p. 02.

<sup>2</sup> CAMPOS, Ipojucan Dias. Diante do extremo: casamento, família e divórcio (Belém-Pará, 1890-1900). Belém: EDUEPA, 2023.

janeiro de 1890 que os instituiu na sociedade brasileira; antes, no País, as celebrações válidas bem como as separações eram de responsabilidades da Igreja Católica.<sup>3</sup>

Com efeito, no espaço bellepoqueano belenense (1890-1900), onde as tensões eram efusivas, os referidos periódicos contribuíram para enriquecer os campos sociais sociorreligiosos atrás sinalizados. Não obstante, duas questões basilares em relação aos diários em questão devem ser esclarecidas. “A República” era o órgão oficial do novo regime político no Pará, apoiava os decretos que o Governo Provisório Republicano promulgava. A folha procurava sustentar o decreto-lei nº 181 de 24 de janeiro de 1890 que laicizou o casamento e o divórcio. O posicionamento, então, é: o apoio que o jornal dera foi uma estratégia política para oferecer maior suporte ao regime republicano, uma vez que ele estava dando os seus primeiros passos. Quanto ao “O Apologista Cristão Brasileiro”, que também desejava sustentar religiosamente tanto o casamento civil como o divórcio, levanta-se a problemática de que se constituía uma questão elementar se contrapor não unicamente no campo religioso à Igreja Católica, mas que também era fundamental para os metodistas se oporem nos veios políticos, pois destes estavam a emanar as decisões que lhes interessavam diretamente, como o reconhecimento do casamento para os seus fiéis.

Por conseguinte, o espaço social em análise era lugar de tensões, de vivências e de experiências diversas no tocante às escalas sociorreligiosas. Dessa forma, se a laicização dos institutos pouco interessava à Igreja Católica, por outro lado era fundamental para os representantes desses periódicos. Neste nível de debate os matutinos pintavam tanto o divórcio quanto o casamento civil com cores menos fortes, quando comparados com as linhas impressas pelo semanário católico “Semana Religiosa do Pará”.<sup>4</sup> Pode-se coligir, então, que os interesses se encerravam no fim da exclusividade católica sobre os institutos, visto que apenas esta instituição tinha o poder de celebrar os casamentos válidos, formando a família legítima no Brasil e o de sentenciar os processos de divórcio. Em conformidade com isso, havia jogos de política bastante aguçados, isto é, de um lado o desconforto da Igreja frente àqueles assuntos, do outro os interesses das duas folhas sobre o fim do monopólio católico.

---

<sup>3</sup> CAMPOS, Ipojucan Dias. “Casamento, civil, família e divórcio: representações jurídicas (Belém, 1883-1900)”. In: *Revista História e Cultura*, v. 05, 2016, pp. 364-387.

<sup>4</sup> CAMPOS. Op., cit.

Dito isto, seguem algumas interpretações dos eixos em pauta.

### **Casamento e divórcio sob outros olhares**

Sobre o casamento civil, o periódico “O Apologista Cristão Brasileiro”, em matéria publicada em 01 de março de 1890, narrava que:

Do dia 24 de Maio, proximo futuro, em diante vigorará a lei do casamento civil no Brazil. De toda a legislação do Governo Provisório, não ha lei alguma que mais proveito trará á moral social de nosso paiz. O resultado não será desde já; mas pouco a pouco, virão umas modificações estupendas dos costumes e convicções populares.<sup>5</sup>

Este decreto do poder executivo contava com o apoio do periódico. Dispensar bases políticas a uma lei que transformava o enlace matrimonial em secular representava, ao “O Apologista Cristão Brasileiro”, para além do fim do monopólio da Igreja Católica acerca do instituto; a consolidação do conúbio civil se apresentava, para a redação do periódico, como campo fértil de oposições ao Clero belenense, pois articulava que, se os fiéis católicos quisessem apresentar-se de forma legal perante a sociedade, teriam de se casar duas vezes, isto é, diante das suas cerimônias e normas e perante uma autoridade secular. “O Apologista” apropriando-se das decisões do poder executivo lembrava aos católicos que apenas o casamento religioso não mais era possuidor de efeitos civis, porquanto o consórcio legalmente constituído no Brasil passava a ser o cartorial.

Quanto a esta decisão do Governo Republicano Provisório, a Igreja Católica através de sua influência na imprensa de Belém se utilizou de outros veículos de comunicação, além dos periódicos “O Diário do Grão Pará” e da “Semana Religiosa”, para se opor e procurar minar o referido decreto. Dentre os jornais que a Santa Sé se serviu pode-se citar “O Diário de Notícias” que noticiava matéria intitulada, “Casamento Civil”:

A “Civilização”, do Maranhão, publicou o seguinte trecho de uma carta, que lhe foi dirigida por um vigário: - os meus parochianos recusam, solememente, a acceitar o casamento civil obrigatorio, e estão resolvidos a não cumprir o Decreto.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 01 de março de 1890, p. 01.

<sup>6</sup> O Diário de Notícias. Belém, 27 de março de 1890, p. 03.

A respeito da matéria faz-se necessário observar um desdobramento. A imprensa paraense, neste caso “O Diário de Notícias”, compilou e publicou em suas páginas uma notícia editada no jornal “Civilização” do Estado do Maranhão. Neste contexto pode-se inferir que aqueles contrários ao estabelecimento desta nova forma de contrato se apropriavam de todo e qualquer instrumento que se situasse contrário ao estabelecimento dessa forma de enlace no país. Por outros termos, para a sociedade conservadora da capital paraoara qualquer posicionamento que fosse de encontro ao matrimônio civil era importante para procurar mostrar que não se desejava esse tipo de enlace. Variados argumentos foram utilizados e dentre os quais orientações para que os fiéis não contraissem esse tipo de matrimônio; procuravam-se brechas no Decreto 181 e até mesmo ameaçava-se partir para a violência como publicou o periódico “O Apologista Cristão” em matéria que veio a lume com manchete em letras garrafais “VIOLÊNCIAS ... DE QUEM?”. O jornal reeditou matéria do jornal “Semana Religiosa”. Este escreveu, segundo “O Apologista”:

Casamento Civil. – Cartas do interior do Maranhão e do Piauí, de pessoas respeitáveis, nos asseguram que o decreto sobre o casamento civil tem sido geralmente repellido, e supõe-se que semelhante lei não será executada sem violências.<sup>7</sup>

Os metodistas contrapunham-se a esse editorial da Igreja não somente na imprensa paraense, mas também no conjunto social. Sempre muito loquaz quando se referia à Santa Sé, além de se referir com desprezo ao que era publicado pela Igreja Católica de Belém em relação ao casamento civil, afirmava:

Desejamos muito saber de que maneira e em que ocasião e por quem e porque motivo. Não podemos imaginar um caso do casamento civil ao qual a propria canalha podia se oppôr. Ninguém se casa, não querendo. Todos podem casar-se na igreja romana querendo. Os que assim se casam poderão deixar de casar-se civilmente, assim querendo. Ninguém os obriga a casar-se civilmente. A lei simplesmente declara que em tal caso não são casados. Os que se vão casar civilmente

---

<sup>7</sup> A Semana Religiosa. Belém, 02 de março de 1890. Apud: O Apologista Cristão Brasileiro de 08 de março de 1890, p. 01.

irão por que querem. Não são elles que hão de praticar as “violencias”. Casando-se, não offendem a ninguém: quem e quando é que vão praticar ás “violencias”?<sup>8</sup>

Como os documentos sugerem, os entrevistos acerca das novas núpcias foram intensos no calor da hora. Os conflitos mostram o nível de complexidade das temáticas. Apreende-se que, se por um lado, determinado segmento social objetivava construir uma utopia: conseguir o enquadramento da sociedade como um todo no interior de referenciais entendidos como morais e higienizantes; por outro havia o protestantismo (neste sentido, a Igreja Metodista de Belém) se posicionando favorável ao matrimônio contraído em um cartório. Lembra-se que jamais se devem esquecer os seus interesses políticos e religiosos e neste sentido [estrategicamente], os Metodistas não liam o consórcio cartorial como temporário e sim como o que firmava a família, a moral e os bons costumes.

Por seu turno, neste campo de tensões, a Santa Sé fazia oposição ao casamento civil justificando que este produziria desregramentos morais e físicos no interior da família, instituição que segundo a Igreja era à base de sustentação da sociedade belenense e brasileira. Para a Cúria, uma das degradações seria que ele não detinha o poder de legitimar os filhos; estes seriam considerados bastardos perante a sociedade. Também para se colocar contrária a referida celebração ela argumentava que o enlace católico dificultava a separação dos fiéis por meio do divórcio e que o civil representava o fim da família. Este discurso foi produzido no sentido de tolher tanto as separações de corpos quanto os debates acerca da institucionalização do matrimônio cartorial no país.

Os protestantes metodistas tinham apreço às mudanças que o governo provisório promovia no interior da vida civil. Estes interesses eram de longo alcance, ou seja, vislumbravam-se espaços mais amplos para a exposição de suas ideias, uma vez que pelo menos teoricamente com o divórcio entre Estado-Igreja o casamento religioso católico deixava de ser a única forma de matrimônio válido. Enfim, fortes interesses de um e outro lado estavam em campos opostos, sendo que um deles – o dos católicos – sentia que as suas vantagens estavam ameaçadas, e o outro – o dos protestantes metodistas – buscava consolidar os seus.

---

<sup>8</sup> O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 8 de março de 1890, p. 01.

Quanto ao divórcio, a linha editorial do periódico metodista também saía em sua defesa. Enfrentavam-se, assim, complexidades, campos de interesse divergentes, tensões sociais e políticas, enfim, naqueles processos históricos de acentuada meticulosidade, o matutino se posicionava com um tom de defesa e de “flexibilização” em relação ao divórcio. Esta defesa, aliás, em algumas matérias se transformara no assunto nuclear em debate, ou seja, as observações versavam contrárias aos posicionamentos da Igreja Católica. Os horizontes das críticas feitas pelo periódico à Igreja Romana encontravam-se centrados nos posicionamentos tomados pela Madre Igreja tanto frente ao casamento cartorial quanto sobre o divórcio. O pastor e articulista da folha, Justos Nelson, defendia o divórcio tomando como referenciais determinados escritos bíblicos.<sup>9</sup> Em um dos seus editoriais, o matutino defendia que a religião cristã permitia a prática do divórcio em caso de adultério e que tal permissão teria sido dada pelo próprio Cristo. Acusava que tinha sido a própria Igreja que forjou a percepção de que o divórcio era proibido entre os cristãos. Porém esta proibição teria sido forjada por meio de teorias por ela formuladas e não através das palavras sagradas. Esta análise presumiu-se a partir do exame de uma matéria publicada em março de 1890, a qual trazia como chamada: “O divórcio” e nela lia-se:

A religião christã admite o divorcio. A religião romana o nega na theoria. Jesus Christo deu por único motivo o adultério. E elle intitula “adultério” o casamento do culpado divorciado. Eis as palavras do Mestre Divino: Moysés, pela dureza dos vossos corações vos permittiu repudiar á vossas mulheres; mas ao principio não foi assim. Eu vos declaro que todo aquelle que repudiar a sua mulher, se não é por causa de fornicção, e casar com outra comette adultério; e o que se casar com a que outro repudiou, commette adultério. (Matt. XIX. 8,9).<sup>10</sup>

As articulações do periódico oferecem margens de reflexões. É plausível considerar duas questões nucleares: certa “flexibilização” e “elasticização” – as quais devem ser compreendidas como estratégias dos metodistas – frente às separações de corpos e acentuadas críticas sobre a Igreja Católica. Por outros meios, há a sinalização de que a partir do divórcio, um instituto so-

<sup>9</sup> Mateus, Capítulo 5: 31,32. Bíblia Sagrada de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

<sup>10</sup> O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 01 de março de 1890, p. 02.

bre o qual parte da imprensa de Belém se colocava contrária, transformou-se numa boa ferramenta para a Igreja Metodista da capital paraense se posicionar criticamente frente à Igreja Católica. “O Apologista Cristão Brasileiro” conseguiu formar trilhas a partir de leituras bíblicas procurando evidenciar para o seu leitor que o cristianismo admitia as separações matrimoniais e, ao mesmo tempo, construía uma maledicência de expressiva envergadura sobre o catolicismo, ou seja, os metodistas os acusava de ser contrário apenas no discurso teórico, sugerindo que não possuía bases teológicas para articular as oposições em relação às separações de corpos.

Nota-se que há a premissa de que o próprio Cristo teria consentido o divórcio, mas somente quando um dos consortes adulterasse: “(...) Jesus Christo deu por único motivo o adultério (...)”. Neste ponto dos argumentos produzidos pelo semanário, é possível perceber os sentidos dados, os quais visavam e envolviam o religioso. Em seguida Justus Nelson procurou sustentar a proposição de que existem bases empíricas na Bíblia para se afirmar que as religiões cristãs poderiam permitir o divórcio entre os seus fiéis. Por outros termos, teciam-se duas articulações num mesmo momento: uma defesa ao divórcio e um ataque categórico à Igreja Católica. Tais articulações foram feitas a partir de dados bíblicos contidos em Mateus no capítulo 19 versículos 8 e 9.<sup>11</sup> De outra maneira, articulava-se, a partir desses referenciais, que o divórcio em caso de adultério foi permitido por Cristo. Atacava-se a Madre Igreja numa das proposições mais fortemente negadas por ela: a inexistência de bases religiosas que pudessem justificar uma ação de divórcio. A folha se apropriava de discurso que, em primeira vista, parece possuir sustentação religiosa mínima, para questionar os posicionamentos contrários do catolicismo sobre a ruptura conjugal. Da trama tecida, conseguiu-se também apreender que se objetivava preparar o leitor para discutir, num segundo momento, os posicionamentos da própria Igreja Metodista frente às separações de corpos, pois o autor da matéria preferiu, antes de iniciar as discussões sobre o assunto, respaldar-se com a passagem dos Santos Evangelhos.

Do texto retirado do livro de Mateus, o qual Justus Nelson utilizou como base para estruturar os seus posicionamentos é possível perceber que existe, de certa forma, relação umbilical entre adultério e divórcio. Ao se apropriar de uma passagem bíblica para tecer os seus posicionamentos, nova-

---

<sup>11</sup> Bíblia Sagrada de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

mente repetindo uma possibilidade já comentada, Nelson estava aplainando um caminho para expressar os seus referenciais sobre o divórcio. Ou melhor dito, o articulista, em primeiro plano, preferiu preparar os seus leitores para em seguida discutir o assunto, não mais sustentado numa base bíblica, mas sim a partir da lei civil. Justus Nelson tramava saída tranquila de um campo religioso para estabelecer debates nos domínios das relações laicas. Este era o referencial, ao que tudo sugere, onde o pastor desejava chegar, para se contrapor com mais veemência à instituição universal, uma vez que desde as mais longínquas discussões que se organizavam sobre o divórcio no Brasil, a Igreja Católica sempre se posicionou contrária à sua laicização.

Como os metodistas de Belém faziam oposição aguda aos católicos, encontravam-se diante de um fértil terreno para se oporem às premissas defendidas pelos religiosos romanos. Após argumentação de cunho mais religioso, que apresentava como objetivo conseguir subsídios para o principal questionamento – a discussão do divórcio no campo civil –, o redator do semanário colocou-se a debater e a expor suas posições acerca das quatro possibilidades de se processar separação de corpos no Brasil. Neste sentido, em outro momento da matéria, o semanário passou a se posicionar frente ao decreto que estabelecia as novas possibilidades de se realizar uma ação de divórcio no país. Quanto ao polêmico assunto veja-se como a folha organizava suas ideias:

A nova lei brasileira estabelece quatro motivos que podem justificar o divorcio, a saber: 1. Adulterio; 2. Sevicias ou injuria grave; 3. Abandono voluntario do domicilio conjugal e prolongado por dous annos continuos; 4. Mutuo consentimento dos conjuges se fõrem casados ha mais de dous annos. Ninguem sustentará que o segundo motivo, - Sevicias ou injuria grave – não seja motivo justo para o divorcio. A lei não deve deixar de proteger a fraqueza da mulher dos assaltos brutaes do marido desalmado. O terceiro motivo e o quarto são menos fortes. Mas desde que não é permittido aos divorciados casar-se com outros resultados funestos estes motivos ficam quase nullos. Os esposos abandonados não podem tirar muito proveito do divorcio excepto no que toca a partilha dos bens; e o mesmo se pode dizer a respeito dos que se divorcião por mutuo consentimento.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 01 de março de 1890, p. 02.

Na leitura de tais argumentações percebe-se que a matéria não voltou a um dos caminhos viáveis, o qual possivelmente, segundo o jornal, teria sido instituído pelo próprio Cristo e que também constava na nova lei brasileira: o adultério. Este se constituía na primeira possibilidade de se estabelecer separação de corpos e bens no Brasil, ou seja, era o inciso 1º do artigo 82.<sup>13</sup> Quanto a esta viabilidade, em virtude do silêncio, presume-se que “O Apologista Cristão Brasileiro” tinha dado as discussões por encerradas, visto que vislumbrava haver bases religiosas contundentes que justificavam tal procedimento.

As leis republicanas se preocuparam com o adultério. O decreto-lei 181 o estabeleceu como causa de divórcio; a Constituição de 1891 permaneceu assegurando esta possibilidade, o Código Penal da República, no artigo 279, o tratava como crime e sobre o assunto legislava:

A mulher casada que commeter adulterio será punida com a pena de prisão cellular por um a tres annos. § 1º Em igual pena incorrerá: 1º O marido que tiver concubina teuda e manteuda (...).<sup>14</sup>

Segundo o Código Penal a acusação de adultério competia apenas aos cônjuges. Ela prescrevia quando o crime de adultério tivesse tido o consentimento de qualquer um dos consortes e se ocorressem o perdão ou a reconciliação também se extinguiria os efeitos da acusação. Há neste artigo do Código Penal uma análise vital a ser tecida: o sentido de fidelidade conjugal entre os sexos. Em relação ao adultério havia um duplo padrão de moralidade, isto é, as relações extraconjugais eram tratadas pela legislação vigente de forma diferente entre os sexos. O Código Penal distinguia claramente o adultério masculino do feminino. Quanto às penas eram teórica e legalmente iguais para ambos os sexos. As diferenças apresentavam-se, portanto, nas provas. Segundo a historiadora Rosa Maria Barboza de Araújo, para que houvesse adultério feminino bastava o flagrante de uma relação extraconjugal. Para o do homem este crime apenas se consumaria quando comprovada a prática da concubagem.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> “Decreto-lei nº 181 de 24 de janeiro de 1890”. In: Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890. Sexto fascículo de 1 a 31 de janeiro de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

<sup>14</sup> “Capítulo IV: Do adultério ou infidelidade conjugal, art. 279”. In: Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

<sup>15</sup> ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. *A vocação do prazer: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

Quanto ao segundo inciso das possibilidades de se impetrar um pedido de divórcio no judiciário – sevícia ou injúria grave – o jornal posicionava-se favorável a esta razão justificando que: “(...) Ninguém sustentará que o segundo motivo (...) não seja motivo justo para o divorcio (...)”. O periódico deixava em relevo que nenhum dos cônjuges era obrigado a conviver sob maus-tratos físicos ou morais, isto é, a folha se posicionava contrária ao seviciador, sendo neste sentido, favorável à separação. Entretanto, quanto a esta possibilidade de se divorciar, não há bases religiosas que a sustente. Mais atrás, o próprio semanário afirmava: “(...) Jesus Christo deu por único motivo o adultério (...)”. Pode-se supor que não existindo outras possibilidades processuais no sentido religioso para se impetrar um processo de separação de corpos e bens, o principal objetivo de Justus Nelson era o de polemizar os debates frente à Igreja Católica no campo político-religioso.

Sevícias e injúrias, aliás, foram as razões que as mulheres mais alegaram em juízo. A título de exemplo, na ação de divórcio impetrada por dona Maria Sant`Anna da Conceição contra Domingos da Costa em 1900, a sustentação legal foi o inciso 2º do decreto 181 de 24 de janeiro de 1890. No libelo do processo seguia-se que “(...) tendo o seo marido depois de cometido graves sevicias e injurias á pessoa da supplicante, abandonando o domicilio conjugal já há cerca de oito annos (...)”.<sup>16</sup> Nota-se que o inciso 2º do referido decreto era a razão que procurava sustentar a ação litigiosa. Estes sujeitos sociais casaram-se no ano de 1884 na vila de Benfica, portanto havia 16 anos de casamento. Porém, o libelo do processo afirmava que os 16 anos de matrimônio não correspondiam à totalidade do vivido sob o mesmo teto, pois se articulava que “(...) abandonada por seo marido há 8 annos, a custa do trabalho proprio tem procurado manter-se com dignidade, sustentando tambem seo filho de nome Gabriel (...)”.<sup>17</sup> Vele, aqui, afirmar que em pesquisa mais ampla realizada pelo historiador, percebeu-se que dos 17 processos de divórcio litigiosos localizados na cidade de Belém entre 1890 e 1900, 11 foram impetrados pelas mulheres, o que corresponde 64,71%; dos 06 restantes os homens foram os autores o que representa, 35,29% do total. Michelle Perrot em texto intitulado “Dramas e conflitos familiares” interpreta que as

---

<sup>16</sup> Ação de divórcio litigioso promovido por Maria Sant`Anna da Conceição contra Domingos da Costa, 1900.

<sup>17</sup> Ação de divórcio litigioso promovido por Maria Sant`Anna da Conceição contra Domingos da Costa, 1900.

ações de divórcio se caracterizam como ato feminino em todas as épocas. As mulheres, segundo Perrot, apresentaram-se em épocas diversas como as principais impetrantes das separações de corpos e divisão de bens.<sup>18</sup>

Voltam-se as articulações de “O Apologista Cristão Brasileiro”. Sobre o abandono voluntário do lar e o mútuo consentimento, o jornal os classificava como menos significativos para que os consortes se separassem, embora não se opusesse a esta possibilidade. Nesta linha de raciocínio, o periódico afirmava que a terceira e a quarta possibilidades de se litigar um processo de divórcio seriam menos fortes, entretanto ao se interpretar atentamente os seus posicionamentos não se apreende que o referido semanário se opusesse a nenhuma das duas possibilidades que constavam na nova lei brasileira. Notam-se dimensões políticas nestas não oposições ao divórcio. O jornal era desejoso de enfraquecer os movimentos do Clero belenense por meio da defesa do instituto da separação. Percebe-se que, em casos de sevícias e injúrias graves, havia certa defesa às mulheres que transitavam como demandantes no Tribunal de Justiça do Estado do Pará.

O periódico prosseguia as temáticas legislação-religião-casamento-divórcio polemizando-as por meio de suas posturas. Defendiam-se, inclusive, segundas núpcias para o cônjuge não culpado. Ou seja, era favorável as principais propostas a que a Igreja Católica se opunha.

(...) Mas, o que se deve dizer a respeito da proibição do casamento do divorciado inocente pelo motivo do adultério? Jesus Christo permite-lhe que se case; a lei brasileira lh`o prohiibe. Comtudo o mestre divino diz: “ao principio não foi assim”. A lei brasileira é uma volta parcial para o estado primitivo. Mil vezes isso, do que um relaxamento dos laços matrimoniaes. É impossivel fazer leis humanas que não frão os interesses de pessoas innocentes. O adultério do esposo infel é uma afflicção mil vezes peor para o esposo innocente do que a proibição de casar-se depois de divorciado. Esta é só uma mosca na grande chaga. Passa com um aceno da mão; mas a chaga nunca se sara no coração innocente que amára. Ha bodes que reclamão contra a lei que prohiibe o casamento de divorciados, allegando que “se não acharem a felicidade com a primeira devia-se lhes permittir procural-a com a segunda, a

---

<sup>18</sup> PERROT, Michelle. (Org.). “Dramas e conflitos familiares”. In: *História da vida privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Vol. IV. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 263-285.

terceira, e quantas quizerem”. Essa “felicidade” de vidas arruinadas á vontade, que a procurem os bordeis, e ahi morram.<sup>19</sup>

Contra os posicionamentos da Igreja em relação ao divórcio, as críticas tecidas por este periódico eram, portanto, inúmeras. Entre as quais a de que a sua negação foi uma construção histórica da Igreja de Roma, porquanto, o próprio Cristo, segundo “O Apologista”, teria dado motivo para a sua afirmação. Assim, desta primeira crítica, decorriam várias outras, tanto frente à nova lei brasileira que estabelecia a proibição de novas núpcias para o consorte inocente como sobre a Igreja Católica que apoiava de forma incondicional esta determinação contida no decreto 181 de 24 de janeiro de 1890. A respeito dos posicionamentos frente às segundas núpcias do consorte inocente em caso de separação por adultério e em relação à estabilidade dos laços matrimoniais foram referências essenciais no interior da matéria jornalística. Tecendo as reflexões de outra forma, diante do segundo casamento do consorte inocente de uma ação de divórcio, a folha era favorável. Porém o periódico articulava que um segundo casamento era conveniente somente para aquelas separações que tiveram como razão o adultério de qualquer um dos cônjuges; mas, o segundo ato solene entendido pelo “O Apologista” não estava contemplado nas leis divorcistas brasileiras. Assim, várias críticas surgiram, pois afirmava que o próprio Cristo teria permitido um novo matrimônio em caso de divórcio motivado por adultério, todavia a matéria afirmava que a lei brasileira o proibia; dessa forma, o jornal articulava que o decreto-lei 181 era uma volta parcial ao estado primitivo.

Analisando os documentos em um campo de possibilidades, pode-se perceber lutas intensas no interior dos jogos de poder que se formulavam em Belém. “O Apologista” se prolongava um pouco mais ao afirmar, dentre outros pontos, que Cristo permitiu aos divorciados inocentes contraírem segundas núpcias, mas que a lei brasileira o proibia. Esta recusa (de um segundo matrimônio por parte da lei brasileira) era injusta para o esposo inocente, além de ser mais vexatório para a sociedade conviver com um cônjuge adúltero, do que o convívio com a parte inocente de uma separação de corpos a que viesse consumir segundas núpcias, expunha o matutino.

A matéria publicada no número 09 de 1º de março de 1890 em suas considerações finais novamente acentuava os posicionamentos sobre

---

<sup>19</sup> O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 01 de março de 1890, p. 02.

pontos nevrálgicos das discussões em pauta. É crível que, nos últimos parágrafos existe maior expressividade sobre as segundas núpcias do cônjuge divorciado inocente em vida do outro; no entanto, percebe-se que esta acentuação possuía um alvo a ser atingido: o catolicismo. A Igreja articulava a proposição de que se fosse aberto ao cônjuge divorciado inocente, em vida de um dos consortes, celebrar outra aliança, este poderia requerer as terceiras, as quartas, ou seja, ao abrir tal precedente, se estariaorquestrando simultaneamente a desordem no interior do social, segundo a Igreja Católica. Nota-se, assim, que as discussões acerca das segundas núpcias não se constituíram em reflexões monolíticas no interior da sociedade; “O Apologista Cristão Brasileiro” ironizava estas possibilidades supondo que, se isso acontecesse, o caso não mais era de felicidade por meio do casamento, mas sim de se procurar um prostíbulo: “(...) Essa “felicidade” de vidas arruinadas á vontade, que a procurem os bordeis, e ahi morram”.

O periódico “A República”, jornal oficial do regime republicano paraense, também se posicionava favorável a laicização do divórcio. Quanto a esta folha é necessário redobrar os cuidados, visto que um dos seus objetivos essenciais era o de procurar dar subsídios ao novo regime que seus primeiros passos dava, ou seja, o diário buscava sustentar os decretos sancionados pelos republicanos.<sup>20</sup> Estes, “A República” apoiou de forma incondicional em Belém. Dessa forma, em 23 de março de 1890 publicava, a referida folha, uma matéria acerca do divórcio que tinha como chamada “A lei do divórcio”:

Bons dias amigo Rufino, onde vae com tanta pressa? Que eu vá com pressa não é de extranhar; mas que tú me perguntes, isso é que eu estou achando graça; mas tú queres saber onde vou: vou assignar o ponto, porque hontem, a madama em-prazou-ma a hora com umas encomendas que perdi o dia e hoje quase que ia pela mesma. Meu amigo o tempo em que eu passava por aqui com uma perna ás costas e um braço a tiracol, já lá vae. Agora é republica. Aqui estou eu. Safa! Que venho massado com tanta massada! Menina manda botar o jantar que appetite não me falta. Sim, sim; o sr. trouxe-me as encomendas? O senhor sr. tem que ir hoje mesmo á Machina de Ouro, trocar esta machina de costura ou vendel-a que não quero ver mais este trapo velho aqui senão faço-a em mil pedaços; ouça! Fallo eu ou chia algum carro? O sr. não continue

---

<sup>20</sup> COELHO, Geraldo Mártires. No coração do povo: o monumento à República em Belém 1891-1897. Belém: Paka-Tatu, 2002.

a contrariar-me; olhe que a lei do divorcio está para passar e eu voto a favor. Vou lá onde é? Na travessa do Passarinho, nº 19 – A.<sup>21</sup>

Teciam-se alguns referenciais para se estabelecer os objetivos da notícia. Dito de uma outra maneira, esta tinha de atingir alguns referenciais, tais como o de dar certo apoio ao novo regime de governo e o de apoiar a lei do casamento civil que àquela altura, 23 de março de 1890, ainda não havia entrado em vigor. Para se sustentar estas duas conjecturas foi necessário estabelecer diálogos com três personagens: Rufino, uma mulher que a matéria sugere ser a sua esposa e provavelmente um amigo do casal. Neste sentido, o delineamento da conversa foi todo no sentido de expor que o regime republicano se tratava de outro tempo e bem melhor do que o anterior, isto é, que a República não guardava similitudes se comparada ao Império brasileiro. Esta proposição ficou clara quando se conseguiu formar a partir da leitura documental, paralelo entre Império e República.

Em outro momento da notícia, o articulista introduz a segunda parte de sua reflexão: os seus posicionamentos a respeito do divórcio. Quanto a esta temática o que chamou atenção foi como o profissional organizou uma conversa que fora travada entre Rufino e, provavelmente, a sua mulher. As letras impressas na notícia jornalística sinalizam que a provável esposa de Rufino o ameaçava com a lei do divórcio que estava em processo de aprovação. Nota-se novamente neste momento que a folha estava teatralizando o binômio República e divórcio e, ao mesmo tempo, tentando incutir a noção de que o tempo republicano era de liberdade, sendo que ela passava pelos mais variados segmentos sociais, sugere o documento. Esta suposição ficou em relevo a partir do momento em que se percebem os traços deixados, ou seja, a partir dos fragmentos, é possível apreender que as ameaças se baseavam na lei que laicizava o divórcio que seria aprovada pelo Congresso e que entraria em vigor em 24 de maio de 1890. O final da propaganda novamente convida que se incursione pelas trilhas das ameaças que uma mulher fazia ao esposo. Reforça-se a suposição de que se tratava de um diálogo entre cônjuges, assim como de uma propaganda favorável ao decreto-lei nº 181 de 24 de janeiro de 1890.

---

21 A República. Belém, 23 de março de 1890, p. 02.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre o casamento civil, o divórcio, a mulher divorciada, a família, deve-se ter muito cuidado com as categorias que foram formuladas pelos diversos periódicos que circulavam na cidade de Belém, visto que é necessário atentar que as ideias sobre estas relações sociais foram elaboradas historicamente por gerações pretéritas que tinham interesses políticos, sociais e econômicos em sua expressão. Exemplar neste sentido são os posicionamentos dos articulistas das duas folhas em análise, uma vez que estes sujeitos não podem ser percebidos unicamente como funcionários dos periódicos que circulavam na cidade, pois desempenhavam papéis para além dessa função. Eram agentes sociais que trabalhavam para jornais que não tinham apenas o objetivo de propagandear informações, mas de se posicionarem de forma pouco imparcial sobre os diversos assuntos da época. Desse modo, eram sujeitos participantes dos próprios posicionamentos políticos dos jornais em que trabalhavam, enfim, constituíam-se cotidianamente em atuantes sujeitos políticos. Geraldo Mártires Coelho em “Letras e baionetas”, ao discutir a imprensa, paraense recomenda precauções com os documentos que dela emanam.<sup>22</sup> A imprensa é campo possuidor de movimentos e de práticas políticas diversas, então o autor sugere que, ao procurar dinamizar os debates, é preciso perceber as dinâmicas tecidas nos subterrâneos dos interesses políticos que movimentam as relações estabelecidas entre os sujeitos sociais envolvidos.

Desta maneira, à medida que as interpretações das imagens desejadas eram tecidas pelas notícias dos jornais acerca do divórcio e do casamento civil passou-se a apreender que as divergências construídas sobre os institutos eram expressivas havendo, portanto, na sociedade, vozes que defendiam as separações conjugais em seu interior, assim como o casamento cartorial. Mas novamente, prezado leitor, recomenda-se atenção, visto que os periódicos “A República” e “O Apologista Cristão Brasileiro”, buscavam contemplar os seus interesses particulares. O primeiro, provavelmente, o de dar firmeza ao regime republicano no Pará e o segundo o de laicizar tanto o divórcio quanto o casamento civil e o de enfrentar a Igreja Católica nos domínios políticos e religiosos, enfatizem-se.

---

<sup>22</sup> COELHO, Geraldo Mártires. *Letras e baionetas: novos documentos para a história da imprensa no Pará*. Belém: CEJUP, 1989.

## FONTES

Ação de divórcio litigioso promovido por Maria Sant` Anna da Conceição contra Domingos da Costa, 1900.

A República. Belém, 23 de março de 1890, p. 02.

A Semana Religiosa. Belém, 02 de março de 1890. Apud: O Apologista Cristão Brasileiro de 08 de março de 1890, p. 01.

Bíblia Sagrada de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

“Capítulo IV: Do adultério ou infidelidade conjugal, art. 279”. In: Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

“Decreto-lei nº 181 de 24 de janeiro de 1890”. In: Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890. Sexto fascículo de 1 a 31 de janeiro de 1890. Rio de Janeiro: Typ. da Imprensa Nacional, 1890.

O Diário de Notícias. Belém, 08 de janeiro de 1890, p. 02.

O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 01 de março de 1890, p. 02.

O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 01 de março de 1890, p. 01.

O Apologista Cristão Brasileiro. Belém, 8 de março de 1890, p. 01.

O Diário de Notícias. Belém, 27 de março de 1890, p. 03.

## BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de. *A vocação do prazer: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

Bíblia Sagrada de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CAMPOS, Ipojucan Dias. Diante do extremo: casamento, família e divórcio (Belém-Pará, 1890-1900). Belém: EDUEPA, 2023.

CAMPOS, Ipojucan Dias. “Casamento, civil, família e divórcio: representações jurídicas (Belém, 1883-1900)”. In: *Revista História e Cultura*, v. 05, 2016, pp. 364-387.

COELHO, Geraldo Mártires. No coração do povo: o monumento à República em Belém 1891-1897. Belém: Paka-Tatu, 2002.

COELHO, Geraldo Mártires. Letras e baionetas: novos documentos para a história da imprensa no Pará. Belém: CEJUP, 1989.

PERROT, Michelle. (Org.). “Dramas e conflitos familiares”. In: *História da vida privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Vol. IV. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 263-285.

# PENTECOSTALISMO DA MATA E SUAS INTERLOCUÇÕES COM O IMAGINÁRIO RELIGIOSO AMAZÔNICO

---

LUÍS RODOLFO DA SILVA MOURA

## INTRODUÇÃO

O texto discorrerá com a proposição de apresentar o processo de construção da delimitação do campo de pesquisa, intitulada até então: “Vigília da mata enquanto elemento da expressão dos entrelaços religiosos pentecostais na Amazônia” onde se tentará apontar de forma breve alguns aspectos da tríade; imaginário, cultura e memória, como forma introdutória de compreensão desse campo, visto que esses primeiros apontamentos são correspondentes a fase de construção do projeto de pesquisa, pois ainda que o projeto em construção seja fruto do desdobramento de uma pesquisa realizada anteriormente no referido campo, porém agora, vislumbra novas abordagens, como observaremos.

Em vista disso, entendo que somente em uma fase posterior essa tríade será apresentada de forma mais consistente, sobretudo com a contribuição que a análise etnográfica pode oportunizar para um bom conhecimento do campo com seu complexo códigos significativos.

É nesse sentido que o texto será estruturado, apresentando alguns aspectos relativos ao conhecimento de campo e seus códigos significativos, como forma de pavimentar os primeiros passos da pesquisa para possíveis roteiros de futuras análises, como de compreender as práticas rituais; narrativas e normativas; como também, o conhecimento das dinâmicas místicas e dos entes encantados e espirituais em práticas religiosas nesses porosos encontros pentecostais da mata.

## SOBRE O CAMPO

O antropólogo abaetetubense Heraldo Maués já nos idos da década de 70 já defendia que é impossível compreender a Amazônia sem buscar conhecer a sua rica diversidade religiosa<sup>1</sup>, dessa forma, pra quem pretende analisar a região, são imprescindíveis que se conheçam os traços das religiosidades típicas da pluralidade religiosa existente no norte do país, sendo assim, não é segredo que o repertório religioso amazônico é intensamente diversificado, nesse sentido, o poeta e cientista social Paes Loureiro<sup>2</sup>, defende que: “na Amazônia as pessoas ainda veem seus deuses, convivem com seus mitos, personificam suas ideias e as coisas que admiram”. A luz dessa interpretação, ao qual o poeta busca construir uma identidade territorial e simbólica da região amazônica, nos permite também refletir de que maneira esse repertório de códigos de cultura religiosa podem transitar como elementos de manifestações religiosas pentecostais na capital paraense, em especial, nos encontros de vigília de mata.

Abordar essa aproximação da cultura religiosa tradicional desse amazônico com o segmento religioso pentecostal tendo como objeto de investigação a vigília na mata, ou como preferem os pentecostais, em uma oração do monte<sup>3</sup>, torna-se um desafio frente à escassez que há nesse tipo de abordagem que em um primeiro momento, em um olhar superficial, pode parecer tal relação inadequada, pois a perspectiva transcultural que se propõe a desconstruir a cultura religiosa do outro em detrimento de uma nova cosmologia religiosa é exatamente um dos principais *modus operandi* da evangelização pentecostal<sup>4</sup>, dessa forma sugere-se em um olhar descuidado, descartar qualquer possibilidade de aproximação ou influência religiosas dos ditos povos tradicionais da Amazônia, a saber: religiosidade indígena, africana e do catolicismo popular.

---

<sup>1</sup> MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa, 1990.

<sup>2</sup> LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas*. São Paulo: Escrituras, 2000.

<sup>3</sup> “Monte de oração” é o lugar onde acontecem as vigílias, o termo faz referência às narrativas bíblicas acerca das manifestações sobrenaturais que ocorreram nos montes, como Monte Sinai, Monte da Transfiguração, etc.

<sup>4</sup> RODRIGUES, Donizete; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. *A pentecostalização de Povos Tradicionais na amazônica: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas*. Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião(online), v.16, pp. 900-918, 2018.

Diante do que foi dito, a pesquisa se assentará sobre a forma da expressão religiosa de caráter mais efervescente do movimento pentecostal, o que os próprios pentecostais denominam como movimento do **reteté**<sup>5</sup>, este supervaloriza as manifestações espirituais a partir dos dons do Espírito Santo, os quais recebem a crença de serem manifestados por intermédio da influência do seu agente, ou seja, o mesmo Espírito Santo que é o responsável pelas experiências extáticas na reunião.

Sendo assim, a pesquisa anterior buscou compreender as divergências entre si dessas manifestações, de um lado um sagrado domesticado, e de outro um sagrado marginalizado no campo pentecostal, é neste segundo caso que a o projeto de pesquisa traz como proposição, identificar prováveis traços de elementos religiosos adquiridos nessas orações, que apontem para supostas ressignificações feitas por esses religiosos que compreendem a mata como um espaço ideal a sua devoção.

Por conseguinte, a pesquisa procurará por meio da observação participante e das entrevistas, analisar a ressignificação que esse religioso pentecostal amazônico faz da mata enquanto espaço sacralizado, bem como entender a formação litúrgica das reuniões, com o intuito de identificar possíveis heranças de códigos religiosos de outras matrizes religiosas.

Como sinalizado previamente, a proposta da pesquisa é um desdobramento da dissertação; “Poder da Mata”: uma análise sobre a dimensão conflituosa no campo pentecostal no contexto das vigílias da mata”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR-UEPA)<sup>6</sup>. O referido estudo descreve e analisa as disputas na relação de poder do campo pentecostal em Belém, em específico, no contexto das vigílias de mata, sendo assim, para uma análise mais precisa, foi selecionado um pequeno grupo de oração em uma região de mata em Belém-PA, que nos permitiu compreender essa busca por capital simbólico religioso, o que gera um conflito na

---

<sup>5</sup> Segundo Clayton Guerreiro, Reteté é entendido como uma espécie de ritual religioso desenvolvido pelos pentecostais, que é momento onde o crente experimenta de forma mais intensa a manifestação do poder divino, que envolve as expressões verbais, gesticulações, postura corporal fruto da ação sobrenatural atribuído ao poder do Espírito Santo ou pela presença de Jesus.

GUERREIRO, Clayton da Silva. *A gira do “reteté”: Uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

<sup>6</sup> MOURA, Luís Rodolfo da Silva. *“Poder da mata” uma análise sobre a dimensão conflituosa no campo pentecostal no contexto das vigílias da mata*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Programa de Pós- Graduação em Ciências da Religião, 2020.

relação de poder no que se refere ao monopólio dos bens simbólicos, dessa forma foram analisada a disputa entre as forças estabelecidas desse campo religioso em contraponto as forças emergentes, representadas pelos grupos de orações da mata, ou seja, as divergências entre um sagrado domesticado e um sagrado marginalizado. Sendo assim, a pesquisa se propôs descrever como se dão esses conflitos por legitimidade pentecostal nesse segmento religioso extremamente plural.

Foi a partir do trabalho de campo desta pesquisa, com a observação participante e entrevistas que se notou o campo fértil desse objeto de estudo, que são esses encontros de orações, pois as narrativas construídas por muitos daqueles pentecostais se assentavam sobre várias ressignificações de inúmeros códigos da cultura religiosa dos povos tradicionais.

A vigília é um dos momentos de espiritualização que mais se evidencia a busca da presença divina, seja de forma individual ou em grupo, o fato é que o religioso pentecostal procura viver a recomendação bíblica de uma vida de perseverante oração<sup>7</sup>, vale ressaltar que o pentecostal faz uma “leitura performática”<sup>8</sup> da Bíblia e com esse tipo de compreensão das narrativas bíblicas é natural que potencialize a sua performance religiosa no que diz respeito a vida de constante oração, a fim de vivenciar experiências sobrenaturais por intermédio da oração, como ocorreram com vários personagens bíblicos. Essa performance dos pentecostais é em boa medida fruto da compreensão literal que fazem dos textos bíblicos, que em certa maneira, justifica o *ethos* pentecostal.

A vigília a qual este estudo se debruçará são reuniões de orações que de forma semanal são realizadas em uma área de mata no bairro de Val-de-Cães, em Belém-PA, os integrantes consistem em vários grupos pentecostais de distintas denominações, que veem na vigília da mata um espaço oportuno de busca espiritual. Essas reuniões são denominadas pela maioria dos integrantes, como

---

<sup>7</sup> BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

<sup>8</sup> Sobre a leitura performática David Mesquiati de Oliveira descreve da seguinte forma: “A leitura performática não fica presa ao conhecido e decodificado, mas pode avançar e incorporar suspeitas, intuições e experiências pessoais. A ideia de um leitor com função autor desestabiliza a noção tradicional de autor como o princípio de uma certa unidade de escritura. A performance possibilita a mescla entre vivência e ficção e entre texto e biografia pessoal. OLIVEIRA, David Mesquiati. *A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance*. Rever: Revista de Estudos da Religião, v. 17, pp. 119-140, 2017.

“oração do monte”, fazendo referência às hierofanias<sup>9</sup> bíblicas ocorridas nos montes, que de certa maneira pode contribuir para com a escolha da mata na qualidade de espaço de austeridade, já que pela geografia belenense não existe monte.

Por conseguinte, a vigília da mata é para o pentecostal um refúgio com certa independência religiosa na qual se anseia a aproximação com o sobrenatural, logo a mata se torna um lugar mágico repleto de encanto e mistério, bem como é compreendido por outras formas de expressão da religiosidade popular amazônica, dessa maneira a mata se configuram nessas vigílias como espaço místico e sincrético que precisa de estudos mais aprofundados.

## IMAGINÁRIO, CULTURA E MEMÓRIA

Nesta breve seção serão apresentadas a tríade; imaginário, cultura e memória, como forma introdutória, para compreensão do campo que este projeto de pesquisa se propõe a estudar, embora entendendo de que são categorias que requerem aprofundamentos teóricos mais acentuados.

Dito isto, início lembrando que o poeta João de Jesus Paes Loureiro<sup>10</sup>, ao descrever a paisagem amazônica, atribui em sua descrição o papel místico da floresta, a qual traz a incorporação das encantarias como lugar de habitação dos deuses que são produzidos pelo religioso amazônico, essa descrição é relativo à forma de expressão religiosa do “caboclo amazônico”, que é entendido como o religioso interiorano que herdou sua cultura religiosa, em função do sincretismo que ocorreu ao longo do processo de ocupação da Amazônia, com destaque à ancestralidade ameríndia, catolicismo ibérico, religiosidade de matriz africana, entre outros<sup>11</sup>, dessa forma essas encantarias

---

<sup>9</sup> Mircea Eliade defende que as hierofanias se constituem quando o sagrado se manifesta: “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania” sendo assim, as hierofanias podem se manifestar em um determinado espaço, fazendo com que esse lugar tenha um valor simbólico, pois para o religioso esse lugar é diferente, pois como dito, ali o sagrado se evidencia, como nas narrativas bíblicas acerca do “Monte da Transfiguração” (Mateus 17:1-17), ou do Monte Sinai (Êxodo 19), entre outros.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>10</sup> LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas*. São Paulo: Escrituras, 2000.

<sup>11</sup> GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo: Ed.Nacional; Brasília: INL, 1976. FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia: a constituição de um campo de estudo 1870-1950*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências, 1996.

desenvolvidas por esse religioso foi fundamental para um “catolicismo popular”, uma vez que esse tipo de catolicismo agregou xamanismo caboclo e a atuação dos pajés, formando uma cultura religiosa popular<sup>12</sup>, com crença nos encantados,<sup>13</sup> que compreende a participação de padres, pajés, curadores, benzedores constituindo um corpo de crenças mágico/religiosa no que formou o ambiente cultural/religioso do imaginário amazônico. Sendo nesse contexto que:

O Brasil sincrético dos indígenas, catolicismo e cultos africanos é marcado por uma religiosidade com muita abertura para a manifestação do êxtase e suas variantes, onde o pentecostalismo encontra campo fértil<sup>14</sup>

Dessa forma, o cientista da religião Gustavo Soldati Reis ao analisar os evangélicos na Amazônia paraense, na tentativa de compreender o discurso da palavra escrita e pregada em um contexto rico do imaginário religioso das encantarias e pajelanças, acredita que os evangélicos no Pará, sobretudo os pentecostais, reinventam suas próprias encantarias. O pesquisador busca construir a categoria “evangélico encantada”, como forma de compreender as construções identitárias dessa pluralidade evangélica decorrente das ressignificações que esse segmento religioso formula diante desse imaginário encantado que é a Amazônia<sup>15</sup>.

Pretende-se com essa breve abordagem, destacar que a reinterpretação que o pentecostal que frequenta as vigílias da mata constrói acerca da mata no sentido de espaço encantado, pode ser entendido em conformidade com a herança ancestral religiosa do amazônico e pelas formas de manifestação religiosa do pentecostalismo, que agregam semelhanças no que se refere ao êxtase, cura, em uma nova roupagem de curandeirismo ou xamanismo em um jogo se-

---

<sup>12</sup> MAUÉS, Raymundo Herald. *Não é possível entender as populações amazônicas sem considerar suas práticas religiosas populares*. Revista Terceira Margem Amazônica. São Paulo, v.2, n.6, pp. 243-255, mar. 2017. Entrevista concedida a Roberto Araújo Martins e Tânia N. O. Miranda.

<sup>13</sup> MAUÉS, Raymundo Herald. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa, 1990. MAUÉS, Raymundo Herald. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n.53, pp. 259-274, 2005.

<sup>14</sup> REIS, Gustavo Soldati. *Evangélicos na Amazônia Paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada*. Observatório da Religião, v. 03, pp. 76-91, 2016.

<sup>15</sup> REIS, Gustavo Soldati. *Evangélicos na Amazônia Paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada*. Observatório da Religião, v. 03, pp. 76-91, 2016.

mântico e de resignificação religiosa<sup>16</sup>, pois como em todo imaginário religioso o universo simbólico pentecostal também constituem suas narrativas místicas, pela qual constroem suas encantarias, exercendo influência da cultura religiosa cabocla, que reúnem aspectos da religiosidade ameríndia, africana e europeia<sup>17</sup>.

Seguindo essa lógica do entrelaçamento de crenças, a antropóloga Marina Guimarães Vieira, em sua pesquisa sobre “caboclos, cristãos e encantados”, observou em uma determinada comunidade na Amazônia, que os “crentes” da comunidade alegavam não acreditarem em seres da mata ou dos rios, paradoxalmente muitos deles tinham receio de permanecerem sozinhos em locais próximos ao rio ou à mata, outros contavam histórias dos encantados e tinham muito medo<sup>18</sup>.

Contudo, o pentecostalismo na região amazônica, como qualquer outra forma de expressão religiosa é marcado pelo sincretismo, sobretudo, pela forma como se concebeu o processo histórico brasileiro<sup>19</sup>, sendo assim nesses encontros e desencontros do repertório religioso do pentecostal paraense, com a cultura religiosa dos ditos povos tradicionais da região, justifica de algum modo a forma como o crente desenvolve sua devoção na vigília da mata, pois a memória e o imaginário destes crentes, os permitem visualizar a mata não como um lugar qualquer, mas sim um espaço que representa magia, mistério e encanto, onde o crente busca o sobrenatural, em muitos casos, por intermédio do êxtase religioso justificado pelo poder que o Espírito Santo se encarrega em oferecer ao crente, que faz desse transe pentecostal transparecer uma “justaposição” ou um “paralelismo”<sup>20</sup> do transe xamânico das expressões religiosas tradicionais da Amazônia, manifestações que marcam a memória de boa parte dos paraenses.

---

<sup>16</sup> RODRIGUES, Donizete; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. *A pentecostalização de Povos Tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas*. Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (online), v.16, pp. 900-918, 2018.

<sup>17</sup> REIS, Gustavo Soldati. *Evangélicos na Amazônia Paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada*. Observatório da Religião, v. 03, pp. 76-91, 2016.

<sup>18</sup> VIEIRA, Marina Guimarães. *Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas*, 298 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade federal do Rio de Janeiro-RJ, 2012.

<sup>19</sup> FERRETTI, Sérgio F. *Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações e possibilidades*. Tempo, vol. 6, pp. 13-26, núm. 11, jul, 2001.

<sup>20</sup> FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo/ São Luís: Editora da Universidade de São Paulo/ FAPEMA, 1995.

Dessa forma, retomando a descrição que Paes Loureiro elabora sobre a paisagem amazônica, porém fazendo uso em uma luz interpretativa do pentecostalismo desenvolvido na vigília da mata, pode-se descrever no seguinte sentido; a mata incorpora a encantaria que é o lugar de mistério onde o crente vai buscar a presença do Deus que acredita.

Portanto, com um olhar sob as formas de manifestações religiosas percebidas na vigília da mata, a pesquisa buscará descortinar alguns novos sentidos que o crente faz de códigos da cultura/religiosa tradicional amazônica, a qual ateste de alguma maneira que a mata é vista por muitos pentecostais como um espaço que transita vários códigos do repertório religioso dos povos tradicionais amazônicos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campo de investigação proposto neste projeto de pesquisa percorre não somente o da esfera da expressão religiosa pentecostal, pois os entrelaços religiosos que a vigília da mata apresenta, exige certa extensão investigativa que dê conta de perceber os inúmeros códigos significativos desse encontro de oração.

Entendo que uma boa pesquisa de qualquer expressão cultural se inicia com um bom conhecimento do campo e do seu sistema simbólica, por isso, é com essa perspectiva que tentarei cursar essa proposta de pesquisa, e que isso venha ajudar a compreender as práticas rituais, narrativas e normativas dessa forma de devoção pentecostal, bem como, conhecer a dinâmicas míticas e dos entes encantados e espirituais em práticas religiosas desses pentecostais amazônicos.

## BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, Gedeon. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus, 1911-2011*. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo/ São Luís: Editora da Universidade de São Paulo/ FAPEMA, 1995.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações e possibilidades*. Tempo, vol. 6, pp. 13-26, núm. 11, jul, 2001.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia; a constituição de um campo de estudo 1870-1950*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências, 1996.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. 2. ed. São Paulo: Ed.Nacional; Brasília: INL, 1976.

GUERREIRO, Clayton da Silva. *A gira do “reteté”: Uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas*. São Paulo: Escrituras, 2000.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n.53, p. 259-274, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Não é possível entender as populações amazônicas sem considerar suas práticas religiosas populares*. Revista Terceira Margem Amazônica. São Paulo, v.2, n.6, pp. 243-255, mar. 2017. Entrevista concedida a Roberto Araújo Martins e Tânia N. O. Miranda.

MOURA, Luís Rodolfo da Silva. *“Poder da mata” uma análise sobre a dimensão conflituosa no campo pentecostal no contexto das vigílias da mata*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Programa de Pós- Graduação em Ciências da Religião, 2020.

OLIVEIRA, David Mesquiati. *A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance*. Rever: Revista de Estudos da Religião, v. 17, pp. 119-140, 2017.

*Evangélicos na Amazônia Paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada*. Observatório da Religião, v. 03, pp. 76-91, 2016.

RODRIGUES, Donizete; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. *A pentecostalização de Povos Tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas*. Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião(online), v.16, pp. 900-918, 2018.

VIEIRA, Marina Guimarães. *Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas*, 298 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade federal do Rio de Janeiro-RJ, 2012.

# RIO CARAPARU: UM “ENCANTE” ... UM ESPAÇO SAGRADO DE DEVOÇÃO À NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO<sup>1</sup>

---

MARILEIA DA SILVEIRA NOBRE

## INTRODUÇÃO

No ambiente amazônico os modos de vida do afro-indígena são marcados por práticas e por ritos do catolicismo popular que representam na cultura amazônica, uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e expressões religiosas no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas. Nesse sentido, este estudo visa apresentar uma etnografia dos elementos simbólicos da religiosidade de famílias de agricultores de Caraparu, localizado no Nordeste da Amazônia paraense. As famílias que tomei como exemplo foram observadas durante os círios dos anos de 2004, 2005, 2006 e 2019. São elas as famílias de Dona Deusa e do Seu Lago. O método etnográfico e as narrativas orais foram os suportes metodológicos utilizados para a produção da pesquisa sobre a Procissão Fluvial do Círio de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Caraparu.

Na véspera do círio, há a preparação para a festa, durante as festividades, a rotina diária dos moradores é, de certa forma, quebrada, na medida em que o círio, além de um momento de fé, é também sinônimo de “agito” na orla do rio, onde os visitantes se aglomeram para o consumo de comidas e bebidas. O “Círio de Caraparu”, como é chamado pelos moradores do lugar, é uma das fontes de renda, tanto para os colonos, que aumen-

---

<sup>1</sup> Esta comunicação é resultado de um capítulo de minha Tese de doutorado em Sociologia e Antropologia/PPGSA/UFPA. NOBRE, Mariléia da Silveira. *“Tudo tem sua mãe”*. o mundo mítico de Caraparu, Universidade Federal do Pará, 2021.

tam a produção dos produtos da roça no mês da festa à padroeira, quanto para aqueles que vivem do comércio gerado com a prática do turismo às margens do rio caraparu<sup>2</sup>.

Os elementos simbólicos da religiosidade do colono do lugar são perceptíveis na procissão do Círio Fluvial de Nossa Senhora da Conceição, que acontece nesta localidade desde 1918. O objetivo do artigo é apresentar a religiosidade das famílias de agricultores de Caraparu, que têm o rio caraparu como um espaço sagrado de entidades míticas que habitam o fundo deste rio. Para a partir desse processo, apresentar a devoção à padroeira do lugar. Pois, a crença na existência de seres míticos está também ligada à procissão do círio fluvial em homenagem a esta santa padroeira, pois o rio caraparu é o espaço onde acontece a procissão fluvial deste círio. Os moradores do lugar, têm o respeito por este rio por ser a morada dos “bichos do fundo” que são entidades protetoras deste rio tais como o boto, a oiara e a cobra coral encantada. É o lugar onde Nossa Senhora da Conceição derrama, todo dia 8 de dezembro, suas bênçãos sobre os colonos pescadores e agricultores da vila de Caraparu.

Compreendo que a devoção à santa e o respeito pelas entidades do fundo fazem desse rio um lugar de memória e como tal um espaço sagrado de devoção à Nossa Senhora e de respeito por ser tratar de um “encante”, a morada dos encantados.

## O CÍRIO FLUVIAL DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

As famílias de Caraparu têm na agricultura de subsistência sua principal fonte alimentar, baseada na produção agrícola da mandioca. No período do círio de Caraparu, as famílias comercializam na orla do rio comidas regionais feitas com os ingredientes oriundos da mandioca. A preparação da farinha e do tucupi<sup>3</sup> nessa localidade começa três dias antes do círio. Os grupos domésticos se reúnem no “retiro”<sup>4</sup> para dar início à preparação dos

---

<sup>2</sup> Sobre a prática turística em Caraparu, ver NOBRE, Marileia. *“Entre o trabalho na roça e a venda na beira”*: um estudo da dinâmica no modo de vida das famílias de Caraparu, Pará. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, 2007.

<sup>3</sup> O tucupi é extraído da goma de mandioca, é um sumo de cor amarelada que dá origem à iguaria tacacá, que faz parte da culinária paraense, feita com o tucupi, goma de mandioca, camarão e jambu.

<sup>4</sup> Retiro é o nome que as famílias de agricultores de Caraparu dá ao local onde se prepara a farinha de mandioca. Esses retiros se localizam no centro dos terrenos agrícolas ou próximos a casa das famílias como uma espécie de “puxada” sem paredes com cobertura de telha de barro e piso de chão batido. Ou

produtos que serão utilizados como “valor de uso” por essas famílias que as utilizam na preparação dos alimentos para a venda e para o almoço familiar do círio. Esses produtos são também utilizados como “valor de troca”, pois serão vendidos para aqueles que trabalham com o comércio na orla do rio que, por não terem “roça” de mandioca, compram o tucupi, a farinha e a goma de mandioca de pessoas como Dona Iracema, Dona Izabel e a família do Seu Paulo. Nesse contexto, devoção à Nossa Senhora da Conceição não impede os moradores desta vila de vivenciar dois momentos durante a festa do círio.

Ao mesmo tempo em que rezam e prestam homenagem à santa padroeira, os moradores de Caraparu aproveitam este momento para “ganhar dinheiro”, no intuito de aumentar seus ganhos econômicos gerados com o fluxo de visitantes nesta época do ano. Os colonos aumentam sua renda familiar com a produção da farinha de mandioca e com o tucupi, que são comercializados com os moradores da vila de Caraparu que trabalham com a venda de iguarias e churrascos na orla do rio, onde se localiza o Balneário Caraparu. Além disso, as famílias que não têm roça de mandioca compram esses produtos, para o preparo do almoço do círio, dos colonos que trabalham com roça.

Com o tucupi é preparada uma das iguarias mais apreciadas pelos paraenses e visitantes, o tacacá, além do pato no tucupi e da galinha no tucupi. Já a farinha de mandioca não pode faltar na mesa do colono. Esse produto é acrescentado em qualquer prato, inclusive num prato de maniçoba<sup>5</sup> ou para comer com o churrasco, muito apreciado pelos visitantes.

Na véspera do círio, há a preparação para a festa. Tal como no período de julho, durante as festividades do círio, a rotina diária dos moradores é, de certa forma, quebrada, na medida em que o círio, além de um momento de fé, é também sinônimo de agito na “beira”, onde os visitantes se aglomeram nas áreas do balneário para o consumo de comidas e bebidas. Os bares dispersos por toda a vila estão abastecidos de bebidas. As barracas com a venda de churrasco estão postas tanto na orla do rio quanto nas ruas. As vendedoras de tacacá preparam o tucupi, agoma e o camarão para o dia seguinte.

O “Círio de Caraparu”, é uma das fontes de renda, tanto para os colonos, que aumentam a produção dos produtos da roça no mês da festa à

---

ainda, nos quintais das pessoas que moram mais próximas do centro da Vila de Caraparu.

<sup>5</sup> A maniçoba é uma iguaria que faz parte da culinária paraense, feita com a folha moída da mandioca, chamada de maniva, e com os miúdos de porco defumados, acompanhada com arroz e farinha.

padroeira, quanto para aqueles que vivem do comércio gerado com o turismo. Muitas pessoas improvisam nas portas das residências uma espécie de bar para a venda de bebidas e churrascos. Assim como no período de julho, no círio os moradores da localidade disputam suas vendas com pessoas das cidades de Santa Izabel e Belém, capital do Estado.

Ressalto que o círio fluvial é realizado todo dia 08 de dezembro, por ser o dia da “Imaculada Conceição”. O primeiro Círio fluvial de Nossa Senhora da Conceição aconteceu em 1918. Os primeiros círios eram realizados em canoas chamadas “reboque”, passando depois e até os dias de hoje a ser puxada por “escaler”<sup>6</sup> a remo. Esta embarcação é conduzida à maneira de uma “gôndola” por homens vestidos de marinheiros.

A procissão do Círio de Nossa Senhora da Conceição representa, para os moradores de Caraparu, a maior expressão de devoção a sua padroeira. Às 5:00 horas da manhã do dia 08 de dezembro, começa a preparação para a trasladação fluvial da imagem até a vila do Cacau, onde se encontra a capela que tem o mesmo nome dessa vila, cuja localização se encontra à margem esquerda do rio Caraparu. Às 6:00 horas da manhã, dá-se início à trasladação. Conduzida por “gôndola”, o “Barco da Santa” segue com os condutores, os anjos (meninas vestidas de anjos), o diácono e a “Comissão Organizadora do círio”.

Ao lado do “Barco da Santa”, estão os devotos que, durante o percurso, ao mesmo tempo que cantam e rezam em devoção à padroeira, conversam sobre tudo com os parentes que residem ou em Santa Izabel ou na cidade de Belém, mas que vêm a vila por esse período.

Seguindo próximo ao “Barco da Santa”, encontram-se os “canoeiros fogueteiros”, como são chamados pelos moradores de Caraparu. Esses têm a missão de soltar os fogos durante todo o trajeto, em homenagem à padroeira. O traslado segue com os membros das famílias de Caraparu, parentes e amigos, além de muitos fotógrafos e jornalistas de televisão da cidade de Belém. Durante esse tempo, essas famílias se servem de café, pão e vinho. Elas levam o vinho em um conservador de gelo que as acompanha durante todo o percurso. As mulheres tomam o vinho e os homens cerveja e cachaça. Segundo as mulheres: “A bebida é pra aquecer por causa do frio”. (Relato de uma promesseira durante a procissão).

---

<sup>6</sup> Pequena embarcação conduzida por remos muito parecida com as embarcações dos canais da cidade de Veneza (Itália).

É interessante observar que a devoção à Santa não os impede de vivenciar o limiar entre o sagrado e o profano, sendo a bebida justificada pelos devotos como um recurso para afastar o frio que está “atrapalhando” a compenetração desses devotos. No espaço sagrado o limiar tem um significado profundo, é o lugar que separa e, ao mesmo tempo, une o sagrado e o profano. Ainda que “o limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos, é o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado”<sup>7</sup>.

Nessa direção, o sagrado é o lugar onde se manifesta a divindade, tornando sagrado o espaço. Assim, entende-se que a confirmação de que o lugar é sagrado se dá por meio de um ritual. No caso dos encantados, o ritual se dá pelas práticas de respeito às horas mortas que são “meio-dia e seis da tarde”, com a expressão “pedir licença” e pelo costume local de jogar água benta no rio para “amansar os encantados”. E com relação a Nossa Senhora da Conceição, o ritual acontece por meio da procissão do círio fluvial.

Também pude notar que, no decorrer do traslado, dois momentos parecem se cruzarem, pois, ao mesmo tempo em que rezam e cantam em devoção à Santa, os devotos bebem e se divertem, conversando com os “vizinhos de canoa”, que em sua maioria são parentes e amigos mais íntimos. Os comentários são do tipo: quem conduz melhor a canoa, quem é “ruim de remo”, ou para terem cuidado para não bater no “Barco da Santa”, ou ainda, conversas rotineiras do viver diário.

O sagrado e o profano não são opostos absolutos, constituem-se categorias que operam simultaneamente<sup>8</sup>. Neste sentido, o traslado e a procissão do Círio de Nossa Senhora da Conceição constituem a um só tempo um momento de celebrações à padroeira e de encontro com parentes e amigos mais íntimos que neste contexto se tornam “vizinhos de canoa”.

Devido à força da maré, é necessário atrelar o “Barco da Santa” a um “escaler” a remo puxado por homens vestidos de marinheiros. A tradição de homens vestidos de marinheiros, conforme explicou Seu Lago, um dos organizadores do círio, se deve ao fato de ser um círio fluvial com influência do rio e de ser uma questão histórica e cultural.

---

<sup>7</sup> MICEA, Eliade. *Imagens e Simbolismo*: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<sup>8</sup> ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O carnaval devoto*: um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém. Petrópolis, 1980.

Segundo esse senhor, desde o primeiro círio, sempre os homens da região de Caraparú tiveram que atrelar o “Barco da Santa” a um “escaler”. Isto, porque a força da maré dificultava a chegada da Santa até vila de Caraparú. Desse modo, esses homens e seus descendentes, quando se encontravam em situação de doença, faziam promessas a sua padroeira, de todos os anos, conduzir a imagem da Santa até vila de Caraparú. Ou seja, os promesseiros têm uma dívida de fé com a santa, cumprida por eles e passada de geração a geração, pois, se aquele que fez a promessa morrer ou por outro motivo não conseguir conduzir o “Barco da Santa”, segundo Seu Lago, “os filhos vão no meu lugar”.

Este fato me faz lembrar o Círio de Nazaré em uma relação análoga aos “promesseiros da corda”. Na corda do Círio de Nazaré, por exemplo, existem pessoas que todos os anos cumprem a mesma promessa, pois “o fato a que se refere é considerado de vital importância para elas”. Assim como a corda do Círio de Nazaré que é segurada por pessoas que fazem promessas e que *pullam* a berlinda<sup>9</sup>. Os “marinheiros promesseiros” do Círio de Nossa Senhora da Conceição são pessoas que alcançaram uma graça vital de sua padroeira. Desse modo, cumprem suas promessas tendo o dever de conduzir o “Barco da Santa” até seu destino final.

Estudos etnográficos destacam que nas festas de santo na estrutura social camponesa em São Luís do Maranhão, a realização de uma festa é sempre o resultado de um contrato com a entidade. No entanto, a origem deste contrato pode variar, assumindo duas formas possíveis, a primeira dela decorre de uma “promessa” e a segunda se apresenta como uma maneira de pagar uma dívida contraída com aquela entidade que beneficiou o devoto com uma graça alcançada<sup>10</sup>

Nessa direção, destaco aqui um estudo sobre a lógica do catolicismo popular, centrada sobre relações de troca e compromisso entre o devoto e o santo da promessa. Tal estudo nos diz que a “promessa” é um rito do catolicismo popular e que na religião popular dos camponeses muitas vezes a simples reprodução de sequências, de orações da igreja, com a participação do promesseiro, não é considerada suficiente para cumprir o trato com o san-

---

<sup>9</sup> ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O carnaval devoto*: um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém. Petrópolis, 1980.

<sup>10</sup> PRADO, Regina Santos. *Todo ano tem*: As festas na estrutura social camponesa. São Luís: EDUFA-MA2007.

to<sup>11</sup>. É aí que reside a fé dos promesseiros de Caraparu que conduzem o “Barco da Santa”, pois para eles não basta fazer uma promessa para participar todos os anos da festa à padroeira do lugar, é preciso um sacrifício a mais, ou seja, ser, todos os anos, um “marinheiro promesseiro” responsável por conduzir a procissão até seu destino. Desse modo, é preciso fazer alguma coisa a mais, para que o processo de reciprocidade entre devoto e santa seja cumprido<sup>12</sup>.

Destaco que, em Caraparu, os “promesseiros” vestidos de marinheiros têm importância na estrutura social camponesa, na medida em que o roceiro, o colono, no momento do ritual da festa, é a figura detentora de um poder simbólico, pois no ritual ele não é o colono que trabalhava roça, mas a figura responsável por conduzir o “Barco da Santa” em um “escaler a remo” e, vestido de marinheiro, ele é detentor de um poder religioso. No momento do ritual, pude perceber quão garboso ficam os promesseiros, quando todas as atenções estão voltadas para o “Barco da Santa” e para aqueles marinheiros, impecavelmente, em trajes de gala, cumprindo sua promessa à sua padroeira, tendo a responsabilidade de conduzi-la até seu destino. Sem eles, o círio fluvial jamais será realizado, pois o “Barco da Santa” precisa ser atrelado a esse escaler. Historicamente, o rigoroso verão amazônico acaba dificultando o trajeto até a vila do Cacau, pois, além da força da maré, o rio tem seu nível de água muito baixa nesta época do ano.

É importante ressaltar que as mulheres, segundo os dizeres de um dos “marinheiros promesseiros”: “Não têm esse costume porque não dão conta de conduzir o escaler, devido a força da maré, só os homens é que têm mais força pra levar o escaler até a vila”. (Relato de Seu Lago, um experiente promesseiro marinheiro por ocasião da procissão).

Remar “contra a maré”, conduzindo o “Barco da Santa”, não exige um esforço físico tão grande para homens que, sendo agricultores, estão acostumados a lidar com longos percursos feitos no caminho para as áreas de “roça”. Conduzir o “Barco da Santa”, vestidos de marinheiro, representa a esses homens um prestígio social, portanto uma diferenciação, pois são eles que estão conduzindo a imagem da santa e, como tal, ocupam um lugar privilegiado na hierarquia social da procissão, o que os fazem ser respeitados pelos

---

<sup>11</sup> BRANDÃO. Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola: Rituais religiosos do catolicismo popular* em São Paulo e Minas Gerais. Ed. Vozes, SP. Minas Gerais, 1981.

<sup>12</sup> BRANDÃO. Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola: Rituais religiosos do catolicismo popular* em São Paulo e Minas Gerais. Ed. Vozes, SP. Minas Gerais, 1981.

devotos que acompanham a procissão nas pequenas canoas ao lado do “Barco da Santa”. As famílias de Caraparu professam uma religiosidade tradicional que, muito embora esteja também se redefinindo enquanto valor econômico, não deixa de depositar em igrejas, santos e procissões um significado de caráter absoluto e sagrado.

Compreende-se que, entre os colonos de Caraparu, existem duas concepções ideológicas de pensar a religiosidade. Os agricultores, ao mesmo tempo em que têm a crença na existência de entidades míticas, eles têm a devoção à padroeira do lugar. E o rio é o espaço de consagração e de encontro das entidades que, ideologicamente, ocupam lugares de destaque na vida dos moradores do lugar. Ao mesmo tempo em que prestam devoção à santa padroeira, as famílias têm o respeito por entidades que fazem parte suas vidas diárias. E este rio é também o lugar onde, no dia da Imaculada Conceição, se encontram devoto, santa e encantado do fundo.

A santa abre caminho num espaço sagrado onde os encantados dão a permissão a partir do momento em que a expressão “pedir licença” é, simbolicamente, evocada no momento em que a imagem de Nossa Senhora da Conceição flutua pelo rio até a capela da vila do Cacau, onde é celebrada uma missa em homenagem à padroeira. Observei, durante o trajeto, os colonos devotos cantando e rezando em homenagem à santa padroeira em um espaço onde, outrora, a expressão “pedir licença” é sempre evocada antes de adentrem o rio, mas, naquele momento, percorrendo o rio Caraparu, a imagem da santa padroeira os protege dos perigos das forças sobrenaturais que habitam este rio<sup>13</sup>.

Compreende-se que as horas mortas, que correspondem a “meio-dia” e “seis da tarde”, são quebradas, pois a imagem da santa chega à vila de Caraparu quase sempre depois do meio-dia, dependendo da força da maré. É nesse momento que se percebe a justaposição entre duas formas religiosas presentes nessa comunidade, a crença em seres encantados e a devoção em santos católicos.

Após a passagem da procissão, é servido o almoço familiar do círio com todos os parentes que vêm à localidade por essa época. Esta reunião familiar, que é composta por pai, mãe, filhos, tios, sobrinhos, noras, genros e

---

<sup>13</sup> Ver NOBRE, Marileia da Silveira. *“tudo tem sua mãe”*: o mundo mítico de Caraparu, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, 2021.

os amigos mais íntimos, é acompanhada de muita comida e bebida, não deixando de falta, assim como no Círio de Nazaré, a tradicional maniçoba, além da galinha no tucupi, do pato notucupi e do churrasco. Neste almoço, são evidenciados os padrões de solidariedade e ajuda mútua, na medida em que os membros do grupo doméstico se reúnem para preparar o alimento, enquanto os homens cuidam da bebida e da arrumação do quintal para a festa que irá acontecer em torno do almoço. Esta festa sempre entra pela noite.

Durante observação em campo, neste período, percebi que o comportamento das outras famílias é similar no momento de vivenciar o almoço do círio. Ao término da procissão, seguem-se as festas que se estendem por 15 dias. Na praça da Igreja de Nossa Senhora da Conceição funciona um pequeno arraial com apenas um brinquedo de propriedade de pessoas de outras regiões, que costumam se deslocar para lugares onde geralmente acontecem os círios. Esse brinquedo se localiza no centro da praça. Ele é destinado à diversão das crianças. A característica principal desse arraial são essas vendas voltadas tanto para as pessoas da vila como para os visitantes que chegam à localidade na véspera do círio.

A procissão o Círio de Nossa Senhora da Conceição representa, para os moradores de Caraparu, a maior expressão de devoção a sua padroeira.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A procissão Fluvial do Círio de Nossa Senhora da Conceição é um momento pleno de fé, história e tradição, que não pertence aos visitantes, mas aos “filhos de Caraparu”, pessoas comuns, agricultores, donas de casa, que ainda conservam a tradição do Círio Fluvial a Nossa Senhora da Conceição, apesar de agora estarem passando por um processo dinâmico de mudança no seu modo de vida. Tais mudanças são materializadas nas tensões, reorganizações e arranjos sociais em meio aos costumes relacionados a um viver local, baseado nas tradições de gerações que deram origem à localidade.

Tal como os “nativos” da cidade de Tiradentes, evidenciado em estudos sobre o turismo e as procissões religiosas na Semana Santa de Tiradentes<sup>14</sup>, as famílias de Caraparu professam uma religiosidade tradicional

---

<sup>14</sup> GIOVANNINI JÚNIOR. Oswaldo. “Cidade presépio em tempo de paixão”. Turismo e religião: tensão, negociação e inversão na cidade de Tiradentes. In: BANDUCCI JR., Álvaro; BARRETTO, Margarita. (Orgs). *Turismo e identidade local: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus, 2001.

que, muito embora esteja também se redefinindo enquanto valor econômico, não deixa de depositar em igrejas, santos e procissões um significado de caráter absoluto e sagrado.

As entidades míticas que habitam o fundo do rio Caraparu e as matas da região tais como o curupira e a matinta perera que costuma visitar os quintais e as ruas dos moradores de Caraparu, assim como a festa religiosa à padroeira de Caraparu, são expressões religiosas que têm em suas práticas culturais a crença em seres encantados e a devoção à Nossa Senhora da Conceição, a santa padroeira do lugar.

Portanto, entende-se que a devoção à santa e o respeito pelas entidades do fundo fazem desse rio um lugar de memória e como tal um espaço sagrado de devoção à Nossa Senhora e de respeito por ser tratar de um “encante”, a morada dos encantados.

## BIBLIOGRAFIA

ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém*. Petrópolis, 1980.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola: Rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Ed. Vozes, SP. Minas Gerais, 1981.

GIOVANNINI JÚNIOR, Oswaldo. “Cidade presépio em tempo de paixão”. Turismo e religião: tensão, negociação e inversão na cidade de Tiradentes. In: BANDUCCI JR., Álvaro; BARRETTO, Margarita. (Orgs). *Turismo e identidade local: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus, 2001.

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

NOBRE, Mariléia da Silveira. *Entre o “trabalho na roça” e a “venda na beira”*: um estudo da dinâmica no modo de vida das famílias de Caraparu-Pará, Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Ciências Sociais/Antropologia da Universidade Federal do Pará, 2007.

ELIADE, Micea. *Imagens e Simbolismo*: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PRADO, Regina Santos. *Todo ano tem*: As festas na estrutura social camponesa. São Luís: EDUFAMA, 2007.

# ENTRE ONDAS E DEVOÇÕES: IEMANJÁ NO PARÁ E SUAS CONEXÕES EM TEMPOS DE DITADURA CIVIL-MILITAR

---

LEDIANE ARAUJO PIRES DEMETRIO.  
CRISTIEMI BRAGA LOBO

## INTRODUÇÃO

Vem para o festival de festas, que são muitas e são santas – que as temos no ano todo. A festa de Iemanjá na praia de Icoaraci, a das escolas de samba e blocos de carnaval, a dos pássaros, cordões e quadrilhas na quadra junina, a dos sonoros de todo fim de semana, e – a maior de todas – a Feste de Nazaré, que começa pelo Círio, um mar de gente, no segundo domingo de outro, entre tantas outras. Vem, Belém te espera<sup>1</sup>.

O trecho acima foi encontrado em uma peça publicitária do jornal o *Diário do Pará* do ano de 1986. Esse excerto apresenta que, desde a década de oitenta do século passado, a festa para Iemanjá já fazia parte do calendário turístico da cidade de Belém. O Festival de Iemanjá ocorre desde 1971, e inicialmente era realizado no distrito de Icoaraci, posteriormente, foi transferido para o distrito de Outeiro, onde é realizado até hoje.

As homenagens à rainha do mar nascem no continente africano e atravessam o atlântico para desaguar em rios brasileiros, a exemplo das águas doces das praias de Icoaraci e Outeiro. As homenagens para essa divindade africana, em Belém, geraram alguns conflitos entre os umbandistas e demais afro-religiosos (será abordado na próxima seção), em razão de que algumas obrigações, diferirem muito, das obrigações realizadas em África, ou

---

<sup>1</sup> Diário do Pará. Belém, 10 de junho de 1986, p. 5.

seja, alguns religiosos discordam sobre as adaptações feitas pelos umbandistas em águas amazônicas. Sobre a origem das homenagens à Iemanjá, Pierre Verner apud Neto informa que:

É o orixá egbá, uma Nação iorubá estabelecida outro na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio Yemojá. As guerras entre nações iorubas levaram os egbá a emigrar na direção oeste, para Abeokutá, no início do século XIX. Evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do àsé da divindade, e o rio Ògùn, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Iemanjá.<sup>2</sup>

Observa-se que as migrações forçadas: da Nação iorubá para o oeste e dos diversos povos africanos para América, não eliminaram as práticas religiosas dessas sociedades. Para preservar a memória de seu território, país, religião, cultura e tradição; os africanos e demais afro-religiosos adaptaram, ressignificaram e negociaram os espaços e o calendário religioso com o estado, seus pares, e, principalmente pediram permissão aos seus orixás.

## **O ENVOLVIMENTO DE UM MILITAR NO FESTIVAL DE IEMANJÁ**

No dia 07 de dezembro de 1971, como já existiam obrigações a serem cumpridas na praia por alguns terreiros, os líderes dos mesmos decidiram constituir uma comissão organizadora para a realização de um festival dedicado a Iemanjá. Entre eles estavam mãe Celina, os radialistas Ivo Silva, Assis Filho, Ramalho e o fotógrafo Martins, e a partir daí, foi realizado o I festival de Iemanjá, com a participação de 16 terreiros, e saída da residência da Mãe de Santo Celina, na Avenida Senador Lemos, no bairro da sacramenta em Belém.<sup>3</sup>

O artigo veiculado no periódico *Diário do Pará* rememora o início da primeira festividade de Iemanjá em Belém, ocorrida em 1971, com ênfase na identificação de seus idealizadores. Contudo, essas narrati-

<sup>2</sup> NETO, Manoel Vitor Barbosa. “O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: a presença no espaço urbano de Belém”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)*, (ISSN: 2359-0831 - online), Belém, v. 07, n. 03, p. 66 -84, nov. / 2020, p. 73.

<sup>3</sup> Diário do Pará. Belém, 2 de dezembro de 1987, p. 11.

vas assumiram um curso notável ao se entrelaçarem de forma singular, em 1975, com a história de um tenente da Polícia Militar, denominado Itacy Dias Domingues.

Em uma entrevista realizada com Itacy Dias Domingues, um dos organizadores do cortejo em homenagem à “rainha das águas” em Belém, ele compartilha fragmentos de sua trajetória e relata o encontro transformador com Iemanjá, o qual o conduziu a uma trajetória divergente e o mergulho no universo da Umbanda.

Itacy Domingues era um tenente militar em atividade durante o período da Ditadura Militar, mais precisamente a época do AI-5, que representou o auge das medidas autoritárias adotadas pelo regime, conferindo ao governo poderes absolutos para reprimir a oposição política e controlar a sociedade de maneira arbitrária.

Conforme narrado por Itacy Domingues, no ano de 1975, recebeu uma ordem para dispersar um grupo de pessoas que havia se reunido na praia do Cruzeiro, em Icoaraci. As autoridades acreditavam que se tratava de um ato político. Itacy Domingues foi designado para conduzir prisões e interrogar os indivíduos envolvidos nesse possível “motim”. Ele se juntou a uma tropa de militares e se dirigiu ao local designado. Ao chegarem, encontraram pessoas em atos de oração. Enquanto permaneciam observando, Itacy Domingues logo discerniu que se tratava de uma manifestação religiosa, não política. Segundo seu relato, as pessoas presentes, ao notarem o número de militares, presumiram que os policiais estivessem ali para garantir a segurança dos participantes na celebração, sem imaginarem o verdadeiro motivo que havia levado os militares até o evento religioso.

Em um período caracterizado pela repressão das liberdades de expressão, testemunhar a participação de um militar em uma celebração religiosa de matriz africana – uma das religiões mais marginalizadas do Brasil – desperta a atenção e abre caminho para questionamentos. Essa interação aparentemente contraditória pode ser compreendida por meio de análises da autora Diana Brown. Conforme ressalta:

Foi sob a ditadura militar que o registro dos centros de umbanda passou da jurisdição policial para a civil (em cartório), que a umbanda foi reconhecida como religião no censo oficial, e que muitos dos seus feriados religiosos

foram incorporados aos calendários públicos locais e nacionais, de caráter oficial<sup>4</sup>.

O texto identifica o período da ditadura militar como um momento de mudanças institucionais importantes para a umbanda. A transição do registro dos centros de umbanda da jurisdição policial para a civil, incluindo o registro em cartórios, representa uma mudança significativa que sugere uma maior formalização e reconhecimento das práticas religiosas de matriz africana. Com isto, a autora destaca que essas mudanças ocorridas em um período repressivo em muitos aspectos, também proporcionou espaço para reconhecimento e legitimação de práticas religiosas outrora marginalizadas.

O texto aponta para a intersecção entre as esferas política e religiosa, indicando como as mudanças políticas e administrativas tiveram impacto direto na posição da umbanda na sociedade e na esfera pública. Conforme observado “O período de 1964 a 1979 foi de abertura para as religiões de matrizes africanas. Verifica-se um crescimento expressivo da umbanda no país. Dados do IBGE apresentam uma taxa de crescimento de 324% entre 1964 e 1969 da umbanda no Brasil”<sup>5</sup>. Essa era de abertura religiosa, embora possa parecer paradoxal em um contexto repressivo, trouxe visibilidade e legitimidade crescentes para a umbanda e outras religiões afro-brasileiras.

O crescimento expressivo da umbanda no Brasil entre 1964 e 1969, com uma taxa de 324%, aponta para uma mudança significativa nas relações entre as esferas religiosa e política. Segundo Ivone Cirino de Jesus “Militares faziam parte das federações de culto, líderes religiosos dos centros de matriz africana faziam parte do cenário político, muitos eram deputados, senadores e outros”<sup>6</sup>. Essa interação pode ser interpretada como um indica-

<sup>4</sup> BROWN, Diana. *Uma história da umbanda no Rio: Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1985. In: SILVA, Gonçalves da Wagner. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

<sup>5</sup> ORTIZ, 1999, apud SOUZA, 2016, p. 17.

<sup>6</sup> JESUS, Ivone Cirino de. “Religião Afro-brasileira no palco da ditadura: uma análise da peça sortilégio, de Abdias Nascimento (1979)”. In: *PARANÁ*. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência de Educação. Os desafios da escola pública paranaense na perspectiva do professor PDE. Versão on-line: ISBN 978-85-8015-076-6. Cadernos PDE. Curitiba, v. I, 2013, p.4. Disponível em: <[http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes\\_pde/2013/2013\\_uel\\_hist\\_artigo\\_ivone\\_cirino\\_de\\_jesus.pdf](http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2013/2013_uel_hist_artigo_ivone_cirino_de_jesus.pdf)>. Acessado em: 20 set. 2023.

tivo de que, mesmo dentro de contextos aparentemente separados, como o militar e o afro-religioso, havia algum grau de entrelaçamento entre militares e as práticas religiosas de matriz africana.

A presença de líderes religiosos em cargos políticos, como deputados e senadores, destaca como essas figuras não apenas desempenhavam um papel dentro de suas comunidades religiosas, mas também moldaram a política e a tomada de decisões em nível nacional.

As relações entre militares, líderes religiosos e políticos eram complexas e multifacetadas. Pode-se especular que havia um jogo de influência, cooperação e negociação em andamento entre esses diferentes grupos. Essa dinâmica pode ter sido alimentada por interesses pessoais, necessidade de representação da comunidade, ou até mesmo pela demanda de resistência dos terreiros, pois, “pais e mães de santo criaram mecanismos de negociação com os poderes públicos e político-partidários para garantir a sobrevivência e a proteção de suas casas de axé”<sup>7</sup>. Nesse contexto, a participação do tenente paraense Itacy Domingues no festival de Iemanjá parece refletir um movimento que já se desenrolava nas fileiras militares em relação ao engajamento com a umbanda.

Em sua narração, Itacy Domingues enfatiza que, após aquele evento, os militares passaram a ser solicitados para garantir a segurança do Festival de Iemanjá. Esta experiência contribuiu para o seu crescente envolvimento com a religião umbandista. Seu grau de envolvimento pode ser evidenciado na matéria exposta:

Em 1976, o radialista Paulo Ronaldo convidou o tenente PM Itacy Dias Domingues, atualmente presidente da Associação dos Amigos de Iemanjá, para integrar a comissão organizadora, no que contribui com uma nova reconstrução para o Festival, aperfeiçoando-o. Paulo Ronaldo à frente da comissão organizadora dos festivais de 1978 a 1980, com o apoio do tenente Itacy Dias Domingues, e quando aquele radialista faleceu, o tenente assumiu a direção do festival, tendo como vice o sr. Lauro Souza, e o radialista Amaury Silveira foi convidado a ser o apresentador do festival.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Diário do Pará. Belém, 2 de dezembro de 1987, p. 11.

O tenente Itacy Dias Domingues tornou-se parte integral da organização do Festival de Iemanjá. Em 1976, ele ingressou como membro da Associação dos Amigos de Iemanjá (AAI), e esse processo foi desencadeado pelo convite do radialista, que também era deputado, Paulo Ronaldo.

A presença de um tenente da Polícia Militar na comissão organizadora trouxe um elemento crucial de segurança e ordem, particularmente relevante para um evento que buscava atrair muitos participantes. Além disso, a participação de Itacy também agregou figuras notáveis ao cenário social, o que contribuiu para aumentar a visibilidade do festival. Essa dinâmica ressalta a busca por colaboradores de diferentes origens e poder para enriquecer e fortalecer a celebração religiosa de Iemanjá.

Itacy Dias Domingues desempenhou um papel ativo na comissão organizadora nos anos subsequentes. Ele não apenas contribuiu durante a gestão de Paulo Ronaldo, mas também assumiu a direção da AAI, após o falecimento do radialista em 1980. Conforme João Simões Cardoso Filho:

O Tenente Itacy, outro colaborador pessoal de Paulo Ronaldo, que conhecia todas as artimanhas imprescindíveis para conseguir patrocínio para o festival, espaço na mídia etc. Foi assim que, em 1981, o Sr. Itacy fora eleito, pela primeira vez, presidente da AAI, mesmo se a grande maioria dos pais e mães de santos e seus filhos o olhassem como uma pessoa autoritária “*que não deixa ninguém falar ou dar opinião*”, naquele momento ele se apresentara simplesmente como a pessoa mais conveniente.<sup>9</sup>

A eleição de Itacy como presidente da AAI em 1981, mencionada no texto, indica que sua escolha não foi unânime entre a comunidade envolvida com a celebração. A descrição dele como alguém “autoritário” e que não aceitava opiniões destaca a percepção negativa que alguns tinham dele naquela época.

Por outro lado, observa-se que Itacy, no momento de sua eleição como presidente da AAI, conseguiu apresentar uma imagem mais favorável e conveniente para a situação, pois conhecia as artimanhas necessárias para conseguir patrocínio e espaço na mídia para o festival. Isso sugere que ele tinha habilidades e contatos úteis para a organização do evento. Portanto,

---

<sup>9</sup> CARDOSO, João Simões Filho. *Uma rosa a Iemanjá: nasce uma nova tradição*. Curitiba: Appis, 2019., p. 108.

mesmo não sendo a indicação unânime dentro da associação, sua influência naquele instante era necessária para o sucesso do festival de Iemanjá.

Notamos, portanto, a complexidade das dinâmicas internas na organização do festival e na AAI, uma vez que o cortejo de Iemanjá teve seu início em meio a disputas e divergências dentro da comunidade umbandista no Pará. A falta de aprovação oficial da Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP) abriu espaço para que dissidentes e jovens líderes assumissem o festival e, eventualmente, levassem ao estabelecimento de novas instituições, como a AAI. O primeiro Festival de Iemanjá no Pará, Segundo Cardoso Filho:

Ocorreu sem a aprovação oficial da Federação Umbandista do Pará, que também não a reprovou totalmente. Por isso os pais/mães de santo mais novos, dirigidos por leigos, todos dissidentes da FEUCABEP - ou Federação -, ou em disputa pelo poder com sua então diretoria, assumiram o - Festival com grande êxito. Neste contexto surgiu nos anos oitenta, a Associação dos Amigos de Iemanjá, AAI<sup>10</sup>.

Uma das razões para a não aprovação do festival de Iemanjá pela FEUCABEP estava relacionada à preocupação com a quebra das tradições. Para os membros mais tradicionais da FEUCABEP, o culto à Rainha das Águas deveria ser realizado em água salgada, não em águas doces como ocorria na Praia do Cruzeiro, haja vista que “o Festival estaria se distanciando das tradições africanas, e mais apegados as tradições cristãs católicas”<sup>11</sup>. Além disso, a data oficial de culto a Iemanjá não seria em dezembro, mas em fevereiro.

No entanto, os membros da AAI justificaram a realização do cortejo e a quebra da tradição argumentando que “a praia do cruzeiro é de água doce. No entanto, na Umbanda, o reino de Mamãe Oxum todos os anos presta as homenagens que ali se procedem e ganham a permissão daquela entidade a fim de que se possa chegar até Yemanjá que reina em alto amar”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> CARDOSO, João Simões Filho. *Dançando Pra Iemanjá*: retornando ao Festival de Iemanjá (1995-2013). Dinâmicas Sociais, Políticas e Religiosas, numa perspectiva antropológica e um olhar hermenêutico. 2015. 242f. Tese (Doutorado em programa de pós-graduação em ciências sociais) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2015, p. 20.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>12</sup> Diário do Pará. Belém, 7 de dezembro de 1985, p. 7.

Essa escolha simbolizava uma conexão entre as divindades das águas doces e salgadas, especificamente entre Mamãe Oxum e Iemanjá.

Além disso, na Umbanda e em outras religiões afro-brasileiras, o sincretismo religioso é comum, o que significa associar divindades africanas a santos católicos. Por exemplo, Mamãe Oxum é frequentemente associada à Nossa Senhora da Conceição. O cortejo de Iemanjá no Pará ocorre no dia de Nossa Senhora da Conceição e de Mamãe Oxum, que é em 8 de dezembro. Essas associações permitem que as práticas religiosas integrem elementos de ambas as tradições, criando uma espiritualidade rica e complexa.

Essa conexão é tão significativa que nos periódicos paraenses fica clara essa associação, como pode ser observada no artigo intitulado “Iemanjá ou Conceição, o que importa é a fé de cada um” do jornal *O Liberal*, em que diz:

A vaidosa Iemanjá, orixá das águas da umbanda, deve ter ficado satisfeita com seus “filhos” no último dia 8, data dedicada a ela e a Nossa Senhora da Conceição. Além da festa realizada nas praias de Outeiro, na noite de quinta-feira, 7 de dezembro, a “deusa das águas” também recebeu muitas homenagens na sexta-feira.<sup>13</sup>

O nascimento do cortejo de Iemanjá no Pará é um exemplo fascinante de sincretismo religioso e de como as tradições podem ser adaptadas e reinterpretadas ao longo do tempo. Nesse caso, o cortejo de Iemanjá, uma divindade das águas da Umbanda, é realizado em água doce, na praia do Cruzeiro, em Belém. Essa prática vai contra a tradição original, que dita que as homenagens a Iemanjá devem ser realizadas em água salgada.

O rompimento com a tradição também é observado na data da realização do cortejo. Enquanto a comemoração institucional de Iemanjá em algumas religiões de matriz africana ocorre em 2 de fevereiro, em Belém do Pará, o cortejo de Iemanjá é realizado entre 7 e 8 de dezembro. Essa data coincide com a celebração católica de Nossa Senhora da Conceição, e é nesse ponto que o sincretismo religioso se sobressai.

Nossa Senhora da Conceição é uma figura importante no catolicismo, e sua celebração em 8 de dezembro é amplamente reconhecida no Brasil. Portanto, ao associar Iemanjá a Nossa Senhora da Conceição e realizar o cortejo nessa data, os praticantes estão incorporando elementos do cato-

---

<sup>13</sup> *O Liberal*. Belém, 13 de dezembro de 1989, p. 3.

licismo à sua devoção a Iemanjá. Essa é uma demonstração vívida de como as tradições religiosas podem se entrelaçar e se adaptar às realidades locais e culturais, criando uma expressão única da espiritualidade.

É importante notar que, embora a prática de culto a Iemanjá em água doce possa representar um afastamento da tradição original da Umbanda, ela não é vista necessariamente como negativa pelos praticantes. Pelo contrário, muitos veem isso como uma forma de expressar sua devoção a Iemanjá dentro do contexto cultural e religioso em que vivem. Conforme Manoel Vitor Barbosa Neto “Belém, por ser rodeada de água doce pode levar a pensar então que houve um processo de ressignificação da divindade”<sup>14</sup>. O autor sugere que a proximidade de Belém com água doce pode ter levado a uma ressignificação da divindade Iemanjá. No entanto, ele faz uma ressalva importante ao citar o autor Pierre Verger, que aponta “o culto a Iemanjá na África estava inicialmente ligado aos rios”<sup>15</sup>. Isso lança luz sobre o fato de que a relação de Iemanjá com a água doce não é necessariamente uma adaptação exclusiva de Belém, mas a continuação de uma tradição que já existia em alguns contextos africanos que também tiveram que ajustar o culto a Iemanjá em águas doces. De acordo com Damasceno apud Neto:

Iemanjá é também a senhora da água doce. Da água doce em geral de todas as fontes. Quando ela transborda para o mar, fato mencionado em alguma das suas lendas, ela amplia o seu significado e sua atuação como ser divinizado. Com o alargamento de seus domínios, os rios e os mares passam a fazer parte da sua herança mitológica. Por força das guerras e do tráfico negreiro, Iemanjá nesse processo, é reverenciada, cada vez mais, como a Grande Mãe que abraça e acolhe, agora, não só os seus filhos, mas a todos.<sup>16</sup>

A citação de Damasceno contribui para esclarecer ainda mais essa questão, explicando que Iemanjá é a senhora da água doce e que, quando transborda para o mar, ela amplia seu significado e atuação como uma divindade. Isso sugere que a compreensão de Iemanjá não está limitada à água

---

<sup>14</sup> NETO, Manoel Vitor Barbosa. “O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: a presença no espaço urbano de Belém”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)*, (ISSN: 2359-0831 - online), Belém, v. 07, n. 03, p. 66-84, nov. / 2020, p. 73.

<sup>15</sup> VERGER, 1985, apud Neto, 2020, p. 73.

<sup>16</sup> DAMASCENO, 2015, apud Neto, 2020, p. 73.

salgada, mas abrange todas as fontes de água, incluindo a água doce. Esse entendimento mais amplo permite que a divindade seja adorada e reverenciada mesmo em lugares sem acesso direto ao mar, como Belém.

Neste sentido, podemos observar como a espiritualidade e as práticas religiosas podem ser adaptadas e reinterpretadas para se adequar ao ambiente local e às circunstâncias específicas de uma comunidade. Portanto, a relação de Iemanjá com as águas paraenses não é algo necessariamente estranho ou contraditório, mas sim uma demonstração da flexibilidade e da riqueza das tradições religiosas afro-brasileiras, que podem se adaptar e evoluir ao longo do tempo e do espaço.

Retomando a discussão sobre as disputas internas mencionadas, a transição de responsabilidade para o tenente Itacy se destaca como um reflexo da preocupação dos membros do festival em garantir patrocínios, visibilidade na mídia e reconhecimento para o evento. Isso ocorreu mesmo que essa mudança implicasse na aceitação de um presidente visto como autoritário pelos membros da associação. Esse processo ilustra como as necessidades pragmáticas muitas vezes moldam as escolhas dentro de uma organização, mesmo que isso envolva compromissos e concessões em relação à liderança e à imagem pública.

As disputas de poder no contexto do Festival de Iemanjá são reflexos de uma realidade mais ampla dentro de muitas comunidades religiosas e culturais. Elas revelam como, mesmo dentro de um evento que visa a celebração religiosa e cultural, as ambições individuais, as divergências ideológicas, as lutas por reconhecimento e liderança podem emergir e se diversificar.

É importante considerar que o poder não é apenas uma questão de liderança religiosa, mas também está ligado a aspectos práticos, como patrocínios, visibilidade na mídia e apoio financeiro. Esses elementos podem desempenhar um papel significativo nas dinâmicas internas de qualquer grande evento cultural.

## PARA ALÉM DO TERREIRO E DO MAR

Em 12 de dezembro de 1984, é publicado no jornal *Diário do Pará* um pequeno artigo sobre o apoio do governo do estado ao Festival de Iemanjá “Pela primeira vez o poder público oficializou o Festival de Iemanjá, [...] Foi uma louvável iniciativa da Prefeitura de Belém, equipe Almir Gabriel, através da Semec”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Diário do Pará. Belém, 12 de dezembro de 1984, p. 23

Ao folhearmos as páginas do jornal *Diário do Pará* na década de 1980<sup>18</sup>, nota-se que o apoio estadual para o Festival é constante, assim como o espaço que esse jornal cede aos líderes religiosos da Umbanda para divulgarem a celebração religiosa, a exemplo das notícias publicadas em 1984 “A citada festa que já faz parte do calendário turístico de Belém, será realizado no dia Sete de Setembro na praia do Cruzeiro.”<sup>19</sup>; “Muita gente foi ver ontem o Festival de Iemanjá em Icoaraci. A praia do cruzeiro ficou lotada. Mais de 45 terreiros estiveram presentes.”<sup>20</sup> e essa de 1985 “Nesse cortejo, deverão se somar além de 30 coletivos, que levam os terreiros que irão prestar sua homenagem, cerca de 50 veículos de passeio, além dos carros que levam a imagem, sereias e marujos”<sup>21</sup>.

Os trechos apresentados no parágrafo anterior diferem bastante das milhares de notícias publicadas sobre a religiosidade das comunidades de terreiro, na imprensa brasileira do século XIX e primeira metade do século XX, a exemplo da notícia publicada no jornal *Diário de Notícias*, em 1887:

Comunicamos nos:

Ontem, às 10:00 da noite, peça da Batista Campos, o celeberrimo e famigerado *pajé* Benedito Barros, em casa de Chica Menezes, onde tem ereto o seu templo de magia negra, muito contra a sua vontade, foi surpreendido pelo incansável e integro sr. subdelegado da Trindade, que chegou um pouco cedo, pois, Barros, magno sacerdote, ainda estava à mesa do sacrifício, prestando as honras a uma tal Virgínia que (pelo nome não perca) é a deusa negra do culto.

Já tarde, muito tarde mesmo, recomeçou a cerimônia declarando o sumo sacerdote Barros, *pagé*, que jamais a polícia conseguiria transpor os umbrais das portas de seu tempo, pois ele tudo prevê.

---

<sup>18</sup> Segundo Israel Araújo, Vitória Alves e Alda Costa, o jornal *Diário do Pará* nasceu para sustentar a trajetória política de seus proprietários, a família Barbalho. O jornal foi fundado em 1982, mesmo ano em que o político Jader Barbalho foi eleito governador do estado do Pará, pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Na década de 1990, quando Jader exerceu o cargo de senador (1994-2001), o grupo RBA viveu um momento de ascensão. ARAÚJO, Israel Martins; ALVES, Vitória Mendes; COSTA, Alda Cristina. *O jornalismo em foco: reflexões das narrativas do jornal Diário do Pará*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Norte, Belém, 2014. p. 3.

<sup>19</sup> *Diário do Pará*. Belém, 4 de agosto de 1984, p. 5.

<sup>20</sup> *Diário do Pará*. Belém, 8 de dezembro de 1984, p. 3.

<sup>21</sup> *Diário do Pará*. 7 de dezembro de 1985, p. 7.

A minha bíblia – o verdadeiro dragão roxo – ensina a falar com os mortos, descobrir os tesouros ocultos, conhecer dos segredos, ganhar sempre que jogue em loteria, deter o curso dos astros; e eu tudo sei e tudo posso!!

Sim, senhor, saber é assim!!

É verdade que esse mágico se. A tempos ter tirado o prêmio grande de uma loteria, mas para recebê-lo, era preciso ir a Coimbra [...]

E o *cujo* trabalhou muito... para ir a Coimbra, mas talvez vá à S. José.

Isso depende da polícia<sup>22</sup>.

Nessa notícia há três pontos essenciais para experiência afro-religiosa brasileira e paraense: o discurso negativo sobre a religiosidade africana e de matriz africana, o papel da polícia e o papel da imprensa para oprimir e marginalizar os afro-religiosos. O primeiro ponto acompanha os africanos, seus descendentes e os demais afro-religiosos constantemente. O segundo ponto é marcado por alternâncias, pois a criminalização das práticas religiosas não católicas (a lei não é direcionada as religiões de matriz africana, a lei versa sobre determinadas práticas religiosas não católicas) só é oficializada juridicamente com a promulgação do Código Penal de 1890 – a história do pagé Benedito Barros e a notícia de jornal ocorreram três anos antes da promulgação do código penal de 1890 –, a partir “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”, especialmente os artigos 156, 157 e 158<sup>23</sup>.

No século XX, ocorre a promulgação do Código Penal de 1940. Segundo Nathalia Fernandes de Oliveira – que estudou a perseguição policial as religiões de matriz africana, no Rio de Janeiro, no período do Estado Novo – há mudanças significativas nos artigos que tratam “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”, porém a “permanência charlatanismo, curandeirismo e

---

<sup>22</sup> Diário de Notícias. Belém, 1 de março 1887, p. 2.

<sup>23</sup> Código Penal dos Estados do Brasil (1980) – Dos Crimes contra a Saúde Pública: Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos [...]; Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica [...]; Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro [...]. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm)>. Acessado em: 1 de set. 2023.

exercício da medicina ilegal como crimes, indica que estas religiões continuavam a habitar de forma negativa o imaginário estatal e social<sup>24</sup>. A legislação e a repressão policial tinham como alvo as religiões não católicas.

Diante dessas questões, o apoio do governo do estado e o espaço que o jornal *Diário do Pará* fornece ao evento religioso e a comunidade de Umbanda sugerem que, no mínimo, o pensamento negativo sobre as religiões de terreiro estava diminuindo, assim como as relações de poder estariam se ramificando, pois se no século XIX era importante ter o apoio da Igreja Católica; no século XX, o Estado, a imprensa e as demais instituições de poder percebem que podem fazer conexões com outros segmentos religiosos, a exemplo da Umbanda.

Os líderes religiosos também exercem sua agência para além do terreiro (como abordado na seção anterior), ou seja, relacionam-se para além do campo religioso, na busca por apoio político, econômico, e, possivelmente, para atender seus interesses pessoais.

Os interesses de políticos e religiosos podem ser vislumbrados nos artigos publicados no jornal *Diário do Pará* a partir da década 1980, como mostra as publicações de 1984 “Uma novidade será apresentada este ano durante o XIII Festival de Iemanjá: um show pirotécnico será mostrado após a apresentação dos terreiros.”<sup>25</sup> e de 1989 “A Secretária Municipal de Obras iniciou ontem a construção de arquibancadas com capacidade para 800 pessoas, para a realização do 18º Festival de Iemanjá, na praia Grande de Outeiro.”<sup>26</sup>, em que podemos destacar que o apoio do governo do estado permite que o Festival desfrute de estrutura e segurança logística – e, possivelmente, recursos financeiros para melhorar a organização do evento, o que provavelmente oferece segurança para as necessidades do evento, assim como para os religiosos e demais participantes –, posto que “A Polícia Militar e o Detran prestaram também valiosa colaboração para o êxito do Festival”<sup>27</sup>. A movimentação de recursos públicos (para o Festival) e a movimentação da economia local (para o governo municipal e estadual) é benéfica para os dois lados.

---

<sup>24</sup> OLIVEIRA, Nathalia Fernandes de. *A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói, 2015, p. 105.

<sup>25</sup> Diário do Pará. Belém, 30 de outubro de 1984, p. 7.

<sup>26</sup> O Liberal. Belém, 6 de dezembro de 1989, p. 4.

<sup>27</sup> Diário do Pará. Belém, 9 de dezembro de 1988, p. 8.

Além da questão econômica, as notícias vinculadas no jornal *Diário do Pará*, sugerem um esforço significativo por parte de religiosos e do Deputado estadual Lucival Barbalho<sup>28</sup> em conquistar visibilidade, publicidade e apoio político dentro do contexto abordado por esse estudo, a exemplo da homenagem que, Mãe Celina e outras mães de santo, fizeram para Lucival Barbalho na Assembleia Legislativa do Pará (ALEPA):

[...] Um grupo com cerca de trinta Mães de Santo foi à tarde ao Legislativo estadual, liderado por Mãe Celina para este fim. O presidente da Assembleia Legislativa do Estado, deputado Lucival Barbalho, foi efusivamente homenageado ontem pela Umbanda do Pará [...]

A homenagem faz parte dos festejos de aniversário do deputado. Mãe Celina explicou que a iniciativa foi um *agradecimento pelos relativos serviços* que Lucival Barbalho tem prestado aos umbandistas, todas as vezes que é procurado. *Tem prestigiado todas as festividades para quais é convidado e dado ajuda inclusive para as suas realizações.* “Lucival Barbalho é nosso amigo. É o único deputado que é nosso amigo. É o único deputado que nos aceita como nós somos. Por isso, *ele merece o nosso apoio e o nosso carinho*”

[...] “Não sei nem o que dizer. Primeiro porque eu não sou umbandista. *Mas tenho procurado ajudar toda e qualquer organização seita ou religião, quando estas me procuram.* E talvez por isto, os umbandistas tenham tomado a iniciativa de preparar este cerimonial em minha homenagem<sup>29</sup>.”

A homenagem ao deputado na ALEPA é uma das informações mais interessantes dessa notícia. Essa questão sugere que havia uma aliança bem consolidada entre as umbandistas e Lucival Barbalho, assim como o interesse em divulgar essa aliança através do jornal objetivando, talvez, conquistar mais apoio político para a religiosidade de terreiro; e, talvez, conquistar

---

<sup>28</sup> Segundo o site do Tribunal de Contas do Estado do Pará (TCEP), Lucival de Barros Barbalho era natural de Belém, nasceu em 30 de novembro de 1935 e era Bacharel em Ciências Contábeis. Lucival de Barros foi vereador do município de Belém (1971 a 1973 e 1973 a 1975), foi Deputado Estadual do Pará (1975 a 1979, 1979 a 1983 e 1983 a 1987) e Presidente da Assembleia Legislativa do Estado do Pará (1983 a 1985); além de assumir vários cargos executivos no (TCEP), entre os anos de 1986 a 2001 – Lucival Barbalho faleceu no exercício do cargo de conselheiro do (TCEP), em 29 de outubro de 2001. Disponível em: <[https://www.tcepa.tc.br/index.php?option=com\\_content&view=article&layout=edit&id=5027](https://www.tcepa.tc.br/index.php?option=com_content&view=article&layout=edit&id=5027)>. Acessado em: 1 de set. 2023.

<sup>29</sup> Diário do Pará. Belém, 30 de novembro de 1984, p. 4. [grifos nossos]

mais votos para o Deputado Lucival Barbalho, especialmente nas eleições de 1986, pois o jornal o *Diário do Pará* noticiou que umbandistas participaram de forma ativa da convenção regional do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), em que “A presença dos umbandistas teve também o sentido de tornar evidente a manifestação de apoio à candidatura do deputado Lucival Barbalho para vice governador do Estado na eleição de novembro deste ano”<sup>30</sup>.

O apoio à candidatura de Lucival Barbalho e o fato de o jornal divulgar este apoio, insinua que a comunidade afro-religiosa de Belém tinha conquistado prestígio entre alguns políticos ilustres e apoio num dos principais jornais da capital paraense. Aparentemente, o apoio político de um Barbalho era muito importante para os umbandistas, ou muito importante na década de oitenta, pois uma nota sobre o 14º ano de celebração da festividade pontuou que “O Festival de Iemanjá conta com o apoio de vários organismos governamentais e inclusive do próprio governador Jader Barbalho”<sup>31</sup>. Jader Barbalho, ex-governador e atual senador do estado do Pará, é sobrinho de Lucival Barbalho<sup>32</sup>.

Os afro-religiosos tinham suas próprias disputas políticas no campo religioso (de terreiro e com outras religiões), na condução do Festival e dentro da FEUCABEP (como abordado anteriormente). Nesse sentido, ter o apoio de um deputado poderia, no mínimo, fornecer visibilidade, propaganda e, talvez, mais apoio financeiro para as necessidades do evento religioso. Dessa forma, Lucival Barbalho também foi a AAI apoiar a Mãe de Santo Celina Soares e o tenente Itacy Domingues para diretoria da AAI:

Na escolha da nova diretoria da Associação dos Amigos de Iemanjá foi eleita por aclamação a chapa encabeçada pelo tenente Itacy Domingues e Mãe Celina Soares, vice-presidente. Sócios ilustres, inclusive com direito a voto, fazem parte da entidade, como o deputado Lucival Barbalho, candidato e vice-governador do Estado com apoio dos Umbandista<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Diário do Pará. Belém, 28 de janeiro de 1984, p. 3.

<sup>31</sup> Diário do Pará. Belém, 7 de dezembro de 1985, p. 7.

<sup>32</sup> Diário do Pará. Belém, 5 de abril de 1986, p. 3.

<sup>33</sup> Em abril de 1984, o jornal o *Diário do Pará*, publica uma nota em comemoração ao aniversário de Júlia de Barros Barbalho, mãe de Laércio Barbalho – pai de Jader Barbalho – e Lucival Barbalho com a seguinte descrição: “Hoje o clã dos Barbalho comemora os 92 anos de Júlia de Barros Barbalho, mãe

A eleição para a nova diretoria do AAI ser acompanhada por Lucival Barbalho, um sócio ilustre, demonstra que os religiosos também buscavam o apoio político de personalidades fora do âmbito afro-religioso para suprir as necessidades do Festival, da Associação e interesses particulares. Ou seja, religiosos e não religiosos, estavam garantindo, conquistando e ramificando suas conexões políticas e sociais para suprir seus interesses públicos, coletivos ou individuais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Festival de Iemanjá, em Belém do Pará, é uma fascinante interseção de tradição, espiritualidade e dinâmicas sociais. Desde sua origem, em 1971, quando religiosos e não religiosos decidiram se unir para homenagear Iemanjá, a “rainha das águas”, o festival evoluiu significativamente. No cerne desse desenvolvimento está a figura do tenente Itacy Dias Domingues, um militar envolvido ativamente na organização do evento. Seu engajamento durante a Ditadura Militar, um período de intensa repressão política, destaca como as práticas religiosas de matriz africana encontraram espaço e reconhecimento mesmo em contextos autoritários.

As complexas interações entre militares, líderes religiosos e políticos ressaltam a junção entre esferas aparentemente separadas da sociedade. O sincretismo religioso, evidenciado pela celebração de Iemanjá em água doce e sua associação com Nossa Senhora da Conceição, ilustra a capacidade de adaptação das tradições religiosas, unindo elementos do catolicismo e da Umbanda.

As disputas internas na organização do festival refletem desafios comuns enfrentados por comunidades religiosas em busca de reconhecimento e visibilidade. A resiliência do Festival de Iemanjá destaca a vitalidade das tradições afro-brasileiras, que persistem apesar das divergências internas e externas, buscando equilibrar a rica espiritualidade com as exigências práticas do mundo moderno.

Os arranjos políticos documentados nas páginas do jornal *Diário do Pará* indicam que as relações políticas e sociais estavam ganhando

---

de 8 filhos [...] e cinco estão vivos: Laércio, Lúcio, Lourival, Lilita e Lucival. O primeiro, Laércio Barbalho, ex-deputado, atualmente diretor superintendente do *DIÁRIO DO PARÁ*. [...] e Lucival, deputado estadual, presidente da Assembleia Paraense”. *Diário do Pará*. Belém, 10 de abril de 1984, p. 7.

do novos enredos, uma vez que importantes lideranças umbandistas estavam frequentando importantes espaços de poder, a exemplo da Assembleia Legislativa do Estado do Pará e do artigo que divulga a participação de importantes umbandistas numa convenção do (PMDB). Somado a isso, Lucival Barbalho participa de eleições para diretoria da Associação dos Amigos de Iemanjá.

A experiência de religiosos, políticos, agentes da segurança pública, radialistas e da sociedade civil evidenciam o quão evolutivas e complexas são as relações sociais, políticas e econômicas quando há interesses coletivos e individuais em jogo, uma vez que Itacy Domingues e Lucival Barbalho tiveram papéis de destaque nos primeiros anos do Festival de Iemanjá; ao mesmo tempo, em que a festividade e as lideranças umbandistas proporcionavam capital político e cultural para o policial militar e para o deputado estadual.

Em última análise, o Festival de Iemanjá não é apenas uma celebração religiosa; é um testemunho da capacidade humana de se adaptar, evoluir e encontrar significado em meio à diversidade, unindo-se em devoção à espiritualidade e à cultura. Este festival continua a ser uma expressão vibrante da identidade paraense, incorporando elementos históricos, religiosos e sociais em uma celebração única que ressoa além das praias de Belém, ecoando a riqueza da tradição afro-brasileira e a determinação da comunidade em preservar sua herança espiritual e cultural.

## BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Israel; ALVES, Vitória; COSTA, Alda. *O jornalismo em foco: reflexões das narrativas do jornal Diário do Pará*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Norte, Belém, 2014.

BRASIL. DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890. Promulga o Código Penal. **Coleção de Leis do Brasil [da] República dos Estados Unidos do Brasil**, Rio de Janeiro, RJ, 1890. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm)>. Acessado em: 1 de set. 2023.

BROWN, Diana. *Uma história da umbanda no Rio: Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1985. In: SILVA, Gonçalves da Wagner. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

CARDOSO, João Simões Filho. *Uma rosa a Iemanjá: nasce uma nova tradição*. Curitiba: Appis, 2019.

CONSELHEIRO Lucival de Barros Barbalho. Tribunal de Contas do Estado do Pará, 2019. Disponível em: <[https://www.tcepa.tc.br/index.php?option=com\\_content&view=article&layout=edit&id=5027](https://www.tcepa.tc.br/index.php?option=com_content&view=article&layout=edit&id=5027)>. Acessado em: 1 set. 2023.

CARDOSO, João Simões Filho. *Dançando pra Iemanjá: Retornando ao Festival de Iemanjá (1995-2013)*. Dinâmicas Sociais, Políticas e Religiosas, numa perspectiva antropológica e um olhar hermenêutico. 2015. 242f Tese (Doutorado em programa de pós-graduação em ciências sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

JESUS, Ivone Cirino de. “Religião Afro-brasileira no palco da ditadura: uma análise da peça sortilégio, de Abdias Nascimento (1979)”. In: *PARANÁ*. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência de Educação. Os desafios da escola pública paranaense na perspectiva do professor PDE. Versão on-line: ISBN 978-85-8015-076-6. Cadernos PDE. Curitiba, v. I, 2013. Disponível em: <[http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pde-busca/producoes\\_pde/2013/2013\\_uel\\_hist\\_artigo\\_ivone\\_cirino\\_de\\_jesus.pdf](http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pde-busca/producoes_pde/2013/2013_uel_hist_artigo_ivone_cirino_de_jesus.pdf)>. Acessado em: 20 set. 2023.

NETO, Manoel Vitor Barbosa. “O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: a presença no espaço urbano de Belém”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)*, (ISSN: 2359-0831 - online), Belém, v. 07, n. 03, pp. 66 -84, nov. / 2020.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. *A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)*. 2015. 173 f. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. “Umbanda e Ditadura Civil-Militar: relações, legitimação e reconhecimento”. In: *Revista Angelus Novus: Publicação dos Pós-Graduandos em História Econômica e História Social da Universidade de São Paulo (USP)*. Dossiê: *1964, 50 Anos Depois - Perspectivas para uma História Recente*. São Paulo. Ano VII, n. 11, 2016, pp. 13-32.

## DOCUMENTOS

- Diário de Notícias. Belém, 1 de março de 1887, p. 2.
- Diário do Pará. Belém, 28 de janeiro de 1984, p. 3.
- Diário do Pará. Belém, 10 de abril de 1984, p. 7.
- Diário do Pará. Belém, 4 de agosto de 1984, p. 5.
- Diário do Pará. Belém, 30 de outubro de 1984, p. 7.
- Diário do Pará. Belém, 30 de novembro de 1984, p. 4.
- Diário do Pará. Belém, 8 de dezembro de 1984, p. 3.
- Diário do Pará. Belém, 12 de dezembro de 1984, p. 23.
- Diário do Pará. Belém, 7 de dezembro de 1985, p. 7.
- Diário do Pará. Belém, 5 de abril de 1986, p. 3.
- Diário do Pará. Belém, 10 de junho de 1986, p. 5.
- Diário do Pará. Belém, 2 de dezembro de 1987, p. 11.
- Diário do Pará. Belém, 9 de dezembro de 1988, p. 8.
- O Liberal. Belém, 6 de dezembro de 1989, p. 4.
- O Liberal. Belém, 13 de dezembro de 1989, p. 3.

# A COBRA-ONDULA E OS PLANTADORES DE CRUZES: RELIGIOSIDADES E “RELAÇÕES DE FORÇA” NO LITORAL PARÁ-MARANHÃO, DESDE A COLÔNIA (COMUNIDADE BUÇU, AUGUSTO CORRÊA-PA, AMAZÔNIA)<sup>1</sup>

---

DANILO GUSTAVO SILVEIRA ASP

Todos – homens e deuses – devem sujeitar-se à necessidade natural que leva quem tem o poder a exercê-lo, sempre e como pode.<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

Terminado o sermão, explicou o sr. des Vaux aos principais dos índios e a outros que assistiam à cerimônia, porque chantávamos a Cruz ali; e disse-lhes que o fazíamos em testemunho da aliança firmada entre eles e Deus e em virtude da promessa solene por eles feita de abraçarem nossa religião e de renunciarem por completo ao maldito Jurupari, o qual jamais poderia subsistir diante dessa cruz, logo que fôsse benzida, e teria que abandonar a região em que ela se achava plantada. Por isso tinham que desistir, em primeiro lugar, de seu modo de vida errado e principalmente de comer carne humana, fôsse ela de seus piores inimigos; e em segundo lu-

---

<sup>1</sup> As interpretações aqui exaradas foram expressas, no primeiro momento, na dissertação de mestrado do autor: “História social da natureza: bricolagem intercultural na Região Bragantina (Comunidade Buçu, Augusto Corrêa-PA, Amazônia Oriental)”, defendida em 2022, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA, *Campus* de Bragança), cuja pesquisa foi financiada pela CAPES, via Bolsa de Mestrado. Referências completas ver no final do texto em “Bibliografia”.

<sup>2</sup> GUINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 16.

gar deviam obedecer às leis e a tudo o que lhes ordenasse os *País*; e finalmente a combater com coragem sob êsse glorioso estandarte e mil vêzes morrer a permitir que fôsse a cruz retirada de seu lugar.<sup>3</sup>

No ano de 2018, agricultores familiares ribeirinhos – doravante cognominados *agentes sociais da pesquisa* – residentes na Comunidade Buçu, no município de Augusto Corrêa-PA, encontraram objetos arqueológicos em sua roça ao cavarem um buraco para instalar uma cerca. Tais objetos se tratava de cacos cerâmicos decorados com desenhos espiralados, soterrados a uma profundidade de 60 cm, encontrados em associação à fragmentos ósseos.

Acosados desta feita por estranhamentos a respeito de quem os fabricara e sobre quais as suas utilidades, bem como por questionamentos a respeito do passado do *lugar* em que habitam, os conduziram à Universidade Federal do Pará (UFPA, *Campus* de Bragança-PA) sob o intuito de submetê-los a investigação científica. É de bom alvitre destacar que o fato de os *agentes sociais* terem conduzido seus “achados fortuitos” para análise científica foi interpretado aqui como uma *quebra-de-simetria* no padrão comportamental dos agricultores daquela espacialidade.<sup>4</sup> Concomitantemente se analisou constituir-se enquanto um *fato histórico*, tal achamento seguido de encaminhamento para estudos acadêmicos. Estes escrutínios se deram na medida em que se verificou ser *notório saber* no território em análise, que é trivial aos lavradores da região depararem-se com cacos cerâmicos nas suas roças. Contudo, não se tem notícia nem conhecimento de outrem, exceto o Sr. Marciano de Souza Corrêa,<sup>5</sup> que os tenham conduzido para serem estudados cientificamente, até o momento.

---

<sup>3</sup> D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão: e terras circunvizinhas em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país [1614]*. Biblioteca Histórica Brasileira [XV], Direção de Rubens Borba de Moraes. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945, p. 72.

<sup>4</sup> SCHAAN, Denise Pahl. “Paisagens, imagens e memórias na Amazônia pré-colombiana”. In: SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; CANCELA, Cristina Donza. (Orgs.). *Paisagem e cultura: dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade*. Belém: EDUFPA, 2009, p. 12. Fonte: Entrevista concedida por Melquiades de Souza Corrêa, agricultor aposentado de 71 anos à época, em sua residência na Comunidade Buçu, Augusto Corrêa-PA, em 19 de outubro de 2019.

<sup>5</sup> O cidadão paraoara de nome Marciano, que levou os artefatos buçunianos para a UFPA, é filho de Melquiades, é agricultor familiar ribeirinho, buçuzence, onde nasceu, trabalha e morou durante toda sua vida, tem 47 anos. Autoproclamou-se “pai de família”, “trabalhador da roça” e *caboclo*.

Portanto, tendo por base tais premissas, ressalta-se que aqueles lavradores, ao se depararem com o sepultamento ameríndio e, após desenterrá-lo inadvertidamente, decidirem submetê-lo à pesquisa acadêmico-científica, compreende-se que se tratam, indubitavelmente, de personagens protagonistas da própria história, sujeitos com *agenda própria*, cuja linhagem é fruto do secular *caldeamento* interétnico e racial regional,<sup>6</sup> habitantes de plaga onde viveram no passado remoto ameríndios incógnitos – fabricantes de cerâmica e praticantes de enterramentos rituais. Holocenose idiossincrática, com suas especificidades espaciais, paisagens antropogênicas, terras pretas e savanas, bordas da planície costeira e fimbrias do tabuleiro, lezírias e matas ciliares, capoeiras e outras particularidades que endossam a incumbência de denominá-lo aqui como “ecótono” histórico-geográfico.

Não obstante, no âmbito das investigações preliminares, constatou-se que o artefato desencavado pelos camponeses se tratava de uma urna funerária, uma vez que, posteriormente, foram aqueles ossos submetidos a análise especializada e detectou-se serem de origem humana. Portanto, além de estar diante a objetos mortuários e despojos humanos, deparou-se com rituais de enterramento, ritos fúnebres, signos sagrados e sepultamentos simbólicos. Assim sendo, adentrava-se, desta feita, aos meandros das religiosidades amazônicas, ameríndias – cosmologias e cosmogonias eivadas nas interações homem-natureza – as quais foram impactadas peremptoriamente, durante o período colonial, em função das *relações de força* advindas da chegada da cruz na região, por meio de missionários e demais artífices dos “reis católicos”,<sup>7</sup> doravante chamados *plantadores de cruzes*. Tais como frades, cônegos, deões, párocos, vigários, freis, padres, abades, noviços, presbíteros, reverendos, “pastores”, sacerdotes e outros clérigos eclesiásticos (seculares ou regulares) que invariavelmente compunham com lugares de destaque as comitivas das expedições de “conquista” da Amazônia; em qual cenário a “administração” dos indígenas esteve durante muito tempo sob a tutela dos missionários (capuchinhos, mercedários, beneditinos etc., e jesuítas sobretudo). É notório que neste cenário a missão precípua destes expedicionários “descobridores” ao pisar no *novo mundo* sempre fora plantar uma cruz, erigir uma ermida e rezar uma missa.

---

<sup>6</sup> SALLES, Vicente. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Belém: IAP, 2005.

<sup>7</sup> BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: Typographia Santos & Santos Menor, 1838, p. 4-5.

## SIGMOIDE *VERSUS* CRUZ NO LITORAL P ARÁ-MARANHÃO A PARTIR DE 1612

São pois teus súditos, ó França, os filhos do Seráfico São Francisco que êsse grande Deus enviou ultimamente, por teu intermédio, às índias Ocidentais. Por êles a Divina Majestade fêz o que lhe aprouve naquele país, arvorando e plantando o estandarte da Santa Cruz entre as nações selvagens.<sup>8</sup>

O texto em mãos versa acerca de dada interrelação pertinente à seara das religiosidades na Amazônia. Com efeito, ela forjou-se permeada por *relações de força*, que se entende terem ocorrido no âmbito dos encontros interculturais da Colônia – em especial no território do atual litoral Pará-Maranhão – que se deram entre os portadores de dois símbolos ‘sagrados’, de certa forma divergentes, a saber: a sigmoide (espécie de dupla espiral entrecruzada, chamada por vezes voluta) que ornamentou determinados sepulcros ameríndios,<sup>9</sup> por um lado, e a cruz católica (apostólica romana), trazida para a América pelos evangelizadores europeus, por outro.

Neste contexto, na medida em que o segundo foi sendo *plantedo* e, por conseguinte disseminado na região por missionários *civilizadores*, o primeiro foi perdendo espaço paulatinamente, porém jamais sem resistência, até sucumbir quase que por completo, pela *força*,<sup>10</sup> restando dele apenas evidências, tais como os testemunhos deixados pela cultura material remanescente dos Povos Originários do litoral Pará-Maranhão, como os grafismos espiralados, expressos na e pela cerâmica mortuária buçuniana, ora desenterada pelos agentes sociais em foco.

---

<sup>8</sup> D'ABBEVILLE, op. cit., p. 19.

<sup>9</sup> Constatou-se que é generosa a presença deste símbolo nos achados arqueológicos amazônicos como um todo, pois há sua ocorrência em vários sítios espalhados por toda a região, tais como no Marajó, nos deltas do Xingu, na cerâmica Konduri, no Tapajós, em Santarém e outros, além do próprio Buçu. Ver em: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (orgs). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN/MinC, 2016.

<sup>10</sup> No âmbito da “convivência e choque de culturas”, Ginzburg teorizou acerca das *relações de força*, que se entende tê-las como válidas para analisar também o contexto, tomando cuidado para não cair no abismo do anacronismo, pois lança uma “luz inesperada” sobre as “discussões hodiernas acerca das relações entre culturas”. De modo que se impõe nesse contexto questões que não se pode descartá-las *a priori*, tais como “temos o direito de impor as nossas leis, os nossos costumes e os nossos valores a indivíduos provenientes de outras culturas?” GINZBURG, 2002, op. cit., p. 14.

É de bom alvitre ressaltar que a espacialidade, nos idos seiscentistas, era uma região em disputa. Houve presença marcante de franceses, por exemplo, instalados sobretudo na Ilha São Luís, atual capital do Maranhão desde 1594, temporalidade em que o lugar era chamado *Upaon-açu*, nome imputado aos Tremembé, povo Tapuia, ou seja, nem Tupi, nem Jê. Contudo, o termo significa “ilha grande” em Tupi-Guarani.

Não obstante, é fato que, segundo o Tratado de Tordesilhas (ou “Meridiano de Tordesilhas”, de 1494) todo território à leste desde a foz do Amazonas, à altura da Ilha do Marajó, aquela espacialidade era *direito de posse* da Coroa lusitana, no âmbito estrito do entendimento deles, lembre-se, em acordo com o Reino de Castela (depois Espanha), endossado pelo então venerável Sumo Pontífice católico, supra autoridade política-religiosa-econômica e jurídica, reconhecida consensualmente no contexto do Velho Mundo de então, e por suposto, o notório mandatário, maioral e supremo paladino da *plantação de cruces* pelo mundo à fora, naqueles tempos.

Frisa-se, neste interim, que dentre os antecessores espanhóis a viajarem pelas terras então recentemente “descobertas” por Colombo, e a navegarem pela calha do Amazonas, destaca-se Vicente Yáñez Pinzón (1462-1514), que em 1500 “batizou” ao futuro *Rio das Amazonas* com o nome da mãe do salvador, o “Mártir do Gólgota”, aquele que morreu na cruz para dirimir os pecados da humanidade: “Santa Maria de La Mar Dulce”.<sup>11</sup> Entretanto, tal alcunha não perdurou pois chantadores de cruces castelhanos, que como era de praxe compunham a comitiva da expedição de Orellana em 1541-42, quais sejam um padre jesuíta chamado Alonso de Rojas, e um certo frade dominicano chamado Gaspar de Carvajal (1504-84), ao retornarem à Europa e narrarem as peripécias de suas “aventuras”,<sup>12</sup> espalharam o boato a respeito de uma dada “tribo” muito hostil que os houvera atacado impetuosamente, composta unicamente por mulheres. As “índias” *cavalgavam* canoas e manejavam o arco e flecha com maestria. Segundo as crônicas, algumas delas chegavam a arrancar um dos seios para que esse não atrapalhasse o manuseio

---

<sup>11</sup> Ver em: MANZANO, Juan y MANZANO, Ana María Fernández-Heredia. *Los Pinzones y el Descubrimiento de América*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana Quinto Centenario / Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.

<sup>12</sup> Cf. em: MELO-LEITÃO, Cândido de (org.). “Descobrimientos do Rio das Amazonas: Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas e Cristobal de Acuña”. In: *Brasiliana*, Série 2, vol. 203. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

do arco.<sup>13</sup> Como é notório, tal fabulário adaptado da mitologia europeia se consolidou e o nome, ainda que exógeno, está afirmado até hoje.

Todavia, se a historiografia sobre o trabalho missionário de cultivar a plantação de cruzeiros na Colônia é farta e bem documentada, posto que cronistas viajantes tais como, exploradores naturalistas, religiosos, militares e outros, produziram farta literatura de época, cujo período igualmente é bem documentado por arquivos oficiais daquelas nações, os quais também são facilmente acessíveis, tanto fisicamente quanto por meios virtuais, por outro lado, as informações sobre as religiosidades ameríndias amazônicas, em especial ao espaço litorâneo em tela, estas não são tão prolíferas e se constituem menos pragmáticas em suas considerações, ainda que aja muita pesquisa arqueológica e antropológica sobre tema, disponível. Neste quesito, note-se que, tangente ao *modus vivendi* e *operandi* dos ceramistas ameríndios pré-coloniais do litoral amazônico, é pertinente destacar que estes detinham algumas idiossincrasias relevantes.<sup>14</sup>

Assim, por um lado tem-se o entendimento de que a arte ceramista em apreço, grosso modo e sobretudo no que cinge aos objetos relacionados a enterramentos rituais – culto aos mortos, veneração aos ancestrais<sup>15</sup> – se tratava de práticas desenvolvidas pelo labor mulébre, ao contrário dos ritos católicos dos plantadores de cruzeiros, majoritariamente regidos pela verve patriarcal. Nesse sentido, observa-se que Denise Schaan, ao estudar objetos indígenas oriundos dos *tesos* do Marajó, notando à ubiquidade da presença da sigmoide nos motivos “decorativos” da cultura material mortuária remanescente dos sítios arqueológicos da Ilha, cuja serpente-espiral é provavelmente originária das etnias do grupo Aruak,<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Ver em: ROCQUE, Carlos. *História Geral de Belém e do Grão-Pará*. Belém: Distribel, 2001. Cf. em: DANIEL, João (1722 – 1776). *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

<sup>14</sup> Notadamente, a região estudada, no que tange aos quesitos em estampa, é parcamente estudada, sobretudo que “Faltam dados sobre a faixa litorânea entre a foz do Amazonas e o Rio Grande do Norte”. Ver em: FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 73-4.

<sup>15</sup> SCHAAN, Denise Pahl. “Os Filhos da Serpente: rito, mito e subsistência nos cacicados da Ilha de Marajó”. In: *Inter. J. South American Archaeol.*, 1: 50-56 (2007), p. 51.

<sup>16</sup> Ressalta-se que os Aruak (Arawak, Aruaques) foi povo exímio navegador, canoieiros por excelência, possivelmente “filhos da serpente” e supostamente em algum sentido detentores de relativa matrilinearidade sociocultural, de “comportamento hidrocêntrico”, são o mesmo *tronco linguístico* que, segundo Vicente Salles habitava o Marajó durante a “conquista” da Amazônia, impondo dura resistência na luta contra os invasores, igualmente aos Tupinambá “nas cercanias de Belém”. Cf. em: SALLES, 2005,

aludiu que: “[...] partia do princípio que a decoração das vasilhas seguia tradições culturais passadas de mãe para filha e que os conjuntos cerâmicos representavam grupos étnicos distintos, cujas regras de parentesco eram baseadas na matrilocidade”. Em conformidade, trata-se do “princípio feminino na cosmologia amazônica”, ligado ao simbolismo da espiral (sigmoide, cobra-ondula ou voluta).<sup>17</sup> Num contexto aonde é notório tratar-se de um *signo* relacionado tanto à fertilidade/fartura, da terra e da mulher, ou seja, à figura da “mãe-terra” a provedora,<sup>18</sup> a sigmoide gravada nas cerâmicas mortuárias, tanto na marajoara quanto na buçuniana, interpreta-se, em conformidade com a literatura especializada que se consultou, tratar-se de uma iconografia que remete ao mito da “cobra-canoa”, da “mãe dos peixes”, da “cobra-grande”, *mestra dos animais*, *serpente primordial*,<sup>19</sup> os quais estão atrelados intimamente, na sua gênese, ao antiquíssimo culto dos “Filhos da Serpente”<sup>20</sup> uma religiosidade arcaica de tempos imemoriais.<sup>21</sup>

Além da matrilenaridade relativa ao labor decorativo ceramista, da simbologia a respeito do sagrado feminino, o “princípio feminino” expressado pela sigmoide, que se conectam à uma à concepção cíclica do tempo,<sup>22</sup> típica de sociedades ditas *tradicionais*, ou melhor dito, dos Povos Originários,<sup>23</sup> ressalte-se que hão outras particularidades nestas sociedades amazônicas pretéritas das quais se entende ser importante destacar aqui. Pois, condzem à “meios místicos de reprodução social”, desenvolvidos no seio de uma “economia baseada na coleta intensiva de recursos aquáticos”, em “um sistema ritualístico-religioso que buscava legitimação no parentesco com os antepas-

---

op. cit., p. 35. Ver em: LOPES, Reinaldo José. *1499: o Brasil antes de Cabral*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017, p. 112.

<sup>17</sup> SCHAAN, 2007, op. cit., p. 53-4

<sup>18</sup> FERREIRA, Luciane Ouriques. *Medicinas indígenas e as políticas da tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2013. p. 178.

<sup>19</sup> CHERNELA, Janet Marlon. “Pesca e hierarquização tribal no alto Uaupés”. In: *Suma Etnológica Brasileira*. UFPA, Belém, 1997.

<sup>20</sup> SCHAAN, 2007, op. cit., p. 53.

<sup>21</sup> E que não é exclusividade ameríndia pois grassou inclusive nas sociedades mesopotâmicas, como os Sumérios por exemplo. Vide: REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian cosmos*. Chicago: University of Chicago Press, 1971, p. 25-7.

<sup>22</sup> ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Arcádia, 1979, p. 139.

<sup>23</sup> Em contraponto à cronologia linear/teleológica cartesiana/ocidental. *Ibidem*, p. 46.

sados reais e míticos”,<sup>24</sup> em um contexto marcado pela existência de relações de força e dadas hierarquias intragrupo.

Neste íterim, considere-se então que havia gradações variadas no que pende aos níveis de *complexidade social* e *organização política* nestas sociedades. Destarte, tais interconexões hierárquicas, de *força*, estão relacionadas diretamente às *concepções de ancestralidade*, de vida e morte, de legados geracionais e, portanto, refletidas nos ritos fúnebres, enterramentos rituais e segundos sepultamentos em urnas. Nesta toada, veja-se que a arte da cerâmica mortuária indígena, com suas decorações simbólicas, “enquanto momentos de forte produção estética direcionada tanto para a reprodução como para a transformação de formas tradicionais de sociabilidade”, coincide com as “Concepções ameríndias sobre a morte e o sobrenatural constituem as bases para diferenciar rituais voltados para a ressocialização dos mortos e aqueles voltados para reafirmar as estruturas hierárquicas dadas pela ancestralidade”.<sup>25</sup>

Logo, notando-se a prolífera recorrência da iconografia *serpente-espiral* nos artefatos marajoaras, e considerando-se a repetição e semelhança na cerâmica buçuniana, se inferiu então que a sigmoide buçuzence deva estar ligada à ritualística, à mitologia e a construções epistemológicas acerca da cosmogonia e, sendo assim, possa ser entendida como:

[...] herança religiosa, e a sustentabilidade ambiental devem ser vistas como a expressão dos componentes intangíveis e materiais de certos grupos humanos. Essa categoria de herança também representa uma interação mais ampla em que sistemas de símbolos e crenças relacionam-se – e muitas vezes se fundem – com a paisagem.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> SCHAAN, 2007, op. cit., p. 50.

<sup>25</sup> BARRETO, Cristiana Nunes Galvão de Barros. *Meios místicos de reprodução social: arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: PPGA/MAE/USP, 2009, p. 4-5 & 58.

<sup>26</sup> COSTA NETO, Eraldo Medeiros; CHAMY, Paula; NUNES-SANTOS, Cláudia. “Ecologia espiritual: reflexões para a construção de caminhos integrativos”. In: COSTA NETO, Eraldo Medeiros; SILVA, Elis Rejane Santana da (orgs.). *Ecologia espiritual: integrando natureza, humanidades e espiritualidades*. Ponta Grossa: Atena, 2022, p. 02.

Nesta linha de raciocínio, é possível supor que os antigos habitantes do Buçu, sob a perspectiva de que partilharam semelhantes motivos decoracionais cerâmicos com Marajoaras do passado distante, entretinham e/ou entretiveram em algum momento, contato com estes, de alguma forma. Tal pressuposição possui fundamentos que se embasam na bibliografia especializada, tal como apontaram acerca da verossimilhança desta hipótese – a da provável ocorrência de contatos, trocas, relações entre os grupos humanos que habitavam o litoral amazônico no período pré-colombiano – alguns cientistas que pesquisaram no *ecótono* em pauta, como os arqueólogos Paulo Canto Lopes, Maura Imázio Silveira, e Alexandre Guida Navarro. Assim sendo, veja-se que suas propostas apontam que

[...] as populações amazônidas pré-colombianas realizaram grandes movimentos migratórios, resultando em trocas de produtos e em marcações territoriais com finalidade bélica e de proteção de seus espaços. Considerando-se as permanências e movências de populações desde os períodos pré-colombiano e colonial, pode-se dizer que a aparente diáspora entre as comunidades do litoral paraense e os povos indígenas marajoaras – a oeste – e os Tupinambá – do nordeste e leste do Pará – nunca existiu, pois os fluxos migratórios eram constantes e intensos, como poderão atestar os vestígios – seja a cerâmica ou os instrumentos em rocha – oriundos de outras regiões, quando consideramos a composição desse material.<sup>27</sup>

Pertinente aos estudos arqueológicos do litoral maranhense, região Nordeste do Brasil, porém ainda incluso na Amazônia Legal (Amazônia Oriental), área embutida no mesmo ecossistema costeiro do ecótono pesquisado, os estudiosos aventaram que

Assim como marajoaras imitaram muiraqitãs de pedra verde de origem Santarena confeccionando-os com cerâmica, parece ser plausível que o mesmo tenha ocorrido com os apliques do sítio Boca do Campo que foram copiados das estearias [...] poderíamos supor que a população que habitou o Boca do Campo pudesse estar imitando as cerâmicas modeladas e pintadas das estearias.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> LOPES, Paulo Roberto do Canto; FERNANDES, José Guilherme dos Santos; SILVA, Fernando Monteiro da. “Povo do mangue: antropização e vestígios arqueológicos na península odivelense.” In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 265-289, jan./jul. 2020, p. 267.

<sup>28</sup> NAVARRO, Alexandre Guida; REIS, André Heron Carvalho dos; OLIVEIRA, Wesley Charles

Ademais, especificamente sobre Bragança-PA,<sup>29</sup> às margens do rio Caeté:

Neste contexto, ainda que preliminarmente, foram levantadas três hipóteses: 1) a ocorrência de cerâmica Mina neste tipo de sítio arqueológico pode indicar alguma forma de contato (trocas, casamentos, domínio etc.) entre grupos sambaquieiros e outros grupos ceramistas; 2) mudança na economia e no modo de vida dos grupos sambaquieiros em direção ao cultivo; ou, ainda, 3) os sítios integrariam um mesmo sistema de assentamento apresentando funções diferenciadas.<sup>30</sup>

Portanto, seguindo essa linha de raciocínio, pode-se aqui inferir igualmente que a sigmoide buçuniana seja um símbolo ritualístico reinterpretado, por cópia ou imitação de dados signos por eles observados em cerâmicas e rituais oriundas de outros povos, ou mesmo por compartilhamento de religiosidades e cosmogonias afins e a partir disso reproduzidos em sua cultura material mortuária.

Considerando-se então as peculiaridades dos artefatos indígenas buçunianos, quais sejam: a) no que tange aos objetos líticos serem feitos de rochas de origens exógenas e longínquas, provavelmente da região do Cin-

---

de. “Arqueologia nas fronteiras da Baixada Maranhense: as ocupações pré-coloniais dos sítios Boca do Campo e Mearim 01 e possíveis relações com as estearias”. In: *Tessituras*, v. 08, n.º. 02, jul./dez. 2020, Pelotas, p. 88.

<sup>29</sup> Fala-se sobre Bragança-PA aqui pois, além de ser hoje município vizinho de Augusto Corrêa (cidade do Buçu), estes estiveram conectados, ou inseridos à Comarca bragantina até meados da década de 1960, quando a atual “Cidade dos Coqueiros” era um Distrito de Bragança, chamado Urumajó, antes de desanexar-se e depois mudar de nome. Assim, frisa-se que o território atualmente circunscrito à municipalidade de Augusto Corrêa, e por conseguinte a Comunidade Buçu também, comungam a espacialidade da Microrregião Bragantina paraense e, outrora, fizeram parte geográfica e politicamente das plagas bragantinas, no pretérito conhecidas como Capitania do Caeté, depois Vila de Nossa Senhora do Rosário de Bragança e posteriormente Intendência de Bragança. Portanto, historicamente os lugares mencionados partilham histórias, genealogias e contextos socioculturais de longa duração, bem como pactuam e pactuaram estreitas relações políticas e econômicas no âmbito das médias e curtas durações históricas. Em outras palavras, referir-se à História bragantina do Pará, é igualmente se reportar à História de Augusto Corrêa-PA e, por suposto, à História buçuniana da mesma forma. Sobre a tripartição das “durações históricas” ver em: BRAUDEL, Fernand. *Reflexões sobre a história*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. A respeito das relações históricas e espaciais entre Augusto Corrêa e Bragança, cf. em: ASP, 2022, op. cit.

<sup>30</sup> SILVEIRA, Maura Imazio da; OLIVEIRA, Elisangela Regina de; KERN, Dirce Clara; COSTA, Marcondes Lima da; RODRIGUES, Suyanne Flávia Santos. “O Sítio Jabuti, em Bragança, Pará, no cenário arqueológico do litoral amazônico”. In: *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi*. Cienc. Hum., Belém, v. 6, n. 2, pp. 335-345, maio/ago., 2011. p. 342.

turão do Gurupi; b) no que cinge também ao fato de haver entre os achados fusos de roca e urnas funerárias e isto indicar certa complexidade social e a possível existência de hierarquias intragrupo; c) bem sobre a verificação da reprodução iconográfica similar aos artefatos mortuários marajoaras. Torna-se então viável a especulação de possíveis contatos entre estes grupos humanos, que poderiam ter se interrelacionado e daí surgido além de conúbios carnavais intergrupos, também as trocas, intercâmbios, amálgamas, hibridismos, caldeamentos, clivagens, negócios, escambos etc., mas não somente de itens materiais, porém igualmente no campo das ideias, conhecimentos, saberes, práticas, rituais compartilhados e outros ativos culturais interpermutáveis, como o fulcro das religiosidades. Assim sendo, é plausível a existência de um “Espaço de territorialidades mistas”, um “elo perdido entre Marajoara e Tupinambá”,<sup>31</sup> cuja interpretação proposta e compartilhada pode justificar a concomitância e similitude das iconografias ceramistas em urnas funerárias ocorrendo em povos/lugares distintos, como no caso do tema da espiral/voluta/sigmoide, a cobra-ondula.

Nesta esteira, observa-se que há a hipótese de “empréstimos” por “influência cultural” – num âmbito onde podem ter ocorrido matrimônios interétnicos além da possibilidade de migrações de pequenos grupos – onde, em analogia à supostas “importações linguísticas” – como no caso da dialética entre força centrípeta e centrífuga que delinearam a dispersão e abrangência da língua Aruak<sup>32</sup> na Amazônia nortista “pré-histórica” criando centros de relativa unidade linguística – porém, aqui pensando a respeito da linguagem simbólica expressa nos desenhos ilustrativos gravados nas cerâmicas, em especial no que cinge aos motivos cerâmico-decoracionais em apreço, haveriam assim equivalentes “cognatos”, no caso então, empreende-se, sendo presumivelmente a sigmoide buçuniana uma “descendência com modificação” da “palavra-mãe”,<sup>33</sup> a espiral-serpente marajoara, algo como uma *ideia geminada*.

---

<sup>31</sup> PINTO, Walter. “Espaço de territorialidades mistas”. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ. *Jornal Beira do Rio*: Divulgação Científica. Ed. nº. 161, 15 de dez. 2021-jan./fev. 2022. Belém: UFPA, 2022, p. 16.

<sup>32</sup> Em dispersão geográfica, o campeão dos campeões é o grupo dos idiomas Aruak. Originárias da Amazônia, as línguas Aruak, que hoje são cerca de sessenta, avançaram rumo ao mar do Caribe, ao Norte, e na direção do Pantanal e do Chaco, no Sul; também estavam presentes nos extremos leste (Marajó).

<sup>33</sup> LOPES, 2017, op. cit., p. 107-8.

Estando desta forma expostas as elocubrações acerca da sigmoide buçuzence, no que cinge aos *plantadores de cruces* no litoral Pará-Maranhão, sublinha-se que, por ora, se está referindo em especial à ocupação gaulesa da Ilha que hoje é a capital do Estado brasileiro do Maranhão. Ressalta-se que em 1612 ela foi cognominada “França Equinocial” e, não por acaso, batizada de “São Luís”. Segundo D’Abbeville, uma homenagem dos franceses ao seu rei católico “Luis, o Justo” (1601-43), que reinou de 1610 até sua morte e cujo reinado foi peremptoriamente conduzido à quatro mãos, pois o Rei tinha como principal conselheiro no governo o Ministro Cardeal de Richelieu.<sup>34</sup> Nota-se que posteriormente, após a morte do Justo, o nome da ínsula passou a referenciar outro monarca igualmente devoto do catolicismo, Luís IX (1214-70), o “São Luís Rei de França”, o qual, como notário plantador de cruces popularizou-se a partir do momento que veio a óbito em combates religiosos, uma vez que faleceu durante uma Cruzada ainda no medievo, sendo posteriormente canonizado pela Igreja.<sup>35</sup>

Com efeito, a expressão “plantar uma cruz”, para se referir a disseminação do cristianismo católico apostólico romano pelo território litorâneo da Amazônia durante as primeiras décadas do segundo século do período Colonial nas *terras baixas* da América do Sul foi extraída da obra, já citada, de um religioso francês, o entomólogo e padre capuchinho Claude D’Abbeville (?-1632), que viajou ao Brasil em 1612, cujos objetivos da expedição, além de *plantar a cruz* nas praias daquele *continente* que depois seria chamado “Terra de Ver a Cruz” pelos lusitanos, foi de preparar o terreno, e os sujeitos *nativos*, para que posteriormente recebessem Daniel de La Touche (1570-1631), “Senhor de La Ravardiere”, o general da marinha gaulesa que foi incumbido então da missão de estabelecer domínios e posses para o Império francês no Novo Mundo, militar este que apesar de presbiteriano, laborou para a Coroa francesa sob o estandarte da santa cruz católica naquela empresa.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> CHEVALLIER, Pierre. *Louis XIII: Roi cornélien (Biographies Historiques)*. Paris: Fayard, 1979.

<sup>35</sup> GROUSSET, René. *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*. Paris: Librairie Plon, 1934.

<sup>36</sup> É fundante, para as investigações em apreço, destacar a importância (ou não), deste sujeito histórico para a História da holocenose estudada, considerando a espacialidade cronologicamente denominada “Capitania do Caeté”, “Vila de Nossa Senhora de Bragança do Pará”, “Intendência de Bragança” e, posteriormente, a cidade de Augusto Corrêa (Urumajó), visto englobarem o território buçuzence nas suas respectivas temporalidades específicas. Dito isso, destaca-se que La Touche é considerado por setores acadêmicos e oficiais de Bragança-PA, como “fundador” da cidade não obstante a falta de documentos a comprovar a tese, bem como igualmente é tido como “batizador” do rio Urumajó, uma lenda tida

Destaca-se que esta viagem narrada por Abbeville não foi a primeira dos gauleses no âmbito da ambição da Coroa francesa por apossar-se de territórios *além-mar* sub-equatorianos. Pois, narra o capuchinho que em 1594 partiu uma frota francesa rumo ao território em estampa, com a intenção precípua de “conquista”, a qual foi chefiada por um marinheiro, o Capitão (ou “pirata”) Jacques Riffault, do qual não se tem muitas informações. Em tal ansa, ainda segundo a crônica missionária, não obstante alguns fracassos e derrocadas, como naufrágios, foram ali, todavia estabelecidos acordos com dadas lideranças de determinadas etnias indígenas, para forjar futuras cooperações mútuas destes com aqueles. Consta que na oportunidade do retorno do dito capitão à França, quedou-se em *terra Brasilis* um certo “gentil-homem”, “um mancebo” chamado Charles dês Vaux (de datas de nascimento e morte desconhecidas), que tratou, durante o tempo que permaneceu no litoral norte da América do Sul, instalando feitorias em *Upaon-Açu*, de estreitar tais alianças com ameríndios. Feito isso, e de retorno à Europa, este sujeito deitou esforços a convencer a “Sua Majestade Cristianíssima” a apostar na empreitada e, logrando êxito, o monarca assim convencido das vantagens do negócio, envia então La Touche, em sua primeira vinda (1604), para tomar pé da situação acompanhado de Des Vaux, retornando seis meses depois, com boas novas a respeito da cooperação de certos grupos indígenas ao projeto. Assim, cuidou La Touche de preparar a próxima “aventura”, que mirava tomar posse do arquipélago, e cuja empresa obteve financiamento para a viagem de 1612, que além do apoio do Rei católico, também se amparou em recursos oriundos de setores financeiros calvinistas, em especial na pessoa de François

---

desavisadamente por História. Nesse sentido, foi exatamente a crônica de um plantador de cruces, componente da comitiva exploratória do Sr. de La Ravardiere, que partiu da França Equinocial rumo a foz do Amazonas em 1613, o padre D'Èvreux, “amigo” e colega de D'Abbeville, responsável pelo “diário de bordo” da viagem, que serviu de alicerce para compor o fabulário *latoucheano* para “invenção de tradição” do mito de origem bragantino. Este documento é a pedra fundamental para a forja do lema “410 anos de História” que envolve a frágil teoria, pois ali se lê que: “No ano de 1613, no oitavo dia do mês de julho, o senhor de La Ravardière partiu do porto de Santa Maria do Maranhão, [...] Seguiu para Cumã, onde o esperavam muitas canoas de índios, e, provendo-se de farinha, seguiu para Caeté, onde havia vinte aldeias de Tupinambás [...]” (D'ÈVREUX, Yves. *Viagem ao norte do Brasil*: feita nos anos de 1613 a 1614. São Paulo: Siciliano, 2002, p. 82). Sobre a “lenda de Urumajó”, ver em: CAMPOS, Antônio Coutinho de. “A Aldeia”. In: CAMPOS, Antônio Coutinho de. *A Gleba urumajoense*: contos à margem da História. Belém: LC Indústria Gráfica, 2002, p. 13-5. A respeito das comemorações pretendidas a um suposto quadricentenário, cf. em: PREFEITURA MUNICIPAL DE BRAGANÇA, Pará. *Tradição & Mudança*: Pérola do Mato Bom (Especial Bragança 400 anos). [Revista]. Bragança: +3 Comunicação/Gráfica Multicores, 2013. Relativo à tradições inventadas, cf. em: HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, pp. 09-23.

de Rasily, ligado a banqueiros do Velho Mundo. Com enfeito, conseguiu o Sr. de La Ravardiere a pretendida concessão para estabelecer uma colônia ao sul do Equador, 50 léguas para cada lado do forte a ser construído. Nesta toada, partiu liderando a comitiva rumo ao Golfão Maranhense, pareado pelo Sr. de Rasily, nomeado Loco-Tenente-General da frota e em companhia de frades da ordem do Patriarca dos Menores, “depositário e Herdeiro da Cruz”, incumbidos da plantação de cruces nas novas possessões gálicas.<sup>37</sup> Destaca-se que entre eles estavam os freis D’Abbeville e Yves D’Èvreux, cronistas narradores da visão europeia sobre a disseminação da religiosidade católica nas terras baixas litorâneas sul-americanas,<sup>38</sup> solo onde assenta-se a Comunidade Buçu, que como se viu foi morada de povo ceramista que decorou seus artefatos mortuários com o símbolo da sigmoide, num passado ainda incógnito.

Sem embargo, e para complementar, tangente ao campo teórico da pesquisa, é de bom alvitre aclarar que para analisar o contexto da “convivência e o choque de culturas” que ocorreu neste *contato* interétnico, e no que cinge em específico ao fulcro das religiosidades, lançou-se mão de se ancorar no arcabouço delineado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg. Nesse sentido, parafraseando o autor e no âmbito da “convivência entre culturas diversas, tangente à hegemonia e predominância do mundo autointitulado “civilizado” e “desenvolvido”, sobre o *outro*, dito *autóctone*, “tem também raízes culturais e depende do controle sobre a realidade e sobre a sua percepção”. Sendo assim, considerando a relativa supremacia tecnológica e científica de um “mundo chamado de adiantado”, quando a espoliação do mundo, pelos europeus estava em plena ascensão, “Atribuir um valor superior à civilização dos *conquistadores* com base nisso seria uma grosseira simplificação”, pois, “tanto as proposições quanto os fatos fazem parte de uma poderosa arte retó-

---

<sup>37</sup> D’ABBEVILLE, op. cit., p. 35-40.

<sup>38</sup> Outro cronista, plantador de cruces que também narrou acerca das aventuras exploratórias dos ibéricos no *rio-mar* durante a primeira metade do século XVII, foi o padre jesuíta espanhol de nome Cristóbal de Acuña (1597-1670), que escreveu sobre a viagem pelo Amazonas feita pelo já mencionado Alferes Pedro Teixeira, em 1637. Este personagem também é caro à presente pesquisa, uma vez que os defensores da lenda *latoucheana* acerca do mito de origem francesa para Bragança-PA, utilizam a narrativa de sua viagem de retorno à São Luis-MA, por terra, após fundarem Belém em 1616, ocasião em que, segundo crônica, ao passarem pela região do Caeté, obtiveram “notícias” de franceses pela região. Nota-se que esta simples menção fugaz e imprecisa é considerada “prova” de que o Sr. de La Ravardiere fundou Bragança em 1613, por mais insustentável que se entenda, é base para fundear a tese dos “410 anos de História”. Sobre a viagem pelo Amazonas, ver em: MELO-LEITÃO, op. cit., p. 125. Sobre a viagem por terra de Belém à São Luiz, cf. em: BAENA, 1838, op. cit., p. 05.

rica”. Nessa esteira, veja-se que incidindo sobre as questões acerca das relações entre culturas distintas, é possível averiguar que:

Por alguns séculos uma resposta afirmativa a essa pergunta por parte dos países europeus empenhados na expansão colonial, foi algo previsível, ainda que a justificativa variasse: da relação de direito-dever, ligada a uma civilização que se definiria com superior, ao direito do mais forte (e, mais frequentemente, uma combinação de ambos). [...] os princípios morais e cognitivos das várias culturas não podem ser objeto de comparação. [...] O domínio do mais forte sobre o mais fraco determinado por uma lei da natureza à qual obedecem indivíduos, povos e Estados; a moral e o direito como projeções dos interesses de uma maioria de fracos; a submissão à injustiça definida como moral para escravos: sobre estes temas, Nietzsche iria refletir toda sua vida, encontrando a moral para escravos no cristianismo e a natureza implacável na obra de Darwin.<sup>39</sup>

Todavia que Ginzburg tenha pensado o conceito de *relações de força* e o usado para estudar espacialidades e cronologias diversas das aqui analisadas, se entendeu que tais elucubrações contribuem proficuamente para a investigação a respeito das relações interculturais que engendraram a suplantação da sigmoide ameríndia pela cruz católica, no tempo-espaco ora abordado, pois se interpretou que naquele contexto histórico sucumbiu o lado mais leve da balança.

Em conformidade, corrobora um depoimento da época que chegou aqui pela pena do próprio D’Abbeville, declarado por indígena em 1613: “Depois de tantas misérias, para completar nossas desgraças, essa maldita raça [...] tomou nossas terras, destruiu esta grande e antiga nação, e reduziu-a a pequeno número, como podes saber que é atualmente”.<sup>40</sup>

## CONSIDERAÇÕES

O sentimento de um desaparecimento rápido e definitivo combina-se à preocupação com o exato significado do presente e com a incerteza do futuro para dar ao mais modes-

---

<sup>39</sup> GINZBURG, op. cit., p. 38-9 & 14-5 e 22.

<sup>40</sup> D’ABBEVILLE, op. cit., p. 870.

to dos vestígios, ao mais humilde testemunho a dignidade virtual do memorável.<sup>41</sup>

Pierre Nora, autor da epígrafe acima, fala da problemática em torno dos *locais de memória* e aqui aborda-se o tema relativo a como dados suportes da memória, que podem ser lugares, paisagens ou culturas materiais por exemplo, quer no âmbito da mundialização referente ao expansionismo imperialista dos tempos das invasões europeias no Novo Mundo durante as *grandes navegações* quinhentistas, período marcado pela “violência colonial”, quer no da “democratização, da massificação, da mediatização”, fenômeno atual conhecido por *globalização*, são “lugares” aonde a memória ancestral e hereditária, enquanto percepção histórica laicizante, sofre/sofreu apagamentos, esquecimentos e silenciamentos. Sobretudo se olharmos para este fenômeno mnemônico sob a ótica da dialética da lembrança ligada ao simbólico e ao sagrado atuando sobre representações do passado, “reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”.<sup>42</sup> Fatores que, nota-se, confluem no espaço-tempo estudado, sobretudo mediante os cacos cerâmicos buçunianos, certa feita chamados *cacos da memória*,<sup>43</sup> onde se leu motivos espiralados inciso-excisos e espirais duplas pintadas, representações arcaicas de dada religiosidade em grande parte ignota.<sup>44</sup>

Nesse sentido, nota-se que:

A história social e ambiental da Amazônia desconhece a ordem e o progresso. Há milênios suas paisagens tidas como naturais são na realidade artefatos culturais, territórios moldados por civilizações onde os conhecimentos não visavam a acumulação, mas a construção e a reprodução de sociedades com fortes componentes simbólicos e de integração com a natureza. A origem histórica das paisagens amazônicas é ora um edifício, ora uma aldeia em movimento, sem planta, nem lógica evidente, seu tempo não é linear, nem segue a trajetó-

---

<sup>41</sup> NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. In: *Proj. História* (10) [“Traduções”]. São Paulo: 1993, p. 14.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 09.

<sup>43</sup> ASP, 2022, *op. cit.*, p. 209.

<sup>44</sup> Acrescentando-se que tal arquétipo, ligado aos “filhos da serpente”, influenciou também a produção de texto posteriormente adaptado e anexado ao códex bíblico, estruturado pelo Império Romano, como o mito adâmico do Gênesis, que pode igualmente ser lido na Torá e no Talmud. Cf. em: BÍBLIA (Jerusalém). “Genesis”. In: Velho Testamento. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.

ria de flechas ou balas. Seu espaço diversificado é recheado de escadarias, caravelas, *peabirus*, porões, cerâmicas, esqueletos, subterrâneos, terras pretas, meandros e mistérios.<sup>45</sup>

Com efeito, andando “às apalpadelas” como disse certa vez Ginzburg, quer dizer em meio às incertezas que existem em torno do exato significado da sigmoide em apreço, diferentemente da cruz, o que pode ser depreendido até aqui diz respeito a uma dada “função mágica” deste motivo decorativo funerário. Entrementes, fato digno de nota é que o motivo espiral-sigmoide é reservado quase que exclusivamente às urnas funerárias, tanto cá no Sul Global, quanto em outras civilizações como chineses, escandinavos, sumérios, raramente aparece nas cerâmicas de utilização profana. Contudo, Eliade se reporta ao “Simbolismo do centro”, ao “eixo cósmico” e à “trave central”,<sup>46</sup> o que não explica muita coisa, mas aponta alguns caminhos propícios:

A virtude sagrada das conchas transmite-se à sua *imagem* como aos motivos decorativos de que a espiral é elemento essencial. Encontram-se no Kansu (período Ma Chang), numerosas urnas funerárias decoradas com «*cowrie-pattern*». Andersson, por outro lado, interpreta a figura que predomina nas urnas de P'an Shan como um jogo de quatro magníficas espirais. [...] O valor metafísico e ritual do «*cowrie-pattern*» («*death-pattern*») fica assim bem estabelecido. Este motivo de decoração, típico da cerâmica chinesa, tem papel ativo no culto dos mortos. A imagem da concha ou os elementos geométricos derivados da representação esquemática da concha, põem o defunto em comunicação com as forças cósmicas que comandam a fertilidade, o nascimento e a vida. Pois o que tem valor religioso é o *simbolismo* da concha: a *imagem* é por si só eficiente no culto dos mortos, quer esteja presente através da concha, quer atue plesmente através do motivo ornamental da espiral ou de «*cowrie-pattern*».<sup>47</sup>

Ademais, no campo semântico, igualmente hão outras pistas para se seguir o *fio do novelo*. Assim sendo, sobre o sentido do emblema *espiral*, constatou-se que, por exemplos, espirilar pode significar frisando, arrolando,

<sup>45</sup> MIRANDA, 2007, op. cit., p. 103.

<sup>46</sup> ELIADE, op. cit., pp. 46-7.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 133.

anelando, dobrando, encrespando, torcendo, ondeando, virando, encaracolando, enovelando, enrodilhando; torcer, acochar, girar, cochar, enroscar, vultear, trançar, voltejar. A estampa da sigmoide igualmente pode se coadunar a outros símbolos, tais como: caracol ou lesma, concha, ziguezague, hélice, torvelinho, mola, infinito, os anéis de *moebius*. Por fim, pode ser descrita como uma linha curva, ilimitada, descrita por um ponto que dá voltas sucessivas em torno de outro (polo), e do qual se afasta progressivamente, criando no espaço vazio entrelinhas, um duplo ou reflexo invertido, que vai sempre em sentido oposto.

[...] todavia, que o simbolismo da espiral é bastante complexo e a sua origem ainda incerta. Pelo menos pode-se, provisoriamente, captar a polivalência simbólica da espiral, suas relações estreitas com a Lua, o raio, as águas, a fecundidade, o nascimento, a vida de além-túmulo. A concha, afinal, se bem nos lembrarmos, não se liga exclusivamente ao culto dos mortos. Ela aparece em todos os atos essenciais da vida do homem e da coletividade: nascimento, iniciação, casamento, morte, cerimónias agrícolas, cerimónias religiosas, etc.<sup>48</sup>

Em conformidade, é de bom grado dar relevo ao que foi dito por William Shakespeare (1564-1616), contemporâneo dos plantadores de cruces já mencionados, que certa feita asseverou: “Há mais mistérios entre o céu e a terra do que a vã filosofia dos homens possa imaginar”.<sup>49</sup> Portanto, é lícito aventar que os antigos propagadores da espiral-sigmoide, como os ceramistas arcaicos do Buçu ora desconhecidos, detinham lá sua fé, suas crenças e seus modos de conceber a eternidade e o infinito, o universo, o tempo e o espaço, a vida e a morte, sob a ótica das relações com a natureza, de tais modos complexos e intrincados que subalternizá-los ou menosprezá-los por meio de alteridades baseadas em evolucionismo e teleologia não condizem com os pressupostos aqui delineados. Como no caso do antropofagismo ritualístico, por exemplo, ainda hoje muito mal-entendido, quiçá equivocadamente simplista e rasa, soterrada por camadas de etnocentrismo e eurocentrismo.

Se for dar crédito ao dogma católico e sua doutrina bíblica, e assim tomar por legítimo o discurso de Eclesiastes, por exemplo, *onde se lê que de baixo do sol não há nada novo*:

<sup>48</sup> Ibid., pp. 139-40.

<sup>49</sup> SHAKESPEARE, William. *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Porto Alegre: LP&M, 1995.

O sol continua a nascer, e a se pôr, e volta ao seu lugar para começar tudo outra vez. O vento sopra para o sul, depois para o norte, dá voltas e mais voltas e acaba no mesmo lugar. Todos os rios correm para o mar, porém o mar não fica cheio. A água volta para onde nascem os rios, e tudo começa outra vez. Os nossos olhos não se cansam de ver, nem os nossos ouvidos, de ouvir. O que aconteceu antes vai acontecer outra vez. O que foi feito antes será feito novamente. Não há nada de novo neste mundo. Será que existe alguma coisa de que a gente possa dizer: ‘Veja! Isto nunca aconteceu no mundo?’ Não! Tudo já aconteceu antes, bem antes de nós nascermos. Ninguém lembra do que aconteceu no passado; quem vier depois das coisas que vão acontecer no futuro também não vai lembrar delas.<sup>50</sup>

Entende-se que aquelas formas de religiosidades ameríndias amazônicas continham sapiências de ordens tais que ainda nos fogem de todo a compreensão clara, por motivos que vão muito além do anacronismo inerente a dadas interpretações hodiernas de passados remotos.

Em conformidade, porém fugindo dos sofistas e detratores que apresentam divagações suficientemente vagas e distantes, especular sobre a religiosidade antiga dos indígenas amazônicos, sobretudo no pende aos ceramistas arcaicos do litoral Pará-Maranhão, *lugar* “Onde a Amazônia encontra o mar”,<sup>51</sup> e seus artefatos mortuários ritualísticos, tudo bem considerado e não afoitamente, é lícito pensar acerca de decodificações neste contexto.

Refulge nessa verve, ainda que em princípios gerais, assim como a vibração de um pêndulo, antever tênues véus a descortinar subjetividades e simbolismos tão anosos que perderam seus registros, apesar das provas de sua existência, expressadas nos testemunhos materiais que dela se quedaram até o presente, vestígios de ritos do velho culto dos ancestrais, heranças *gens* ou *fin*, que funcionavam como “mistérios” dos *filhos da mulher*. Inefáveis linguagens, descobertas sublimes, revelações de uma ciência longeva, urdida desde a “noite dos tempos” e findada, mas não de todo, no contexto do colonialismo, derrocada esta, em grande medida, forjada pelo obscurantismo da teologia ocidental invasora, advinda pela obra dos plantadores de cruces. Nesta seara,

---

<sup>50</sup> ECLESIASTES. “Antigo testamento”. In: BÍBLIA. Ec., cap. 01, v. 09. São Paulo: Editora NVI, 2023.

<sup>51</sup> SILVEIRA, Maura Imazio da; SCHAAN, Denise Pahl. “Onde a Amazônia encontra o mar: estudando os Sambaquis do Pará.” In: *Revista de Arqueologia da SAB*, (Sociedade de Arqueologia Brasileira), v. 18, n. 1, pp. 67-79, Pelotas, 2011. Disponível em: <https://www.revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/205>. Acesso em maio de 2021.

cessados seus modos de reprodução material e imaterial, a espiral-sigmoide e os ideais que a acompanhavam, resultaram epistemologias esquecidas ou parcialmente conhecidas das forças ocultas e intangíveis, inerentes a natureza do homem. Nestes saberes-fazer, havia uma relação constante entre o signo e a ideia que ele representava, muito além do caráter puramente místico, havia o engendramento do axioma de que existe uma determinação perene e correlativa entre as porções visível e invisível do universo, onde o principal método desta ciência-religiosidade operava pujantemente pela analogia, numa relação dialética entre a indução e a dedução.<sup>52</sup>

Sem embargo, encaminhando a conclusão, porém sem almejar colocar pontos finais no debate, e aproveitando o ensejo propiciado pela menção à Nietzsche feita por Ginzburg páginas atrás, pode-se lembrar este pensador oitocentista que muito refletiu acerca da religião romana dos adoradores da cruz. O filósofo alemão abordou o tema historicamente, “da morte na cruz em diante”, uma vez que para ele “toda a história do cristianismo - é a história de uma incompreensão progressivamente grosseira de um simbolismo *original*”. E, criticamente, professorou que “Nós todos estamos suspensos na cruz”, pois segundo ele a decadência triunfou com “Deus na cruz”,

[...] o cristianismo continua sendo a maior desgraça da humanidade. – uma autocontradição, uma arte da auto poluição, um desejo de mentir a todo custo, uma aversão e desprezo por todos instintos bons e honestos! Para mim são esses os “benefícios” do cristianismo! – O parasitismo como *única* prática da Igreja; com seus ideais “sagrados” e anêmicos, sugando da vida todo o sangue, todo o amor, toda a esperança; o além como vontade de negação de toda a realidade; a cruz como símbolo representante da conspiração mais subterrânea que jamais existiu – contra a saúde, a beleza, o bem-estar, o intelecto, a *bondade* da alma – contra a *própria vida*...<sup>53</sup>

Finalizando, veja-se que em consonância com pensadores indígenas da atualidade, como Ailton Krenak, que igualmente anteviu um compartilhamento entre ameríndios sul-americanos com povos distantes no tempo e no espaço, como os mesopotâmicos, interrelações já apontadas no

<sup>52</sup> ENCAUSSE, Gérard. *Tratado de ciências ocultas*. Rio de Janeiro: Chinaglia, 1973, p. 23-45.

<sup>53</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo: a maldição do cristianismo*. Rio de Janeiro: Chinaglia, 1996, p. 51-2.

que tange às religiosidades compartilhadas no âmbito dos “filhos-da-serpente”, a *cobra ondula* (representada figurativamente pela espiral-sigmoide). Para ele, há um entendimento, não de todo consensual, todavia proeminente, no qual as influências e heranças socioculturais advindas do *contato*, trabalham e trabalharam nas sociedades dos Povos Originários como uma “metástase”, corrompendo toda a “teia da vida”. Nesse sentido, o intelectual interpretou o momento atual como um “tempo de fricção de ideias”, nestes domínios, nos quais a tentativa de romper a dicotomia campo  $\times$  cidade é almejada no âmbito do pensamento “contra colonial” dos “povos da floresta” e seus *parentes* urbanos, bem como dos aliados, ditos por ele como “agentes de micropolítica” decolonial, uma pretensão, todavia também utópica.<sup>54</sup>

Livre de óbices, é fundamental aclarar que a obra dos plantadores de cruces, sobretudo o legado dos capuchinos franceses consumado em suas crônicas narrativas, são o alicerce para que a diocese bragantina declare o lema “400 anos de evangelização”, contados a partir da viagem de La Touche à suposta e indeterminada região dos Caetés,<sup>55</sup> lema este que sustenta por sinapse o jargão falacioso do aniversário de quatrocentos e dez anos de Bragança-PA, suporte para a tese inverossímil dos “400 anos de História”. Assim, observa-se o duplo enterramento da sigmoide amazônica litorânea: por um lado, o material, no qual ela foi encoberta por camadas de terra preta na roça de Marciano e, por outro, o soterramento intangível advindo do esquecimento e do silêncio eivados pelo etnocentrismo incrustado.

Por fim, termina-se tecendo elucubrações baseadas em premissas advindas do oitocentos, colhidas no texto nietzscheano, “A maldição do cristianismo”:

Foi precisamente esta a estupidez histórico mundial de todos os perseguidores: deram uma aparência honrosa à causa a que se opuseram – deram-lhe de presente a fascinação do martírio... Mulheres ainda se ajoelham ante um erro porque lhes disseram que um indivíduo morreu na cruz por ele. *A cruz, então, é um argumento?*<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 21.

<sup>55</sup> há o registro de alterações desta natureza em uma espécie de “novenário”, livreto produzido pela Paróquia N. Sr.<sup>a</sup> do Rosário (Catedral), mais especificamente pela Comunidade Santa Rita de Cássia (Igreja do bairro Cereja) em 2013, intitulado “Festividade de St.<sup>a</sup> Rita de Cássia. Tema: Com Santa Rita completamos 400 anos. Lema: Jovens tenhas o coração puro com Santa Rita”. Na página 1, se lê que “Nesses 400 anos de Bragança os Bispos do Brasil fazem uma opção preferencial pelos jovens [...]”.

<sup>56</sup> NIETZSCHE, op. cit., p. 53.

## DOCUMENTOS

“Anotações”. *Caderno de Campo de Pesquisa*. Acervo Particular do Autor. Manuscrito, 2018-2022. Artefatos arqueológicos. Coleção Buçu. [Líticos, ossos e cerâmica].

ECLESIASTES. “Antigo testamento”. In: BÍBLIA. Ec., cap. 01, v. 09. São Paulo: Editora NVI, 2023.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão: e terras circunvizinhas em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país [1613-1614]*. Biblioteca Histórica Brasileira, nº. X, Direção de Rubens Borba de Moraes. Tradução de Sérgio Millet. Introdução e Notas de Rodolfo Garcia. [*Fac-símile*]. São Paulo: Livraria Martins Editora/Oficina Gráfica da “Revista dos Tribunais” LTDA, 1945, p. 72. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/576068/000838911\\_Historia\\_padres\\_capuchinhos\\_Maranhao.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/576068/000838911_Historia_padres_capuchinhos_Maranhao.pdf). Acesso em out. 2023.

Entrevista concedida por Melquiades de Souza Corrêa, agricultor aposentado de 71 anos à época, em sua residência na Comunidade Buçu, Augusto Corrêa-PA, em 19 de outubro de 2019.

Entrevista concedida por Marciano de Souza Corrêa, agricultor, 47 anos, em sua residência na Comunidade Buçu (Augusto Corrêa-PA), registrada em vídeo no dia 31/08/2018.

Paróquia N. Sr.<sup>a</sup> do Rosário (Catedral); Comunidade Santa Rita de Cássia (Igreja do bairro Cereja). “Festividade de St.<sup>a</sup> Rita de Cássia. Tema: Com Santa Rita completamos 400 anos. Lema: Jovens tenhas o coração puro com Santa Rita”. Bragança: Diocese Católica Apostólica Romana, 2013.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BRAGANÇA, Pará. *Tradição & Mudança: Pérola do Mato Bom (Especial Bragança 400 anos)*. [Revista]. Bragança: +3 Comunicação/Gráfica Multicores, 2013.

Processo SEI (Sistema Eletrônico de Informação) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), na Coordenação Técnica da Superintendência do Iphan no Estado do Pará, Protocolo do Documento sob nº. 01492.000030/2022-16.

## BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano. **Capítulos de história colonial: e os caminhos antigos e o povoamento colonial**. Brasília: UNB, 1963. Disponível em: <http://www.biblio.com.br/conteudo/CapistranodeAbreu/capitulos/VII.htm>. Acesso em abril de 2021.

ASP, Danilo Gustavo Silveira. *História social da natureza: bricolagem intercultural na Região Bragantina (Comunidade Buçu, Augusto Corrêa-PA, Amazônia Oriental)*. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar). Programa de Pós-Graduação e Linguagens e Saberes na Amazônia, Universidade Federal do Pará, *Campus* de Bragança-PA. Bragança: PPLSA/UFPA, 2022.

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

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

BARRETO, Cristiana Nunes Galvão de Barros. *Meios místicos de reprodução social: arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga*. Tese (Doutorado em Arqueologia). Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: PPGA/MAE/USP, 2009.

BÍBLIA (Jerusalém). “Genesis”. In: Velho Testamento. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.

BRAUDEL, Fernand. *Reflexões sobre a história*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

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

CHEVALLIER, Pierre. *Louis XIII: Roi cornélien (Biographies Historiques)*. Paris: Fayard, 1979.

COSTA NETO, Eraldo Medeiros; CHAMY, Paula; NUNES-SANTOS, Cláudia. “Ecologia espiritual: reflexões para a construção de caminhos integrativos”. In: COSTA NETO, Eraldo Medeiros; SILVA, Elis Rejane Santana da (orgs.). *Ecologia espiritual: integrando natureza, humanidades e espiritualidades*. Ponta Grossa: Atena, 2022.

DANIEL, João (1722-1776). *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

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

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Arcádia, 1979.

ENCAUSSE, Gérard. *Tratado de ciências ocultas*. Rio de Janeiro: Chinaglia, 1973.

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

GUINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GROUSSET, René. *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*. Paris: Librairie Plon, 1934.

HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Divisão Territorial Brasileira*. Rio de Janeiro: IBGE, 2016.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LOPES, Reinaldo José. *1499: o Brasil antes de Cabral*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

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

MANZANO, Juan y MANZANO, Ana María Fernández-Heredia. *Los Pinzones y el Descubrimiento de América*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana Quinto Centenario / Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.

MELO-LEITÃO, Cândido de (org.). “Descobrimientos do Rio das Amazonas: Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas e Cristobal de Acuña.” In: *Brasíliana*, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 2, vol. 203. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Quando o Amazonas corria para o Pacífico*. Petrópolis: Vozes, 2007.

NAVARRO, Alexandre Guida; REIS, André Heron Carvalho dos; OLIVEIRA, Wesley Charles de. “Arqueologia nas fronteiras da Baixada Maranhense: as ocupações pré-coloniais dos sítios Boca do Campo e Mearim 01 e possíveis relações com as estearias.” In: *TESSITURAS*, v. 08, n.º. 02, jul./dez. 2020, Pelotas.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhem. *O Anticristo: a maldição do cristianismo*. Rio de Janeiro: Chinaglia, 1996.

NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares.” In: *Proj. História* (10) [“Traduções”]. São Paulo: 1993.

PINTO, Walter. “Espaço de territorialidades mistas.” In: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ. *Jornal Beira do Rio*: Divulgação Científica. Ed. n.º. 161, 15 de dez. 2021/jan.-fev. Belém: UFPA, 2022.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian cosmos*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

ROCQUE, Carlos. *História Geral de Belém e do Grão-Pará*. Belém: DistribeL, 2001.

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

SCHAAN, Denise Pahl. “Paisagens, imagens e memórias na Amazônia pré-colombiana”. In: SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; CANCELA, Cristina Donza (orgs.). *Paisagem e cultura: dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade*. Belém: EDUFPA, 2009.

SHAKESPEARE, William. *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Porto Alegre: LP&M, 1995.

SILVEIRA, Maura Imazio da; SCHAAN, Denise Pahl. “Onde a Amazônia encontra o mar: estudando os Sambaquis do Pará.” In: *Revista de Arqueologia da SAB*, (Sociedade de Arqueologia Brasileira), v. 18, n. 1, p. 67-79, Pelotas, 2011. Disponível em: <https://www.revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/205>. Acesso em maio de 2021.

SILVEIRA, Maura Imazio da; OLIVEIRA, Elisangela Regina de; KERN, Dirce Clara; COSTA, Marcondes Lima da; RODRIGUES, Suyanne Flávia Santos. “O Sítio Jabuti, em Bragança, Pará, no cenário arqueológico do litoral amazônico”. In: *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. Cienc. Hum., Belém, v. 6, n. 2, pp. 335-345, maio/ago.

TOCANTINS, Leandro. *Amazônia, natureza, homem e tempo*. Rio de Janeiro: Conquista, 1960.

# SOBRE OS AUTORES

---

**ANDERSON CLAYTON FONSECA TAVARES**

Doutorando em História pela UFPA. Bolsista pelo programa de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior (CAPES)

E-mail: Anderson.tavares@ifch.ufpa.br

---

**CRISTIELI BRAGA LOBO**

Graduada em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA)

E-MAIL: cristielilobo@hotmail.com

---

**DANIEL DA SILVA MIRANDA**

Doutorando em História Social da Amazônia pelo Programa de História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA).

Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Religiosidades Pan-Amazônicas (CNPq/UFPA) e do Grupo de Pesquisa em História Digital da Pan-Amazônia (CNPq/UFPA). Bolsista CAPES.

E-mail: daniel.miranda@ifch.ufpa.br

---

**DANILO GUSTAVO SILVEIRA ASP**

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan

E-mail: danilo.asp@iphan.gov.br

---

**DONIZETE RODRIGUES**

Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-Universidade Nova de Lisboa).

Universidade do Estado do Pará

E-mail: donizeterodrigues@fcs.unl.pt

---

**FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES**

Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA).

E-mail: fafn@ufpa.br

---

**GISELE MENDES CAMARÇO LEITE**

Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

E-mail: giselegmc@uol.com.br

---

**IPOJUCAN DIAS CAMPOS**

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPG-CR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente Associado III da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará (UFPA).

---

**JULIANE DE MIRANDA SOUZA**

Universidade Federal do Pará (UFPA).

Apoio: PIBIC/CNPQ

E-mil: mirandaajulianne@gmail.com

---

**LEDIANE ARAUJO PIRES DEMETRIO**

Dotoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA)

E-mail: leidi\_pires@hotmail.com

---

**LEONARDO RYON ALVES DOS SANTOS**

(FAHIS/IFCH/UFPA e MPEG/MCTI)

Email: leonardoryon88@gmail.com)

---

**LUÍS RODOLFO DA SILVA MOURA**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - (PPGSA/UFPA)

E-mail: rodolfomoura2005@yahoo.com.br

**MARILEIA DA SILVEIRA NOBRE** \_\_\_\_\_

EETEP Vilhena Alves

E-mail:marileiasilveiranobre@gmail.com

\_\_\_\_\_ **SAULO DE TARSO CERQUEIRA BAPTISTA**

Docente da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da mesma Universidade.



