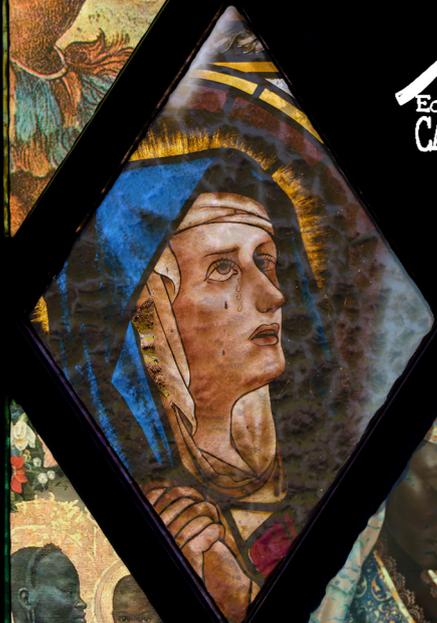
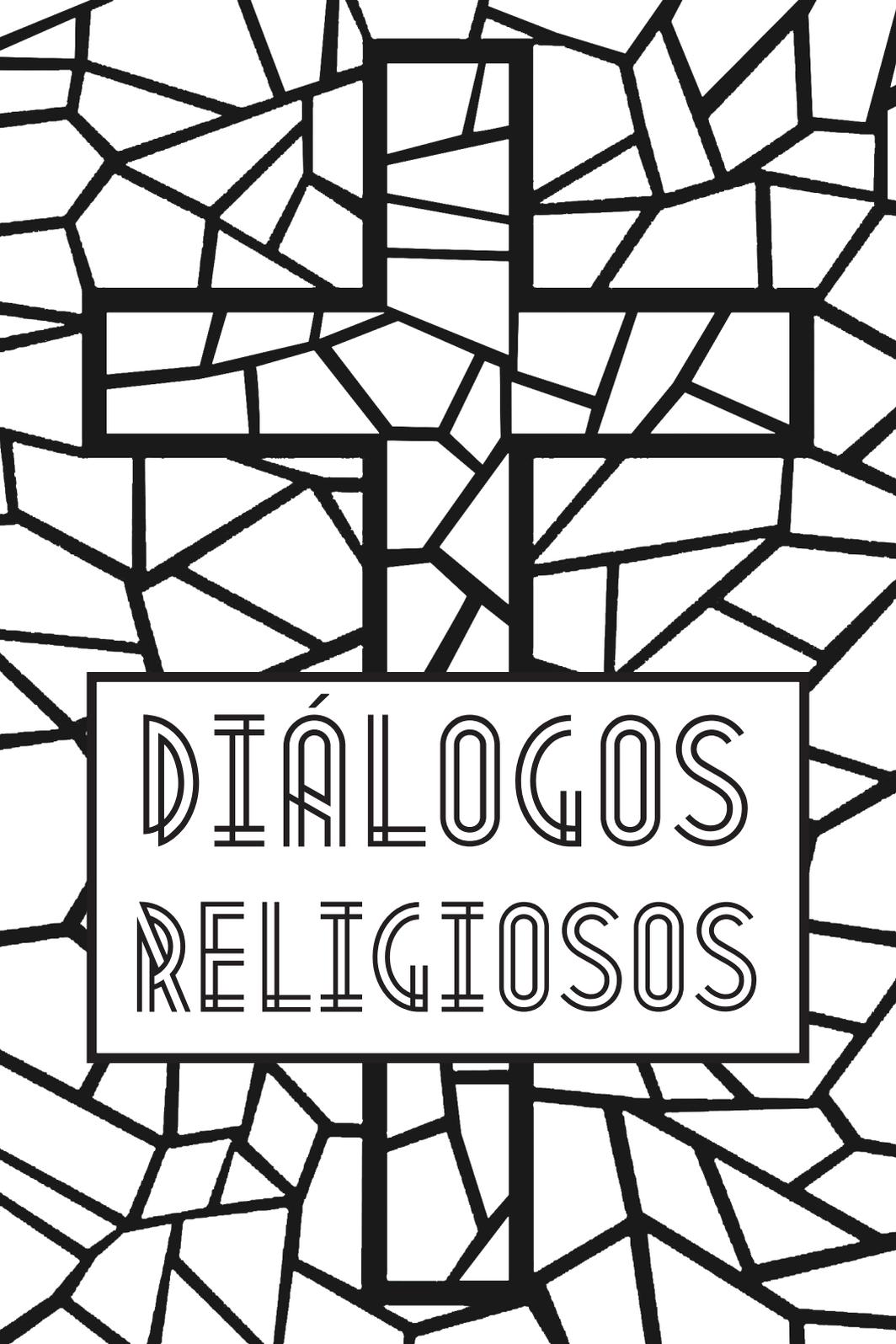


IPOJUCAN DIAS CAMPOS
IVO PEREIRA DA COSTA (ORGS.)

DIÁLOGOS RELIGIOSOS

**COTIDIANOS E
ESTRUTURAS DE PODER**





DIÁLOGOS
RELIGIOSOS

**IPOJUCAN DIAS CAMPOS
IVO PEREIRA DA COSTA (ORGS.)**

**DIÁLOGOS
RELIGIOSOS**

COTIDIANOS E ESTRUTURAS DE PODER



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

O conteúdo desta obra é de exclusiva
responsabilidade dos autores.

Capa e Projeto gráfico: **Eder Ferreira Monteiro**
Edição e diagramação: **Helison Geraldo Ferreira Cavalcante**
Coordenação editorial: **Ernesto Padovani Netto**
Revisão: **Jeniffer Yara de Jesus Silva**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Diálogos Religiosos [Recurso eletrônico] Cotidianos e estruturas
de poder / organizadores: Ipojuca Dias Campos e Ivo Pereira da
Costa. - 1. ed. - Ananindeua, PA: Editora Cabana, 2021.
312.: foto. color.

Vários autores.
Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN: 978-65-89849-21-6

1. Religião – História. 2. Civilização – Cultura. 3. Religiosidade. I.
Campos, Ipojuca Dias. II. Costa, Ivo Pereira da.

CDD 290

Elaborado por Maurício Amormino Júnior - CRB6/2422



[2021]
EDITORA CABANA
Trav. WE II, N.º 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 – Ananindeua – PA
Telefone: (91) 99998-2193
contato@editoracabana.com
www.editoracabana.com

Comitê científico

ALDRIN MOURA DE FIGUEIREDO	UFPA
ARCÂNGELO DA SILVA FERREIRA	UEA
MARIA ROSEANE CORREA PINTO LIMA	UFPA
EDILZA JOANA OLIVEIRA FONTES	UFPA
PERE PETIT PEÑARROCHA	UFPA
FERNANDO ARTHUR DE FREITAS NEVES	UFPA
IPOJUCAN DIAS CAMPOS	UFPA
MAGDA MARIA DE OLIVEIRA RICCI	UFPA
TAISSA TAVERNARD DE LUCA	UEPA
MARIA DAS GRAÇAS SANTOS DIAS	UFRR
VANESSA SPINOSA	UFRN
ÍTALO DOMINGOS SANTIROCCHI	UFMA

Apoio:



SUMÁRIO

9 Apresentação

23 Prefácio

Múltiplos Religiosos: Católicos, protestantes e maçônicos

27 Um casal, um engenho e Antônio Vieira: notas introdutórias sobre o exercício da irmandade e a formação do patrimônio jesuítico na Amazônia.

Daniel da Silva Miranda
Kamilla Sastre da Costa
Wagner Fernando da Veiga e Silva

42 Ultramontanismo, liberalismo e maçonaria: um caldeirão de ideias a formar a cosmovisão de um jovem padre (1817-1880).

Kelly Chaves Tavares

56 Ultramontanismo e civilização: a alteridade amazônica na pena de um bispo viajante D. José Afonso de Moraes Torres (1845-1848).

Leandro Carlos Melo da Silva

68 Maçonaria e protestantes no Pará do século XIX: uma aliança enfraquecida pelo crucifixo.

Anderson Clayton Fonseca Tavares

80 Início e fim: visitas pastorais e renúncia de D. José Afonso (1844-1857).

Renata do S. Machado de Jesus

96 Vestindo a santa: representações dos mantos de nossa senhora de Nazaré.

Thamires Beatriz Braga Barros

109 Dom Frederico da Costa e a romanização em Manaus (1907-1913).

Elisângela Maciel

Religiões Afro: Cultura, política e sociedade

125 A organização da mulher negra através das irmandades: estratégias de empoderamento de uma memória reconstruída

Terezinha do Socorro da Silva Lima

137 As tobóssis no tambor de mina: etnografia das casas de santo estudadas e das linguagens a que eles pertencem.

Tayná do Socorro da Silva Lima

150 Candomblé, Umbanda e Tambor de Mina: diferenças entre as religiões de matriz africana em Belém do Pará.

Patricia Perdigão
Taissa Tavernard

181 Umbanda e Kemet: um paralelo entre as práticas místicas Keméticas na obra de Moustaffa Gadella e o cotidiano de uma tenda de Umbanda de lei.

Edilson Borges Vulcão

191 A expansão dos neopentecostais a partir da afirmação da identidade: a democratização das religiões afrodescendentes.

Flávio Augusto Lima de Lima
Felipe Augusto Lima de Lima

Pentecostalismo e outras representações religiosas

208 O poder da mata: uma análise sobre a dimensão conflituosa do campo pentecostal no contexto das vigílias da mata.

Rodolfo Moura

223 “Uma armadilha de Satanás”: análise crítica do discurso de Ciro Sanches Zibordi sobre ecumenismo

Alef Monteiro

238 A genealogia Mórmon e a ligação homem-Deus: uma análise antropológica.

Leonne Bruno Domingues Alves
Denise Machado Cardoso

250 “Uhokri” e o fogo do Espírito Santos nos domínios do Cobra-Grande: Xamanismo, guerra e produção social da morte entre os Palikur-Arukwayene do rio Urukauá.

Ramiro Esdras Carneiro Batista
Izaionara Cosmea Jadjesky Pereira
Daniel da Silva Miranda

265 Resistencia e devoção na romaria das florestas dos Tembê-Tenethara do Alto rio Guamá: relatos de experiência do projeto “Olhos de Gavião”.

Cristiane Modesto do Nascimento
Felipe Carlos Damasceno e Silva
Evelyn Suzana Oliveira de Abreu

281 Saberes e práticas formativas religiosas e as mediações com o espaço escolar.

Maria Roseli Sousa Santos

294 Homeopatia e espiritismo: a ligação entre a arte de curar e a religião.

Túlio Brenno Brito de Sousa

307 Autores

APRESENTAÇÃO

Métodos, teorias e alcance dos estudos da religião

A reputação desse livro se concentra na diversidade. Este substantivo feminino é o seu ponto de partida. À vista disso, na Amazônia, os significados atribuídos pelos indivíduos à religião e à religiosidade escapam à compreensão de um observador apressado. Aliás, a pressa nunca foi boa companheira ao descortinamento de mundos diversificados como a Amazônia. Quando a usamos (a pressa) para deslocamentos nos interstícios religiosos do lugar em debate, acabamos não vendo nada. Assim, desse campo, o presente livro distancia-se. Por conseguinte, as multiplicidades a envolver estes eixos são sobejamente complexos, pois, sempre os construtores dos movimentos religiosos apresentam-se por meio de significativo poder: o do movimento. Ora, não é este “o campo” investigativo que cada artigo representa? Decerto que sim, porquanto, eles se afastam da cristalização de tudo aquilo a significar o monossilábico, o parado, o estanque.

O plural é a base de todos os estudos aqui apresentados. Em conformidade com isso, de surpresa em surpresa as formas em torno da religião e da religiosidade vão se desvelando como domínios impossíveis de serem vislumbrados instantaneamente, uma vez que, por exemplo, das reflexões acerca da Igreja Católica aos significados da genealogia Mórmon, “inexiste” outro caminho para compreendê-las que não seja a de vê-las na sua “infinita” multiplicidade de aspectos, de desejos, de aspirações do homem (não se fala de gênero) sobre outros homens. Des-

se modo, por meio de métodos diferentes e divergentes, os autores desta coletânea procuraram a todo custo “ver” e “fazer” – neste campo das Ciências Humanas – reflexões fundamentadas na multiplicidade, e tal princípio fizeram com que jamais perdessem de vista a concepção de que o apresentado significa tão somente uma forma, dentre várias, de leitura do objeto pesquisado.

Os artigos ora apresentados expressam campos de saber diversificados e, evidentemente, não descuidaram de estabelecer olhares sobre si mesmos, todavia, é mister enfatizar que este exercício não deixou às margens a lógica de que os múltiplos olhares partiram de interpretações balizadas dentro e fora de cada investigação proposta. Este aspecto também ajuda a explicar a natureza da presente obra, porquanto, se esteve preocupado com a natureza do tipo de conhecimento produzido pela História, Antropologia, Ciências da Religião, Educação, por exemplo. Diante desse fato, o sentido interdisciplinar contido na presente coletânea claramente expressa o quanto as reflexões se situam e se deslocam no seio de um quadro diversificado de formas de abordagens e conhecimentos, no qual disputas e diálogos interdisciplinares jamais estiveram na esteira da insignificância.

Não é possível compreender as religiões e religiosidades amazônicas sem reconhecer suas complexidades, sem considerar/vislumbrar o labirinto das suas funções, modalidades e significados internos. Por essas escalas interpretativas, volto ao ponto inicial e elementar deste livro, qual seja: o da reputação da diversidade. Dito de outra maneira, a diversidade, a qual, também aqui pode ser entendida como interdisciplinaridade, traduz e se refere ao *modus operandi* das inúmeras disciplinas que se dedicam à compreensão da religião e da religiosidade Amazônicas. Significa descortinar um conjunto diversificado de práticas e de concepções específicas de conhecimentos, os quais, inevitavelmente, direcionaram

nosso olhar ao campo interdisciplinar. À vista disso, os autores dessa obra em nenhum momento esqueceram da necessidade da redefinição dos domínios em pauta por meio de outros pontos de vista e de novas maneiras de interpretar o objeto estudado. Nesta dimensão, nada é fechado, uma vez que as reflexões estão apresentadas de maneira a permitir novas intensidades interpretativas, de abrigar campos diversificados de análises.

Os estudos concernentes à religião e à religiosidade não se ligam ao unitarismo. Eles não possuem qualquer vocação para tal pressuposto, enfim, não comportam visão única. Nesta escala, há neste jogo diversificadas maneiras para se deslocar de modo a não comprometer o resultado dos estudos propostos a respeito do tema, todavia, nele (no jogo) existe uma premissa compreendida inviolável, qual seja: a da multiplicidade. Os autores estiveram atentos a essa regra. Eles sempre souberam que o proposto como interpretação não passa, tão-só, de apenas mais uma maneira de pensar, de refletir, de examinar os seus objetos de estudo, aliás, esse é outro aspecto profundamente interessante a respeito da filosofia das Ciências da Religião, porquanto, este campo de estudo sempre irá se sustentar sobre espaços diferenciados da dimensão interpretativa.

Os estudos relativos à religião e à religiosidade lidam com campos amplos a serem operacionalizados, porquanto, estão diante de paradigmas que possuem como referência o interesse de criar e de produzir condições que sejam lidas como possíveis à viabilização de novos conhecimentos, os quais são apresentados a partir de problemas colocados para cada objeto pesquisado. Definitivamente, as noções de problemas ou tipos de problemas, juntamente com os métodos adotados, determinam a maneira de “ver” e “fazer” do pesquisador envolvido com a religião e a religiosidade por ele propostas. Foi nesta dimensão a envolver problema e método que

os autores da presente coletânea se digladiaram sistematicamente e, na medida do possível, propuseram uma interpretação alternativa aos assuntos tratados. De todo modo, neste esforço intelectual, os desafios foram lançados aos interessados em estudar determinados eixos ligados à religião e à religiosidade, logo, as interpretações seguintes significam mais uma ferramenta a versar sobre as estruturas religiosas e, talvez, para além, que estas sempre estiveram invariavelmente ligadas às flutuações dos interesses daqueles que as seguem.

Ora, por exemplo, não foi isso que ocorreu nas intervenções propostas por Kelly Chaves Tavares, nas de Renata Machado de Jesus, nas de Anderson Clayton Fonseca Tavares, nas de Rodolfo Moura, nas de Patrícia Perdigão e Taissa Tavernard, bem como nas demais intervenções? Os autores procuraram demonstrar, por meio de perspectivas diversas/conflitantes, o quanto as personagens ligadas aos variados ritos religiosos fizeram movimentar, conforme necessidades e conveniências, concepções e mesmo estruturas dos ritos de fé, assim sendo, evidentemente, há relações diretas entre as representações religiosas e as condutas das personagens sociais que as fabricam. A “lógica de funcionamento” de pelo menos parte da religião e da religiosidade apresentada nestas intervenções, as suas correlações com a prática sacerdotal, bem como os elos possíveis a serem estabelecidos ao conteúdo de cada expressão religiosa, procuram impor e inculcar mensagens que não se distanciam da concepção da certeza. Enfim, o princípio elementar a unir os temas ora apresentados se concentra na racionalização de que as religiões e as religiosidades, em tela, possuem normatividades próprias (mas que sempre estão em movimento), em que as condições para os seus funcionamentos dependem dos deslocamentos dos seus fiéis.

À vista disso, quer a religião, quer a religiosidade, são fabricações de dado lugar sociopolítico. Elas sempre estão em movimentos contínuos, logo, torna-se contraproducente vê-las em si. Então, é “somente” através daquela dimensão que o fenômeno religioso “abre-se teoricamente” para ser descortinado como processo de fabricação de lógicas institucionais organizadas, as quais visam a elaboração e a propagação de dadas “certezas” religiosas. Por conseguinte, as intervenções a seguir pautaram-se no interior de estruturas complexas e, por isso, todavia, não apenas por isso, defrontaram-se com campos religiosos que buscavam suas autonomias, assim, encontravam-se diante de pretensas moralização e sistematização de dadas práticas representativas sagradas. Por essas escalas interpretativas, as reflexões que compuseram esse livro, quer de uma maneira, quer de outra, estiveram também assentadas na dimensão da existência de um processo moralizador, ou melhor, de um “processo civilizador” emanado de cada religião e religiosidade em pauta. Assim sendo, as problematizações apresentadas estão eivadas de interpretações que não deixaram às margens as noções de certo, de errado, de pureza, de moral, de ética, entretanto, tudo isso apenas teve como se transmutar dessa forma, porque os autores – na medida do possível – não se distanciaram das inúmeras estruturas formuladoras contidas em cada mundo religioso.

Estes ângulos são irmãs siamesas da racionalização da religião, por assim dizer, destes elos derivam princípios elementares da pretendida legitimação de cada qual; em outros termos, o desejo de todo cerne religioso é que dele se derive elementos a sua legitimidade, que dele se erija significativos dogmas, que dele se disponha a validade, que dele se edifique a perpetuidade do próprio rito religioso. A esse respeito, é mister observar que esses característicos se encontram diversifica-

damente em cada disposição analítica ora apresentada. Por essa perspectiva, as estruturas do sistema de poder a emanar da religião e da religiosidade sempre foram pensadas no intuito de cumprir papéis associativos a envolver os seus membros, os seus constituintes, uma vez que qualquer sistema de culto ou de práticas de culto está fadado a se fazer nas entranhas da mentalidade das personagens sociais que quer atingir.

Destarte, as inúmeras personagens sociais presentes a seguir integram formas de modelagens religiosas da conduta humana. Aliás, uma das diversas intenções das religiões é a de procurar atuar nas estruturas mentais dos indivíduos. Elas sabem onde devem operar. Desse modo, este aspecto pode/deve ser entendido na escala do seu próprio fazer-se, do seu mais trivial deslocamento no bojo social, enfim, é na psique que reside a esfera de força de toda e qualquer religião. Por conseguinte, sempre foi (é e será) nesta seara que as diversificadas crenças impuseram os seus desejos, as suas aspirações e, definitivamente, é somente neste lugar (no psicológico) que se acha alguma possibilidade de crescimento. Funcionar usando as mais profundas entranhas mentais, nada mais é do que o *establishment* das religiões. Elas não possuem outra ferramenta para além desta (da apropriação do pensamento) ou pelo menos outra mais eficaz. As religiões domicíliam-se no interior do emocional fabricado pelo psíquico, porquanto, sabem o quanto eles se caracterizam em molas propulsoras para o engrandecimento de cada instituição religiosa. Isso sempre aconteceu, acontece e acontecerá, pela razão de que toda e qualquer religião sabe o quanto a fé nega a linearidade; ela, em decorrência da sua função, se distancia do linear, ou seja, toda doutrina tem amplo conhecimento de que nenhuma alma (quer-se dizer sujeito social) está suficientemente doutrinada: ninguém nas instâncias do fenômeno religioso, em qualquer tempo e espaço, absor-

ve de maneira sistemática e ampla o que a religião, por meio da religiosidade, manda praticar.

Por estes encaminhamentos, o(a) leitor(a) finalmente pode compreender um pouco melhor a fundamentação da expertise contida em cada religião e, naturalmente, nas suas respectivas religiosidades. Nos textos a seguir, esse foi o trajeto percorrido quer pelo Catolicismo, quer pelo Protestantismo, quer pelo Pentecostalismo, quer pelo Neopentecostalismo, quer pelo Candomblé, quer pela Umbanda, porquanto, estes eixos religiosos capitalizam ou tentam capitalizar poderes ditos sobrenaturais os quais passam a se exprimir por meio da mentalidade e, em virtude disso, passam a apresentar diferentes molduras do fenômeno religioso. Tudo isso jamais pode ser lido às margens das ramificações internas e, muito menos, das relações de poder externas, visto que as lutas, as rivalidades, as querelas sempre se transfiguraram, inevitavelmente, em renhidos entreveros. Eis um mundo onde saber jogar com destreza o jogo das relações religiosas revelava-se em condição *sine qua non* à sobrevivência de cada qual. Assim, mais uma vez, é possível ver e sentir, um pouco melhor, a “ordem” dos domínios religiosos não da planície, mas de lugar um pouco mais elevado.

As religiões e o que delas emanam, as religiosidades também podem/devem ser descortinadas na qualidade de mais um – dentre vários – dramas presentes no pensamento humano. Eis um problema sobejamente complexo: pensar-se enquanto indivíduo religioso. “Definir”, neste campo, onde o *eu* se localiza e/ou é localizado, trata-se de equação capaz de capitalizar consideráveis lastros psicológicos. Os homens (não se refere ao gênero), quando se encontram inseridos em dada variação religiosa passam a pensar que a partir dali, daquele ponto, “jamais” podem se permitir fraudar ou serem fraudados por falsas representações emanadas de outro caráter re-

ligioso, mas, enfatize-se: mesmo frente a essa “certeza”, há possibilidades deles conseguirem verificar que a própria natureza da vida religiosa é eivada de contradições, bem como de simetrias mútuas. Por outras palavras, inevitavelmente, o ser religioso mantém-se em deslocamento no seio do campo da fé, ou seja, as personagens religiosas variam e isso acontece em hiatos bem mais curtos do que as lideranças desejam.

Quer a religião, quer a religiosidade nunca podem ser tratadas como ritos de saber caseiros (simples). No momento, este é o campo interpretativo que se apresenta. Inequivocamente, eles são partes constitutivas da variação a compor padrões de vida de cada qual. Eles representam níveis variados de representação da fé. Isso ajuda a tornar a sociedade lugar absolutamente diversificado e, por conseguinte, muito difícil que aceite generalizações. As investigações demonstram isso, mas, para além, também demonstram que em qualquer ponto do espaço e do tempo as transformações estão constantemente se apresentando em diversificadas camadas e por meio de diferentes crenças e escalas de fé. À vista disso, como já dito, a religião e a religiosidade “nada mais são” do que dois profundos dramas presentes no espírito da humanidade. Elas sempre impuseram, impõem e impõem inumeráveis implicações à vida, isto é, das sociais às econômicas, das políticas às culturais, das ideológicas às intelectuais. No entanto, se preocupar em oferecer explicações à vida, à morte e aos infortúnios do Ser Humano talvez sejam os traços comuns, mais nítidos, existentes entre elas. Quando as religiões se autoproclamam como o único meio legítimo e, ao mesmo tempo, se dizem capazes de explicar as agruras e soluções presentes na vida humana, ela automaticamente consegue compreender e dominar a principal preocupação dos seus fiéis, ou seja, a sua função é a de conseguir entrar no psicológico e fazer com que os indivíduos vejam que o mundo externo é ex-

tremamente inseguro e, conseqüentemente, a segurança é possível encontrá-la em seu interior, logo, infortúnio humano e a sua solução encontram-se ligados em qualquer dimensão religiosa, enfim, elas florescem quando conseguem adentrar na psique dos seus seguidores.

A religião e a religiosidade estão imersas em composições demasiadamente densas. Elas fazem parte, elas ajudam a constituir mundos que se distanciam seja da simplicidade, seja da unidade, posto que se localizam no interior de conjunturas variadas e que se deslocam em direções várias. Por esta razão, porém, não somente por esta razão, sempre houve a necessidade de se estabelecer vigilâncias sobre os “indivíduos religiosos” para que a sua conquista lograsse alguma possibilidade de sucesso. À vista disso, as religiões trabalham para reforçar e se lhes atribuir em todo e qualquer tempo e espaço a crença de serem detentoras de poderes mágicos capazes de resolverem diversificadas angústias humanas, ou melhor, propositadamente dizem concentrar poderes e por este motivo conseguem atrair variegados fiéis. Estes poderes se concentram em uma promessa de proteção do espírito, na liberdade, na libertação do corpo físico, no conhecimento da verdade e felicidade, nos significados da vida e morte, nas explicações acerca de Deuses e Demônios, na viabilidade da prosperidade financeira, enfim, as religiões com suas respectivas religiosidades atuam com armas diversificadas, com as que possuem, mas também não se fazem de rogadas quando sentem a precisão de fabricar novas artimanhas (armas) espirituais ditas mais sofisticadas. Estas camadas são imprescindíveis a elas porque atuam em domínios absolutamente amplos e porque veem a necessidade de se deslocar na velocidade dos seus interesses.

Cada religião busca doutrinar seus adeptos nas estruturas de um dado estilo de vida religioso previamente fabricado, moldado e desenhado. Essa seria a

saga (se não a principal, pelo menos a mais tensa): a de alocar aqueles pensados como “doutrinados” nas estruturas do pré-fabricado, do pré-moldado, do já desenhado previamente a eles. Por conseguinte, para o sucesso desse estilo torna-se inevitável impor inúmeros traços a serem seguidos pelos seus fiéis, assim, muitos domínios estão interligados, sobretudo – como já dito –, aos campos materiais e espirituais do Ser Humano. Absolutamente tudo se encontra localizado no poder das estratégias psicológicas utilizadas por cada uma delas e na maneira que colocam a funcionar as estruturas da mentalidade, ou melhor, como a psique será alcançada por elas (estratégias psicológicas) no âmbito do dia a dia de cada fiel. No entanto, é mister considerar que tudo a emanar de quaisquer religiões e religiosidades consegue deslocar monumentais relações sociais, políticas, ideológicas, culturais, econômicas e, naturalmente, religiosas diante do Ser Humano. Em outras palavras, elas (religiões e religiosidades) podem e devem ser descortinadas como instrumentos práticos. Elas se encaixam perfeitamente como arte, como forma de linguagem, como estilo de vida e poder, como camada de dominação e, nesse sentido, caracterizam-se na qualidade de institutos em movimento detentores de fluxos diversificados de intensões com diferentes características e intensidades no seio do seu território de domínio. Isso também ajuda a explicar o quanto este mundo pode ser vislumbrado na escala de território em permanente transformação. Aprofundando estes aspectos interpretativos, toda religião e religiosidade em todo e qualquer tempo e espaço estão fabricando jogos de combinações em que fé, política, economia, cultura, ideologia se modificam e ajudam a formar as condutas dos indivíduos. Nelas estão demasiadamente incutidas, diversificadas espessuras da mentalidade, isto é, onde se assentam inúmeras temporalidades humanas de pensamento,

logo, idiossincrasias que as religiões e as religiosidades têm por princípio atuarem contrariamente, porquanto, para elas é indesejável a multiplicidade mental, muito embora o seu oposto seja inviável e quiçá signifique a própria vida e maneira de funcionamento delas.

Assim, as temporalidades religiosas não são definidas pela instituição religiosa e sim pelas demandas apresentadas pelas pessoas que as constroem, quando incorporam ritmos de mundos de diversificadas intensidades e múltiplas intencionalidades. Como pensar, por conseguinte, as religiões e as religiosidades quando se sabe que elas estão mergulhadas em camadas espessas, porosas e fluidas? Como interpretar seus limites, avanços e recuos em conjunturas onde a concorrência é séria? Inquestionavelmente, tais questionamentos precisam ser melhor examinados na região Amazônica por pesquisadores ligados às Graduações e às Pós-Graduações. No entanto, direcionado para estes ângulos, fato que se decreta nos estudos em tela são as interconexões a envolver o indivíduo (fiel) com o mundo de onde “veio” (o “externo” à igreja) e o mundo onde “está” (o da igreja). Elas querem (religiões e religiosidades) fazer acreditar que se tratam de mundos diferentes, em que – neste caso – o adjetivo *bom* e o advérbio *mal* dispõem de chances de se separarem definitivamente.

As diversificadas escalas religiosas presentes nesta coletânea estão eivadas de histórias “presentes” e “passadas” que se inter cruzam de maneira sistemática. Se houver alguma coerência neste alinhamento é salutar nunca perder de vista a ideia de que o sujeito religioso sempre irá variar no tempo e no espaço. Esta é a lógica (a reputação dita no início destas intervenções) para a qual este livro está dirigido. Ele (o indivíduo religioso) nunca esteve imune à introdução de normas, de conceitos, de concepções, logo, ao contrário do desejado pelas doutrinas de cada religião, os espíritos são passí-

veis à flexibilização e são nestes deslocamentos naturais que o perigo vem à tona, segundo os doutrinadores. Este é mais um predicado a envolver os estudos acerca da religião e da religiosidade, então, quando se liga o ser religioso a diversas variáveis (ele em relação ao meio vivido), as preocupações acabam sendo apresentadas por meio de uma noção mais inteira, de outro patamar, em síntese, o religioso passa a ser submetido a uma apreciação tão cerrada quanto possível. Ao longo do tempo, as lógicas religiosas, portanto, as pessoas que a elaboram, vão fabricando novas necessidades, novos desejos, novas aspirações, os quais possuem como propulsão apresentar outras acepções e publicar novas “verdades”. Inevitavelmente, quem se envolve nas teias da religião e da religiosidade, se imiscui inelutavelmente com as suas armadilhas e, desse modo, fica, irrevogavelmente, frente a frente com um dos mais tensos dramas psicológicos humanos: o próprio significado da religião e religiosidade.

Finalmente, a presente coletânea foi dividida em três grandes blocos interpretativos, a saber:

O primeiro capítulo foi intitulado “Múltiplos religiosos: católicos, protestantes e maçônicos”, em que foram agregados oito artigos a versar a respeito do catolicismo, protestantismo e maçonaria. Tais intervenções estudaram religiões e religiosidades em tempo e espaço diferentes, os quais se deslocam da Amazônia colonial, passando pelo estratégico século XIX e deságua em fartas e diversificadas preocupações religiosas contidas nas primeiras décadas do XX. Nele, tudo está interligado através das preocupações da Igreja Católica frente ao seu rebanho. Ela, em nenhum momento, desejou ou deixou às margens a sua doutrina, mas também sobejamente se colocou à disposição para compreender a doutrina alheia

para da melhor forma combatê-la. Assim sendo, por exemplo, a Igreja, a Maçonaria e o Protestantismo acabavam por se ligar em decorrência de interesses comuns, todavia, os encaminhamentos dados por cada qual para se chegar ao desejado, eram absolutamente diferentes.

Já no “Religiões afro: cultura, política e sociedade”, estão agregados os estudos que correspondem às religiões de matrizes africanas. Evidentemente, os leitores se depararão com cruzamentos variados desse domínio religioso, isto é, entenderão bem melhor as linguagens do Tambor de Mina, do Candomblé, da Umbanda, por exemplo. Mas, naturalmente, encontrarão fortes elos com as representações religiosas católicas, bem como lutas do neopentecostalismo com elas. Aqui, como nos demais eixos interpretativos, o observador sempre se deparará com a diversidade, com a mistura, com ligações religiosas “distintas”, nesse sentido, nos resultados dos estudos das Ciências da Religião jamais alguém encontrará a uniformidade, uma vez que a resultância das culturas religiosas sempre será um encontro inequívoco entre o que pensa/pensava a religiosidade por meio da sua “base” e o que esta encontrava na qualidade de “novo”.

O terceiro capítulo é “Pentecostalismo e outras representações religiosas”. Ele demonstra de forma cabal o quanto as culturas religiosas (mas, os dois anteriores capítulos também trazem à tona) são conhecimentos que se projetam por meio das suas condições materiais de existência. Em outras palavras, os seus autores sugeriram que as Histórias a envolver “o poder da mata”, “o ecumenismo”, “os Mórmon”, “o xamanismo”, “as devoções nas romarias das florestas”, “o espiritismo”, “as práticas formativas religiosas no espaço escolar”, emanam essencialmente de intervenções ligadas à experiência, à prática, enfim, a determinadas mediações humanas, as quais conseguem demons-

trar de maneira cabal como e quanto homens, mulheres e crianças dão significados e expressões aos eventos edificados no dia a dia.

Em síntese, os vinte artigos ora apresentados se propuseram a compreender a religião e a religiosidade por meio do movimento, através de estruturas de interesse montadas por homens e mulheres, os quais de alguma ou de todas as maneiras encontravam-se ligadas a um dos maiores dramas do Ser Humano: onde e como lidar com os jogos combinados da religião e da religiosidade.

Ipojucan Dias Campos

Professor Associado II da Faculdade de História, Campus Belém, da Universidade Federal do Pará.

PREFÁCIO

Devido as muitas tensões vivenciadas em nosso tempo presente, o trabalho em cena **DIÁLOGOS RELIGIOSOS COTIDIANO E LEITURA DE PODER** torna-se um motivo a mais para preservar as condições de realização de um profundo e cooperativo exercício acadêmico, obviamente sem ter a pretensão de diminuir as contribuições no plano teórico e prático das tentativas ecumênicas para viabilizar uma cultura de paz nessa esfera.

Se existe uma mar de incompreensões a respeito de diferentes modos de crença, isso não significa dizer que necessariamente haja uma fundamentação teológica capaz de dar sustento a esse processos de conflito que vem sendo agudizado mais em função dos costumes ou de leituras apressadas e fora dos contextos quando foram experimentadas determinadas formas de religiosidades cujo o intuito, nem sempre considera a causa de promoção da condição humana.

Quando este livro ficou pronto, graças ao trabalho dedicado de Ipojucam Campos e Ivo Pereira, nosso Grupo de Pesquisa Religiosidades Panamazônicas já havia ampliado o seu número de interlocutores e segue acumulando debates e discussões. É fato que nossos muitos afazeres acabaram por inviabilizar imediatamente aquilo que havíamos programado. Inclusive uma nova edição do II Simpósio de Religiosidade Panamazônicas acabou por ser obstruído devido ao acúmulo de agendas,

entretanto a surpresa maior foi o terror da pandemia do Covid-19 que até esse instante já vitimou 600 mil almas só no Brasil e milhões de outras ao redor do mundo. Não temos como deixar de fazer um tributo a todas essas pessoas que tiveram suas vidas interrompidas, afetando enormemente as famílias de todos aqueles que, ainda tenham sobrevivido, tiveram de lidar com tantas outras perdas materiais e espirituais em consequência desta mesma pandemia.

Nos estudos de História da Igreja e da religião da Amazônia, estabelecemos parcerias com a Antropologia, Ciências da Religião, Sociologia, Geografia, Economia, e Filosofia dando azo para realizar o I Simpósio de debates polissêmicos: religiosidade nas marés, campos, cidades e florestas amazônicas, posteriormente renomeado I Simpósio Internacional de Religiosidade Panamazônicas, entre os dias 15 e 17 de maio de 2019, tendo na programação três conferências, mesas-redondas, grupos de trabalhos e painéis compostos por diversos pesquisadores da Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade do Estado do Pará (UEPA), Faculdade Católica de Belém (FACBEL), Imprensa Oficial do Estado do Pará (IOEPA), Faculdades Integradas Brasil Amazônia (FI-BRA), Universidade Federal Grande Dourados (UFGD), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Universidade do Estado do Maranhão (UEMA), Instituto Betel e Universidade de Coimbra.

As expressões das diversas experiências religiosas na região PanAmazônia foram abordadas por estudiosos em formação, portanto, às vezes, podem sugerir algo rústico, porém constitutivo do caminho dos pesquisadores ao buscar aclarar a metodologia, o manuseio das categorias, a produção de conceitos e as possíveis interpretações sobre o corpus documental. Trata-se de dar

forma as compreensões geradas a partir da pesquisa. Há um procedimento solidário nesse percurso das distintas perspectivas ao edificar um rizoma de investigação.

Destarte, este livro é um esforço coletivo de demonstrar a atividade do Grupo de Pesquisa e as colaborações daqueles que submeteram suas produções ao crivo do comitê científico. Aproveita-se para agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), por ter financiado a realização do evento, bem como a publicação deste e-book graças ao PROGRAMA DE APOIO A EVENTOS NO PAÍS - PAEP/EDITAL N° 25/2019.

Fernando Arthur de Freitas Neves

Líder do Grupo de Pesquisa Religiosidades Pan-Amazônicas

MÚLTIPLOS RELIGIOSOS



CATÓLICOS, PROTESTANTES E MAÇÔNICOS

UM CASAL, UM ENGENHO E ANTÔNIO VIEIRA:
NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE O EXERCÍCIO DA
IRMANDADE E A FORMAÇÃO DO PATRIMÔNIO
JESUÍTICO NA AMAZÔNIA



Daniel da Silva Miranda¹
Kamilla Sastre da Costa²
Wagner Fernando da Veiga e Silva³

INTRODUÇÃO

A *Societas Iesu* ou Companhia de Jesus, figurou a lista de ordens religiosas católicas criadas em meio aos eventos da “perigosa” Reforma Protestante de Martinho Lutero e do crescimento de outras doutrinas e religiões pelo continente europeu. Em meio a tais mudanças, é possível afirmar que o clero católico interpretou estas investidas reformistas como ameaças à liturgia original cristã, adotando, a partir de então, medidas em nome da defesa emergencial de sua fé. Fazendo-o por meio de ações conhecidas como “contra reformistas”.

Desta forma surgiu a Ordem jesuíta, com o pedido de formação datado no ano de 1534 e aprovação em seis anos depois, em 1540, pela ordem do Papa Paulo III. De acordo com Ronaldo Vainfas⁴, para um melhor entendimento da existência da Companhia é imprescindível

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFGA), Consultor na empresa Inside Consultoria Científica (INSIDE)

² Mestra em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFGA), Consultora na empresa Inside Consultoria Científica (INSIDE)

³ Especialista em Arqueologia pela Universidade Federal do Pará (UFGA), Sócio diretor da Inside Consultoria Científica (INSIDE)

⁴ VAINFAS, Ronaldo. O bom combate: Soldados de Cristo In Revista de História da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, Ed. 81 – Novembro de 2015, pp. 14-18.

dível também lembrar que, àquela altura, as iniciativas da Companhia de Jesus surgiram intimamente ligadas às percepções de mundo de seu idealizador, Inácio de Loyola.

Nascido no território basco da Espanha e ex-militar, Loyola moldou a famosa organização da vida de peregrino/evangelizador dos jesuítas, fazendo-o sobretudo por meio das Constituições jesuíticas de 1556⁵ e, de acordo com Alcir Pécora⁶, o líder jesuítico também o fez por intermédio das constantes trocas de correspondência com os que representavam a Ordem nas mais remotas localidades. Quanto a isto, não é surpresa que, somados os seus objetivos particulares ao fato de serem contemporâneos das conquistas Ultramarinas europeias, em pouco tempo, os Hábitos Negros jesuítas tornaram-se comuns nas naus que seguiam a caminho do Novo Mundo.

Todavia, neste e em outros casos, apesar da autorização recebida das mãos das coroas europeias para evangelização no Novo Mundo, não se pode deixar esquecer que nestes mundos seiscentistas e setecentistas, as dimensões de causa-efeito e conflito resultantes das associações entre Igreja e Estado continua sendo tema de ricos e abertos debates da História Política e das Religiões. Para Geraldo Mártires Coelho⁷, dentre as diversas possibilidades de conclusão sobre o tema, aceita-se que, no Grão-Pará e Maranhão, tal relação sempre esteve sob o julgo de conflitos e litígios constantes, caracterizados, principalmente, na forma de pressões políticas encabeçadas pelos colonos, e como se verá adiante, estas medidas tomavam aspectos ainda mais acirrados quando se tratava dos Inacianos.

⁵ FARIA, Marcos Roberto de. Ética e Educação Jesuítica no Século XVI: Formar soldados para Cristo. In Revista Filosofia Capital. Brasília, vol. 5, n. 11, Julho de 2010, pp. 62-76.

⁶ PÉCORA, Alcir. Carta, sermão e confissão: A união faz a carta. In Revista de História da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, Ed. 81 – novembro de 2015, pp. 34-36.

⁷ COELHO, Geraldo Mártires. Nos Passos de Clío. Belém: Editora Estudos Amazônicos, 2012, pp. 78-115.

Para o autor, existem muitos exemplos desse trato “especial” relegado aos jesuítas, como o indeferimento do pedido de estabelecimento da Ordem Inaciana na Belém de 1636, justificado pela Câmara Municipal com o argumento de que já existiam muitos outros religiosos de outras ordens desempenhando “atividades similares”. Outros exemplos podem ainda ser encontrados, como o relatado pelo inaciano José Moares, quando da chegada em 1652 da Companhia em Belém:

[...] ao chegarem os inacianos em Belém, em 1652, instalaram-se inicialmente ‘num terreno pertencente à esclarecida Ordem de Nossa Senhora das Mercês, onde fundaram uma pequena casa coberta de palha com sua capelinha, mas que devido à animosidade dos colonos revoltados contra a oposição feita pelos jesuítas à escravização dos índios, temendo ter a casa queimada, ‘mudaram-se para o Convento das Mercês onde foram tratados com grande caridade, primor e carinho’⁸.

Por essa razão, Coelho, em consonância com o encontrado no testemunho de Moraes, sugere que este indeferimento e os outros conflitos, são frutos de um temor motivado pela conhecida atuação jesuítica contrária à utilização de mão de obra indígena escravizada, o que resultaria em imbróglis aos principais negócios de muitos dos colonos locais.

Mesmo assim, contra as expectativas de muitos, o estabelecimento da Ordem Jesuíta acabou por acontecer 17 anos mais tarde, exigindo não somente a autorização real, como de costume, mas bem como da recomendação direta do Rei aos colonos para que estes não causassem problemas à Ordem, e que preferivelmente se ocupassem de lhes oferecer auxílios para o cumprimento de sua missão⁹.

⁸ MOTT, Luiz. Travessuras de um frade sodomita no Convento das Mercês de Belém do Pará (1652-1658). In Revista Estudos Amazônicos. Belém, Vol. VII, N° 2, 2009. p. 16.

⁹ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados Clamores” Queixas e Rebeliões na Amazônia Colonial (Século XVII) In Projeto História, São Paulo, n. 33, dez. 2006, p. 160.

Desse modo, o estabelecimento enfim ocorreu, restando ainda garantir meios para a permanência da Ordem nestas terras. As considerações possíveis para esta etapa demonstram um processo gradual de expansão da ordem para os sertões, enfrentando vez ou outra certos impasses com os colonos. Karl Arenz¹⁰ ressalta que a consolidação da presença da Companhia na Amazônia precisou, dentre outros elementos, da presença do Padre Antônio Vieira e sua conhecida articulação junto à coroa portuguesa. Ainda a respeito da consolidação, as pesquisas de Raimundo Neves Neto¹¹ oferecem, como via de entendimento, o argumento de que o sucesso do empreendimento jesuítico na Amazônia entrecruza o estabelecimento de uma rede patrimonial estratégica, encarregada por garantir os recursos necessários para o investimento na campanha missionária.

Com esse intuito, os inicianos desenvolveram e geriram uma diversidade de empreendimentos distintos, apontados com riqueza de descrições e caracterizações no inventário transcrito por Ilário Govoni¹². No mapa a seguir, podemos ter uma dimensão da variedade desses empreendimentos, com destaque para o engenho de Ibirajuba:

¹⁰ ARENZ, Karl. CHAMBOULEYRON, Rafael. NETO, Raimundo Moreira Das Neves. “Quem Doutrine E Ensine Os Filhos Daqueles Moradores”: A Companhia De Jesus, Seus Colégios e o Ensino na Amazônia Colonial. In RE-VISTAHISTEDBR On-line, Campinas, número especial, out. 2011, pp. 61-82.

¹¹ NEVES NETO, Raimundo Moreira das. Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750). 2012. Dissertação de M. – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Pará, 2012.

¹² GOVONI, Ilário. Inventário Jesuítico do Pará, ou seja, os bens dos jesuítas no Grão Pará confiscados: 250 anos atrás. Belém: 2009. Brochura não publicada.

metrópole quanto nas colônias, visando centralizar todo o poder nas mãos do rei¹⁴.

A ascensão de D. José I anunciara-se lentamente fatal aos Jesuítas. Como visto acima, Coelho e Coelho apontam o contexto de uma Europa iluminista como amplos sinais de que a realidade nos números do expansionismo da Companhia de Jesus se tornaria incompatível com os novos ares da esfera política no Velho Mundo. Em Belém, a chegada de Francisco de Xavier Mendonça Furtado, irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo, nomeado como Governador Geral da capitania do Grão Pará em 1751, representaria tal transição e seria extremamente importantíssimo na expulsão dos jesuítas¹⁵.

O desterro da *Societas Iesu* da colônia portuguesa foi concretizado oficialmente a 12 de setembro de 1760, alienando às mãos do Estado Português a administração dos bens que pertenciam aos Inacianos, tal qual acontecia com os pertences de outras ordens religiosas no mesmo período. Em alguns casos, os espaços foram entregues à diocese, em outros quadros houve a incorporação destes patrimônios por autarquias da administração governamental e, em alguns mais, foram feitos leilões públicos para repasse jurídico e administrativo das propriedades a terceiros, como o caso do engenho Ibirajuba que apontaremos a seguir.

A história do cultivo de cana de açúcar no Brasil demonstra não menos que um entrelace direto à história de colonização da região sul-americana, dado a disseminação desta prática por grande parte dessa porção do continente. Por essas terras, o cultivo da cana tem seus primeiros registros datados ao ano de 1502, iniciado com

¹⁴ COELHO, Alan Watrin. COELHO, Geraldo Mártires. Visibilidade e Encobrimento do Monumentum Jesuítico em Belém. In SECULT. Feliz Lusitânia Museu de Arte Sacra - Série Restauro V.3. Belém: SECULT. 2005.

¹⁵ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. A Amazônia na Era Pombalina: Correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1751-1759. Brasília: Senado Federal. 2005, pp. 66-78

culturas canavieiras trazidas da Ilha da Madeira¹⁶. Na Amazônia, o relato mais antigo ligado ao cultivo da planta remete à presença holandesa na região, evento muito anterior à chegada portuguesa.¹⁷

A produção dessa cultura acabou, assim, por atrair e formar diversos estabelecimentos e lugares para moção e aproveitamento da produção cultivada. Dentre tais espaços criados para esta finalidade é possível citar de pronto os engenhos e as “engenhocas” ou “molinos”¹⁸ que, além da diferença de custo e investimento, por força de lei distinguiam-se no porte da propriedade no limite e tipo de produção estabelecido para suas categorias.

No intuito de sublinhar um pouco mais a diferença existente entre eles, vejamos a reflexão de André João Antonil, responsável pela elaboração de um manual demonstrando dicas e pormenores a serem atentados pelos investidores que desejavam avançar na produção de engenhos no Brasil. Sua obra, lançada em 1711, teve grande circulação até meados do século XIX e dava nota, entre outras coisas, às escolhas adequadas de terreno, maquinário e noções acerca da gestão real do empreendimento:

Dos Engenhos uns se chamam Reais, outros inferiores vulgarmente Engenhocas. Os Reais ganharam este apelido por terem todas as partes de que se compõem e todas as oficinas perfeitas, cheias de grande número de escravos, com muitos canaviais próprios e outros obrigados à moenda: e principalmente por terem a Realeza de moerem com água, à diferença de outros, que moem com cavalos e bois e são menos providos e aparelhados; ou pelo menos com me-

¹⁶ SALLES, Vicente. O açúcar e a independência In Brasil Açucareiro. Ano XL, Volume LXXX, nº 3. 1972, pp. 30-38.

¹⁷ BARATA, Manuel. Formação Histórica do Pará. Belém: UFPA, 1973, p. 316.

¹⁸ MARQUES, Fernando Luiz Tavares. Modelo da agroindústria canavieira colonial no estuário amazônico: estudo arqueológico de engenhos dos séculos XVIII e XIX. Doutorado, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004, pp. 52-54.

nor perfeição, e largueza, as oficinas necessárias, e com pouco número de escravos, para fazerem, como dzem, o Engenho Moente e Corrente¹⁹.

Tais tipos de propriedades citadas acima por Antonil, acabaram marcando presença na constituição da paisagem colonial de Belém e seus arredores. De acordo com Fernando Marques²⁰, o entorno da capital paraense contou com uma grande variedade de engenhos e engenhocas, muitas delas listadas pelo autor em sua tese de doutoramento.

Ainda segundo as considerações de Marques²¹, até antes da expulsão das ordens missionárias, a maior parte dos grandes empreendimentos açucareiros da região eram administrados pelas companhias religiosas, acompanhados de perto pela ocorrência de pequenas engenhocas de colonos que gradualmente começaram a ocupar lugar nas cercanias da cidade.

Percebe-se que o estabelecimento do patrimônio das ordens religiosas deu-se sobremaneira por intermédio de doações feitas por terceiros em favor da causa cristã, em sua maioria previstas em testamentos²² e legalmente possíveis até a ordem régia de 1706, que tornou a ação ilegal²³.

¹⁹ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982, p. 08.

²⁰ MARQUES, Fernando Luiz Tavares. *Modelo da agroindústria canaveira colonial no estuário amazônico: estudo arqueológico de engenhos dos séculos XVIII e XIX*. Doutorado, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004.

²¹ Idem.

²² Este item foi tema de ricos e calorosos debates no período. Segundo Raimundo Neves Neto, a divulgação do *Monita Secretia*, uma cartilha falsamente atribuída aos jesuítas contendo instruções com medidas a serem adotadas em nome do crescimento da Ordem inaciana no mundo, e que se tornaria elemento de grandes contendas para os inacianos no período colonial, reverberando até mesmo quando da restauração da Ordem no século XIX. Cf. NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750)*. 2012. Dissertação de M. – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Pará, 2012. p. 59-60.

²³ RAMOS, Dom Alberto. *Cronologia eclesiástica do Pará*. Gráfica Falangola. 1985, p. 17.

Exemplos desse caso foram muitos e, como se verá, também ocorreu com o engenho Ibirajuba, localizado no atual município de Acará-PA, às margens do Rio Acará, aqui tomado como objeto de levantamento histórico.

A história do engenho Ibirajuba se inicia no século XVII, com o casal João Herrera da Fonseca e sua esposa Catarina da Costa. João Herrera era português nato, filho de João de Herrera e Madalena da Fonseca, nascido em Lisboa e que acabou herdando o nome de seu pai²⁴. Sua história cruzaria com as das terras amazônicas em algum dado instantâneo do século XVII, quando Herrera foi nomeado por Álvaro de Souza para o cargo de capitão-loco da capitania do Gurupi²⁵.

Esse lugar, às proximidades do rio Caeté no nordeste paraense, deu origem à atual cidade de Bragança e acabou também por se entrecruzar às histórias de João Herrera da Fonseca, Catarina da Costa, Antônio Vieira e um matrimônio. Isto porque o religioso que seria celebrante da cerimônia de casamento do casal, naquela capitania, seria o próprio Antônio Vieira, que conquistou a simpatia de Herrera em meio às conturbadas ações do motim de 1661 ocorrido em São Luís e Belém²⁶.

Tomou este caso ao Grande Vieira ausente da Ilha do Maranhão, girando como Sol pelas aldeias, e sítios, por onde tinha repartidos os outros fortes Missionários. Chegou ao Gurupi, (huma Capitania entre o Maranhão, e Pará) onde lhe chegou também a fama de tão desmarcado insulto, dando pavoroso grito, espantoso á razaõ, e á piedade Christã. Dalli quis avançar-se logo ao Pará, onde podia temer-se segunda tormenta; mas o Capitaõ mór e Camera,

²⁴ NEVES NETO, Raimundo Moreira das. Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750). 2012. Dissertação de M. – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Pará, 2012, p. 57-58.

²⁵ MAUÉS, Raymundo Heraldo. Origens históricas da cidade de Bragança. In Revista de História (USP). volume 37, número 72. 1967. p. 385.

²⁶ BETTENDORFF, João Felipe. Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão, Brasília: Senado Federal, 2010, p. 167.

fosse atenção a homem tão grande, ou piedade, a quem podia necessitar de defesa, o quizéramo acompanhar com escolta. Refere este primor o Padre Antonio Vieyra em carta sua: 'No Gurupí, (diz) donde hoje partí, veyo o Capitaõ mór, e Camara, e todos, oferecernos pessoas, fazendas, vidas e me vão acompanhando até o Pará com três canôas muito bem aramadas, mais por mostrarem sua devoção, que por ser esta escolta necessária.' Assim escreveo com sua costumada grandeza de animo²⁷.

Por esta ocasião relatada acima por Barros²⁸, ao demonstrar interesse em defender os Inacianos, Herrera recebeu depois a carta de irmandade da Companhia de Jesus e, como dito acima, foi também agraciado pela cerimônia de seu casamento sendo celebrada por Antônio Vieira. A este respeito, em uma das correspondências de Vieira para o Geral da Companhia, este demonstrou ter considerado aquela cerimônia fruto da maior exceção e feita em nome do apreço ao Capitão:

Eu tive também alguma parte no casamento do Capitão-mór do Gurupí, pessoa a mais benemérita da Companhia que há em todo o Estado, por ele mo pedir; mas fi-lo tanto de fora, e com tanta cautela, que disse à pessoa, que tratava as condições do casamento, as mandasse em um papel fechado, porque eu me não havia de meter em tal cousa, e que só faria por amor do Capitão-mór encarregar-me de lhe entregar tal escrito em mão própria, por ser em ocasião que partia para o Pará, e havia de passar por aquela Capitania.²⁹

²⁷ BARROS, André de. Vida do apostolico padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande: aclamado no mundo por principe des oradores evangelicos, prégador incomparavel dos augustissimos reys de Portugal, varaõ esclarecido em virtudes, e letras divines, e humanas; restaurador das missões do Maranhão, e Parà. Officina Sylviana: Lisboa. 1746, p. 314.

²⁸ BARROS, André de. Vida do apostolico padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande: aclamado no mundo por principe des oradores evangelicos, prégador incomparavel dos augustissimos reys de Portugal, varaõ esclarecido em virtudes, e letras divines, e humanas; restaurador das missões do Maranhão, e Parà. Officina Sylviana: Lisboa. 1746.

²⁹ LEITE, Serafim. Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira). Companhia Editora Nacional: São Paulo. 1940, p. 283.

Juntos, esses elementos sugerem uma crescente relação de confiança, simpatia e exercício de irmandade entre o casal e a Companhia, garantindo entendimento também, em certa medida, ao porquê de a Ordem ter sido escolhida como beneficiária final do testamento do casal, como se verá. E tratando a respeito da propriedade Ibirajuba, às margens do Rio Acará, até o presente instante não foi possível chegar aos motivos que teriam motivado Herrera e sua esposa a terem investido interesse nas terras e no empreendimento do engenho Ibirajuba. Talvez tenha sido por interesse no comércio e nas relações político-econômicas ligadas a Belém, ou quem sabe pela proximidade com o coração da missão inaciana no Grão-Pará. Enfim, o que é possível aferir é que, em algum dado instante, a localidade despertou o interesse de Herrera e sua esposa e, contando, com o favorecimento da Ordem, segundo Serafim Leite o Capitão ergueu o engenho na propriedade.³⁰

Por fim, os relatos se esgotam. Sabe-se que João Herrera da Fonseca faleceria em 1674, deixando a propriedade de Ibirajuba à sua mulher e ao Colégio inaciano de Belém. A viúva, Dona Catarina da Costa, se casaria novamente anos mais tarde com o capitão João Pereira Seixas, filho do capitão-mor do Pará, Francisco de Seixas Pinto. Contudo, de acordo com Raimundo Neto, em consulta a Serafim Leite, o casal teve de pagar a quantia de 40.000 aos jesuítas para não perderem a posse das terras, diante da alegação inaciana de que, antes de morrer, Herrera havia condicionado a pertença da propriedade à sua mulher contanto que ela não se casasse novamente.³¹

³⁰ LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas* (de Nóbrega a Vieira). Companhia Editora Nacional: São Paulo. 1940, p. 303.

³¹ NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750)*. 2012. Dissertação de M. – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Pará, 2012, p. 60.

Enquanto esteve sob a administração de Dona Catarina, a propriedade sofreu algumas alterações, constando, entre elas, uma ampliação feita a pedido da proprietária junto ao Governador da Província, conquistada pouco tempo após ela tornar-se viúva pela segunda vez.³²

Sob administração Inaciana, o engenho Ibirajuba figurou lugar de destaque na produção canavieira local, atingindo a produção de 5,057 toneladas entre os anos de 1746 e 1760, como apontado por Ronaldo Couto (2009)³³ e Dauril Aden (1996).³⁴ Detalhes mais específicos sobre a propriedade de Ibirajuba, quando administrada pelos Inacianos, podem ser encontrados no inventário da Ordem jesuítica, produzido em 1767 pelos padres Manuel Luis e Caetano Xavier, transcrito por Ilário Govoni³⁵

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das problemáticas que parece surgir quando da escrita imaginativa ou interpretativa do passado é a da dimensão do acaso que constitui a vida comum. Esta dimensão, quando incluída em dose controlada como elemento da narrativa histórica, aparenta atribuir fluidez e amplitude à invenção do vivido por outros indivíduos em outros tempos.

Nesse sentido, acreditamos ter apontado aqui para a qualidade trágica, volátil e não programada dos eventos que levaram a Antonio Vieira conhecer e celebrar o casamento de João Herrera e Catarina da Costa, sublinhando nisso seu ponto significativo para as ações

³² Idem.

³³ COUTO, Ronaldo. Os Jesuítas Na América Portuguesa. Joinville: Clube de Autores, 2009.

³⁴ ALDEN, Dauril. The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750. Stanford: University Press, 1996.

³⁵ GOVONI, Ilário. Inventário Jesuítico do Pará, ou seja, os bens dos jesuítas no Grão Pará confiscados: 250 anos atrás. Belém: 2009. Brochura não publicada.

que levaram a Companhia de Jesus tornar-se herdeira da propriedade do casal às margens do rio Acará.

Destarte, encerramos com a sugestão de que a imprevisibilidade e o acaso possam ser tomados em maior medida como pontos importantes na escrita historiográfica de entendimento da formação do Patrimônio Jesuítico.

BIBLIOGRAFIA

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.

ARENZ, Karl Heinz. “Não Saulos mas Paulos”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff da missão do Maranhão (1671). In *Revista de História*. São Paulo, Nº 168, Janeiro/Junho 2013. p. 271-322;

ARENZ, Karl. CHAMBOULEYRON, Rafael. NETO, Raimundo Moreira Das Neves. “Quem Doutrine E Ensine Os Filhos Daqueles Moradores”: A Companhia De Jesus, Seus Colégios e o Ensino na Amazônia Colonial. In *REVISTAHISTEDBR On-line*, Campinas, número especial, out. 2011, p. 61-82

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: University Press, 1996.

AZEVEDO, João Lúcio d'. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização*. Belém: SECULT, 1999.

BARATA, Manuel. *Formação Histórica do Pará*. Belém: UFPA, 1973.

BARROS, André de. *Vida do apostolico padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande: aclamado no mundo por principe des oradores evangelicos, prégador incomparavel dos augustissimos reys de Portugal, varaõ esclarecido em virtudes, e letras divines, e humanas; restaurador das missões do Maranhão, e Parà*. Officina Sylviana: Lisboa. 1746.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão*, Brasília: Senado Federal, 2010.

CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados Clamores” *Queixas e Rebeliões na Amazônia Colonial (Século XVII)* In *Projeto História*, São Paulo, n. 33, dez. 2006. p. 160

CARVALHO, Roberta Lobão. *A construção jesuítica do levante e expulsão da Companhia de Jesus do Maranhão. (1661 e 1684)*. In *Revista 7 Mares*, Nº 2, Abril de 2013. p. 52-63;

CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados Clamores” Queixas e Rebeliões na Amazônia Colonial (Século XVII) In Projeto História, São Paulo, n. 33, dez. 2006. p. 159-178.

COELHO, Geraldo Mártires. Nos Passos de Clio. Belém: Editora Estudos Amazônicos, 2012.

COELHO, Alan Watrin. COELHO, Geraldo Mártires. Visibilidade e Encobrimento do Monumentum Jesuítico em Belém. In SECULT. Feliz Lusitânia Museu de Arte Sacra - Série Restauro V.3. Belém: SECULT. 2005.

COUTO, Ronaldo. Os Jesuítas Na América Portuguesa. Joinville: Clube de Autores, 2009.

FARIA, Marcos Roberto de. Ética e Educação Jesuítica no Século XVI: Formar soldados para Cristo. In Revista Filosofia Capital. Brasília, vol. 5, n. 11, Julho de 2010. p. 62-76.

GLIELMO, Gustavo Ferreira. O Projeto Português Para a Amazônia e a Companhia de Jesus (1751-1759): Reflexos do Confronto Entre Absolutismo Ilustrado e Poder Religioso na América Equinocial. 2010. 238 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de Brasília. 2010.

GOVONI, Ilário. Inventário Jesuítico do Pará, ou seja, os bens dos jesuítas no Grão Pará confiscados: 250 anos atrás. Belém: 2009. Brochura não publicada.

MALAGRIDA, Gabriel. Cartas e Escritos. Trad. E Org. Pe. Ilário Govoni. Belém: Paka-Tatu, 2012.

LEITE, Serafim. Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira). Companhia Editora Nacional: São Paulo. 1940.

LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil, vol. III. São Paulo: Loyola, 1938.

MARQUES, Fernando Luiz Tavares. Modelo da agroindústria canavieira colonial no estuário amazônico: estudo arqueológico de engenhos dos séculos XVIII e XIX. Doutorado, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2004.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Origens históricas da cidade de Bragança. In Revista de História (USP). volume 37, número 72. 1967. p. 385

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. A Amazônia na Era Pombalina: Correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1751-1759. Brasília: Senado Federal. 2005. p. 66-78

MOTT, Luiz. Travessuras de um frade sodomita no Convento das Mercês de Belém do Pará (1652-1658). In Revista Estudos Amazônicos. Belém, Vol. VII, Nº. 2, 2009. p. 11-35

NEVES NETO, Raimundo Moreira das. Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no estado do Maranhão e Grão Pará (1650-1750). 2012. Dissertação de M. – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Pará, 2012.

PÉCORA, Alcir. Carta, sermão e confissão: A união faz a carta. In Revista de História da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, Ed. 81 – novembro de 2015. p. 34-36

RAMOS, Dom Alberto. Cronologia eclesiástica do Pará. Gráfica Falangola. 1985.

SALLES, Vicente. O açúcar e a independência In Brasil Açucareiro. Ano XL, Volume LXXX, nº 3. 1972 p. 29-38

VAINFAS, Ronaldo. O bom combate: Soldados de Cristo In Revista de História da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, Ed. 81 – Novembro de 2015. p. 14-18.



**ULTRAMONTANISMO, LIBERALISMO E MAÇONARIA:
UM CALDEIRÃO DE IDEIAS A FORMAR A
COSMOVISÃO DE UM JOVEM PADRE (1817-1880)**

Kelly Chaves Tavares¹

INTRODUÇÃO

Perto do Rio de Janeiro, minha vizinha da frente era uma velha senhora que tinha umas tarraxas com que esmagava os dedos de suas escravas (...).

Essas são coisas feitas por homens que afirmam amar ao próximo como a si mesmos, que acreditam em Deus, e que rezam para que Sua vontade seja feita na terra!

(Charles Darwin, A Viagem do Beagle)

O diálogo entre o liberalismo e a realidade histórica brasileira vem sendo discutida desde a década de 1960 como o objeto de estudo de historiadores, cientistas sociais, cientistas políticos, filósofos e de maneira inovadora por críticos literários, todos unânimes em demonstrar a especificidade da experiência histórica brasileira no século XIX. A historiadora Emília Viotti da Costa realizou um estudo sistemático sobre a adoção do ideário liberal-burguês europeu pela elite brasileira ainda no século XVIII, demonstrando sua contribuição para as insurreições que reivindicava-

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará.

ram a separação entre a colônia e a metrópole portuguesa, especialmente os mais marcantes deste século: a Inconfidência Mineira de 1789, a Conjuração Baiana de 1798, e o no alvorecer do século 19, a Revolução Pernambucana de 1817, também conhecida na historiografia como a Revolução dos Padres devido a presença de sacerdotes católicos entre as lideranças insurretas.

O estudioso da literatura Roberto Schwarz², em sua obra *Ao vencedor as batatas* versa existir uma incongruência entre o ideário liberal-burguês importado da Europa e a experiência social brasileira, esta permeada pela escravidão e a ideologia do *favor* fundamentada nas relações processadas entre senhores e homens livres pobres. A tese que orienta Roberto Schwarz pela aventura do liberalismo no Brasil parte da noção de que as ideias estão “fora do lugar”, isto é, estão no movimento de importação das ideias originárias das lutas sociais europeias gestadas na crítica do despotismo e na derrubada das estruturas do Antigo Regime para um ambiente histórico e social totalmente diferente do original e, portanto, mais próximo a uma “comédia ideológica”. Schwarz acentua que essas mesmas ideias foram recepcionadas pela elite brasileira imbuída pelo desejo de civilização dos costumes por meio dos ares vindos da Europa a se fazer presentes nos trópicos. Entretanto, segundo o autor aponta, no Brasil predominava o trabalho escravo que resultava em relações materiais de força tidas pela sociedade brasileira como normais, logo, revelando-se de modo explícito e causando estranhamento aos observadores estrangeiros que passavam pelo Brasil. Em relação a setores da sociedade não envolvidos na categoria de escravos, ou seja, os homens livres, tais indivíduos relacionavam-se para além da força, mas na prática do *favor* e, de acordo com

² SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. Edição 34, São Paulo: Duas Cidades, 2000, p. 18.

Schwarz, essa era a validação de sua condição de homens livres diferentes daqueles que eram escravos.

A maior crítica feita à tese de Roberto Schwarz é de autoria de Maria Sylvia de Carvalho Franco, apontando que, diferentemente do que pensou Schwarz, as ideias estavam em seu lugar, isto é, o liberalismo europeu e a receptividade pela elite brasileira não podem ser entendidas como sobressalentes da perspectiva da relação metrópole x colônia³. Maria Sylvia Franco explicita que o entendimento da história intelectual por Roberto Schwarz passa pelo viés da teoria da dependência cujo contexto influenciou muitos estudos sobre a formação socioeconômica do Brasil nas décadas de 1960 e 1970, em que “se reconhece na metrópole o centro produtor das relações socioeconômicas e a colônia como seu produto”⁴.

A tese de Maria Sylvia Franco define que a circulação de mercadorias e sua absorção pelos países periféricos e atrasados é imanente à natureza dos mercados internacionais, ou seja, explicam-se pela divisão social do trabalho. Nisso, a circulação de ideias não se viabiliza no fluxo de uma fábrica cultural dos centros hegemônicos que criaria e difundiria ideias para seus consumidores, para suas preferências e gostos. E sim, a chave para o entendimento da relação entre o ideário liberal-burguês europeu e a recepção pela sociedade brasileira deve adotar teoria que diverge da explicação colônia x metrópole. Uma vez que tanto uma quanto a outra não envolvem modos de produção dissonantes, mas são situações particulares que se determinam na lógica interna de diferenciação da economia capitalista em escala mundial, no seu movimento de constituição e reprodução. A autora reitera que a presença da escravidão e da ideologia do favor não impunha necessariamente desarmonia à entrada do ideário liberal-burguês no Brasil, uma vez

³ FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. As ideias estão no lugar. Cadernos de Debate, vol. 1 História do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1976, p. 62.

⁴ Ibidem, 1976, p. 62.

que um de seus pilares – a igualdade formal – não entra no Brasil (por meio deste ou daquele modo), mas aparece no processo de constituição das relações de mercados capitalistas, que tinham no lucro o seu objetivo maior.

Em *A Crise da cristandade e o projeto liberal*, Riolando Azzi⁵ demonstra que o enfoque sobre o contexto histórico da crise do sistema e da sociedade colonial pode contribuir a compreender melhor a profunda tensão inerente ao pensamento católico bem como a ruptura eclesiástica com a burocracia colonial operada em 1755, com a expulsão dos jesuítas das possessões ultramarinas portuguesas iniciando, segundo Azzi, um período de crise da Cristandade. É retomada em sua obra, que no limiar do século XIX a sociedade ainda de feições coloniais ressentida da crise econômica e social, o que levou muitos setores ligados à Igreja Católica, os quais estavam ingressos na burocracia colonial desempenhando papéis sacros e ao mesmo tempo temporais - mais próximos do povo -, a envolverem-se nas lutas políticas e em controvérsias religiosas no limiar do liberalismo no Brasil.

Magda Ricci ressalta que o padre ultraliberal Diogo Antônio Feijó, totalmente ingresso na estrutura administrativa e burocrática imperial como Senador do Império e Regente antes da subida de D. Pedro II ao trono, afirmou-se enquanto uma das figuras mais expressivas na época devido a lutas por uma igreja brasileira mais independente da autoridade de Roma, travando embates com o Arcebispo Primaz do Brasil, D. Romualdo Antônio de Seixas, a exemplo dos debates pelo fim do celibato clerical. Ricci aponta que os debates principais da época dos quais o padre Feijó tomou parte eram assuntos como a necessidade da extinção do celibato dos padres e o fim da entrada de freis e freiras no Brasil. A autora insiste que por Feijó ter se envolvido em assun-

⁵ AZZI, Riolando. *A Crise da Cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 13-23.

tos tão delicados, ele acabou sendo tomado por algumas pessoas como um *mau católico*, ou um herege⁶. Em sua formação como sacerdote com os padres do Patrocínio de Itu sopesaram acusações de jansenismo, as quais foram prontamente rebatidas pelos seus amigos clérigos ainda no século 19. O cônego Pinheiro situava o sacerdócio de Feijó como fruto da mística dos padres do Patrocínio de Itu, logo após a crise espiritual vivenciada por eles na aproximação com a tradição do Galicanismo e no afastamento da ideia de que eles pudessem ser discípulos do Jansenismo.

A ação da Maçonaria foi outro elemento importante nesse caldeirão ideológico que caracterizou a história intelectual brasileira. Célia Marinho de Azevedo aponta que o movimento migratório da Maçonaria da Europa para outras partes do mundo era facilitado pelas guerras travadas em países estrangeiros, pois, juntamente com as tropas, viajavam lojas maçônicas ambulantes e seus militares. Ademais, muitos países europeus por onde se tinham possessões ultramarinas já conquistadas ou a conquistar, fossem nas Américas, África, Ásia e Oceania, participaram de um movimento ambíguo de se levar “luzes” às possessões concomitantemente aos tiros das baionetas. Em *Maçonaria, Anti-Racismo e Cidadania*⁷, a autora ressalta que, durante a perseguição do governo real português a lojas maçônicas ligadas aos ritos inglês, escocês e francês, a maçonaria francesa teve predominância no Brasil durante boa parte do século 19, compreensão nascida de suas observações das constantes menções aos vínculos entre maçons brasileiros e franceses nos documentos datados das décadas de 1820 a 1880. E nos anos após a Independência de 1822, o Grande Oriente da França continuou a ser presença marcante no contexto maçônico brasileiro, a exemplo da

⁶ Ibidem, 2001, p. 176.

⁷ AZEVEDO, Célia Marinho de. *Maçonaria, Anti-Racismo e Cidadania. Uma História de Lutas e Debates Transnacionais*. São Paulo: Annablume, 2010, p.31-45.

constituição do Grande Oriente do Brasil⁸, que seguiu estritamente o modelo francês a começar pela adoção dos seus ritos, conhecidos como o Rito Moderno ou Francês.

É no processo de constituição do Grande Oriente do Brasil e da acomodação da ideologia liberal-burguesa em seu período regressista durante a Regência, que encontramos a história emblemática de um padre católico nascido na Bahia em 1817 e falecido na província do Pará em 1880, de nome Eutíquio Pereira da Rocha. Um homem negro cuja trajetória constituiu e foi constituída pelo seu contexto marcado pela experiência religiosa fundada no Catolicismo, no ideário liberal e maçônico, os quais sofreram constante reelaboração e significação ao longo de sua vida e cujos passos passaremos a acompanhar a seguir.

UM PADRE MAÇOM E LIBERAL EM TERRAS ULTRAMONTANAS

Nascido a 15 de maio de 1817, na cidade de Salvador, província da Bahia, o ingênuo Eutíquio Pereira da Rocha foi batizado poucos dias depois na Igreja da Sé⁹. Filho natural da crioula solteira Joaquina Osana de Sant'Anna e neto da africana angola de nome Maria Domingues da Costa, escrava que até pelo menos 1830 havia recebido a alforria de seu senhor Domingos da Costa¹⁰.

Por volta de 1830, o jovem Eutíquio Pereira da Rocha contava com treze anos de idade e seu núcleo familiar era conhecido por ser cristão velho e pobre materialmente¹¹, tinha, assim, grandes chances de sofrer

⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁹ LABORATÓRIO EUGÊNIO VEIGA. *Processo Vita et Moribus de Eutíquio Pereira da Rocha*. Arquidiocese de Salvador, 1830, 26 páginas, folha 16.

¹⁰ *Ibidem*, 1830, folha 16.

¹¹ LABORATÓRIO EUGÊNIO VEIGA. *Processo Vita et Moribus de Eutíquio Pereira da Rocha*. Arquidiocese de Salvador, 1830, 26 páginas, folha 32.

recrutamento compulsório para as tropas provinciais baianas quando manifestou o desejo de entrar para as Ordens Menores. Possivelmente, essa escolha foi motivada pela afinidade com as coisas da fé e igualmente pela fuga da arregimentação nos corpos de soldados e o envio para longínquas e perigosas paragens, distante de sua família. O jovem Eutíquio deu início ao processo de habilitação ao sacerdócio, nos quais foram arrolados quatro padres como suas testemunhas no Mandado de Segredo. Todos eles foram unânimes em afirmar não conhecer nenhum fato desabonador da conduta de sua família. Todavia, esses testemunhos contêm inverdades, posto que fontes de outras naturezas nos sugerem que o jovem Eutíquio possuía “defeito de cor” e tinha na ilegitimidade uma grande mancha que procurou atenuar por meio de uma certidão requerida na Câmara eclesiástica da Igreja da Sé.

Enquanto cursava o noviciado, explode em Salvador duas grandes insurreições. A revolta dos Malês, de 1835, sacode a cidade de Salvador provocando lutas internas no jovem Eutíquio, ao observar a violenta repressão incidir sobre os cativos africanos de origem mulçumana, causando a clara percepção naquele noviço, também neto de africana, que, por outro lado, pertencia também à Igreja Católica, uma das grandes detentoras de fazendas e escravos negros como patrimônio gerador de suas rendas. Saiu do seminário até meados de 1840, o Império do Brasil vivia um processo de centralização política com a subida do Imperador D. Pedro II ao trono e ao mesmo tempo ressentia-se de um contexto de repressão de revoltas regenciais como a Sabinada, que explodiu na Bahia em 1836. Encontramos Eutíquio como o padre-mestre de filosofia nos liceus de Salvador e ingresso como sócio efetivo da Sociedade da Biblioteca Clássica Portuguesa, composta por todo o círculo letrado da cidade. Contando, entre seus membros, bacharéis

em Medicina, Direito, mestres-escolas, mulheres e o Arcebispo D. Romualdo Seixas, o Conde de Santa Cruz¹², muito próximo de padre Eutíquio.

Nas sessões da tribuna reunidas nos *Anais do Senado do Império de 1869*, o senador da província do Piauí, José Furtado relembra seu encontro com o padre Eutíquio anos antes, enquanto ele residiu na cidade de Belém. É ele quem nos dá o testemunho de que o padre recebeu o pedido do Arcebispo D. Romualdo Seixas para vir ensinar instruções canônicas no Seminário de Belém, em acordo de transferência de padres ultramontanos formados no Seminário de Salvador para os outros seminários do Império, simbolizando um movimento de unificação da formação do clero nos modelos do ultramontanhismo expresso no acordo entre o arcebispo da Bahia e o bispo do Pará, D. José Afonso Torres. Assim, padre Eutíquio migra para uma província amazônica, que por volta de 1851 estava assolada por uma epidemia de *cholera morbus*¹³, em que sua população recuperava-se dos destroços e da alta mortalidade deixada pela repressão à Cabanagem ocorrida em menos de uma década antes.

Atendendo ao pedido do Conde de Santa Cruz e representando uma tendência maior de transferência de capital cultural da província da Bahia para o resto do Brasil, devemos considerar que a escolha em dizer ‘sim’ ao pedido do arcebispo fosse fruto do descontentamento dele com seu status de intelectual na Bahia. Considerando o peso de sua agência, o padre Eutíquio migra para a província do Pará em 1851 e aqui chega impressionado com as paisagens de rios amazônicos e população mestiça. Ele chega ao Seminário de Belém, que em ruínas havia sido transferido para o prédio do

¹² HEMEROTECA DA BIBLIOTECA NACIONAL. Setor de periódicos da Bahia. Jornal O Guaycurú. Terça feira, 10 de março de 1846, ano 4, número 168, p.1, Salvador, Bahia.

¹³ BELTRÃO, Jane Felipe. Cólera, o flagelo da Belém do Grão-Pará. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Universidade Federal do Pará, 2004, p. 35-36.

Convento do Carmo, e em 1857 é nomeado pelo bispo do Pará, D. José Afonso Torres, em despacho assinado pelo imperador D. Pedro II ¹⁴.

Porém, o pastorado de D. José Afonso Torres fora permeado por disputas pela supremacia do governo da igreja. Exemplo disso foi um caso publicado pelo jornal *O Velho Brado do Amazonas* em 1852, que tornava inflamável uma peleja envolvendo D. Afonso Torres em uma acusação de “excesso” de autoridade, dada por ter suspenso três sacerdotes do ministério da confissão contrariando as disposições civis do Código de Processo Criminal e da Resolução de 5 de julho de 1830, que conferia liberdade ao bispo a nomear e destituir apenas secretários e escrivães das Câmaras eclesiásticas. Um deles, o padre Lázaro Pinto Moreira Lessa, considerando a pena injusta, redige um recurso à Coroa, a qual chegou às mãos de D. José Afonso Torres¹⁵.

Em defesa de um sistema de governo cuja supremacia fosse do altar sobre o trono, padre Eutíquio escreve um artigo para o jornal *Trombeta do Santuário* saindo em defesa do Prelado envolvido na referida contenda. Por sua vez, os cônegos Eugênio de Oliveira Pantoja, João Carlos d’ Oliveira Pantoja e Lázaro Pinto Moreira Lessa direcionaram uma petição ao juiz municipal queixando-se de um artigo escrito pelo padre Eutíquio e publicado no jornal *Trombeta do Santuário*. Nela, os religiosos afirmavam que padre Eutíquio os infligira graves injúrias e o acusavam de instigar o ódio do prelado contra eles, além de denunciavam que o padre, unido ao bispo, sustentavam doutrinas subversivas que

¹⁴ ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. Fundo: Diretoria da Instrução Pública da Província. Série: Ofícios da Diretoria da Instrução Pública da Província dirigidos a Secretaria da presidência da Província do Pará. Folha 1, p. 1, Belém, Pará.

¹⁵ BIBLIOTECA E ARQUIVO DO GRÊMIO LITERÁRIO PORTUGUÊS. Jornal *O Velho Brado do Amazonas*, Pará, Domingo, 23 de maio de 1852, Números 127, p 1, Belém, Pará.

“contrariavam a Constituição e as Leis do Império”¹⁶. O jornal enunciava o profundo desejo de que o artigo de Eutíquio fosse lido fora da província do Pará, e que chegasse especialmente nas mãos do Ministro da Justiça, autoridade que poderia fazer “fazer justiça” às ideias “do sedição apóstolo ultramontano”¹⁷, conforme as palavras do articulista. É interessante notar que padre Eutíquio é apontado como um arauto do ultramontanismo. Em plena década de 1852, aproximadamente com poucos meses de estadia no Pará, temos razões para apontar que ele é herdeiro da tradição de D. Romualdo Seixas, que se configurou como um arcebispo revolucionário à época dentre os bispos brasileiros. Incrustado por essa tradição, as ideias de ultramontanismo de padre Eutíquio encontrou acomodação à concepção igualmente ultramontana de D. Afonso Torres, herdeira dos lazaristas de Caraça, havendo uma sintonia em suas formações.

Exercendo funções sacramentais do cotidiano do sacerdócio como missas conventuais, nas festas de santo e batismos na freguesia da Sé, padre Eutíquio circulava entre os populares e a elite ilustrada e política da província. Seu prestígio crescera devido à realização de batismos de filhos naturais de escravas e dos nascidos da elite. Em 1853, batizara o filho de Tito Franco de Almeida, político liberal e maçom da capital. Alguns anos depois, em 1859, é nomeado mordomo da irmandade da Colônia de Nossa Senhora do Ó, travando relações com o político liberal José da Gama Malcher, um dos nomes da elite a apoiar a fundação da colônia. Essa aproximação com a política partidária, sob o signo do Partido Liberal, possibilitou uma reelaboração da ideia de ultramontanismo de padre Eutíquio. Seu ingresso nas estruturas

¹⁶ BIBLIOTECA E ARQUIVO DO GRÊMIO LITERÁRIO PORTUGUÊS. Jornal O Velho Brado do Amazonas, Pará, Sábado, 19 de junho de 1852, Números 131 e 132, p. 1. Biblioteca e setor de periódicos do Grêmio Literário Português, Belém, Pará.

¹⁷ Ibidem, p. 1.

administrativas do Estado como vereador eleito em 1857 nos informa que seu reclame por autonomia da igreja em relação ao Estado foi se modificando devido a experiência adquirida na vivência da política entre os liberais. Além disso, após o afastamento do bispo D. José Afonso Torres, em 1857, o bispado do Pará é dirigido provisoriamente pelo Cônego Raymundo Severino de Mattos, que, segundo Allan Andrade, ofereceu continuidade ao projeto reformista do antigo bispo¹⁸. Esse *status quo* na diocese paraense permanecerá até a chegada do 10º bispo ao Pará, em 1861, o baiano D. Antônio de Macedo Costa, também sintonizado com os ventos da romanização, empreenderá reformas no ensino dos seminários, diretrizes para a subordinação dos padres à autoridade Papal e validação dos sacramentos e dogmas da igreja. O bispo D. Macedo Costa fora nomeado pelo imperador D. Pedro II para assumir a diocese paraense em 1861 após a renúncia do bispo anterior, D. José Torres, ocorrida em 1857. Recém-chegado ao Pará o novo bispo notou que na província as paixões políticas eram exacerbadas e nelas os clérigos estavam entre os principais envolvidos. Anos mais tarde, D. Macedo Costa, por meio de seu jornal *A Boa Nova*, tratou do assunto assumindo não “[entrar] nesta enfezada e miserável política (...) porque tenho mantido meu ministério sagrado” e em seguida afirmou ter sempre exortado seus padres a não “[esquecerem] a dignidade de seu sacerdócio, que não se envolvam em renhidas lutas (...) que mancham tão comumente os nossos pleitos políticos”¹⁹. Mais próximo do território da política em 1879 do que em 1861, D. Macedo Costa assume ser fato antigo o envolvimento do clero na política, comum, segundo ele, a todas as dioceses do Brasil, inclusive no Pará. O padre Eutíquio

¹⁸ Ibidem, 2013, p. 20.

¹⁹ CÚRIA METROPOLITANA DE BELÉM. Sofismas do Liberal na Questão Nazarena. In: *Jornal A Boa Nova*, Ano 9, Pará: Tipografia d'A Boa Nova, quarta feira, 31 de dezembro de 1879, número 103, p. 1-2.

representava, quando da chegada de D. Macedo Costa, exercício de vereação que contava segunda legislatura.

No início, padre e bispo mantinham relações cordiais, especialmente em matéria de colaboração intelectual, uma vez que D. Macedo Costa consultava o padre Eutíquio sobre os seus escritos feitos contra o protestante Richard Holden, que atacou pela imprensa o Catolicismo. Porém, a longo prazo, as ideias ecléticas acerca do catolicismo e liberalismo de padre Eutíquio não tiveram boa recepção por D. Macedo Costa, este ultramontano por excelência e defensor do catolicismo dogmatizado avesso às investidas da Razão. Assim, em poucos anos, o conflito instalou-se entre os dois, conforme relata o senador José Furtado em sessão do Senado em 1869.

O padre Eutíquio, porém, apesar de sua grande modéstia e excessiva cortesia, não era um lisonjeiro, e tinha ideias políticas diversas do seu prelado. *Inde irae*; e aparecendo uns artigos na imprensa censurando a administração de S. Ex. Revma., tirou daí pretexto para curar o padre Eutíquio de tão feios pecados (...) ²⁰

A década de 1860 é o momento de situação-limite na Igreja e bastante profícua para o entendimento das cisões internas na diocese provocadas pela disputa entre liberalismo e ultramontanismo. Em 3 de julho de 1866, D. Macedo Costa, através de uma Portaria, exonera o padre Eutíquio, o cônego Ismael Nery e o padre Manoel Espíndola das cadeiras de Direito Canônico, Filosofia e Retórica, as quais respectivamente exerciam no Seminário Episcopal ²¹. O bispo justificou o ato sob a motivação da notícia que lhe chegou sobre artigos “heréticos” que estavam sendo escritos por Philótimo, um pseudônimo

²⁰ SENADO FEDERAL. Anais do Senado do Império do Brasil. Rio de Janeiro: Tipografia do Diário do Rio de Janeiro, volume 2, 1869, p. 212.

²¹ ALMEIDA, Tito Franco de Almeida. Autobiografia do Conselheiro Tito Franco de Almeida. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, volume 372, junho-setembro, p. 272, 1942.

que supostamente seria usado por padre Eutíquio. Os artigos, segundo D. Macedo Costa, continham conteúdo desabonador de sua conduta como bispo e foram publicados no *Jornal do Amazonas*, jornal emissário do Partido Liberal na província.

Após as exonerações, padre Eutíquio escreveu mais artigos contra D. Macedo Costa nos comunicados do mesmo jornal. E em represália às reincidências do padre, o bispo suspende, pouco mais de um mês depois, sob o instrumento da *ex-informata conscientia*, os três sacerdotes das funções religiosas. A influência da recusa de padre Eutíquio e cônego Nery em abandonar a Maçonaria pode ser um fator que contribuiu para as decisões do bispo, dado que as antigas encíclicas e bulas propagavam condenações a sociedades secretas tendo o Concílio Vaticano I (1869-1870)²² papel decisivo no descontentamento de padre Eutíquio com os rumos da Igreja Católica, cuja nova orientação estava expressa na bula *Syllabus* dos 80 erros, na qual houve uma atualização das condenações às sociedades secretas, constando como um dos principais erros do século XIX.

Ambos os sacerdotes eram maçons, políticos e ferrenhos escrevinhadores dos jornais de oposição ao novo governo da igreja, fatos que foram suficientes para provocar seus afastamentos do convívio da igreja em 1866. O ocorrido foi vivido como grande escândalo na comunidade católica do Pará. Os liberais posicionaram-se ao lado de padre Eutíquio, visto que sua demissão mobilizou opiniões na distante Corte, onde o senador José Furtado censura na tribuna o instrumento da *ex-informata conscientia* utilizada pelo bispo D. Macedo Costa como um recurso ilegítimo da Igreja ultramontana, uma vez que não permitiu a submissão dos padres suspensos a um processo na esfera do Estado. Outra grave crítica

²² SOARES, Elisângela Maciel. Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal: a Diocese de Manaus vivenciando a Romanização (1892-1926), Manaus: Editora Valer, 2014, p. 43.

dirigida contra as prerrogativas da Igreja ultramontana foi a contrariedade das disposições do Estado expressas no fato de padre Eutíquio gozar da vitaliciedade no cargo de professor do Seminário, concedida pelo governo imperial desde 1858. Aliás, as vozes dos senadores foram uníssonas em apontar os problemas evidenciados no movimento de romanização, cujos bispos representantes do Pará, Pernambuco, Maranhão e Rio Grande do Sul, preconizavam uma gestão da igreja sem a aprovação do Estado e, por conseguinte, causavam estremecimento ao Império ao contestar o tradicional e constitucional regime do Padroado.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Célia Marinho de. Maçonaria, Anti-Racismo e Cidadania. Uma História de Lutas e Debates Transnacionais. São Paulo: Annablume, 2010.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. As ideias estão no lugar. Cadernos de Debate, vol. 1 História do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1976.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará no final do século XIX. As faces da história da Amazônia. Belém: Paka-Tatu, 2002.

RICCI, Magda. Assombrações de um padre regente. Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Campinas/ SP: Editora da Unicamp, 2001.

RIBEIRO, José Iran. O fortalecimento do Estado Imperial através do recrutamento militar no contexto da Guerra dos Farrapos. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 31, n. 62, 2011.

SCHWARZ, Roberto. Ao Vencedor as Batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. Edição 34, São Paulo: Duas Cidades, 2000.

SOARES, Elisângela Maciel. Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal: a Diocese de Manaus vivenciando a Romanização (1892-1926), Manaus: Editora Valer, 2014.



Leandro Carlos Melo da Silva¹

INTRODUÇÃO

Entre os anos de 1845 e 1848, D. José Afonso de Moraes Torres² percorre grande parte da diocese do Pará realizando visitas pastorais. De sua experiência, escreveu um diário ou *Itinerário das Visitas Pastorais*, os quais foram escritos em formas de cartas dirigidas a D. Fr. Joaquim de Nossa Senhora de Nazareth, bispo de Coimbra e, posteriormente, em 1851, publicados em série no jornal episcopal *A Trombeta do Santuario*.

Estes escritos são potencialmente ricos para a historiografia, pois mostram as representações produzidas por um bispo e intelectual sobre a alteridade

¹ Mestrando em História Social da Amazônia, UFPA.

² José Afonso de Moraes Torres nasceu em 23 de janeiro de 1805 na cidade do Rio. José Afonso recebeu as ordens presbiteriais no Seminário de Caraça, em Mariana, Minas Gerais. Em 1840, recebeu as ordens de vigário capitular da Freguesia do Engenho Velho, na Corte. No mesmo ano, o padre José Afonso foi eleito membro correspondente do IHGB, vindo a ascender à categoria de sócio-honorário em 1844, tendo, contudo, uma participação muito modesta. Fora nomeado bispo do Pará por D. Pedro II em 13 de maio de 1843, vindo a tomar posse no ano seguinte. Foi eleito o primeiro deputado pela recém instituída província do Amazonas para sua oitava legislatura (1852-1854). Em 1856, D. José Afonso recebeu o título de membro honorário pela Academia Imperial de Belas Artes. No ano seguinte renuncia ao bispado e retorna para o Rio e depois para Minas Gerais, onde veio a falecer em 25 de novembro de 1865, aos 62 anos. Ver: MELLO JÚNIOR, Donato. "Dom José Afonso de Moraes Torres: nono bispo do Pará (1844-1859)". Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Nº 328, julho-setembro, 1980, p. 5-22.

humana e natural amazônicas. Apesar de brasileiro, a Amazônia para D. José Afonso era um lugar estranho. A paisagem, os costumes, os sabores, a fauna, a flora, enfim, muito do que era familiar para um observador interno, desperta atenção do bispo viajante, o que torna sua narrativa bastante rica em informações sobre a região e seus habitantes em meados do século XIX.

Em sua viagem, o bispo assumiu pelo menos três identidades que se entrecruzam em sua narrativa. Foi um religioso imbuído do espírito tridentino que procurava, por meio da catequese e da aplicação dos sacramentos, estabelecer e consolidar a presença da Igreja pelas fronteiras ainda restantes no mundo. Comportou-se como um folclorista, ao descrever com atenção os costumes e modos de vida das populações do interior. Além disso, durante as viagens, desempenhou o papel de um agente civilizatório do império incentivando a catequese e o trabalho, condenando os comportamentos considerados imorais e levantando informações diversas que eram muito úteis para o planejamento das ações do governo.

A CIVILIZAÇÃO DOS INDÍGENAS

Desde o início de seu episcopado, o bispo lazarista demonstra preocupação quanto a tarefa de integrar os indígenas a sociedade civil do Império. Logo na abertura de seu *Itinerario*, ele confessa a dupla motivação que sustenta a empreitada que realizou. Além da orientação tridentina de interiorização da diocese, as visitas pastorais do bispo foram motivadas por um pedido particular de D. Pedro II, a ele comunicado pelo ministro da justiça, de que:

percorre-se o Amasonas, procurando chamar á civilização as differentes tribus indigenas, que habitavam as suas mattas [...], esta advertencia unida a rigorosa obrigação, que tem os Bispos de visitarem suas Dioceses, fez crescer em mim o desejo de fa-

ser ouvir a minha voz até a ultima, e mais distante ovelha do rebanho que a Providencia quiz aquí fiar á minha fraquesa³.

Como se pode ver, as suas visitas tinham não apenas uma função religiosa, como também uma função civilizatória que interessava ao projeto indigenista do Império.⁴ Sobre a concepção de civilização indígena do bispo, destacarei neste texto um aspecto muito caro a ele e que, por isso, foi constantemente mencionado na sua narrativa, qual seja, a necessidade do aprendizado da língua geral para a evangelização dos indígenas.

Foi durante as suas viagens que o bispo percebeu definitivamente que sem conhecimento da língua geral a catequese e civilização dos indígenas se constituiria em tarefa quase impossível. Ele relata as dificuldades de se transmitir a mensagem evangélica aos indígenas sem esta mediação. Por isso, em vários momentos, a presença do “língua”⁵ era indispensável para a realização das tarefas de evangelização e civilização, como na ocasião em que visitou a aldeia de Tocantins, no Alto Amazonas, em fevereiro de 1848: “Crimei o povo e em uma manhã fui visitar as malocas dos Indios; apenas tocávamos em algumas delas, corriam todos para o mato homens, mulheres e crianças, e estas a gritarem. Só depois que mandava o “língua” falar-lhes é que vinham”.⁶

³ ITINERARIO da Visita do Ex.mo e R.mo Senr. D. José Affonso de Moraes Torres, 1ª CARTA. A Trombeta do Santuario, nº 2, 15 de agosto de 1851, p. 5.

⁴ AZZI, Riolando. D. José Afonso de Moraes Torres, ex lazarista no bispado do Pará. Revista Convergência, p. 177-192, 1982.

⁵ Desde o período colonial a figura do “língua” foi fundamental no processo de catequese e colonização. Eram pessoas que tinham conhecimento do tupi e do português e por isso eram procurados pelos colonizadores para que os acompanhassem e realizassem a mediação linguística com os indígenas. Vemos nos Itinerários e nos diários de viagem deste período que sua função ainda era essencial no contato entre os agentes civilizadores e os indígenas. Ver: PRUDENTE, Gabriel de Cássio Pinheiro. Ler e copiar, ouvir e registrar: um dicionário jesuítico como instrumento de aprendizado da língua geral na Amazônia setecentista. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 10, n. 3, p. 641-657, set.-dez. 2015.

⁶ “Descendo o Solimões”. Voz de Nazaré. Nº 1.293, 15 de outubro de 1978, p. 5. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

No Alto Amazonas, essa constatação tornou-se mais evidente. Em uma visita a uma aldeia dos Tucuna, D. José Afonso se empenhou, pessoalmente, em aprendê-la, conversando com crianças indígenas que sabiam o português, aos quais atraía “com mimos, mostrando-lhes espelhos, cruzes douradas, rosários de vidro, objetos, para eles de admiração”. Segundo diz, escreveu “1:500 vocábulos” e começou a compor frases com eles. O esforço foi, de certa maneira, efetivo, visto que pôde, na freguesia de São Paulo de Olivença, “ouvir confissões de pessoas que nunca se tinham confessado por não terem padres que entendessem a sua língua”.⁷

Como ainda não dominava a língua geral, pareceu-lhe ser uma estratégia eficaz a aproximação de alguns membros da comunidade para servirem como mediadores, na tentativa de que transmitissem a seus pares a mensagem que pretendia. Só na aldeia dos Tucuna, em São Paulo de Olivença, podemos observar três casos dessa natureza. De uma “velha de mais de 60 anos”, a qual, por meio do “língua” pediu que trouxesse os demais índios para a freguesia “a fim de os encaminhar para o Céu”. No dia seguinte, comunicou-se novamente por mediação, ensinando a doutrina “por uma mulher que as entendia”. Ainda na vila, obteve “do tuchaua um índio órfão, que trouxe comigo, e que eduquei. Já sabia bem toda a doutrina, lia e era um devoto cristão sendo pequeno apenas 12 anos”.⁸

No intento de superar o grande obstáculo linguístico imposto à catequese, atestado nas viagens pelos interiores, o prelado consegue em 1851, junto ao ministério da justiça, àquela altura chefiado por Eusébio de Queiroz, a instituição da cadeira de língua indígena no seminário episcopal de Belém. Com isso tentava-se ex-

⁷ “Cartas de Dom José Afonso – São Paulo de Olivença e índios Ticuna”. *Voz de Nazaré*. Nº 1.293, 8 de outubro de 1978 [fevereiro de 1848], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

⁸ *Ibid.*

pandir para o clero secular, como aponta Allan Andrade, uma competência fundamental para as pretensões de evangelização.⁹

As experiências acumuladas por D. José Afonso no cotidiano das aldeias, no convívio com os indígenas de diferentes etnias, o incentivaram e alimentaram a construção de medidas efetivas para um projeto de “catequese e civilização” dos indígenas. As ações episcopais nessa direção convergem com a política indigenista imperial que objetivava integrar o elemento indígena à sociedade civil imperial por meio do trabalho e da catequese.¹⁰

As palavras dos presidentes da província sintetizam bem a indissociação dos interesses religiosos e econômicos na evangelização dos índios. Para Ferreira Penna, era uma tarefa conjunta entre Estado e Igreja, em duas etapas basicamente, sendo a primeira a catequese e depois a inclusão dos indígenas na disciplina de trabalho imperial. Desse modo, “depois que esses corações e essas almas são conquistadas pelos ministros do Evangelho para a religião e para a fé, é que a sociedade lhes conquista os corpos, e os braços para a civilização e para a indústria”.¹¹ O caráter utilitário da evangelização também se encontra presente nas palavras do presidente João Maria de Moraes, o qual defendia que a evangelização dos índios seria “huma bela conquista para a Religião, e para a civilização, e hum prompto recurso para as necessidades da Agricultura, Commercio e Industria”.¹²

⁹ ANDRADE, Allan Azevedo. Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: UFPA, 2016.

¹⁰ SOUSA, Eveline. Os ideais de civilização na Amazônia imperial: um estudo sobre os projetos de civilização indígena no Pará. Dissertação de Mestrado (História Social da Amazônia). Belém: UFPA, 2011.

¹¹ Falla dirigida pelo Exm.o Snr. Conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, Presidente da Provincia do Gram-Pará, á Assembléa Legislativa Provincial na abertura da Sessão Ordinaria da Sexta Legislatura no dia 1º de Outubro de 1848. Pará, Typ. de Santos & Filhos, 1848, p. 103.

¹² Discurso recitado pelo Exm.o Snr. Doutor Joaão Maria de Moraes, Presidente da Provincia do Pará, na abertura da Segunda Sessão da Quarta Legislatu-

O COMPROMISSO COM A ORDEM SOCIAL

Outro ponto que se deve destacar dos registros das andanças do bispo é a sua constante inquietação com a manutenção da ordem social. Sua narrativa a esse respeito demonstra, a sua “dupla lealdade”¹³ e, em outro plano, a “solidariedade ativa”¹⁴ entre Igreja e Estado, característica das relações entre as duas esferas no regime de padroado imperial. Ao mesmo tempo em que agia em direção à reforma episcopal, atendia ao projeto civilizatório do Império, que no contexto da província do Grão-Pará, nas décadas de 1840 e 1850, assumiu a forma de um projeto de reorganização política, social e econômica no pós-Cabanagem¹⁵.

A ideia da religião como freio social norteia as percepções do bispo sobre a situação social da provín-

ra da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1844. Pará, Typ. de Santos & Filhos, 1845, p. 4.

¹³ O regime de padroado imperial estabelecia em termos políticos e jurídicos que Estado e a Igreja eram esferas indissociáveis, sendo esta subordinada àquela. Essa configuração dividia a lealdade do clero brasileiro, que ficava cingido entre atribuições clericais e seculares de diversas naturezas. Ver: DORNAS Filho, João. O padroado e a igreja brasileira. São Paulo: Companhia Editora. Nacional, 1938.

¹⁴ O conceito de “solidariedade ativa” versa sobre as relações interdependentes entre as duas esferas no período imperial. Se por um lado, o poder civil não pôde dispensar a capacidade de intervenção e coesão social que possui o poder religioso, por outro lado, este não pôde dispensar o suporte material daquele para a sustentação de seus negócios eclesiais. Ver: NEVES, Fernando Arthur Freitas. Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889). São Paulo: PUC, (Tese), 2009.

¹⁵ Como aponta Magda Ricci, o período entre 1838 e 1850 compreende a gestão e aplicação de um projeto de restauração da ordem política, social e econômica do Grão-Pará. Os principais objetivos das elites provinciais nesse contexto eram a urbanização de Belém, a reorganização do trabalho e da produção e a pacificação da província. Esses esforços significaram para as camadas populares um ambiente de constante vigilância, regimes de trabalho forçado, de restrição às liberdades e variadas formas de violência simbólica. Ver: RICCI, Magda Maria de Oliveira. “As batalhas da memória ou a cabanagem para além da guerra”. In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). Os Oitocentos na Amazônia: trabalho, política e cultura. Belém: Editora Açaí, 2013, pp. 46-80.

cia, em um dos poucos comentários que faz sobre a escravidão em seus relatos. Para além de uma questão puramente religiosa, o incentivo às práticas religiosas católicas entre os escravos teria um fim econômico e social, importantes para a paz e para o desenvolvimento da província. Assim ocorria na fazenda Jaguarari, onde persistia “um velho costume”, que era o de “rezarem e cantarem os escravos todas as manhãs e noites”. Além do cumprimento de uma obrigação cristã, a “educação religiosa” entre os escravos resultaria em um efeito econômico benéfico para os senhores, visto que “sem ela tornam-se os escravos ladrões, ébrios, turbulentos, etc.”¹⁶

A confluência de interesses políticos e religiosos no esforço de evangelização das classes mais pobres, é uma constante também no discurso dos presidentes da província. Não se queria apenas os efeitos eternos da religião (a salvação das almas), como também se esperava que a disseminação das práticas do catolicismo oficial na província, junto à instrução pública e ao trabalho, contribuísse para a “paz publica e da tranquilidade dos espíritos”¹⁷, como se nota da fala do presidente Jerônimo Coelho:

Está provado, e aceito pela experiencia dos seculos, e consenso universal o principio, de que a religião é a fonte e a base de toda a moral [...]. Da pratica da religião resulta pois tres deveres sagrados - Adoração a Deos - Charidade ao proximo - e Amor a Patria [...]... mas ao ministerio Publico, ou ao governo, cumpre proteger e honrar a religião como meio de paz e de moralidade entre os membros da associaçãõ civil.¹⁸

¹⁶ “Cartas de Dom José Afonso - Jaguarari”. Voz de Nazaré. Nº 1253, Belém, 22 de janeiro de 1978 [2 de janeiro de 1846], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

¹⁷ Discurso recitado pelo Exm.o Snr. João Antonio de Miranda, presidente da provincia do Pará, na abertura da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1840. Pará, Typ. de Santos & menor, 1840, p. 20.

¹⁸ Falla dirigida pelo Exm.o Snr. Conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, Presidente da Provincia do Gram-Pará, á Assembléa Legislativa Provincial na abertura da Sessão Ordinaria da Sexta Legislatura no dia 1º de Outubro

As constantes menções à Cabanagem também indicam o compromisso político do bispo com esse projeto conservador. Em seu relato sobre a visita a Cametá, em janeiro de 1846, o prelado faz questão de encerrar a carta com um relato indireto sobre a Cabanagem naquela cidade:

A energia e atividade do Padre Prudêncio José das Mercês Tavares deve a Cidade de Cametá a defesa com o que soube sustentar-se contra os ataques dos rebeldes, que na revolução de 1835, por que infelizmente passou esta Província, tentaram invadí-la, sendo rechassados corajosamente pela valentia de seus habitantes, que salvaram milhares de famílias, que ali foram procurar abrigo e segurança às suas vida.¹⁹

Ao contrário do “infeliz Malcher morto na revolução de 1835”²⁰, a narrativa sobre o Padre Prudêncio o coloca como um herói da luta anticabana. De maneira semelhante, escreve sobre o vigário geral do Amazonas “homem notável pela sua coragem contra os rebeldes da revolução de 1835”²¹ e sobre o ex-vigário geral Antonio Raimundo Sanches “que muito se distinguiu contra os cabanos [...], saltando em terra com alguns tapuios armados, e avançando contra os inimigos até desalojá-los e tomar-lhes a posição vantajosa que ocupavam”.²²

Sintomático a respeito da intenção de D. José Afonso de conservar a memória oficial sobre a Cabanagem é a diferença com que trata os *mundurucu* e os

de 1848. Pará, Typ. de Santos & Filhos, 1848, p. 93.

¹⁹ “Em Abaetetuba e Cametá”. *Voz de Nazaré*. Belém, 5 de março de 1978 [janeiro de 1846], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

²⁰ “De Cametá para o Acará”. *Voz de Nazaré*. Belém, 29 de janeiro de 1978 [abril de 1846], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

²¹ “Cartas de Dom José Afonso - Em Juruti, limites do Pará”. *Voz de Nazaré*. Belém, 25 de junho de 1978 [junho de 1846], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

²² “Cartas de Dom José Afonso - Em Abaetetuba e Cametá”. *Voz de Nazaré*. N.º, 1.261, Belém, 5 de março de 1978 [janeiro de 1846], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

mura em suas narrativas.²³ Na aldeia de Santa Cruz, em Aveiros, menciona elogiosamente a aliança dos *mundurucu* com o governo provincial contra os insurgentes durante as guerras cabanas e pela continuidade da aliança no fim delas, sendo os *mundurucu*, em sua visão, “uma das nações mais poderosas e guerreiras e que mais serviços tem prestado ao Estado; distinguiram-se contra os Cabanos em 1835, e ainda hoje prestam serviços nas expedições contra os quilombos”.²⁴

Já ao falar dos *mura*, o tom panegírico transforma-se em um juízo áspero, começando pela sua igreja que estava “arruinadíssima” e “toda suja”, passando pelo “caráter feroz desta nação, que parece de tudo desconfiar, e indica em sua fisionomia um coração mau”.²⁵

A narrativa do bispo se aproxima do discurso das elites provinciais a respeito da memória que se queria conservar sobre os cabanos e a Cabanagem. A identidade dos cabanos foi associada simbolicamente a imagens do “bár-

²³ Desde o período colonial, as autoridades e colonos construíram imagens dos Mura, que habitavam o médio e baixo Madeira, como “ferozes”, “belicosos” e “ladrões”. Isso se deve a sua tradição de tenaz resistência a colonização e a incorporação em sua comunidade de elementos “deserdados da sociedade branca”, como tapuios, mestiços, negros e até mesmo brancos pauperizados, tornando Os Mundurucu, que habitavam predominantemente o Rio Tapajós, eram seus rivais históricos. Como aponta Leandro Lima (2004) os “colonos e os membros dos partidos, em número reduzido na região, apenas tentavam se infiltrar nas disputas para conseguir vantagens e ganhar territórios”. Letícia Barriga (2014) mostra que, durante as guerras cabanas, “os Mura se posicionaram, nos principais levantes, pelos cabanos, e os Mundurucu, rivais históricos dos Mura, atuaram conjuntamente as tropas anticabanas”. Ver: LIMA, Leandro M. Presenças indígenas na Cabanagem. Proposta metodológica para a compreensão de suas participações diferenciadas. Anais do XVII Encontro Regional de História – Campinas-SP, 6 a 10 de set. de 2004, p. 1-12 & BARRIGA, Letícia Entre leis e baionetas: independência e cabanagem no médio amazonas (1808-1840). Dissertação de Mestrado (História Social da Amazônia). Belém: UFPA-IFCH, 2014.

²⁴ “Cartas de Dom José Afonso - Subindo o Tapajós”. Voz de Nazaré. Nº, 1.281, Belém, 23 de julho de 1978 [fevereiro de 1847], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

²⁵ “Cartas de Dom José Afonso – Itacoatiara, Amatari e Manaus”. Voz de Nazaré. Nº 1.287, 3 de setembro de 1978 [outubro de 1847], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

baro”, do “selvagem”, do “malvado”, etc.; e o tempo das guerras como “experiencia de terríveis males”²⁶, como “os calamitosos horrores de 1835”, como o “horroroso espetáculo da mais feroz anarchia”²⁷, etc.

O que é importante ressaltar aqui é a intencionalidade dessas narrativas. A exaltação de sujeitos notáveis do anticabanismo, como padre Prudêncio e os *mundurucu*, e a depreciação de personagens associados aos cabanos, tal qual Félix Clemente Malcher e os *mura*, expressam a contribuição simbólica do bispo à “disputa da memória”²⁸ da Cabanagem, na qual ele se insere no contexto de “guerra implacável à memória cabana”, junto às elites provinciais e que consistiu um esforço conjunto de “construção de uma memória coletiva – e hegemonicamente negativa – sobre o movimento cabano”, entre as décadas de 1840 e 1850.²⁹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

D. José Afonso compartilhava de uma noção mais ou menos comum de civilização com os governos provinciais. Digo “comum” porque partilhavam da ideia da civilização como processo. Assim, as classes pobres e sem instrução deveriam ser submetidas a um verdadeiro “processo civilizador”³⁰, passando por etapas até che-

²⁶ Discurso recitado pelo Exm.o Snr. Desembargador Manoel Paranhos da Silva Vellozo, Presidente da Provincia do Pará, na abertura da Primeira Sessão da Quarta Legislatura da Assembléa Provincial no dia 15 de agosto de 1844. Pará, Typ. de Santos & menores, 1844, p. 4

²⁷ “Treze de Maio”. Treze de Maio. Nº 486, 12 de maio de 1855, p. 1. [Hemeroteca Digital].

²⁸ POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. Est. Hist., Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 6.

²⁹ RICCI, Magda Maria de Oliveira. “As batalhas da memória ou a cabanagem para além da guerra”. In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). Os Oitocentos na Amazônia: trabalho, política e cultura. Belém: Editora Açaí, 2013, p. 70.

³⁰ Para Norbert Elias, o processo civilizador é constituído de duas dimensões: um progresso individual e um coletivo, expressos, respectivamente, nos conceitos de “psicogênese” e “sociogênese”. A nível individual, a civilização estria associada a um processo de constituição do carácter e da personalidade. A ní-

garem a um padrão mínimo de civilização, que, neste caso, significaria um espírito submisso às leis e às autoridades e a disposição para o trabalho. Com “mais ou menos”, quero dizer que o bispo entendia que esse processo deveria ser conduzido pela Igreja, ainda que na situação jurídico-política do regime de padroado isso não fosse possível. Essa posição fica clara no seu balanço sobre a primeira visita pastoral:

“Um só missionário, na minha opinião, dotado das qualidades que se exigem em um ministro do Evangelho, vale mais do que mil inspetores de quarteirões, e delegados de polícia, que o muito que fazem é dominarem o exterior do homem, mas nenhuma força tem para submeter espíritos ao jugo da lei, e da autoridade: pertence à Cruz, e ao Evangelho este privilégio”.³¹

A atuação do prelado no cotidiano da diocese e as representações que produziu sobre a alteridade amazônica registradas em seu *Itinerário* contribuíram para a configuração de um projeto catequético-civilizador que seria aplicado, com maior ou menor êxito, nos anos de seu episcopado.

Nesses quatro anos em que percorreu os rincões da Amazônia, D. José Afonso, um Príncipe da Igreja, membro do IHGB, nascido e educado na Corte, era tratado pelo “povo miúdo” simplesmente como “tu”. Gradualmente foi percebendo que estava adentrando um mundo onde a hierarquia das relações de poder, a língua portuguesa, a moralidade católica, os valores da cristandade, enfim, a civilização cristã-ocidental, da qual era representante, não fazia o mesmo sentido para aquelas pessoas. Estava cruzando uma fronteira civilizacional, em direção a um mundo onde haviam “Índios que nunca tinham visto um Bispo, e poucas vezes um padre”.³²

vel social, relacionada com moralidades socialmente construídas, que conformar práticos e comportamentos individuais. Ver: ELIAS, Norbert. O processo civilizador: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

³¹ “Cartas de Dom José Afonso – São Paulo de Olivença e índios Ticuna”. *Voz de Nazaré*. Nº 1.278, 21 de maio e 1978 [setembro de 1846], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

³² “Cartas de Dom José Afonso – Alto Solimões”. *Voz de Nazaré*. Nº 1.291,

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Allan Azevedo. Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação (História Social da Amazônia). Belém: UFPA, 2016.
- AZZI, Riolando. D. José Afonso de Moraes Torres, ex lazarista no bispado do Pará. Revista Convergência, p. 177-192, 1982.
- BARRIGA, Letícia P. Entre leis e baionetas: independência e cabanagem no médio Amazonas (1808-1840). Dissertação de Mestrado (História Social da Amazônia). Belém: UFPA-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.
- DORNAS Filho, João. O padroado e a igreja brasileira. São Paulo: Companhia Editora. Nacional, 1938.
- ELIAS, Norbert. O processo civilizador: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- LIMA, Leandro M. Presenças indígenas na Cabanagem. Proposta metodológica para a compreensão de suas participações diferenciadas. Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH/SPUNICAMP. Campinas-SP, 6 a 10 de setembro de 2004, pp. 1-12.
- MELLO JÚNIOR, Donato. “Dom José Afonso de Moraes Torres: nono bispo do Pará (1844-1859)”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Nº 328, julho-setembro, 1980, p. 5-22.
- NEVES, Fernando Arthur Freitas. Solidariedade e Conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889). São Paulo: PUC, (Tese), 2009.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.
- PRUDENTE, Gabriel de Cássio Pinheiro. Ler e copiar, ouvir e registrar: um dicionário jesuítico como instrumento de aprendizado da língua geral na Amazônia setecentista. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 10, n. 3, p. 641-657, set.-dez. 2015.
- SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). Os Oitocentos na Amazônia: trabalho, política e cultura. Belém: Editora Açaí, 2013, pp. 46-80.
- SOUSA, Eveline. Os ideais de civilização na Amazônia imperial: um estudo sobre os projetos de civilização indígena no Pará. Dissertação de Mestrado (História Social da Amazônia). Belém: UFPA, 2011.

1 de outubro de 1978 [junho de 1847], p. 3. [Arquidiocese de Belém (Cúria Metropolitana)].

Anderson Clayton Fonseca Tavares¹

INTRODUÇÃO

O propósito deste artigo é tentar entender de que forma a Igreja Católica articulou-se na tentativa de deter maçons e protestantes na Amazônia do século XIX, haja vista que a união desses grupos desestabilizava o poder religioso da Igreja Tridentina. A maçonaria tornou-se uma ameaça aos propósitos católicos ligados a Roma, e muitas Encíclicas papais tentaram estabelecer a ordem maçônica como inimiga do catolicismo, por essa ordem carregar em seu bojo os ideais liberais estabelecidos na Revolução Francesa e defendidos em 1790 pela Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, que tornou sagrado e inalienável o direito à igualdade, à liberdade, entre outras garantias do indivíduo que diretamente confrontava o mando católico.

O conjunto de direitos defendidos pela maioria dos maçons traduziu-se em muitas formas de liberdade, como na autonomia das opiniões, na soberania de consciência e de culto, entre outras emancipações que alcançaram a imprensa leiga, validando outras maneiras de pensar concorrentes ao catolicismo. A maçonaria, aos poucos, tornou-se condutora de valores anticlericais, desafiando fortemente o poder religioso e cumprindo as pautas do secularismo, desejando a separação entre a

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA).

Igreja e Estado, cuja proposta desfazia historicamente a responsabilidade que o governo assumiu com a manutenção da Igreja Católica, pagando os salários dos padres, reformando as Igrejas, entre outras responsabilidades resguardadas pela Constituição de 1824, que oficializava a Igreja Católica como religião do Estado.

Na história da Amazônia e do Brasil do século XIX, fontes das mais diversas expõem o relacionamento entre maçonaria e protestantes como tentativa de desbancar o mando católico e efetivar êxito para os dois lados. Na província do Grão-Pará, no período oitocentista, a ordem maçônica colaborou de maneira direta na implantação do protestantismo, pois jornais de propriedade de maçons deram espaços para pastores e colportores protestantes difundirem suas crenças e ameaçarem o controle católico, como foi o caso do jornal “O Liberal do Pará”, de propriedade do maçom Tito Franco, citado a seguir, que como podemos interpretar, forneceu apoio ao missionário Richard Holden.

Por largo tempo publicou elle no jornal do Amazonas estirados artigos de controversia religiosa, pregando os principios da Reforma de Luthero, e atacando nossa santa religião com uma vehemencia e ardor infatigaveis. Recordamo-nos perfeitamente de que o ministro da igreja episcopal evangelica dos Estados Unidos negou os sacramentos da ordem, penitencia e matrimonio, combatteo a infabilidade da igreja, o dogma da immaculada Conceição de Maria e sustentou muitas outras heresias com admiravel tenacidade.²

O Brasil, por ser um país de proporções gigantescas, é repleto de “mistérios” que precisam ser esclarecidos, entre eles, a relação de proximidade e afastamento que envolveu a maçonaria e os protestantes no século XIX, gerenciado por vários motivos de cunho político, religioso, entre outros. Muito pouco se escreveu sobre a relação maçônico-protestante no

² O LIBERAL DO PARÁ. Belém, 17 de DEZEMBRO de 1871, p. 1.

período oitocentista, apenas cento e dezenove trabalhos estão catalogados na plataforma da Capes até o presente momento, sendo oitenta e nove dissertações e apenas trinta teses a respeito da maçonaria, desde então, um hiato de dúvidas tem auxiliado no processo de desinformação social que projetou no senso comum uma visão distorcida em relação à ordem maçônica, desprezando sua contribuição social, auxiliadora da implantação do Estado laico e do estabelecimento de ideias republicanas.

A mesma maçonaria que atuou diretamente na luta contra a escravidão no Pará e no Brasil no século XIX, por meio de intelectuais e outros, analisados por Monteiro³, foi “desqualificada” mediante muitas Encíclicas romanas, como também por meio de discursos desenvolvidos por Dom Macedo Costa na Amazônia, que contribuíram com a depreciação e descrédito da ordem maçônica junto a uma parte significativa das pessoas. A maçonaria tornou-se “inimiga” mundial da Igreja Católica, muitas Bulas papais foram produzidas na tentativa de evitar que católicos se tornassem maçons; era o início de muitos outros documentos que seriam produzidos para evitar o fortalecimento da ordem maçônica e enfraquecer suas diretivas.

Várias declarações contra a maçonaria foram organizadas pela liderança católica na Amazônia no período oitocentista, comprovantes eram apresentados em número cada vez maior, cujo intuito era reproduzir na sociedade uma aversão contra os maçons vistos como propagandistas dos valores anticlericais e liberais, lutas foram travadas entre os dois lados. O anticlericalismo desenvolvido na Europa começava a refletir-se no Brasil, adentrando na Província do Grão-Pará e, por meio dos discursos maçônicos propa-

³ MONTEIRO, Élson Luiz Rocha. A Maçonaria e a Campanha Abolicionista no Pará: 1870-1888. 2009. 119 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009, p. 95.

gandeados nos jornais, ganhava mais vigor, ameaçando o domínio e o controle católico. A nova configuração que se instalava desmerecia a ligação entre Estado e Igreja tornando-o arcaico, dessa feita, a Igreja Católica anunciou-se para combater seus adversários e resgatar seu prestígio na Amazônia.

É interessante saber que na Amazônia do século XIX e em algumas áreas do território nacional, a maçonaria não representava uma relação negativa para os protestantes que eram, em grande parte, financiados pela ordem maçônica. Para uma melhor exemplificação do envolvimento histórico entre as partes, em 1723, em Londres, James Anderson, pastor presbiteriano, escreveu a constituição maçônica que ficou conhecida como “constituição de Anderson”, destacando-o no cenário internacional. Maçonaria e protestantismo tinham uma ligação histórica muito intensa. Na Amazônia, essa ligação estabeleceu-se muito de perto, consolidando uma aliança que ameaçava a Igreja Católica e exigiu de Dom Macedo Costa muita atividade.

Analisamos os discursos desenvolvidos por Dom Macedo Costa, pelos maçons, como também pelos protestantes desenvolvidos na Província do Grão-Pará do século XIX. Caminhamos na pesquisa nos utilizando de notícias de alguns jornais que circularam na Amazônia entre os anos de 1860 a 1886. Os valores religiosos, por serem fortes nesse período, de certa forma equiparam a Igreja Católica na luta contra seus inimigos, auxiliando no desenvolvimento dos discursos antimaçônicos e antiprotestantes, desprestigiando fortemente a maçonaria junto à coletividade por estas, diferente dos protestantes, não dialogarem com o campo religioso diretamente.

PROTESTANTES E MAÇONS: A CONFIGURAÇÃO DE UMA ALIANÇA

A missão protestante teve muitas dificuldades em adentrar no Brasil, no que concerne a implantação de seu projeto de consolidação. As portas foram fechadas por conta das tentativas frustradas de invasões da França e Holanda nos séculos XVI e XVII, contribuindo, assim, para o forte bloqueio dessa empreitada, como pontuou Hahn⁴. A estruturação da atividade protestante é retomada a partir da entrada da família real portuguesa no século XIX, que reorganiza a colônia abrindo seus portos comerciais, permitindo o acesso de muitos estrangeiros que, em sua grande maioria, eram protestantes. O “Tratado de Comércio e Navegação” realizado entre Portugal e Inglaterra, no ano de 1810, por outorgar certa tolerância religiosa, consentia indiretamente que os protestantes executassem a missão de se instalar e crescer no País.

As atividades protestantes deram-se em meio a muitas perseguições, pelo fato do Brasil ser oficialmente católico, tendo amparo legal na Constituição imperial de 1824. O protestantismo tinha sua atividade garantida por acordos de amizade com a Inglaterra, só podendo oferecer suas atividades religiosas para os estrangeiros protestantes que moravam no Brasil. Não era permitido o proselitismo, o culto tinha que ser realizado na língua dos membros, as atividades religiosas aconteciam em casas destinadas para tal, por não ser permitida a construção de templos.

As primeiras inserções da missão protestante na Amazônia eram tímidas. Tinham como intenção divulgar o evangelho entre a população local, não existia um projeto audacioso, sofisticado e organizado suficien-

⁴ HAHN, Carl Joseph. História do culto protestante no Brasil. Tradução de Antônio Gouvêa Mendonça. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2011, p. 63.

te para a implantação de uma instituição forte o bastante para fazer frente à Igreja Católica. Os trabalhos de divulgação do pensamento protestante foram feitos, inicialmente, através de colportores, que financiados por associações, distribuíaam Bíblias, inclusive outras literaturas reformadas. Desta forma, fortalecendo-se paulatinamente, a inauguração de uma nova plataforma de acesso ao sagrado, gerenciador de muitos conflitos na região, e apoiada pelos maçons, contribuiu com o processo de desconstrução social.

O campo religioso foi explorado, legalmente organizado pela Igreja Católica cujas práticas eram autorizadas, no mais, fiscalizadas pela Constituição de 1824, que por meio de artigos, valorizavam o fortalecimento das atividades católicas, castrando as chances de sucesso do proselitismo protestante que, para se erguer, desenvolver-se, necessitava de apoio. A história da Amazônia, no século XIX, expõe, por meio de diversas fontes, o relacionamento entre maçonaria e protestantes cuja conciliação ligava-se pela tentativa de desbancar o mando católico, efetivando êxito para os dois lados dessa união, como afirmou Vieira⁵.

No Brasil, a aliança construída entre maçonaria e protestantes, no século XIX, foi facilitada pelo fato de existir proximidades simbólicas entre as duas instituições. A maçonaria tinha a Bíblia em seu altar, um dos mitos maçônicos fundamentava-se na história de Hiram Abiff, deduzida a partir das escrituras bíblicas, ou seja, existiam facilidades para uma união entre as partes, além do que, o discurso de progresso era um pilar que atraía os dois lados. Existiam muitas ligações entre os protestantes e os maçons que auxiliavam esse vínculo, proporcionando fortes ligações entre as partes.

⁵ VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria, e a questão religiosa no Brasil. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1980.

O Rito Escocês colocou a Bíblia no altar maçônico. A Bíblia foi chamada a “regra da vida” e as reuniões começavam e terminavam com citações bíblicas, como ainda hoje é feito. Desse modo, o Rito Escocês predis pôs o seguidor da ordem maçônica a olhar para a Bíblia como algo especial, merecedor de respeito, e digno de ser propagado. Por esta razão não é surpreendente notar que os grandes defensores da Bíblia no Brasil, no século XIX, que protegeram os vendedores de Bíblias e travaram batalha contra os ultramontanos, em sua defesa, foram maçons⁶.

No período oitocentista, na província do Grão-Pará, os protestantes experimentaram a ajuda direta da ordem maçônica, que permitiu aos missionários da Contrarreforma a divulgação de inúmeras ideias contrárias à lógica católica. A elaboração de pautas que defendiam o ponto de vista dos protestantes em detrimento de seus adversários potencializou o proselitismo na região, desencadeando processos de reestruturação social visíveis nos discursos vigentes. Formou-se uma aliança maçônico-protestante que revidava vigorosamente a enorme força que a Igreja Católica exercia na região.

Os maçons fizeram frente comum com eles contra a Igreja Católica, como fizeram os espíritas e os judeus que se encontraram com os missionários. Era um caso de grupos de minoria unindo-se em autodefesa⁷.

Os jornais considerados como veículos de eficiente informação coletiva tornaram-se instrumentos para a implantação de novas convicções que confrontavam as antigas estruturas, numerosas ideias foram difundidas por protestantes em periódicos de propriedade de maçons, os quais, em meio às notícias, defendiam suas crenças e opiniões contrapostas ao mando católico que

⁶ VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria, e a questão religiosa no Brasil. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 47.

⁷ VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria, e a questão religiosa no Brasil. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 279.

desconfortavelmente geravam inúmeros conflitos, como podemos perceber por meio do jornal “O Liberal do Pará”, de propriedade do maçom Tito Franco.

Por largo tempo publicou elle no jornal do Amazonas estirados artigos de controversia religiosa, pregando os principios da Reforma de Luther, e atacando nossa santa religião com uma vehemencia e ardor infatigaveis.

Recordamo-nos perfeitamente de que o ministro da igreja episcopal evangelica dos Estados Unidos negou os sacramentos da ordem, penitencia e matrimonio, combatteo a infabilidade da igreja, o dogma da immaculada Conceição de Maria e sustentou muitas outras heresias com admiravel tenacidade.⁸

É interessante saber que na Amazônia do século XIX, e, em algumas áreas do território nacional no período oitocentista, a maçonaria não configurava uma combinação vexatória para os protestantes, ao contrário do que muitos pensam, essa ajuda foi muito importante para o sucesso da empreitada missionária, financiada muitas vezes pela ordem maçônica que garantiu a permanência das atividades protestantes na região como podemos perceber por meio da citação a seguir.

Afirmou o Apóstolo, saíra das lojas maçônicas, “o que tornou bem óbvio que a maçonaria e o protestantismo são amiguinhos” [...] O padrão de cooperação entre maçonaria e o protestantismo pareceu bem claro à Igreja Católica no Rio e em São Paulo [...] essa cooperação era mais intensa ainda nas províncias do Pará e de Pernambuco, que estavam sob a jurisdição eclesiástica dos bispos combatentes, Dom Macedo Costa e Dom frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira.⁹

No livro “Centelhas em restolhos secos”, de Betty Antunes de Oliveira, tem-se relatos de protestantes fugitivos da Guerra de Secessão que, ao chegarem ao Brasil

⁸ O Liberal do Pará. Belém, 17 de dezembro de 1871, p. 1.

⁹ VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria, e a questão religiosa no Brasil. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 291.

a partir de 1865, se instalaram no Grão-Pará (em Santarém), assim como em São Paulo (município de Santa Bárbara D'Oeste). Os mesmos locais em que se reuniam para os trabalhos maçônicos eram reorganizados para os cultos protestantes, não existia dificuldade de conciliar a prática maçônica e a prática protestante entre outras atividades, elas se misturavam de forma que se confundiam nessa comunidade de Batistas em formação no território brasileiro.

Desse modo, havia lugar para os cultos, as festas, para a escola e para as reuniões da maçonaria. Os vários grupos religiosos elaboravam um esquema de uso da Casa para não haver conflitos de interesses. Todos faziam a reunião em conjunto quando havia um motivo em comum.¹⁰

Desenvolveu-se, historicamente, no país, por meio de excessivos processos de configuração social, uma plataforma de poder comandada pela Igreja Católica que descapitalizou a ordem maçônica, que provocou a separação com os protestantes, confirmada em jornais que, por meio de discursos, evidenciavam esse procedimento. Maçons, católicos e protestantes articularam muitas manobras que ganharam força, aos quais se desenvolveram em convenções coesas e complexas, exigindo de cada grupo mais destreza nas ações por eles inauguradas.

MINEIROS DAS TREVAS: SOCIEDADE AMEAÇADORA

Pelo fato do discurso elaborar-se contemplando a formação social de seus agentes, ele é produzido e desenvolvido por meio das relações materiais que os mesmos experimentam em seu núcleo de convivência, cuja proposta tem a capacidade de divulgar e modificar os

¹⁰ OLIVEIRA, Betty Antunes de. Centelha em restolho seco; uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. Rio de Janeiro: edição da autora, 1985, p 33.

significados coletivos existentes, fundando muitas vezes outras matrizes de orientação social. Textos organizados a partir do jornal católico “A Boa Nova”, que segundo Figueiredo¹¹, “foi lançado em 1871, sendo um dos mais influentes e combativos jornais da época, recheado pelo discurso conservador da Cúria local, presidida por Dom Macedo Costa”, evidenciam processos de construções comunitárias que paulatinamente menosprezaram a maçonaria, retirando seu prestígio social. Todo esse debate alinha-se ao que disse Pêcheux¹², quando relatou que as posições ideológicas formadas no processo sócio histórico são orientadoras da vida em comunidade.

A intenção das publicações organizadas pelo sacerdote ultramontano Dom Macedo Costa, era a de ligar os efeitos sociais modernos, apresentados como negativos pela cúria romana, com a suposta relação da maçonaria e as forças das trevas. O surgimento da história antimaçônica deve-se ao fato de a maçonaria ser um “fenômeno sócio-político” atuante em maior ou menor grau, durante os três últimos séculos da história ocidental, como apontou Costa¹³ em seu livro “A antimaçonomia desvendada”. A posição social conquistada pela ordem maçônica ofuscava os interesses católicos exigindo dos religiosos um arduo trabalho para detê-la.

Por meio da Encíclica “Quanta Cura” percebe-se que a Igreja estava perdendo forças, não podendo se autoadministrar como fazia anteriormente, não tinha mais a mesma liberdade para penalizar aqueles que se desviassem das regras por ela estabelecidas sem que sofressem sanções civis. O arcabouço explicativo da Bula Papal tinha a função de justificar as ações de Pio IX,

11 FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Uma história impressa: a imprensa no Pará, 1822-1922. ZIG360.COM, Belém, p. 36 - 39, 30 nov. 2008, p. 01.

12 PÊCHEUX, Michel. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. [Trad. Eni P. Orlandi et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 160.

13 COSTA, Luiz Mário Ferreira. A antimaçonomia desvendada: conspiração, pactos satânicos e comunismo. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 19.

para organizar a Igreja como autônoma em todo o mundo, essas concepções fundamentaram as ações de Dom Macedo que se apoiou nas orientações de seu líder para reaver o poder católico, mesmo que esse só fosse garantido através do enfrentamento ao poder civil, foi por conta dessas características que o papa postulou sua infalibilidade, combateu ideias e instituições que defendiam a secularização e o anticlericalismo.

O direcionamento dado por meio das ordens papais posicionou a Igreja Católica lhe fornecendo bases de orientação, cujas demandas criaram uma plataforma de ação contrária às propostas maçônicas como visto no fragmento a seguir: “Com effeito a maçonaria forma uma imensa rede, que ameaça a sociedade actual de próxima ruína, [...] tendem a submergir-se n’uma immensa voragem e isso devido aos mineiros das trevas”¹⁴. Os maçons alcançaram muita influência social no século XIX, faziam parte do sistema político, estabeleceram planos de ação que contemplava a maçonaria, muitos eram advogados, médicos, comerciantes, pessoas de muito prestígio social, privilegiados pela ocupação de cargos públicos importantes, e esses espaços ocupados por maçons incomodava o poder eclesiástico que em muitos momentos mostrou sua insatisfação. Monteiro¹⁵, em seu trabalho sobre “Maçonaria e imprensa no Pará na segunda metade do século XIX”, mostra a forte participação social da maçonaria na sociedade paraense.

A maçonaria tornou-se uma grande ameaça aos interesses da Igreja Católica, infiltrando-se até mesmo nas esferas do poder religioso, arregimentando padres e fazendo-os defensores dos ideais maçônicos. Toda essa configuração influenciou as lutas em torno do poder, contribuindo para a “Questão Religiosa” oficialmente apontada através das ações do padre Almeida Martins,

¹⁴ A Boa Nova, Belém, 7 de agosto 1872, p. 1.

¹⁵ MONTEIRO, Élson Luiz Rocha. Maçonaria e Imprensa no Pará na Segunda Metade do Século XIX. Revista Estudos Amazônicos, v. XIII, p. 303-340, 2015.

o qual foi advertido, muitas vezes, por seu superior, o bispo Dom Pedro Maria de Lacerda, para abandonar a ordem dos pedreiros livres e submeter-se às regras estabelecidas por Pio IX. O padre Martins não levou a sério as orientações do bispo do Rio de Janeiro, enaltecendo no dia 02 de março de 1872 as ações do barão do Rio Branco e glorificando a maçonaria em seu discurso de comemoração da Lei do Ventre Livre, publicado nos jornais da corte, gerando grande desconforto entre a Igreja Católica e o Império.

Muitos confrontos entre maçonaria e catolicismo foram vistos por meio dos periódicos, os maçons posicionaram-se contra as publicações de Dom Macedo Costa debatendo diretamente os argumentos produzidos pelo bispo no jornal “A Boa Nova”, de propriedade da Igreja, que funcionava como importante divulgador e protetor das premissas religiosas. A atuação dos maçons em confrontar os interesses católicos, bem como apoiar os protestantes por meio da imprensa gerou ao sacerdote católico a percepção de uma aliança maçônico-protestante para destruir a Igreja Católica no Brasil, começando pela invasão da Amazônia pelos protestantes, como apontou Vieira¹⁶.

Os discursos e os contra-ataques dos maçons aos católicos ultramontanos evidenciavam mudanças como também as solidificações da estrutura social do século XIX, fornecendo pistas importantes para a compreensão das prisões dos bispos e às críticas futuras organizadas contra a maçonaria que funcionaram como instrumentos de desqualificação social da instituição. A maçonaria, como principal inimiga dos ultramontanos, será duramente condenada, já a Igreja Católica, por meio de seu capital religioso, irá desprestigiar a ordem maçônica no Brasil e no mundo, conforme se interpretou do documen-

¹⁶ VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria, e a questão religiosa no Brasil. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 182.

to a seguir: “A maçonaria é uma, ramificada em todas as nações [...] princípios são sempre os mesmos de hostilidade contra a igreja, contra o papa, contra o Clero, contra as instituições religiosas, de confraternidade n’esta obra satânica”¹⁷.

Todo esse jogo de denúncias contribuiu significativamente para a construção de uma matriz de pensamento posicionada pela maçonaria como inimiga da Igreja Católica, e mais uma vez retornamos à problemática deste texto, qual seja, que a maçonaria se tornou uma ameaça aos interesses católicos e, assim sendo, precisava ser combatida. Os enfrentamentos deram-se por meio de discursos carregados de elementos depreciativos utilizados pelo bispo Dom Macedo Costa que relacionava a ordem maçônica com o mal. Uma luta travada se organizou na Amazônia, onde as bases do pensamento ultramontano eram desmerecidas pelos maçons, que as relacionava com os piores momentos da história humana, ligados à opressão como também a muitas crueldades evidenciadas na história no período da Idade Média. Essas acusações, de ambos os lados, tinham como intenção orientar a sociedade em defesa de uma bandeira de luta.

As disputas entre as doutrinas católicas e maçônicas ganhavam as primeiras páginas dos jornais. Essas notícias, muitas vezes, preenchiam toda a estrutura do impresso, tanto do lado católico como do lado maçônico; a intenção era enfraquecer os oponentes, utilizando muitas acusações, como lemos no excerto a seguir: “a maçonaria forma uma imensa rede, que ameaça a sociedade actual de proxima ruina, [...], e tendem a submergir-se n’uma imensa voragem é isso devido aos mineiros das trevas”¹⁸.

Como a Igreja Católica tinha força social por meio das atividades religiosas, não foi tarefa difícil desprestigiar a maçonaria e associá-la ao mal espiritual. Muitas

¹⁷ A Boa Nova, Belém, 7 de agosto de 1872, p. 3.

¹⁸ A Boa Nova, Belém, 7 de agosto de 1872, p. 1.

estratégias de intimidação foram usadas. Todos os dias, o bispo Dom Macedo Costa publicava em seu jornal o nome dos municípios paraenses que aderiam à portaria conhecida como “2 de Dezembro”. Esta portaria proibia os membros católicos de comprarem e lerem jornais maçônicos, muitos foram os municípios que firmaram compromisso com o bispo ultramontano na tentativa de pressionar os jornais maçônicos.

BIBLIOGRAFIA

COSTA, Luiz Mário Ferreira. *A antimaçonaria desvendada: conspiração, pactos satânicos e comunismo*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *Uma história impressa: a imprensa no Pará, 1822-1922*. ZIG360.COM, Belém, p. 36 - 39, 30 nov. 2008.

HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. Tradução de Antônio Gouyvéa Mendonça. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2011.

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

MONTEIRO, Élson Luiz Rocha. *A Maçonaria e a Campanha Abolicionista no Pará: 1870-1888*. 2009. 119 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

MONTEIRO, Élson Luiz Rocha. *Maçonaria e Imprensa no Pará na Segunda Metade do Século XIX*. *Revista Estudos Amazônicos*, v. XIII, p. 303-340, 2015.

MONTEIRO, Élson Luiz Rocha. *Maçonaria, Poder e Sociedade no Pará na Segunda Metade do Século XIX 1850-1900*. 1. ed. Belém: AÇAÍ, 2016.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Sem padroado e sem primaz, a igreja no Brasil no início da república*. *Revista de Estudos Amazônicos*, v. IV, p. 53-75, 2009.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Solidariedade e conflito: Estado Liberal e Nação Católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. Tese de doutorado (História). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2009.

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

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Entre católicos e protestantes, as religiosidades na Amazônia oitocentistas, 1850-1888*. In: II SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR XV SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 2016, Florianópolis. *HISTÓRIA, GÊNERO E RELIGIÃO: VIOLÊNCIAS E DIREITOS HUMANOS*, 2016. v. 1. p. 1-23.

Diálogos religiosos:

OLIVEIRA, Betty Antunes de. Centelha em restolho seco; uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. Rio de Janeiro: edição da autora, 1985.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso e leitura. São Paulo: Cortez, 1988. 100p

ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise de discurso. Princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2005.

PÊCHEUX, Michel. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. [Trad. Eni P. Orlandi et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

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

INÍCIO E FIM: VISITAS PASTORAIS
E RENÚNCIA DE D. JOSÉ AFONSO (1844-1857)



Renata do S. Machado de Jesus¹

INTRODUÇÃO

Um carioca de nascimento chega a Belém com uma missão: organizar o que era mais urgente. Nasceu no Rio de Janeiro, em 23 de janeiro de 1805, filho de João Afonso de Moraes e Antonia Constância, apresentado como bispo da Província do Pará em 13 de maio de 1843. É confirmado pelo Papa Gregório XVI no dia 22 de janeiro de 1844 e sagrado em 21 de abril de 1844 pelo bispo do Rio de Janeiro D. Manoel de Monte Rodrigues de Araujo.

O 9º bispo do Pará, Dom José Afonso, na historiografia da Igreja no século XIX, é pouco citado, por isso meu interesse é centralizar a investigação na sua trajetória como um bispo disposto a enfrentar os desafios que aparecem. Sua entrada oficial foi dia 7 de julho de 1844, e sua renúncia ocorreu em 19 de julho de 1859, após 15 anos de bispado.

Caracterizado como o “Príncipe da Igreja” em um relatório provincial², indicado para ser bispo com apenas 39 anos, tentou inúmeras vezes melhorar a situação espiritual da província. E, para melhorar o espiritual, era importante estruturar o material e isso ele o fez.

¹ Acadêmica da Pós-Graduação em História Social da Amazônia. PPHIS-UFPA, nível de mestrado.

² Falla dirigida a Assembleia Legislativa da Província do Gram-Pará pelo Exm Snr conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, presidente da Província na Abertura da sessão ordinária na 6ª legislatura no dia 10 de outubro de 1848. p. 51. Acesso: <https://ddsnext.crl.edu/titles>.

Considerado por Fernando Neves, Allan Andrade e Camila Bacelar – estudiosos da temática abordada -, como um estimulador do ultramontanismo na Amazônia, fica a altura de bispos brasileiros contemporâneos, os quais ficaram bem mais conhecidos e reconhecidos na historiografia como pioneiros do ultramontanismo no Brasil, são eles: o bispo de Mariana, em Minas Gerais, D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875) e o bispo D. Antônio Joaquim de Melo (1852-1861), em São Paulo³.

Pároco da freguesia de Engenho Velho, no Rio de Janeiro, o até então padre José Afonso de Moraes Torres foi nomeado para o cargo de bispo da diocese do Pará. Membro da Congregação dos Padres da Missão, vulgarmente conhecidos como “lazaristas”⁴, após fazer parte da Congregação, o novo bispo participa do clero secular na arquidiocese do Rio de Janeiro. Entrou no Seminário de Caraça em 1826 com 21 anos, foi ordenado em 1829 com 24 anos. Com 29 anos chega às fazendas de Campo Belo, Paraíso e Fortaleza para ocupar o cargo de professor de filosofia e retórica. Tornou-se superior no Colégio de Congonhas do Campo em 1838 e no mesmo ano renunciou a condição de clérigo regular para se tornar clérigo secular com 33 anos, foi então para o Rio de Janeiro⁵.

O pontapé inicial do “movimento romanista”, identificado assim por Riolando Azzi (1974)⁶, baseado na tendência de um estreito relacionamento com Roma, aparece na imagem de D. José Afonso. É a partir da formação dos lazaristas que a Igreja do Brasil recebe o espírito para proclamar a adesão ao papa, uma adesão

³ NEVES, Fernando Arthur de Freitas. Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos. Belém. Editora UFPA. 2015. p. 100.

⁴ SANTOS, João. A romanização da Igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: HOONAERT, Eduardo (Org.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes. 1992. p. 298.

⁵ ANDRADE, A. A. Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação. Belém-PA. 2016.

⁶ AZZI, Riolando. O movimento de reforma católica durante o século XIX. REB'S. Setembro. 1974.

talvez em fase embrionária e que dá nesse momento passos curtos, mas que pode ser vinculada a atitudes desse novo bispo.

Unir o povo após as lutas cabanas era o desafio do 9º bispo. Assim que chega na Amazônia para o seu bispado, prioriza a formação do clero e as visitas pastorais. Nesse momento de dificuldade aparente, convém para ele criar estratégias de enfrentamento, como conhecer a região e agir na busca de minimizar as dificuldades na estrutura do clero. Disposto a melhorar a condição do seminário, D. José Afonso lecionou algumas matérias voltadas para a instrução e educação da mocidade; trouxe também para ajudá-lo outro lazarista de formação, o padre José Joaquim de Moura Alves⁷. Depois disso, o plano foi iniciar as visitas pastorais.

Na Pastoral de 1845 no Jornal 13 de maio, o bispo anuncia o início das suas visitas pastorais, afirmando:

“(...) agora porem desprendidos por alguns dias da quella obrigação do ensino no Seminario, podemos anunciar-vós que tencionamos no dia 21 do corrente mez sahir a visita das Igrejas da Vigia, Collares, e S. Caetano, e Salinas, e he com prazer que vamos dar começo a esta correria Apostólica;”⁸.

Além de fazer inúmeras visitas pela região Amazônica, o bispo se insere ainda mais no contexto de reforma católica na região, ao criar o Colégio São Luiz Gonzaga em Óbidos, em 1846, e o seminário São José na Barra do Rio Negro, em 1848, hoje atual Manaus. Segundo João Santos a partir desses dois empreendimentos importantíssimos para a estrutura eclesiástica da região e para a manutenção religiosa na diocese do Pará, “o bispo deixava a mostra ser um visionário”⁹.

⁷ MAUÉS, Raymundo Heraldo. Uma outra invenção da Amazônia. Belém. Cejup. 1999. pag. 160.

⁸ TREZE DE MAIO [jornal]. 6 de agosto de 1845. Nº 528. Hemeroteca Digital. Disponível em: <https://hemerotecadigital.bn.br>.

⁹ SANTOS, João. A romanização da Igreja católica na Amazônia (1840-1880).

De acordo com Heraldo Maués, além de fundar lugares preparatórios, “para a sua sustentação, como bom discípulo dos lazaristas, criou, nesta cidade, a Irmandade de São Vicente de Paulo. Também teve grande preocupação com as visitas pastorais no interior de sua imensa diocese (...)”¹⁰. Se sua intenção era ser visionário, não dá pra saber, mas é possível perceber que a criação de um colégio e um seminário eram ações pensadas em longo prazo, investindo em instrução e educação religiosa da mocidade, mesmo que os desafios de manter tudo isso funcionando fossem enormes. Visionário ou não, a tentativa de promover o estudo religioso para jovens aconteceu.

O estado clerical durante o bispado de D. José Afonso era desastroso, conviviam com a falta de recursos e com a decadência das estruturas físicas onde atuava esse prelado. Em relatório provincial de 1845, na sessão “culto público” são colocadas algumas características do estado físico das Igrejas paroquiais e demonstra as dificuldades enfrentadas pelo clero “*Temos noventa e tantas Igrejas Parochiaes, mas desabando humas em ruínas, ou prestes a isso, outras sem Parochos, ou mal sustentados, e a maior parte despidas de ornamentos, e de Alfaias*”¹¹.

A situação de pobreza do clero é demonstrada, baseada na condição dos párocos: “*Viviam os párocos de uma cônica de 300 mil réis e os coadjutores de 50 mil réis. (...) é impossível uma tão insignificante cônica, sem outras considerações sociais, possa atrair a Igreja*

In: HOONAERT, Eduardo (Org.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes. 1992. p. 299.

¹⁰ MAUÉS, Raymundo Heraldo. Uma outra invenção da Amazônia. Belém. Cejup. 1999. p. 159-160.

¹¹ Falla dirigida a Assembleia Legislativa da Provincia do Gram-Pará na abertura da 2ª sessão da 4ª legislatura da Assembleia Provincial. Discurso recitado pelo Exm Snr doutor João Maria de Moraes, vice-presidente da provincia do Pará. 15 de agosto de 1845. p.21. Acesso: <https://ddsnext.crl.edu/titles>.

cidadãos distintos que formam um clero virtuoso e ilustrado”¹². Eram constantes as queixas de mesquinhez das cômputas direcionadas aos sacerdotes nas paróquias, ou em outras atividades pastorais, e era um dos motivos de desestímulo para a juventude dedicar-se ao sacerdócio.

O bispo, como interlocutor principal desta narrativa, nos possibilita conhecer melhor o momento do seu episcopado, do seu início em 1844 e o término em 1857. Convém aqui esclarecer que busquei abordar as “extremidades” de ambos os momentos para construir uma narrativa que não abrangesse todo o seu episcopado, pois considero que seu início e fim, sejam momentos chaves da trajetória do bispo. O “meio” não cabe nesta proposta de abordagem.

Tatiana Coelho considera D. Viçoso e D. Antônio de Mello como os principais responsáveis por implantar um programa comum, baseado nas constantes visitas pastorais, moralização e controle dos fiéis e sacerdotes, reforma dos seminários, tudo praticado em consonância com as diretrizes ultramontanas¹³. Assim, há a configuração de uma rede de solidariedade e tentativa de padronização das práticas ultramontanas, sendo estabelecidas como base os projetos ultramontanos das dioceses.

D. José Afonso agindo de forma semelhante a esses bispos consagrados por suas práticas ultramontanas, se insere nesse cenário de programa comum do ultramontanismo em sua diocese. Tão distante geograficamente dos bispos D. Viçoso e D. Antônio de Mello, mas tão próximo por suas ações na diocese da Amazônia.

¹² HAUCK, João Fagundes...[etc.al.]. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008. p. 195.

¹³ COELHO, Tatiana Costa. Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. 2016. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2016. p. 32.

DESBRAVANDO A AMAZÔNIA E O CONTATO COM INDÍGENAS

Em agosto de 1845, D. José Afonso iniciou a peregrinação começando por Vigia. A segunda etapa consta de janeiro a setembro de 1846, passando pelo rio Tocantins, Guajará, Capim, chegando até a Vila de Bragança. A terceira etapa e mais longa visita foi realizada em 21 meses, na qual o bispo subiu o rio Amazonas, chegando nos rios Solimões, Madeira, Purus e Tapajós até Itaituba¹⁴. Algumas dessas visitas demoravam pelo menos 3 dias, nas quais o bispo crismava, celebrava casamentos, ouvia confissões e pregava.

De acordo com Fernando Torres Lodoño, as visitas pastorais eram os instrumentos mais sofisticados que dispunham os pastores para a reforma do clero e dos seus fiéis. Efetuadas por um visitador ou bispo, era fiscalizada toda a vida das paróquias, temendo toda e qualquer transgressão. A função do visitador era de analisar a situação material e espiritual da paróquia, os párcos e fregueses, examinar a situação dos costumes e as práticas do governo das paróquias, corrigir os erros e abusos e também castigar e inibir os pecados públicos, além de inquirir, pela celebração de sacramentos, a administração geral da paróquia e a cura de almas.¹⁵

Para lidar com os indígenas, D. José Afonso agiu de acordo com as orientações recebidas da Sua Majestade, o Imperador, para a promoção da integração de diversos povos indígenas, com o objetivo de inseri-los na civilização a partir da catequese. Nesse momento, para efetuar tal orientação, o bispo contou com o apoio

¹⁴ SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis, RJ: Vozes. 1992. p. 302.

¹⁵ COELHO, Tatiana Costa. Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. 2016. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2016. p. 79.

dos Missionários Capuchinhos, convidados pelo governo para a prestação desse serviço também, já que dentro do convite havia a promessa de se construir um hospício para os missionários desempenharem suas missões.

Em um relatório do desembargador Manoel Paranhos da Silva Vellozo, do ano de 1844, sob o título: “Catequese e Civilização dos índios”, é tratado expressamente da questão dos missionários capuchinhos, no decreto de N° 285 de 21 de junho de 1843, em que é autorizado pelo Governo Imperial, vir da Itália, missionários capuchinhos para que se distribuam pelas províncias com o propósito de edificarem um hospício e fazer suas missões¹⁶.

Os missionários chegam a Belém “*em setembro do próximo ano, em número de 9, para a catequese, seguindo para a Barra do Rio Negro para também fundarem o Hospício*”, como consta no relatório¹⁷. O Governo assume a dianteira das missões trazendo para a região religiosos considerados aptos para o trabalho da catequese, trabalho esse tão importante quanto difícil, sem deixar de focar no progresso da Religião, mesmo que se assuma que a Assembleia Provincial não decreta mais quantias para essa ação de levar religiosos para a Amazônia, afirmando:

(...) “a falta de hum Regulamento, em que se contemhaõ providencias fixas e oportunas, me levaraõ a apresentar-vos estas breves e ligeiras considerações sobre o que deliberareis, e providenciares como vos ditar a vossa sabedoria¹⁸.”

No relatório concernente ao ano de 1845, o bispo diocesano é citado pedindo missionários religiosos mais próprios e dedicados a esse serviço. Ele escreve ao Sumo

¹⁶ Falla dirigida a Assembleia Legislativa da Provincia do Gram-Pará na Abertura da 1° sessão da 4° legislatura da Assembleia Provincial. Discurso do desembargador Manoel Paranhos da Silva Vellozo. 15 de Agosto de 1844. p.13. Acesso: <https://ddsnext.crl.edu/titles>.

¹⁷ Ibidem. p.15.

¹⁸ Ibidem. p.19.

Pontífice, relatando que “*nutre bem fundadas esperanças de obter para o serviço das missões os mais acreditados missionários*”¹⁹, a partir daí entende-se que talvez os missionários capuchinhos não estivessem tão dispostos assim para a missão de catequese ou que o bispo não teve boas experiências com tais religiosos.

Muitas foram as reclamações pelos lugares em que o prelado diocesano passou. O bispo falava de deserto onde só havia água, mato, pragas, perigos nos rios, lugar em que as terras nas margens desabavam nos rios e podiam atingir as canoas pelas quais se locomoviam dia após dia. Pela noite, o incomodo eram os carapanãs, “*exercito terrível de carapanãs que nem nos deixavam abrir a boca nem descansar os braços ocupados em afugentá-los*”²⁰. As dificuldades das visitas pastorais eram tamanhas, de proporções inimagináveis.

Subindo o Tapajós em 20/02/1845, D. José encontrou os Mundurucus e os caracterizou como homens gigantes, corajosos e leais. As mulheres para ele eram trabalhadoras. “*É uma das nações mais poderosas e guerreiras e que mais serviços tem prestado ao Estado, distinguiram-se contra os cabanos em 1835 e ainda hoje prestam serviços nas expedições contra os quilombolas*”²¹.

Já a Aldeia de São José do Amaratí era habitada por índios Muras que receberam o bispo no porto em 30/06/47 e no primeiro momento queixaram-se para com ele das opressões que sofriam e foram em seguida animados por D. José, mas o mesmo relata

¹⁹ Falla dirigida a Assembleia Legislativa da Provincia do Gram-Pará na abertura da 2º sessão da 4º legislatura da Assembleia Provincial. Discurso recitado pelo Exm Snr doutor João Maria de Moraes, vice-presidente da provincia do Pará. 15 de agosto de 1845. p.20. Acesso: <https://ddsnext.crl.edu/titles>.

²⁰ Itinerário das visitas pastorais. Jornal Voz de Nazaré. No Alto Solimões. 01 de outubro de 1978.

²¹ Itinerário das visitas pastorais. Jornal Voz de Nazaré. Subindo o Tapajós. 09 de julho de 1978.

que “*não gostei do caráter feroz desta nação, que parece de tudo desconfiar, e indica em sua fisionomia um coração mau*”²².

REGRESSO A BELÉM

Em 25/06/1848, D. José Afonso enfim regressa a Belém após se ausentar 21 meses. Relata que sua memória recordou dos inúmeros perigos que passou pelos desertos de água, com pragas e contradições, em que parecia um sonho estar com vida, mesmo que com forças pela metade após a sua exaustiva aventura. Fez um balanço das visitas e pelas suas contas “*pregamos mais de 800 sermões, confessamos mais de 14 mil almas, crismei 20 mil, casaram-se talvez 2 mil, distribuíram-se 10 a 15 mil rosários, catecismos de doutrina, e uma igual porção de verônicas e cruzes*”²³. Não tenho outro recurso de contraprova aos números apontados. Convêm assinalar ser a representação feita pelo próprio bispo para animar aos leitores dessa informação o sucesso empreendido na visita.

A rotina de pregações, confissões e sacramentos era dura, acontecendo todas as manhãs e tardes, desde 8 horas da manhã até 1 hora da tarde. Algumas vezes, eram tantas pessoas, que se estendia até a noite. Somando esse trabalho exaustivo, mais as longas viagens pelos rios e a falta de descanso e alimentação adequada, as visitas pastorais foram verdadeiros desafios. Diversas situações colocam o bispo em seu limite e mesmo assim ele se mostra apto para manter seu trabalho pastoral.

²² Itinerário das visitas pastorais. Jornal Voz de Nazaré. Itacoatiara, Amaráti e Manaus. 03 de setembro de 1978.

²³ Itinerário das visitas pastorais. Jornal Voz de Nazaré. Tauápeçaçu. Alenquer e regresso a Belém. 05 de novembro de 1978.

DIFICULDADES DE SAÚDE E A RENÚNCIA

Em inúmeras cartas, o religioso cita a falta de boa saúde, mas mesmo com essa dificuldade, seu objetivo de direcionar os fiéis para um catolicismo doutrinário e sacramental esteve presente. Em Abaetetuba e Camedá, em 18/04/1846²⁴, pregou enfermo e depois se recolheu para tratar adequadamente de sua saúde, deixando o trabalho para os Capuchinos que o acompanhavam.

Segundo Riolando Azzi, D. José Afonso “renunciou a diocese com a idade de 52 anos, sentindo-se “velho”, doente e fraco. Deixou Belém do Pará a 01 de julho de 1857. Faleceu em novembro de 1865, em Minas Gerais”²⁵, com 60 anos. O bispo possuía a preocupação com os seminários, com a prática das visitas pastorais, colaborava com os religiosos na diocese e colocava em prática o exercício do ministério sacerdotal, e expressa os motivos de ter se dedicado de corpo e alma para esse múnus:

Quando o Exmo Ministro da Justiça me comunicou a nomeação que S. H o Imperador se dignou fazer-me para o episcopado, disse-me entre outras coisas que o desejo de S. M. era que percorresse o Amazonas, procurando chamar à civilização as diferentes tribos indígenas, que habitavam suas matas, e não desfrutar as delícias de Belém.²⁶

Duas foram as razões para que D. José se empenhasse nas visitas pastorais: seguir o que o monarca havia lhe recomendado ao fazer sua nomeação como bispo e as instruções da Igreja, baseadas no Concílio de Trento, característica essa presente no movimento de reforma católica e agir no fortalecimento da mentalidade triden-

²⁴ Itinerário das visitas pastorais. Jornal Voz de Nazaré. Abaetetuba e Camedá. 05 de março de 1978.

²⁵ AZZI, Riolando. D. José Afonso de Moraes Torres, ex lazarista no bispado do Pará. Revista Convergência. ABR. 1982. ANO XVII. Nº 151. p. 178.

²⁶ Ibidem p. 182.

tina para esse momento no Império brasileiro. O bispo se enquadra nesse espírito de renovação, seguindo quase que à risca o que lhe foi repassado.

A hipótese é que a escassez do clero, dificuldade na reforma do clero antigo, falta de saúde e grandes barreiras para cumprir seu múnus pastoral, colaboraram para sua renúncia anos depois, na idade de 54 anos. Joaquim Manuel de Macedo pontua as causas que levaram o prelado a renúncia:

“Antigos e longos padecimentos que haviam começado no colégio de Caraça, agravados pelas privações e pelos sofrimentos das viagens em visita da sua diocese, alteraram notavelmente a saúde do venerado bispo do Pará. Em 1857 o nosso venerado consórcio impetrou da Santa Sé a sua resignação do bispado, que lhe foi concedida. A 8 de julho desse mesmo ano. D. José Afonso de Moraes Torres despediu-se de sua diocese, e a 12 desse mês retirou-se para o Rio de Janeiro”²⁷.

Um trecho da carta de renúncia de D. José dirigida ao Imperador:

Os costumados trabalhos e incômodos de uma longa viagem durante alguns anos sucessivos em visita às igrejas do bispado, em pequenas canoas, para assim poder vencer a corrente do Amazonas, e por isso sem nenhum abrigo, dormindo a maior parte das vezes no mato, no meio de uma multidão de insetos, dia e noite, abateram-me as forças não só do corpo, como as do espírito.²⁸

As visitas pastorais prejudicaram a permanência de D. José à frente do bispado? De início, quando me debrucei nas cartas para acompanhar sua trajetória, não imaginei que sua renúncia estivesse tão fortemente atrelada a sua condição de saúde. Suas justificativas fa-

²⁷ AZZI, Riolando. D. José Afonso de Moraes Torres, ex lazarista no bispado do Pará. Revista Convergência. ABR. 1982. ANO XVII. N° 151. p. 190.

²⁸ Ibidem. p. 191.

zem sentido quando remetem às condições de seu trabalho e do quanto ele já sofria desses males de saúde antes mesmo de chegar na região amazônica, de acordo com o trecho da sua carta.

Portanto, o desafio de percorrer cada canto da região não estava firmado só nas dificuldades de estrutura para a formação de um prelado. O clima não ajudou. A sua má alimentação menos ainda. Soma-se o pouco descanso e as longas viagens, a situação só piora. O cenário não foi o dos melhores, sua renúncia pode estar justificada na má saúde.

Isso por si só diz muito das condições de D. José quando caminhando por uma estrada cheia de pedras, além daquelas lançadas no seu caminho, tenha contribuído para o ocaso do seu bispado; junto com sua má condição de saúde para requerer deixar a diocese. Embora esse motivo não esteja de todo visível no documento de renúncia. Diante da falta de fontes que nos aproximem de uma possibilidade verossímil, continuamos com as incertezas e dúvidas a respeito dos motivos da sua renúncia. Porém, sua saúde física e espiritual nos revelam os parâmetros de seus desafios.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

TREZE DE MAIO [jornal]. 6 de agosto de 1845. Nº 528. Hemeroteca Digital. Disponível em: <https://hemerotecadigital.bn.br>.

VOZ DE NAZARÉ [jornal]. Itinerário das visitas pastorais. 1978.

Relatórios da Província do Pará. 1844-1857. Hemeroteca Digital. Acesso: <https://ddsnext.crl.edu/titles>.

Referencias Bibliográficas

ANDRADE, A. A. Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação. Belém-PA. 2016.

ANDRADE, Allan. A.; NEVES, F. A. F. N. A romanização no Pará: D. Afonso Torres e as atribuições de governar espiritualmente e materialmente a Diocese. In: Revista eletrônica Documento e Monumento, Dez/2013.

AZZI, Riolando. O movimento de reforma católica durante o século XIX. REB'S. Setembro. 1974.

AZZI, Riolando. D. José Afonso de Moraes Torres, ex lazarista no bispado do Pará. Revista Convergência. ABR. 1982. ANO XVII. Nº 151.

COELHO, Tatiana Costa. Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. 2016. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2016.

HAUCK, João Fagundes...[etc.al.]. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Uma outra invenção da Amazônia. Belém. Cejup. 1999.

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

SANTOS, João. A romanização da Igreja católica na Amazônia (1840-1880). In: HOONAERT, Eduardo (Org.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes. 1992.

VESTINDO A SANTA: REPRESENTAÇÕES DOS MANTOS DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ



Thamires Beatriz Braga Barros¹

INTRODUÇÃO

Em Belém do Pará encontra-se uma festividade característica da região, o Círio de Nazaré, realizado no mês de outubro. Tal festividade é originária de Portugal, e foi trazida ao Pará pelos Jesuítas na primeira metade do século XVII para uma localidade que mais tarde se tornaria sede de um município intitulada Vigia, chegando a Belém a partir do século XVIII, sendo celebrada na capital desde então². Uma das características mais marcantes em relação a essa festividade é a

¹ Docente do programa de Pós-graduação em História social da Amazônia (Mestrado) da Universidade Federal do Pará.

² Cabe ressaltar relatos de que a Padroeira foi trazida de Portugal, onde a devoção à santa se dava em uma pequena vila de pescadores, para o Brasil e aqui sua história se mistura com narrativas populares que são difíceis de serem separados, penetrando no imaginário social, sendo reproduzidas de diversas maneiras, como é o caso do achado de Plácido José dos Santos em outubro de 1700, o qual evoca o ar de agricultor, pescador e caboclo. Fonte: Dossiê IPHAN I. Círio de Nazaré. 2006; “Guia da Basílica de Nazaré” Belém-Pará 1978. Ver também: MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a Religião. Revista de Estudos Avançados 19. 2005. Pag. 259 a 274. / PANTOJA, Vanda; MAUÉS, Heraldo. Círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, N.24, pp 57-68, Jul/Dez de 2008. / COELHO, G. M. Uma crônica do maravilhoso: legenda, tempo e memória do culto da Virgem de Nazaré em Belém. 1. ed. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1998; COELHO, G. M. Catolicismo devocional, festa e sociabilidade: o culto da Virgem de Nazaré no Pará Colonial. In: JANCSO, Istyan; KANTOR, Iris (Orgs.). Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec; Edusp, 2001, v. II, pp. 919-934.

vestimenta da santa. Assim como a corda e a berlinda, os mantos que vestem a santa sempre estão presentes dentro das várias procissões do círio.

Os Mantos da santa começaram a representar um papel importante a partir do século XX, eles vinham sendo bordados a partir da década de 60 pela congregação “filhas de Maria”, após isso, foi passado o posto à Irmã Alexandra, da congregação “Filhas de Santana”³, e após sua morte em 1973, os mantos passaram a ser confeccionados por uma ex-aluna do colégio Gentil Bittencourt, a senhora Ester Franco, que também era a responsável por vestir a imagem para a grande procissão⁴. Durante o período de 1973 a 1992, dona Ester Paes Franco era a única bordadeira dos mantos que eram doados à santa, após sua morte, os mantos passaram a ser bordados por diversas pessoas, como estilistas, arquitetos, designers de moda, etc.⁵ Outra peculiaridade desse período é que após a morte de dona Ester Franco, em 1992, o trabalho antes manual, tornou-se mais industrial, promovendo cada vez mais o espetáculo durante a entrega dos mantos.

Porém, antes desse período já existiam mantos que vestiam a imagem, pois segundo jornais e cartazes da festividade, a santa aparece vestida com mantos bordados desde o período do seu achado por Plácido, como mostra um relato de Arthur Viana que narra o achado mostrando que quando o Caçador Plácido deparou-se

³ Congregação religiosa de origem Europeia, voltava-se para jovens do sexo feminino, pertencentes as famílias tradicionais do estado do Pará. Fonte: CORREA, Ivone Maria Xavier de Amorim. “Círio de Nazaré: a festa da festa e suas (re) significações culturais (1970-2008)” Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 2010. pp.119

⁴ BONNA, Mizar, Dois séculos de Fé. Belém, CEJUP, 1993. Ver também: CORREA; Ivone Maria Xavier de Amorim. “O Manto” IN: Círio de Nazaré: a festa da festa e suas (re) significações culturais – 1970-2008. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 2010. Pag.118 a 144.

⁵ OP CIT, CORREA, 2010. pp.118 a 144.

com a estátua, “apesar das intempéries, não estava maltratada e tinha o manto a brilhar como se houvesse ficado no templo”⁶. Nos próprios vitrais da igreja, datados de 1919, que representam o achado de plácido e o milagre de D. Fuas Roupinho, podemos perceber a imagem da santa vestida com um manto dourado⁷.

Há também um relato de um saque à igreja de Nossa Senhora, ocorrido em 1808 em Portugal⁸, o qual mostra um inventário dos bens que a igreja possuía, dentre eles, a quantia de 40 mantos de Nossa Senhora de Nazaré, podendo relacionar a tradição de fazer o manto para a santa também em Portugal e que de lá pode ter vindo, juntamente com a devoção a Maria de Nazaré.

A tradição de vestir a santa⁹ vem há muito tempo dominando o cenário religioso do estado do Pará, como é observável não apenas em Belém, com os mantos de Nossa Senhora de Nazaré, mas sendo também muito comum nos interiores dos estados vestirem os santos com mantos durante sua festividade. Os adornos que envolvem os santos quase sempre são representados por algo importante para aquela sociedade que reside naquele local, como por exemplo, pode-se encontrar em Santarém, no Oeste do Pará, a festividade de Nossa Senhora da Conceição, em novembro, na qual a imagem da santa acaba ganhando da população não somente o manto, mas também sapatos e cabelos de mulheres da vila, que em forma de promessa, os cortam e doam para a santa para a confecção de perucas¹⁰, sendo esse um dos diferenciais do Círio do interior e o da capital; e em Mocajuba, localizada no nordeste paraense, a 173km

⁶ Arthur Viana Apud: DUBOIS, Florêncio. A devoção à Virgem de Nazaré, em Belém do Pará. Belém, 1953.

⁷ O Liberal. Vitrais da Basílica. Outubro de 2013.

⁸ OP CIT DUBOIS, pp. 33

⁹ Termo utilizado por CORREA (2010) para exemplificar o ato de utilizar o manto para cobrir a padroeira Nossa Senhora de Nazaré.

¹⁰ SANTOS, Ivanilce Silva, Círio de Nossa Senhora da Conceição, expressão de patrimônio imaterial do Oeste do Pará. Anais do I Seminário Internacional História do Tempo presente. Florianópolis, UDESC; ANPUH-SC; PPGH, 2011.

da capital, onde os mantos são doados, pelas devotas, para Nossa Senhora da Conceição, como forma de pagar promessas e agradecer pelas graças alcançadas¹¹.

As festividades religiosas no Brasil vêm desde o período colonial, por conta das expedições jesuíticas que a cada dia conquistavam novos adeptos¹². Desde esse período são identificadas festas religiosas por todo o território Luso-Brasileiro, as santas e os santos católicos possuem uma importância muito grande aos seus devotos e isso acaba propiciando modelos que são seguidos pela população em vários segmentos de sua vida¹³ e muitas das camadas populares passam a adotar essa religião a incrementando com suas devoções e, a partir dela, guiando seus comportamentos¹⁴.

A forma como as pessoas veem o que lhes é repassado e reproduzem à sua maneira, é a forma como a cultura se propaga nos diferentes meios¹⁵, e é através dessa propagação que vem à tona a proximidade com a qual o povo vê seu padroeiro. Em Belém, e nas regiões do interior, é muito comum essa proximidade das pessoas com Nossa Senhora de Nazaré, intitulando-a de “Nazica”, “Mãezinha”, “Nazi”, pessoas viajando do interior para a capital para “visitar sua mãe”, ou “ir na festa da mãezinha”¹⁶; essa relação

¹¹ BARROS, Thamires Beatriz Braga. Às Margens do Tocantins, fé e Devoção: A História dos Mantos de Nossa Senhora da Conceição (2001-2014) Moca-juba-PA. Trabalho de conclusão de curso (Monografia). Universidade Federal do Pará (UFPA). Cametá. 2017.

¹² PRIORE, Mary Del Priore. Festas e Utopias no Brasil Colonial. Editora Brasiliense, São Paulo, 1994

¹³ ALVES, Isidoro. A Festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Estudos avançados 19. 2005, pp 73.

¹⁴ GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1 ed, Rio de Janeiro. LCD Editora. 2008.

¹⁵ CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. Revista de Estudos Avançados 11. 1991. pp 173 a 191.

¹⁶ Essas relações com a santa foram identificadas durante minhas idas à trasladação e ao Círio de Nazaré, que ao conversar com pessoas, promesseiros vindos do interior, pude perceber essa relação de proximidade com a padroeira, como uma pessoa da família, um ente querido que a muito não veem

que a cultura tem com os participantes dela é que dão forças para a sua continuidade.

É através disso que se percebe a força que a população tem dentro das festividades religiosas, como exemplo o Círio de Nazaré, no qual os paraenses tomam para si os significados e tradições da festividade e o propagam de uma forma que impossibilitam da tradição morrer; como ressalta Alves, se a sociedade sai do seu habitual para viver o “extraordinário de eventos ritualizados”, é por que esse acontecimento tem muito a ver com o tal corpo social¹⁷.

Os símbolos dentro do Círio são de intensa força para os fiéis, pois é disso que a festividade é feita, de um conjunto de rituais que a população segue e respeita¹⁸. Todavia, o objeto de estudo aqui a ser explorado são os devotos que participam da festividade e a forma como eles participam, de que forma tomam as representações simbólicas para si e reproduzem a sua maneira¹⁹, e essa forma de reprodução que faz com que se propague entre os demais participantes, aqui analisado com foco na propagação por meio do manto de Nazaré.

Ao analisar os processos devocionais presentes nos trabalhos acadêmicos, percebe-se uma ausência ou redução das informações referentes aos mantos de Nossa Senhora de Nazaré nas pesquisas que abrangem o Círio, porém, há uma grande quantidade de fontes para se trabalhar essa questão, exemplo disso são os jornais como “A província do Pará” e “Folha do Norte”, os quais sempre

decidem vir visitar. Ver também: Dossiê IPHAN, Círio de Nazaré. 2006.

¹⁷ ALVES, Isidoro. O Carnaval Devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis, Vozes, 1980. pp. 21.

¹⁸ ALVES, 1980.

¹⁹ Tomando aqui o conceito utilizado por Chartier (1991) que analisa a questão da representação e da apropriação cultural, mostrando que o que é representado para os indivíduos ou grupo de indivíduos pode ser tomado para eles de uma forma própria, onde esses grupos se apropriam do que lhes é repassado e reproduzem isso da sua maneira. CHARTIER, Roger. O mundo como representação. Revista de Estudos Avançados 11. 1991. pp 173 a 191.

traziam reportagens sobre as doações de mantos e sobre projetos envolvendo eles, como restaurações e exposições.

Jornais como os citados, bem como livros publicados por padres, a exemplo de Florêncio Dubóis, que vieram para Belém e analisam o Círio, bem como livros escritos sobre a espacialidade do Círio, são importantes para compreender essas manifestações reproduzidas no cotidiano dos paraenses, a forma como ela se propaga entre as pessoas e suas raízes dentro desse sistema devocional.

O MANTO QUE TRANSFORMA O CÍRIO

Em fins de setembro e início de outubro a cidade de Belém se transforma. São muitas representações que se manifestam pela cidade, como as decorações, as vendas, os preparativos para o trajeto da procissão, indícios de que o Círio está chegando. O comércio ferve de camisetas, *banners*, vestimentas e alimentos para a festividade, as casas se enfeitam com balões, tecidos, entre outros para esperar a chegada da santa, os terminais se enchem de turistas prontos para consumir, produzir e reproduzir a cultura da quadra Nazarena, está começando a “Pororoca da Fé”.²⁰

Nesse período, é notório que o principal elemento usado pelas pessoas para representar a santa é o manto. A fachada das casas e dos centros comerciais, dos mais humildes aos mais abastados, são enfeitadas com tecidos e balões que remetem ao formato do manto, cartazes com o manto da santa enfeitado pelos fiéis com miçangas, paetês e outros enfeites dão destaque ao seu formato de triângulo, até as camisas recebem esses adornos, o comércio de Belém se enche de mantos para decoração, ou até mesmo para as santinhas das casas

²⁰ Para designar o Círio de Nazaré me utilizo deste termo escrito em um texto por Oswaldo Palma Lima para o Jornal Folha do Norte, para exemplificar o Mar de gente que toma conta das ruas de Belém durante o período da festividade de Nossa Senhora de Nazaré. Folha do Norte, 10 de outubro de 1952, pp.3.

dos fiéis, e há quem fabrique seus próprios mantos para suas santas de casa²¹. O manto torna-se, então, o maior símbolo de representação de Nossa Senhora de Nazaré, não se vê mais a santa sem o manto²².

A devoção a Maria de Nazaré propaga-se em Portugal a partir do milagre de D. Fuas Roupinho, em 1182²³. Maria então passa a ser cultuada como a intercessora dos aflitos, vale observar que ela não é milagrosa, mas sim a intercessora, quem leva os pedidos a Jesus²⁴, esse papel coube a ela por conta de sua imagem maternal e pura²⁵. Não se sabe ao certo em que momento o manto de Maria tomou destaque, porém, é muito comum encontrar trechos bíblicos que ressaltam belos mantos para mulheres graciosas e admiradas²⁶, assim era também no período em que Maria viveu, as mais belas mulheres que possuíam riquezas viviam cobertas de mantos adornados a ouro, mas suas vestes sempre foram as mais simples, talvez daí venha a vontade do povo em presenteá-la com belos mantos.

²¹ Dados percebidos durante uma pesquisa de campo realizada em vésperas do círio de 2016 e 2017.

²² A imagem original da padroeira mede cerca de 38,5 centímetros de altura, o seja, relativamente pequena se comparada ao tamanho da imagem vestida com o manto, nesse caso a indumentária acaba por dar um destaque a santa, a deixando com um ar mais magnífico, divino, glorioso. Fonte: Dossiê IPHAN. 2006.

²³ D. Fuas Roupinho montado em seu cavalo perseguia um veado durante uma caçada, ao que a caça corre entre as matas e pula de um penhasco, ao perceber isso e ao analisar que sua montaria estava indo na mesma direção, ele roga à Virgem de Nazaré que o salve, na mesma hora o cavalo freia na beira do barranco, salvando-se assim D. Fuas Roupinho, e a partir de então todos ficaram sabendo de seu milagre e passaram a cultuar a virgem Maria de Nazaré. DUBÓIS, Florêncio. A devoção à Virgem de Nazaré, em Belém do Pará. Belém, 1953.

²⁴ Exemplos disso aparecem na bíblia, como no momento em que durante um casamento acaba o vinho, e é Maria quem convence Jesus de realizar o Milagre de transformar a água em vinho. João 2, 1-11. É o caráter materno que ela tem de acolher seus filhos e a força que ela tem em relação a Jesus.

²⁵ FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. 'A Vossa Graça nos nossos sentimentos': A Devoção a virgem como garantia de salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII. São Paulo. Revista Brasileira de História. V.32, n°63, 2012.

²⁶ Salmos 45, 13-16; Apocalipse 12,1.

Chartier ressalta que há uma apreensão dos bens simbólicos e a partir dessa apreensão é repassada as ideias produzindo diferentes usos e significações²⁷. Se durante certo período o manto foi utilizado para representar alguma coisa específica, os fiéis apreenderam aquele símbolo, absorveram para si e hoje reproduzem à sua maneira, seja essa peça vista como sagrada, como item de decoração, ou até como uma peça fundamental e indispensável para a santa.

O manto é um símbolo que se renova todo ano e é difícil de saber sua origem em um determinado período histórico. Em alguns lugares encontra-se descrito que durante o achado de Plácido, a santa já estava vestida em um manto²⁸, porém, não haveria uma documentação específica que comprove esse achado, tomo então como definição a noção de Hobsbawm sobre uma tradição inventada²⁹, pois o objetivo aqui não é saber como esse símbolo surgiu em determinado período histórico, pois as fontes sobre essa questão são escassas, busco então compreender o modo como se estabeleceu essa tradição da fabricação dos mantos para a santa, através de que meios essa tradição foi propagada durante os séculos e a forma como perdura até os dias atuais.

Deve-se sempre estabelecer uma relação entre os mantos e os fiéis, perceber neles o que esse símbolo representa dentro de sua fé, de sua crença. Há na Bíblia várias passagens que tratam de questões referentes a mantos poderosos, uma delas narra a subida aos céus

²⁷ CHARTIER, 1991.

²⁸ Fonte: exposição de Cartazes do Círio presentes na “Casa de Plácido”, Na Avenida Nazaré.

²⁹ Segundo Hobsbawm, tradições inventadas podem existir a muito tempo, como as institucionalizadas, mas também pode haver tradições que surgem de uma hora pra outra sem ter como identificar seu início. Essas tradições são práticas rituais ou simbólicas que inculcam valores e normas de comportamento através da repetição, ou seja, uma continuidade do passado. Cf. HOBBSAWM, Eric. A Invenção das Tradições. IN: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). A Invenção das Tradições. Editora Paz e Terra, São Paulo, 2008.

do Profeta Elias, que deixa seu manto para seu sucessor Eliseu³⁰, porém, antes disso ocorrer, Elias divide as águas do rio Jordão batendo seu manto nelas, e após sua subida aos céus, Eliseu repete o ato e as águas voltam a se dividir. Outra passagem que merece atenção é em um relato da passagem de Jesus pela cidade de Gérasa, onde no meio de uma multidão uma mulher que há muito tempo sofria de uma grave hemorragia tocou no manto de Jesus e no mesmo instante se curou³¹.

Os relatos bíblicos trazem a concepção de milagre vinda do manto, e é através dessa concepção que se propaga a manutenção da tradição dos mantos da santa para os fiéis, que veem a indumentária como algo sagrado e divino. É importante perceber como esse símbolo tornou-se referência para se representar a padroeira do Pará, a origem dessa tradição de “vestir a santa”, tanto a imagem peregrina, as imagens que circulam pelas cidades nas novenas que ocorrem nas casas dos fiéis em preparação para o círio, quanto as imagens de posse dos devotos em suas casas.

São diversas as representações presentes nos mantos que vestem a Santa e decoram o Círio, vale salientar, então, os adornos presentes nos bordados dos mantos, que a cada ano tem um significado próprio, seja referente à festividade, à cidade de Belém, ao estado, à cultura local e a religião católica. Há, ainda, as inúmeras representações nos mantos caseiros tecidos por fiéis que dão a sua visão da festa para aquela indumentária que vai vestir a sua santinha em sua casa.

O Manto de Nossa Senhora de Nazaré é tão emblemático que foi criado o projeto “Divino Manto”, realizado nos espaços: Biblioteca Arthur Vianna, Curro Velho, Casa Das Artes, Casa da Linguagem e Galeria Theodoro Braga, o qual proporcionou a possibilidade para as pes-

³⁰ 2reis 5,1-18.

³¹ Marcos 5, 21-34.

soas que participavam das oficinas bordarem, pintarem e desenharem seus próprios mantos com seus próprios significados³², deixando, assim, sua marca em um dos símbolos mais importantes da religião católica. Esse projeto é importante de ser analisado a partir da visão de que os fiéis que estavam participando do evento puderam dar seus sentidos e representações para um dos símbolos mais emblemáticos que representa a santa.

Da mesma forma em que essas pessoas utilizaram esse projeto “Divino Manto” para mostrar suas representações, há também os que enfeitam as suas santas das casas com mantos bordados, ou enfeitam as fachadas das casas com tecidos e balões que remetam a forma triangular do manto durante a festividade, ou até mesmo pessoas que bordam. Chartier³³ mostra que a cultura pode acontecer de várias formas, em vários momentos, mas o que faz dela cultura são os agentes que participam e a forma com que participam³⁴, ou seja, através dos devotos do Círio e como eles participam da festividade que faz com que essa cultura seja reproduzida e propagada pelas demais pessoas, sejam esses espectadores, participantes ou até desconhecedores dos ritos, mas que inserem suas visões sobre as manifestações religiosas através da fala, da escrita, entre outras formas, como mostra Thompson, são os agentes participantes da cultura (ou costume) que divulgam tal costume e assim garantem sua continuidade³⁵.

³² Fundação Cultural do Estado do Pará. *Divino Manto: Reflexões sobre Manifestações Culturais do Pará*. Belém, 2015.

³³ CHARTIER, 1991.

³⁴ Op. Cit. Chartier (1991) mostra que os indivíduos, ou grupos de indivíduos se apropriam do que veem e do que leem, e são essas representações coletivas que modificam o mundo social da comunidade.

³⁵ Nesse texto o Autor mostra como as tradições se propagam através dos agentes que dela participam, e como essa propagação se dá em grande escala de forma oral, embora novas concepções escritas estejam surgindo, ainda assim são entre os diálogos feitos pela comunidade que se observa a transmissão dos artifícios para a manutenção dessa cultura, tradição ou costume. THOMPSON, E.P. *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras.

A grande questão buscada aqui por meio desse trabalho será a de trazer uma leitura sobre os Mantos de Nossa Senhora de Nazaré em seus aspectos mais detalhados, um texto em que eles (os mantos) sejam os destaques, e que não fiquem tão misturados com outros aspectos do Círio, como Thompson relata, a cultura é um emaranhado de significados e atributos e por vezes alguns aspectos podem ficar confusos, ou até mesmo ocultos, sendo assim, é preciso então “desfazer o feixe e examinar com mais cuidado seus componentes”³⁶.

Esses mantos possuem uma gama de significações muito grande que vão desde a forma como se é mantida ao longo dos anos a tradição de vestir a santa, o modo como são divulgados pela imprensa ou pelos fiéis os símbolos que estão presentes em seus bordados, entre outros significados, aspectos que precisam de um espaço para serem conhecidos e estudados mais profundamente. Logo, a importância de vestir a santa apresenta-se durante a festividade toda, por meio dos criadores dos mantos e dos fiéis que reproduzem seus mantos em suas casas, sendo essa uma das maiores formas de propagação e do reconhecimento do manto como um dos símbolos da religiosidade católica no Pará.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

A Província do Pará. Edições de 1877 a 1905.

Folha do Norte. Edições de 1919 a 1931.

ALVAREZ, Rodrigo. Maria: A biografia da mulher que gerou o homem mais importante da história, viveu um inferno, dividiu os cristãos, conquistou meio mundo e é chamada de mãe de Deus. 1ª ed. São Paulo: Globo, 2015.

ALVES, Isidoro. A Festiva devoção no círio de Nossa Senhora de Nazaré. Estudos Avançados 19. 2005.

1998. pp, 13 a 24.

³⁶ THOMPSON, 1998. pp 13 a 24.

ALVES, Isidoro. O Carnaval Devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis, Vozes, 1980.

ALVES, Regina. O Manto, A Mitra e o Microfone: A midiaticização do Círio de Nazaré em Belém do Pará. Tese apresentada para a obtenção de título de Doutor em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2012.

ASSUNÇÃO, Ildimar Viana. O Discurso Religioso do Círio de Nazaré: Uma dívida com o Sagrado. Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras. Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, 2012.

BARROS, José D'Assunção. História Cultural: Um panorama teórico e Historiográfico. Textos de História, vol. 11, nº ½, 2003. pp. 145 a 171.

BARROS, Thamires Beatriz Braga. Às Margens do Tocantins, fé e Devoção: A História dos Mantos de Nossa Senhora da Conceição (2001-2014) Mocajuba-PA. Trabalho de conclusão de curso (Monografia). Universidade Federal do Pará (UFPA). Cametá. 2017.

BLOCH, Marc. Apologia da História, ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BONNA, Mizar. Dois séculos de Fé. Belém, CEJUP, 1993.

BONNA, Mizar. Corda do Círio, Marca da Fé. Vamos Pensar Juntos?. Labor Editorial, 2001.

CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. Revista de Estudos Avançados 11. 1991.

COELHO, Geraldo Mártires. Uma crônica do maravilhoso: legenda, tempo e memória do culto da Virgem de Nazaré em Belém. 1. ed. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1998;

COELHO, Geraldo Mártires. Catolicismo devocional, festa e sociabilidade: o culto da Virgem de Nazaré no Pará Colonial. In: JANCSO, Istyan; KANTOR, Iris (Orgs.). Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec; Edusp, 2001, v. II, p. 919-934.

CORREA; Ivone Maria Xavier de Amorim. Círio de Nazaré: a festa da festa e suas (re) significações culturais – 1970-2008. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 2010.

DUBOIS, Florencio. A devoção à Virgem de Nazaré, em Belém do Pará. Belém, 1953.

FIGUEIREDO, Silvio Lima (org.). Círio de Nazaré, festa e paixão. Belém: EDUFPA. 2005.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. 'A Vossa Graça nos nossos sentimentos': A Devoção a virgem como garantia de salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII. São Paulo. Revista Brasileira de História. V.32, nº63, 2012.

FREITAS, Sicília Calado. Sob o manto azul de Nossa Senhora: A cor nos ternos de Catopês em Montes Claros. 2º encontro de pesquisadores dos programas de pós-graduação em artes do estado do Rio de Janeiro.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1 Ed. Rio de Janeiro. LCD Editora, 2008.

HAGE, Dionísio João. O Círio de Nossa Senhora de Nazaré. 4ª edição. Belém do Pará, 1976.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). A Invenção das Tradições. Editora Paz e Terra, São Paulo, 2008.

IPHAN. Dossiê IPHAN I: Círio de Nazaré. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora Brasil. 2009.

MATOS, R. A. Como surgiu a virgem de Nazaré: História em quadri-nhos da Santa milagrosa para adultos e crianças. 1ª edição. Belém, 1978.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Outra Amazônia: os Santos e o catolicismo popular. Revista Norte ciência, 2011, vol. 2, u.1.

MENDONÇA, João Alfredo de. Nossa Senhora de Nazareth: Um Culto religioso que atravessa os Séculos. Belém do Pará, 1970.

MONTARROYOS, Heraldo. Festas Profanas e Alegrias Ruidosas (A imprensa no Círio). Belém, Falangola, 1993.

PANTOJA, Vanda. Negócios Sagrados: Reciprocidade e Mercado no Círio de Nazaré. Dissertação apresentada para a obtenção de Grau de Mestre em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará (UFPA) Belém, 2006.

PANTOJA, Vanda; MAUÉS, Heraldo. Círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, N.24, P 57-68, Jul/Dez de 2008.

PARÁ; Governo do; PARÁ, Fundação Cultural do Estado do. Divino Manto: Reflexões sobre Manifestações Culturais do Pará. Belém, 2015.

PRIORE, Mary Del Priore. Festas e Utopias no Brasil Colonial. Editora Brasiliense, São Paulo, 1994

SANTOS, Ivanilce Silva, Círio de Nossa Senhora da Conceição, expressão de patrimônio imaterial do Oeste do Pará. Anais do I Seminário Internacional História do Tempo presente. Florianópolis, UDESC; ANPUH-SC; PPGH, 2011.

SARAIVA, Adriano Lopes. Religiosidade popular e festejos religiosos: Aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, ano III, nº 7, MAI. 2010.

THOMPSON, E.P. Costumes em comum. São Paulo, Companhia das Letras. 1998.

DOM FREDERICO DA COSTA E A
ROMANIZAÇÃO EM MANAUS (1907-1913)



Elisângela Maciel¹

INTRODUÇÃO

A Diocese de Manaus foi criada em 1892 pela Bula *Ad Universas Orbis Ecclesiae*, do Papa Leão XIII, e se estendeu até 1952. Ela foi conduzida pelos Bispos: Dom Lourenço da Costa Aguiar; Dom Frederico Benício de Souza Costa; Dom Santino Coutinho, como administrador apostólico; Dom João Irineu Joffily; Dom Basílio Manuel Olímpio Pereira; Dom João da Mata de Andrade e Amaral; e Dom Alberto Gaudêncio Ramos, que se tornou o 1º Arcebispo de Manaus. A nova Diocese, fruto da ação de lideranças eclesiais e políticas do Estado, vinha atender às necessidades pastorais. Da criação à implantação passaram-se dois anos².

O escolhido para a nova Diocese foi quem conhecia bem o Amazonas, pois fora seu Vigário Geral³. Dom José Lourenço da Costa Aguiar⁴ foi recebido pelos fiéis

¹ Discente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

² Dom Jeronymo Thomé da Silva, Arcebispo da Bahia, os coloca à frente do governo do Bispado do Amazonas os padres Francisco Benedito Coutinho e Casemiro Norberto Dupuy, até a chegada do Bispo. Documento de 27 de novembro de 1893.

³ Em 09 de janeiro de 1877 o padre José Lourenço foi nomeado Vigário Geral; no ano de 1894, o então Cônego recebeu a nomeação para ser o primeiro Bispo do Amazonas. RAMOS, Dom Alberto Gaudêncio. *Cronologia Eclesiástica do Amazonas*. 1952, p. 91.

⁴ Nascido em Sobral, Ceará, a 9 de agosto de 1847; foi sagrado bispo em 11 de março de 1894 em Petrópolis; assume a Diocese dois anos após sua criação em 16 de janeiro de 1894 como o primeiro bispo do Amazonas; deixou a Diocese em maio de 1905, falecendo um mês depois. MONTEIRO, Mário Ypiranga. A

católicos e por uma comitiva presidida pelo governador, dado interessante uma vez que os tempos já eram de República, isso mostra a euforia de um modo geral diante da criação da Diocese que dava a Manaus o *status* de uma grande cidade. Dom Lourenço Aguiar dando ciência de sua posse, registrou a satisfação na tomada de posse: “inauguramos e tomamos posse pessoal e jurisdição da Diocese do Amazonas, na forma do estilo, e com todas as solenidades prescritas pelos Cânones”.⁵

Ao inaugurar a Diocese em 1894⁶, a primeira medida tomada por Dom Lourenço foi apresentar ao clero e aos fiéis uma Carta Pastoral, onde expôs seu programa de governo, deixando claro suas principais preocupações e os direcionamentos que propunha para estruturar esta Diocese nos moldes desejados pela Santa Sé. Somando-se aos esforços e desejos locais, o Chefe da Cristandade, Leão XIII, decretou a formação da nova Diocese desmembrada de Belém, dando “perpetuamente à Igreja do Amazonas por Diocese. Fundamos perpetuamente a Sé e a Cadeira Episcopais de Manaus e elevamos à dignidade de Igreja Catedral a Igreja dedicada a Mãe de Deus Imaculada”⁷.

Nascia a Diocese com um projeto bem estruturado e com enormes desafios pela frente. Com muita dificuldade, o Bispo iniciou a organização do patrimônio da Diocese, a partir de arrecadações e doações. Boa parte dos recursos vinha da população, mas não havia uma regularidade nos dízimos e os padres dependiam de doações das paróquias. As festas religiosas eram também uma boa ocasião para grande mobilização, angariando fundos necessários, como nos esclarece Francisco Silva,

Catedral Metropolitana de Manaus (sua longa história). 1958, p.131.

⁵ Documento enviado ao Bispo de Fortaleza Dom Joaquim Vieira, que era o visitador encarregado de efetivar o Bispado em Manaus. O documento de posse, 18 de junho de 1894.

⁶ Em 18 de junho de 1894, Dom Lourenço chega a Manaus e instala a Diocese, toma posse como o 1º Bispo. RAMOS, Dom Alberto Gaudêncio. RAMOS, op. cit., p, 91.

⁷ AGUIAR, Dom Lourenço da Costa. Carta Pastoral de Inauguração da Diocese do Amazonas. 1894, p. 8.

a maior arrecadação vinha dos leilões do festejo anual da padroeira e que custos de maior vulto eram divididos entre os comerciantes, e quanto aos padres, “excetuados aqueles poucos oriundos de famílias de posses, os párcos faziam suas refeições em casas previamente escaladas e as despesas de suas viagens, vestuário, saúde e higiene eram custeadas pelos próprios comunitários⁸.

A Diocese era recém-inaugurada e precisava de cuidado especial para que esta, nascida romanizada, não permitisse que os vícios ou problemas do tempo do Padroado reaparecessem e impedissem o seu crescimento. Ela precisava tornar-se sólida para se impor aos tempos da República. O Bispo estabeleceu com os seus padres uma rede de comunicações, mostrando autoridade e concedendo responsabilidades. Tudo dependia da unidade e do cumprimento das diretrizes do Bispado e de Roma. Durante seu Bispado, ordenou doze sacerdotes, dos quais dois foram em Manaus, e criou duas novas paróquias para a Diocese, em 1896: a de Manacapuru, dedicada à Nossa Senhora de Nazaré; e a do Juruá, que teve por orago São Felipe. Pôs em prática as viagens pastorais tão aconselhadas pelo Concílio Trento e exigidas pelo Concílio Vaticano I.

Dom Lourenço faleceu em 1905, em Lisboa. Seu corpo foi transladado para Manaus e depositado em cripta no interior da Matriz de Nossa Senhora da Conceição. Bittencourt, assim conclui a biografia de Dom José Lourenço: “Repousa, assim, no Templo em que, por tantas vezes, sua voz, do altar e do púlpito, ecoou, pedindo a Deus, mercês para o Amazonas, para o Brasil e para a Humanidade”⁹.

⁸ SILVA, Francisco Gomes da. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Itacoatiara (1759-1999). 1999, p. 136.

⁹ BITTENCOURT. Agnello. Dicionário Amazonense de Biografias. 1973, p. 305.

DOM FREDERICO BENÍCIO DE SOUZA COSTA (1907-1913)

O segundo Bispo de Manaus era filho de Santarém¹⁰; teve sua formação básica em Belém, no colégio dos Espiritanos, reconhecido por formar os filhos ilustres da cidade. Com apenas 10 anos entrou no seminário em Belém, sob a orientação de Dom Macedo Costa. O jovem Frederico foi inserido, assim, no projeto que era a menina dos olhos do Bispo, a formação dos novos sacerdotes. Ele acolhia no seminário jovens vocacionados sem recursos, como Frederico, e acompanhava de perto o processo de formação. Fazia parte do projeto eclesial de Dom Macedo a construção de uma civilização cristã, inserida na realidade local, primando pela moral e pela intelectualidade: “Tal civilização seria dirigida por sacerdotes. Daí a importância dos seminários como instituições necessárias para formar esse clero dirigente, dotado de boa formação moral e intelectual.”¹¹

Dentre os seminaristas, os mais promissores eram enviados para continuar a formação na Europa. Assim, aos 17 anos, Frederico deu continuidade aos estudos: Filosofia em Paris e Teologia em Roma. Poliglota e intelectual¹², o jovem Frederico foi ordenado em Roma, a 1º de abril 1899. Ordenado em 1899, ingressou na Universidade Pontifícia Gregoriana, tornando-se Doutor em Teologia¹³. E em 1904, passou a ser o prelado mais jo-

¹⁰ A mãe de Frederico Thomázia de Souza Gonçalves da Costa era professora, seu pai Marcelino Bahia de Souza Costa era sapateiro. Oriundos de Belém, a partir da nomeação da mãe para a vila de Boim em 1875, foi nela que nasceu o primeiro filho do casal. Permaneceram em Boim por cerca de 5 anos, quando retornaram para Belém. SANTOS, João. Monsenhor Frederico Costa: 1º prelado de Santarém. 1978, p. 29-30.

¹¹ LOPES, João da Silva. Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir das representações de Dom Frederico. 2010, p. 23.

¹² Falava latim, árabe, hebraico e grego, e compôs hinos, orações e catecismo em tupi. MAIA, Álvaro. Imolação de um Bispo do Amazonas. *Jornal do Comércio* 1961.

¹³ Retornou a Belém em 1902, como professor do seminário, exercendo suas funções sacerdotais no Hospício de Alienados e na Prisão São José. Depois passou

vem, assumindo Santarém com dignidade episcopal, com o título de *protonotário apostólico*. Em 1906, Monsenhor Frederico foi a Roma relatar a situação de Santarém, para ele, a sobrevivência da Prelazia dependia de sua entrega “a uma ordem religiosa, que garantisse provê-la de padres e do seu sustento”¹⁴. Voltou ao Brasil como Bispo do Amazonas¹⁵. Pio X assim se expressou: “sois o bispo mais jovem do mundo, poucas vezes se vê isto na Igreja Católica e não ainda na grega”¹⁶.

A Diocese encontrava-se há dois anos em vacância¹⁷, quando Dom Frederico chegou à Manaus, em uma tarde chuvosa de 01 de junho, que parecia anunciar os novos tempos. A igreja de São Sebastião já estava lotada, e na praça e nas ruas ao redor se aglomeravam fiéis, associações religiosas e os colégios, com a banda do regimento militar à porta da igreja. Após as orações na igreja, sob o pátio carregado pelos irmãos do SS. Sacramento, o Bispo, com o cortejo¹⁸, seguiu em direção à catedral. Inúmeros acompanharam-no, e as associações religiosas uniram-se ao cortejo, com “os estandartes das associações religiosas e os dos colégios desfilavam, soberbos”¹⁹.

a ser vigário de Nossa Senhora de Nazaré, onde fundou o Apostolado da Oração e Pia União das Filhas de Maria BRAGA, Genesino. Dom Frederico Costa. Manaus: Academia Amazonense de Letras. P, 3. Acervo Cúria de Manaus.

¹⁴ SANTOS, João. Monsenhor Frederico Costa: 1º prelado de Santarém. 1978, p, 123.

¹⁵ A Santa Sé atendeu o pedido, a Prelazia passaria a ser dirigida por religiosos. Dessa forma cumpria seu serviço em Santarém e se despedia: “nobre povo de Santarém, adeus! Antes de te conhecer já te amava! Depois que te conheci, cresceu de pronto o meu afeto! És um povo digno de estima e de interesse porque teus filhos possuem todos os dotes de inteligência e coração, suficientes para formar um povo grande e futuroso! [...] Foi nomeado para o Amazonas a 8/01/1907 e sagrado a 19/03/1907. Ibidem, 1978, p, 126.

¹⁶ BRAGA, Genesino. Dom Frederico Costa. Manaus: Academia Amazonense de Letras. P, 4. Acervo Cúria de Manaus.

¹⁷ Durante o período de vacância o Pará foi elevado à Arcebisado a 1º de maio de 1906, ficando Manaus como sua sufragânea. RAMOS, Alberto Gaudêncio. Cronologia Eclesiástica da Amazônia. 1952.

¹⁸ O cortejo saiu da igreja de São Sebastião, atravessou a praça, passando pela rua José Clemente e descendo a avenida Eduardo Ribeiro em direção à catedral. Ibidem, 1907.

¹⁹ BRAGA, Genesino. Dom Frederico Costa. Manaus: Academia Amazonense de Letras. P, 5. Acervo Cúria de Manaus.

A primeira missa episcopal foi celebrada na primeira sexta-feira do mês. Foram sete dias de festejos, encerrados com o discurso do novo Bispo dando ênfase à acolhida e ao vigor católico dos amazonenses, continuador dos passos de Dom Macedo, e falou que o progresso não pode ser só material, referindo-se à fase econômica da região, mas que também “haja o progresso moral, que tem a base na religião”²⁰. Amazônico e romano, esses dois elementos identitários serão perceptíveis no seu episcopado. Investiu de forma mais contundente nas visitas pastorais, indo onde outros bispos não haviam pisado, denunciando “tudo o que contrariava os princípios da Igreja e a condição de vida dos povos da Amazônia. Dois traços marcantes em seu Bispedo”.²¹

Dom Frederico enfrentou muitos desafios, sendo a principal a vastidão de sua nova administração. Havia muito a fazer, retomar o caminho iniciado por Dom Lourenço e fortalecer a Diocese, para dar continuidade ao seu enraizamento. A cidade estava diante de inúmeras transformações, além das rivalidades políticas e das alterações aceleradas pelo crescimento espetacular da economia gomífera, que também fazia circular imigrantes nas áreas dos seringais e na capital “onde sonhavam em continuar o processo de embelezamento e saneamento intensificado no final do século XIX e início do XX”²². Os contrastes sociais tornavam-se mais evidentes.

Antigos e novos valores confrontavam-se, o Catolicismo não era mais a religião oficial, mas a religiosidade manauara parecia que não sofrera tantos abalos, mesmo em meio as modificações ao seu redor. Seus ele-

²⁰ BRAGA, Genesino. Dom Frederico Costa. Manaus: Academia Amazonense de Letras. P. 7. Acervo Cúria de Manaus.

²¹ MACIEL, Elisângela. “Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal”: a Diocese de Manaus vivenciando a Romanização (1892-1926). 2014, p. 191.

²² BENTES, Dorinethe dos Santos. Manaus: outras faces da história (1910-1940). Reggo, 2014, p. 40.

mentos identitários se inserem nas permanências, que apesar das rupturas, não sofrem os desgastes do tempo. Por isso, é possível que mesmo em meio às alternativas do mundo moderno, seus habitantes são ou querem ser, também, religiosos. O Bispo, desde o começo, mostrou-se ávido por fazer cumprir a missão para o qual foi escolhido; procurando estar em sintonia com as diretrizes papais. Por sua formação e por sua atuação como padre em Belém e como Prelado em Santarém, evidencia seu perfil romanizador. Firme pastoralmente, pois “sua ação era facilitar ao povo os meios e melhor prática da religião”²³. Afina-se com as diretrizes de Pio X, atuando para criar sintonia entre as localidades e a Santa Sé²⁴.

A *Carta Pastoral de Dom Frederico aos seus amados diocesanos*, de 1909, escrita após a visita pastoral aos rios Negro e Solimões expressa bem o projeto civilizatório cristão e o desejo de vê-lo implantado na Amazônia. Fala da árdua missão que recebeu da Igreja de “combater o bom combate da verdade e da virtude contra o erro e contra o vício”²⁵. A viagem começou no dia 10 de janeiro, rumo ao Solimões. A primeira parada foi em Tefé, onde se encontrava a missão dos Padres do Espírito Santo. Dom Frederico ficou bem impressionado com o trabalho eclesial, muitos cultivos, e na casa, mais de 70 meninos pobres eram alimentados, vestidos e instruídos, que “aprendem o necessário para que sejam mais tarde bons operários e bons cidadãos”²⁶.

²³ Escolheu como Lema: “Salvar as almas e fazer reinar Jesus Cristo”. SANTOS, João. Monsenhor Frederico Costa: 1º prelado de Santarém. 1978, p. 115.

²⁴ Em sua Carta de 15 de abril de 1905, ele recomendava a prioridade da catequese para preparação de crianças para receberem a primeira comunhão, e que fosse estabelecida a Congregação da Doutrina Cristã, onde as zeladoras do Apostolado da Oração seriam inseridas, atuando na catequese. *Ibidem*, p. 70. Com Pio X crianças a partir de 7 anos iniciavam a preparação catequética.

²⁵ COSTA, Dom Frederico. *Carta Pastoral de Dom Frederico a seus amados diocesanos* (1909). 1994, p. 17.

²⁶ *Ibidem*, 1994, p. 19.

A última parada no Solimões foi em Manacapuru, cuja chegada ocorreu a 28 de fevereiro. O Bispo disse que ali teve sua maior consolação espiritual, com a realização da primeira comunhão, e muitas confissões. Suas visitas pastorais, aos rios Solimões e Negro, foram conduzidas por zelo espiritual e pela preocupação com os povos da região amazônica, denunciando descasos e exploração. Considerando a viagem ao rio Negro, que teve a duração de 5 meses, de maior importância, Dom Frederico declarou: “implantamos a moralidade em uma região, onde raríssimas eram as famílias”²⁷.

Considerou os índios como potencialmente “inclinados à civilização”²⁸, mas somente a dedicação dos missionários tornaria isso possível. A evangelização deveria ser aprofundada, para possibilitar que as sementes, outrora lançadas, florescessem completamente e as novas encontrassem terreno fértil e logo despertassem. Observou o descaso para com as populações indígenas e registrou: “sangra-nos o coração ao dizê-lo, mas ainda existem escravos no Brasil, e são os nossos índios [...] o abandono em que jazem os habitantes do Alto Rio Negro é completo e absoluto [...]”²⁹. Termina sua carta pedindo: “Mocidade Amazonense, volve teus olhos para o Cristo triunfante e segue-o! Com a Cruz e o Evangelho e o Amor que te inflama o coração farás um dia a grandeza da tua Pátria Querida, o País da Santa Cruz!”³⁰. E aos sacerdotes: “coragem, pois! Não desanimeis no meio da jornada! [...] a vossa frente tereis sempre o vosso bispo para dar o exemplo do trabalho, da constância e da coragem! [...]”³¹.

Diante da realidade encontrada e da extensão da Diocese, que não lhe permitia estar presente como deveria e gostaria, clamou por um olhar diferenciado para a região. Roma já havia dado o primeiro passo, com a

²⁷ Foram realizados: 378 casamentos, 1507 batizados, e mais de mil comunhões e crismas. *Ibidem*, 1994, p. 145.

²⁸ *Ibidem*, 1994, p. 43.

²⁹ *Ibidem*, 1994, p. 48-49.

³⁰ *Ibidem*, 1994, p. 153.

³¹ *Ibidem*, 1994, p. 154.

criação da Prelazia de Santarém em 1903, e com o reforço de Dom Frederico, essa passou a ser, a longo prazo, a opção para a Amazônia. “As missões viriam encaminhar soluções, não somente às necessidades religiosas, mas também cuidar de alguns serviços essenciais da população”³². Assim, foram criadas: em 1907 a Prelazia do Rio Branco, que ficou com os Beneditinos; em 1910, a Prelazia de Tefé, com os Espiritanos; e as Prefeituras Apostólicas do Alto Solimões e do Rio Negro, em 1910³³, ambas sob a responsabilidade dos Capuchinhos.

Dentro desse projeto civilizatório, encontramos também o destaque para a educação. Dom Frederico orgulhava-se de que em Manaus se realizava um trabalho de grande benefício do Externato São Sebastião, do Colégio Diocesano de São José, e da Escola Paroquial de São Raimundo “em prol da instrução cristã da mocidade”³⁴. Contando também com a Liga do Apostolado da Oração, a Sociedade São Vicente de Paulo e a Congregação da Doutrina Cristã, para o desenvolvimento da piedade.

Diante do cenário de intensa efervescência, a educação cristã era algo vital para Dom Frederico, assim como para seus antecessores. De grande destaque em seu Bispado, foi a ênfase na educação feminina, “reforçando a preocupação em despertar a consciência das mulheres para sua responsabilidade em defesa da família”³⁵. O Colégio Santa Doroteia foi inaugurado a 7 de outubro de 1910. E o Instituto Pio X, para moças, foi criado em Itacoatiara. Para Dom Frederico “a base da família era a mulher, daí seu grande interesse em promover a

³² CERETTA, Celestino. História da Igreja na Amazônia Central. 2014, p. 70.

³³ A Prefeitura Apostólica do Rio Negro ou São Gabriel da Cachoeira passou para a responsabilidade dos Salesianos a partir de 1915, passando a Prelazia em 1925. A Prefeitura do Rio Solimões só passou a ser Prelazia em 1950. Ibidem, 2014, p. 210.

³⁴ COSTA, Dom Frederico. Carta Pastoral de Dom Frederico a seus amados diocesanos (1909). 1994, p. 150.

³⁵ MACIEL, Elisângela. “Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal”: a Diocese de Manaus vivenciando a Romanização. 2014, p. 273.

educação intelectual e moral das moças, que uma vez casadas seriam as principais responsáveis pela educação dos filhos [...]”³⁶.

Durante sua visita à região do Acre, com sua ausência prolongada, pela exigência da missão e pela doença que lhe acometera, circulou em alguns jornais a notícia de que o Bispo havia se casado e abandonado a Mitra³⁷. Ao saber de tal notícia, antes mesmo de chegar a Manaus, ele solicitou que fosse divulgada sua circular, condenando a notícia caluniosa veiculada nos jornais protestantes, *Norte Evangélico* e *Delta*, e no *Prancha Maçônica*. Disse que ficou com o coração sangrando: “[...], pois a Deus humildemente entregamos o nosso julgamento próprio, mas pela impressão causada nos espíritos simples, não conhecedores das misérias terrenas. Restava-nos ainda esta dura provação a fim de se esgotar o cálice amargo dos martírios que temos sofrido [...]”³⁸. Ele termina mandando que a circular, além da Diocese, seja enviada aos Bispos do Brasil.

Outro grande acontecimento foi a criação da terceira paróquia de Manaus, a de São Sebastião³⁹, a 8 de setembro de 1912. Ela já era dirigida pelos Capuchinhos, que foram confirmados a sua frente⁴⁰, observando a obediência ao Bispo, bem aos moldes da romanização. A notícia foi dada ao final do retiro dos padres, Dom Frederico, depois de refletir muito e se consultar com alguns prelados, falou dos inúmeros desafios da Diocese, com

³⁶ LOPES, João da Silva. Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir das representações de Dom Frederico. 2010, p. 49.

³⁷ HUGO, Vitor. Desbravadores: a história eclesiástica no panorama social, político e geográfico do grande rio Madeira, seus afluentes e formadores na Amazônia. 1959, p. 239.

³⁸ COSTA, Dom Frederico. Circular, 11 de dezembro de 1910.

³⁹ A primeira ermida foi erguida em 1859, pela irmandade de São Sebastião. MONTEIRO, Mário Ypiranga. História da Igreja de São Sebastião. 1999, p. 15. Em 1904 a igreja foi reinaugurada.

⁴⁰ Dom Frederico a 30 de setembro de 1909 confiou aos capuchinhos da Úmbria a igreja de São Sebastião. MACIEL, Elisângela. “Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal”: a Diocese de Manaus vivenciando a Romanização. 2014, p. 233.

crescente necessidade espiritual e poucos braços para atendê-la. Assim, procurando dar passos para solucionar esse problema, decidiu, como recordação do retiro espiritual do clero: “[...] depois de invocar as luzes do céu; havemos por bem criar uma Terceira Paróquia nesta cidade de Manaus, sob a invocação do glorioso mártir São Sebastião com sede na igreja do mesmo santo mártir desta cidade[...]”⁴¹.

Durante sua administração também foram criadas: a Dispensa dos Pobres pelos Vicentinos⁴²; Apostolado da Oração na igreja São Sebastião e em Lábrea⁴³; Conferência Vicentina na Colônia Oliveira Machado e no São João⁴⁴; Associação das Damas de Caridade em Manaus⁴⁵. E em 1913, Dom Frederico implantou a Pia União das Filhas de Maria, fortalecendo a devoção à Imaculada Conceição. As moças que abraçaram inicialmente o projeto mariano tinham de 18 a 26 anos, e “demonstraram que possuíam uma formação intelectual e religiosa, estando maduras para assumir um compromisso com a vida cristã”⁴⁶. O Bispo se encantou e imediatamente, por meio de decreto episcopal, de 7 de abril, instituiu a nova associação religiosa.

O final do governo de Dom Frederico também coincidiu com os primeiros anos de crise da borracha,

⁴¹ O documento segue esclarecendo os limites: da rua Ferreira Pena somente o lado direito de quem vai para o Boulevard, da avenida Joaquim Nabuco encontrando-se com a Doutor Moreira serão os dois lados, da Doutor Moreira com o Boulevard seguirá os dois lados até as costas do cemitério, seguindo os dois lados até a Vila Municipal. Também passaram a pertencer à nova paróquia as colônias de João Alfredo e Campos Sales. Livro Tombo. 1912, p. 1-2.

⁴² Criada a 10 de maio de 1908. Ramos, Dom Alberto Gaudêncio. *Cronologia Eclesiástica da Amazônia*. 1952, p. 95.

⁴³ Em São Sebastião foi criada a 13 de julho, e em Lábrea a 3 de novembro de 1909. *Ibidem*, p. 95 e 96.

⁴⁴ Na Colônia foi fundada a 15 de agosto e em São João a 7 de setembro de 1908. *Ibidem*, p. 96.

⁴⁵ Fundada a 26 de dezembro de 1911. *Ibidem*, p. 97.

⁴⁶ MACIEL, Elisângela. “Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal”: a Diocese de Manaus vivenciando a Romanização. 2014, p. 266.

que diferentemente das outras, vinha para ficar. O envidamento do Bispado, somado à oposição, expressa especialmente pela maçonaria, e as divergências internas com monsenhor Hypólito Costa⁴⁷, formaram uma grande pressão sobre ele. Tudo isso agravado por sua saúde fragilizada, a doença adquirida na floresta deixou sequelas que o acompanharam pelo resto de sua vida. Agravando ainda mais, ocorreu a triste necessidade de fechar as portas do Seminário São José “após 61 anos de existência dedicada a causa da Instrução”⁴⁸, por não haver recursos para sua manutenção. Faltava até o “ôbulo da caridade para auxiliar os pobres que batiam à sua porta”⁴⁹.

A renúncia foi a forma que ele encontrou para cumprir sua promessa ao Sagrado Coração e para abrir espaço para que um novo bispo pudesse cuidar da Diocese como ele não mais podia. Durante a sua última visita pastoral, adoeceu gravemente, e nessa ocasião fez a promessa: se curado, renunciaria ao Bispado e ingressaria em um mosteiro. Em 1913, Dom Frederico iniciava o cumprimento desta promessa, renunciando. O jornal *Vozes de Petrópolis* noticiou que Dom Frederico “renunciou a seu bispado e fez-se Religioso camaldulense, entrando para um convento desta Ordem, perto de Roma”⁵⁰. Em 1934, tornou-se membro dos Carmelitas descalços, em Barcelona.

Ele “ficou conhecido pelo título de bispo catequista, o que o coloca em sintonia com o papa Pio X, ambos dedicados ao zelo pastoral”⁵¹. Ao despedir-se de Manaus,

⁴⁷ Monsenhor Hypólito fora vigário geral, se aproveitou das viagens do Bispo e onerou o Bispado, chegando a se apossar de propriedades da Diocese. COSTA, Dom Frederico. Circular ao Clero e aos Fiéis. 7 de agosto de 1909.

⁴⁸ Suplemento de A Reação, março de 1946, p. 76.

⁴⁹ MACIEL, Elisângela. “Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal”: a Diocese de Manaus vivenciando a Romanização. 2014, p. 197.

⁵⁰ Vozes de Petrópolis, 16 de maio de 1914.

⁵¹ Ibidem, p. 202, 2014.

dirigiu-se a Nossa Senhora dizendo “até o céu”⁵². Ordenado em sábado santo, celebrou a primeira missa no domingo de Páscoa, e morreu em uma sexta-feira santa, como coroamento de sua entrega⁵³. Ao fazer um balanço do histórico da Diocese até os anos de 1940, o jornal *A Reação*, escreve sobre o zelo pastoral de Dom Frederico, que primava “pela instrução das almas”⁵⁴, de suas viagens que levaram ao sucesso da criação de Prelazias e Prefeituras Apostólicas, da dedicação à educação feminina. O mundo não podia compreender que “um homem, tão magnificamente dotado, se dedicasse de tal modo a causa das almas. Os inimigos da Igreja moveram-lhe tremenda campanha de calúnias, pela imprensa do país. O jovem prelado, com sabedoria de um santo e a prudência de um sábio, respondeu com perdão”⁵⁵.

FONTES ECLESIÁSTICAS

AGUIAR, Dom José Lourenço da Costa. Carta Pastoral de Inauguração da Diocese do Amazonas, 1894.

Convite do Conselho Estadual de Cultura enviado a Dom Milton Correa para a solenidade do dia 14 de outubro de 1975.

COSTA, Dom Frederico. Carta Pastoral de Dom Frederico Costa, Bispo do Amazonas, a seus amados diocesanos (1909). Ed. Fac-similada. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Imprensa Oficial, 1994.

COSTA, Dom Frederico. Circular, 11 de dezembro de 1910.

COSTA, Dom Frederico. Circular ao Clero e aos Fiéis. 7 de agosto de 1909.

⁵² Programa da Festa de Nossa Senhora da Conceição. Santarém, 8 de dezembro de 1975.

⁵³ Em sua trajetória foi “Seminarista em Paris e Roma, padre, cônego, protonotário apostólico, vigário de Nazaré, prelado de Santarém, Bispo do Amazonas, Bispo resignatário, monge camaldulense em Nápoles, Bispo titular de Tubuna, carmelita calçado na Palestina e em Barcelona”. BRAGA, Genesino. Dom Frederico Costa. Manaus: Academia Amazonense de Letras, p. 2. Acervo Cúria de Manaus.

⁵⁴ Suplemento de *A Reação*, março de 1946, p. 27-28.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 28.

Diálogos religiosos:

Documento de posse de Dom José Lourenço da Costa Aguiar. 18 de junho de 1894.

Documento de 27 de novembro de 1893.

Livro Tombo. 1912-1913.

Programa da Festa de Nossa Senhora da Conceição. Santarém, 8 de dezembro de 1975.

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

JORNAIS

Jornal do Comércio. 1961.

O Imparcial. 1894.

Suplemento de A Reação. Visão Histórica da Diocese de Manaus nas festas jubilares de 1846. Manaus, março de 1846.

Vozes de Petrópolis, 16 de maio de 1914.

BIBLIOGRÁFICAS

BENTES, Dorinethe dos Santos. Manaus: outras faces da história (1910-1940). Reggo, 2014.

BITTENCOURT, Agnello. Dicionário Amazonense de Biografias: vultos do passado. Rio de Janeiro: Conquista, 1973.

BRAGA, Genesino. Dom Frederico Costa. Manaus: Academia Amazonense de Letras.

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

HUGO, Vitor. Desbravadores: a história eclesiástica no panorama social, político e geográfico do grande rio Madeira, seus afluentes e formadores na Amazônia. Humaitá: Edição Salesiana de Humaitá, I volume, 1959.

LOPES, João da Silva. Sociedade, relações de poder e religiosidade no Alto Rio Negro a partir das representações de Dom Frederico. Dissertação, Manaus - UFAM, 2010.

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

MONTEIRO, Mário Ypiranga. A Catedral Metropolitana de Manaus (sua longa história). Manaus: Sérgio Cardoso & Cia Ltda. Editores, 1958.

Diálogos religiosos:

MONTEIRO, Mário Ypiranga. História da Igreja de São Sebastião. Manaus, 1999.

SANTOS, João. Monsenhor Frederico Costa: 1º prelado de Santarém. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1978.

RELIGIÕES AFRO



CULTURA, POLÍTICA E SOCIEDADE

A ORGANIZAÇÃO DA MULHER NEGRA
ATRAVÉS DAS IRMANDADES: ESTRATÉGIAS DE
EMPODERAMENTO DE UMA MEMÓRIA RECONSTRUÍDA

Terezinha do Socorro da Silva Lima¹

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é parte do capítulo intitulado *As ações afirmativas: Um movimento dialético constante em busca de uma identidade*. O estudo foi construído em bibliografias e também a partir de uma visita a cidade de Salvador (Bahia), onde procurei as igrejas católicas de filosofias Carmelitas, Franciscanas e Dominicanas para entender a relação com as Irmandades que foram construídas a partir do século XVII. Por meio de algumas informações disponibilizadas pelo monitor de turismo, a respeito da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que desempenha a função de guia para os turistas os quais buscam informações da história de uma cultura ancestral, assim como eu, compreender uma parte da história dos negros que ali chegaram ainda no século XVI era uma forma de interagir com a minha pesquisa, esta que faz parte de uma análise do canto sagrado da cantora Clementina de Jesus, e que busquei dialogar com os grupos religiosos os quais a artista percorreu.

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará - UEPA; Especialista em Educação para as Relações Étnicorraciais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - IFPA; Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará - UFPA; Servidora da Reitoria do IFPA no cargo de Assistente Social.

A igreja fica localizada no Largo do Pelourinho no centro da cidade de Salvador. O espaço é constituído por várias igrejas que se encontram assentadas nas diferentes interpretações culturais. Fui em busca de conhecimento que propiciasse suporte para traçar minha discussão sobre a formação das Irmandades. O espaço é considerado um presente para a comunidade Baiana por acompanhar as transformações econômicas, sociais, culturais e religiosas, de modo que a comunidade encontra-se contemplada por esse acervo histórico.

Assim, a partir do século XVII os negros precisaram estabelecer uma articulação com as Irmandades Católicas por meio das congregações já citadas; foram articulações que, posteriormente, possibilitaram autonomia de algumas categorias negras. Nesse primeiro momento, a Irmandade católica que os negros puderam estar inseridos foram a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, ou Irmandade dos homens pretos, sendo Católica apostólica Romana de cunho africano, o primeiro compromisso da Irmandade que se tem notícia é de 1685, e até por volta do século XVIII era regida por uma minuta descrição do antigo Estatuto (Vinculada a Congregação de São Domingos).

Posteriormente, em 1899, a Irmandade foi levada à categoria de Ordem Terceira, estendida não somente aos homens negros, mas também às mulheres, em que elas tinham como função destacada a de prestarem assistência aos negros escravos que eram acometidos por doenças e quase sempre vinham a óbito e não tinham um enterro digno, sendo jogados a beira da maré para serem levados pelas águas. Portanto, essas ações filantrópicas resultaram das negociações formadas pelos africanos e seus descendentes no seu processo de enfrentamento à escravidão e a tentativa de dispersão dos homens e mulheres de seu

continente. Foi assim que esse segmento, ao longo dos séculos, foi se utilizando dessa dupla pertença, unindo ritos e práticas católicas a uma experiência sagrada africana.

Para essa abordagem, utilizamos da obra de Larissa Viana, *O Idioma da Mestiçagem*, na qual a autora parte de uma discussão em compreender as irmandades dos Pardos como estratégias, que se utilizaram delas para se encontrarem inseridos em um contexto sócio econômico e cultural-religioso². Meios também de significação em função de possibilidades que as mulheres negras a partir dessas irmandades já citadas, contribuísem para que elas se organizassem em uma confraria “Irmandade Nossa da Boa Morte”. Também buscamos outras bibliografias de autores tão importantes quanto a autora citada que contribuíram para a construção desse artigo.

Utilizamo-nos também do pensamento do sociólogo Pierre Bourdieu, na obra intitulada “Os Usos sociais das Ciências por uma sociologia Clínica no campo científico”, pois, em sua discussão, há a contribuição para o meu entendimento de uma interpretação que parte do ponto de vista de que os homens sempre estarão se utilizando de meios para mudar um contexto, mesmo que seja identitário³.

No Brasil colônia, assim como em outras regiões das Américas, o momento inicial utilizado pelos negros para saírem às ruas com seus cânticos e danças foram por meio das celebrações católicas, inclusive as procissões, ações que eles se utilizavam para reivindicarem sua inserção na sociedade, cuja participação nas festas populares caracterizava um ato simbólico. Falar da formação das Irmandades é nos reportamos para o início

² VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa* / Larissa Viana. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

³ BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência – Por uma sociologia clínica do campo científico*. Conferencia e debate organizados pelo grupo Sciences en Questions, Paris, INRA, 11 de março de 1997. [Tradução: Denise Barbara Catani].

da chegada de muitos negros ao Brasil e que, aos poucos, foram construindo um cotidiano que atendesse minimamente a história de um povo.

O objetivo desse artigo é fazer uma discussão no que se refere a formação das Irmandades Religiosas, especificamente, a irmandade da Boa Morte e o papel da mulher enquanto gênero representativo, responsáveis, por meio de seu cotidiano, por conquistar espaços em determinados contextos, conquistas essas que somente mais tarde elas destacaram-se em suas ações que ao longo de sua existência tiveram que enfrentar; uma sociedade construída de forma patriarcal e os adereços que essa mesma sociedade foi capaz de estabelecer padrões de comportamentos sociais como forma de limitar poder.

Mas, mesmo assim, elas tiveram visibilidade em suas práticas ao desenvolverem a organização da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte. Todavia, as dificuldades que esse segmento social enfrentou na sociedade por estarem inseridas em um ambiente considerado somente de ações masculinas, uma vez que essas mulheres tinham muita importância em suas ações, no entanto, foram invisíveis, e com a formação dessas Confrarias, as mulheres passam a ter visibilidade a partir da sua importância na organização.

A VALORAÇÃO DO RITUAL PARA A COMUNIDADE AFRO-RELIGIOSA

A Irmandade da Boa Morte, a priori, surge na Bahia e, posteriormente, toma dimensões para outras regiões, levando em consideração que essas Confrarias tenham sido instrumentos de lutas ou resistências em busca da reinvenção de um passado culturalmente negado ao povo negro. Por meio de uma prática assistencialista e filantrópica, os membros da Irmandade se fortalecem mediante a religiosidade.

Assim, nada melhor de referenciar a cidade de Salvador - BA, pois foi o berço de chegada dos negros e também de diferentes formas de organização. Por exemplo, ao fundo da igreja da Barroquinha, quando é formada a Irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, foi necessária a participação de um homem adepto da Confraria do Senhor dos Mártires, bem como também o primeiro terreiro de Candomblé, nesse momento, a formação da Irmandade estava estabelecendo parceria, sendo um instrumento de articulação, uma vez que as reuniões políticas e manifestações eram frequentes.

Contudo, podemos refletir um pouco sobre a história do movimento feminista, de maneira que podemos compreender a partir de três grandes etapas. A primeira se situa no final do século XIX, cuja luta se volta para o direito ao voto feminino e por direitos democráticos, referentes ao direito ao divórcio, efetivação de uma maneira completa da educação, trabalho, entre outras políticas. A segunda, no final dos anos 60, a luta por liberdade sexual; e a terceira, no final dos anos 70, uma luta de caráter mais sindicalista, protagonizada pela mulher em seus diferentes aspectos enquanto mulher trabalhadora⁴.

Dessa forma, podemos fazer uma observação a respeito, de que as lutas dos movimentos antecedem as programações acima, especificamente as estratégias que as mulheres e as formas como se apropriaram para marcarem espaços e delimitar as diferenças entre os gêneros. Outra interpretação foi a constituição das primeiras Irmandades a serem formadas, as quais agregavam maiores números de pessoas conhecidas, conseqüentemente, maior rede de solidariedade. Desse modo, a Irmandade da Boa Morte, instituição criada no início do século XIX por um grupo de mulheres

⁴ COUTO, Berenice Rojas. O direito social e a assistência social na sociedade brasileira: uma equação possível? 3.ed. - São Paulo: Cortez, 2008. ISBN 978-85-249-1080-7

negras, período que já existiram outras Irmandades, mas nenhuma sendo chefiada exclusivamente por mulheres, possui, sobretudo, importância para a organização, ao enfatizarmos a competência para tomada de decisão, organização e de quem estava à frente das festividades⁵.

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, formada unicamente por mulheres negras, surgiu em meio uma sociedade escravista instável, na cidade de Salvador- Bahia, momento de constantes explosões de revoltas (revoltas populares contra a monarquia portuguesa, como exemplo a Revolta dos Malês). Assim, o objetivo se estendia também à devoção e ao culto a Nossa Senhora, bem como a prática de empréstimo e auxílios financeiros, doações e principalmente a compra de alforria para os escravizados. Em caso de falecimento das associadas, a Irmandade se responsabilizava pelos sepultamentos e missas. Ao final do século XIX, a Irmandade demonstra sua participação ativa na vida política e social.

Portanto, as mulheres lutavam e negociavam para se firmarem enquanto membro do grupo, conseguiam mostrar seu trabalho por meio das festividades a Nossa Senhora e nas conquistas de seus objetivos, através da força e coragem, elas conseguiam se fazer presente e se tornarem necessárias nas particularidades específicas do ritual, esses atributos que lhes foram atribuídos possibilitaram, posteriormente, serem conhecidas como negras do Partido Alto. Ressaltando que a formação e os objetivos das irmandades da Boa Morte se aproximavam de outras irmandades de cor, no entanto, esta é a única na qual as mulheres reinam por completo.

⁵ CONCEIÇÃO, Joanice Santos. Duas Metades, uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun. Doutorado em Ciências Sociais/ Antropologia, SP. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, 2011.

No que se refere ao entendimento de gênero, não há um determinismo biológico e sim construções sociais dos papéis dos homens e das mulheres⁶.

Podemos evidenciar que a invocação mariana no império Português era a de Nossa Senhora da Conceição como Patrona das Irmandades dos Pardos, assim, por volta de 1700, em diversas áreas coloniais como no Rio de Janeiro e nas primeiras décadas do século XVIII e nas diferentes cidades mineiras, as Irmandades tinham a função de agregar os negros. Dessa forma, as Irmandades negras formadas procedem do catolicismo popular, por isso, o chamado catolicismo popular não é uma religião mista, mas manifestações temporais de um povo que anseia o término de uma evangelização.

É a manifestação de uma consciência não inteiramente cristã, grande parte das Irmandades tiveram suas origens nos ofícios, considerado um dos meios para estimular práticas e vivências da religião, colaborando para a evolução de seus objetivos. Com a colonização portuguesa no Brasil, surgiram irmandades separadas para “homens brancos”; “homens pretos e no processo de miscigenação”; as dos “homens pardos” (mulatos). Elas eram organizadas por grupos sociais e assim reproduziam a estratificação da sociedade colonial. Desde que mantivessem a distinção de cor, os escravos podiam criar suas próprias Confrarias⁷.

As irmandades dos pretos congregavam pretos livres e escravos, ali, para muitos, era a única forma de convívio fora do trabalho e reservavam parte do recurso para compra de alforria para alguns membros. Tinha

⁶ LESSA, Luciana Falcão. SENHORA DO CAJADO: UM ESTUDO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS. Universidade Federal da Bahia. Programa de Pós-graduação em História. Salvador, 2005. p. 22.

⁷ VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa / Larissa Viana. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

etnia africana de origem banta, que permitia vivência dentro das igrejas, veneravam os santos católicos e fora dela, os seus orixás. Muito escravos bantos já participavam do culto a santos católicos antes de cruzarem o Atlântico. Assim, a história das irmandades na América portuguesa começa no reino, se mistura com a história das corporações de ofício e remonta o período da Idade Média, logo as irmandades se organizavam a partir das estruturas administrativas da monarquia, e respondiam aos interesses de diversos grupos sociais.

No que se refere ao ritual promovido por elas por meio das festas religiosas, estas serviam a uma necessidade que proporcionavam divertimento e formas de expressão. Nas Irmandades Negras, além da necessária citação aos santos católicos, recriavam suas províncias natais, carregado de ostentação e musicalidade, realizavam procissões com características africanas, evocando seus usos e costumes, monopolizando os membros da Irmandade e se destacavam em público com danças de sua cultura.

Foram experiências máximas de liberdade. Assim, vinculando crenças e costumes ao culto das santidades da igreja Católica, originou-se assim o sincretismo, combatido pelas elites para controle social e ideológico. No Rio de Janeiro, desde sua fundação, as Irmandades eram chamadas de “Igrejas de Passagem”, pois contribuíram para inserir na paisagem urbana uma forte presença religiosa católica. Suas práticas pastorais, as liturgias, eram muitas das vezes encenadas com a vida de santos, havia procissão dos Passos e nos dias da quaresma a imagem comparecia a todas as Irmandades e à população. A procissão mais impressionante era a dos Ossos, porque seus cadáveres ficavam expostos junto à forca até o dia primeiro de novembro quando, excepcionalmente, a Santa Casa os recolhia e enterrava⁸.

⁸ VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa / Larissa Viana. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

Dessa forma, o conjunto de ações denomina-se performance. As performances culturais, especificamente as religiosas envolvem linguagem verbal e não verbal, canto, dança, encenação ou dramatização. Enquanto a estrutura do ritual é formada pela juíza Perpetua e suas irmãs auxiliares, que juntas formam um conselho responsável pelas decisões tomadas pelas irmandades. Os cargos são vitalícios, ocupados, respectivamente, pela pessoa com mais tempo de organização. Assim, o indivíduo religioso vive corriqueiramente entre o senso comum e o religioso, ele mergulha em formas convergentes e divergentes. Mas há certas interações entre elas de acordo com o tecido sócio cultural, o indivíduo religioso vê o mundo, cria seus impactos e conteúdo.

Portanto, a mulher que apresentar maior idade cronológica são aquelas mais respeitadas enquanto que as demais somente compõem o corpo da instituição. Anualmente, cerca de cinco integrantes formam a comissão da festa, isso ocorre após uma eleição entre elas, embora atualmente este fato tenha sofrido significativas modificações, visto que a influência de pessoas estranhas à irmandade conduzem o processo de forma diferente do que ocorria inicialmente⁹.

O interessante nessa discussão é que podemos relacionar a Irmandade da Boa Morte com características do catolicismo ao universo afro-religioso brasileiro, pois já havia nesse momento a necessidade de formação de uma identidade afro-religiosa em construção ou reinvenção, uma vez que os laços de solidariedade se faziam presentes e os valores comuns que remetiam aos ritos de morte e a vida. Assim, podemos exemplificar: as yabas que se remetiam ao Candomblé estavam ligadas à morte e à vida; Nanã e Iansã, Yemanjá e Oxum, que tem um ponto semelhante à morte e a Assunção de Nossa Senhora.

⁹ CONCEIÇÃO, Joanice Santos. Op. Cit., p. 27 a 46.

Outra irmandade existente no município é a de São Gonçalo dos Campos, também no Recôncavo baiano, especificamente conduzido por mulheres negras, sendo a Irmandade que ainda representa a expressão de sobrevivência, de forma de organização da cultura de origem afrobrasileira e do catolicismo Barroco, em que havia a mistura do sagrado com o profano. O interessante é que foi por volta de 1900 a 1950 o momento de grande crescimento das forças populares, pois o Estado nesse contexto aproximava-se da Igreja Católica para que ela mantivesse sobre controle o movimento operário.

A igreja queria restaurar a influência Católica na sociedade brasileira, a fim de enquadrar o catolicismo popular nos padrões de Roma, nos parâmetros estabelecidos pela hierarquia eclesiástica, a formação da criação da Irmandade da Boa Morte foi a maior expressão de religiosidade popular no município. Na segunda metade do século XIX, até meados do século XX, período que se caracteriza como o auge da religiosidade popular, nesse momento foram criadas várias Irmandades com apoio dos padres, os quais realizavam as missas no período das festas, tendo como expressão maior dessa religiosidade popular a festividade em homenagem ao Santo Padroeiro da cidade, São Gonçalo do Amarante, realizada em 10 de janeiro¹⁰.

As irmãs da irmandade da Boa Morte lavavam o templo com água da fonte gambeira, tida como milagrosa em virtude de uma possível aparição do Santo, cujo nome balizava o município. Por volta da década de 90 do século XX, o padre da paróquia, Hermenegildo de Castorano, separa o ritual, considerado uma festa profana, e assim separa a festa sagrada da festa do profano e proibiu a lavagem do templo. Atualmente, as irmãs com

¹⁰ LESSA, Luciana Falcão. SENHORA DO CAJADO: UM ESTUDO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS. Universidade Federal da Bahia. Programa de Pós-graduação em História. Salvador, 2005, p. 9.

trajes típicos de baianas só lavam a escadaria. No entanto, o padre continua celebrando as músicas das festas das irmandades e da religiosidade popular, no sentido de uma religião vivida, internalizada e expressa em diferentes dimensões do grupo social.

Em meados do século XX, São Gonçalo dos Campos, cidade que se destaca pela sua dinamicidade, formada por uma elite letrada, cujo desenvolvimento político e econômico era a preocupação das elites, também apresenta uma diversidade cultural assim como as demais cidades do Nordeste com sua expressão na coexistência de várias práticas religiosas. Organizada com espaços demarcados e conflitos étnicos, é um espaço que foi construído com base na escravidão e com o fim do sistema escravista nascem as Irmandades da Nossa Senhora da Boa Morte. As Irmandades estavam originalmente associadas a devoção da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Criolos, naturais da cidade da Bahia.

Segundo Lessa, em sua pesquisa através de fontes orais, a Irmandade da Boa Morte foi organizada em São Gonçalo com uma experiência que já vinha desde a Irmandade de Cachoeira. Organizada por Felismina Araújo e Cecília Araújo, respectivamente mãe e filha, ambas negociantes e que já participavam das Irmandades em Cachoeira, é provável que a filha tenha seguido o caminho da mãe. Foram muitas referências a essas irmãs da Boa Morte, negras, mães solteiras, pequenas comerciantes, provavelmente, elas tinham poder de mando e de liderança dentro da Irmandade.

Como podemos observar, a Irmandade da Boa Morte terminou sendo uma alternativa de sobrevivência dessas mulheres, pois sua própria condição dita como “raparigas” deixavam-nas estigmatizadas perante a sociedade, o que é bem pensado o ingresso delas nas Irmandades que de certa forma proporcionava uma sociabilidade, conforto e identidade, pois quem nascia nes-

se ambiente eram iguais, não estava à margem e representavam uma categoria de mulheres negras e em sua grande maioria mães solteiras. Mulheres que andavam na rua, brigavam, falavam alto, dividiam o espaço de trabalho (a rua) com os homens, e na prática assumiam os papéis tradicionais de mulheres e homens, enquanto tinham que sustentar a casa, criar os filhos, impondo as suas regras de respeito. Então, essas mulheres também se privavam de sua sexualidade, com a abstinência sexual, as irmãs podiam se dedicar com mais afinco à devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, ou seja, por outro lado, podiam significar uma espécie de penitência por serem perdoadas dos pecados cometidos, pois a maioria não seguia os padrões da época.

Assim, com a formação da Irmandade da Boa Morte, registra-se também a criação de um dos primeiros Terreiros de Candomblé do Brasil, ligado à Irmandade, por ter sido criado pelas mulheres adeptas da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte e por um homem adepto da Confraria de Senhor dos Mártires. O Iyá Omi Axé Ayá Intilá em homenagem a Xangô, o culto acontecia em uma casa ao fundo da igreja da Barroquinha, que abrigava reuniões políticas e manifestações de toda ordem. A partir de 1920, estes terreiros deram origem a mais outros dois: Ilê Axé Opô Afonjá, em São Gonçalo do Retiro e o Ilê Iyá Omi Iyá Massé, na federação, conhecido como terreiro de Gontois. As lideranças desses terreiros faziam parte da Irmandade da Boa Morte¹¹.

Dessa forma, a festa de Nossa Senhora da Boa Morte era a mais disputada da Igreja Católica, muitas igrejas realizavam missas e procissões, celebrando-se festas no dia seguinte, mas somente a capela da Barroquinha destacava-se na festividade, apresentava extenso traslado da missa, sendo organizada durante anos pela Irmandade do Senhor dos Martírios da Barroqui-

¹¹ VIANA, Larissa. Op. Cit., p. 98 a 131.

nha, que depois passou a dividir a organização da festividade com a Irmandade da Boa Morte, formada por mulheres negras devotas a Nossa Senhora da Boa Morte. Esta última ligava-se aos espíritos mortuários por meio de comida, cânticos, danças, procissões e missas, comportamentos estes que colocavam suas integrantes em contato com o universo mortuário.

BIBLIOGRAFIA

BÔAS, Rafael LitvinVillas. PEREIRA, Masieiro. (organização). Cultura, arte e comunicação. – 1. ed. - São Paulo: Outras Expressões, 2015.

BOURDIEU, PIERRE. Os usos sociais da ciência – Por uma sociologia clínica do campo científico. Conferencia e debate organizados pelo grupo Sciences em Questions, Paris, INRA, 11 de março de 1997. [Tradução: Denise Barbara Catani].

CARMO, Ione Maria do. Dissertação intitulada: “O caxambu tem dendê”: Jongo e religiosidade na construção da Identidade Quilombola de São Jose da Serra. 2012

CARVALHO, José Jorge. Um Panorama da Música Afro-brasileira: Parte 1. Dos Genero Tradicionais aos Primórdios do Samba. Série Antropologia, Departamento de antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2000.

CRUZ, Teresa Cristina de Carvalho. As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes. PerCursos, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 03-17. jan./jun. 2007.

COSTA, Renilda Aparecida. Batuque: espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnico-racial. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017. 186 p. ISBN 978-85-9509-008-8.

CONCEIÇÃO, Joalice Santos. Duas Metades, uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun. Doutorado em Ciências Sociais/ Antropologia, SP. Pontificia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, 2011.

COUTO, Berenice Rojas. O direito social e a assistência social na sociedade brasileira: uma equação possível? 3. ed. - São Paulo: Cortez, 2008. ISBN 978-85-249-1080-7

GOMES, Tiago de Melo. PARA ALÉM DA CASA DA TIA CIATA; outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. Afro-Ásia, 29/30 (2003), 175-198.

LESSA, Luciana Falcão. SENHORA DO CAJADO: UM ESTUDO SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE DE SÃO GONÇALO DOS CAMPOS. Universidade Federal da Bahia. Programa de Pós-graduação em História. Salvador, 2005.

Projeto de Lei Nº 6.859-A, de 2013 (Do Sr. Paulo Ferreira). Inscreve o nome de Hilária Batista de Almeida, conhecida como “Tia Ciata”, no Livro dos Heróis da Pátria; tendo parecer da Comissão de Cultura, pela aprovação (relator: DEP. STEPAN NERCESSIAN

QUINTÃO, Antonia Aparecida. O significado das irmandades de pretos e pardos: O papel das mulheres. Grupo de trabalho 4. 18/07/2018. 12:57 <http://www.desafio.ufba.br/gt4-015.html>

SANTANNA, Marilda. As bambas do samba: mulher e poder na roda [on line]. Salvador: EDUFBA, 2016. ISBN 978-85-232-1724-2. Available from: doi: 10.7476/9788523217242.

SILVA, Livia Maria Baeté. A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, uma perspectiva a museológica e de gênero. I ENECULT. s/d.

VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa / Larissa Viana. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

AS TOBÓSSIS NO TAMBOR DE MINA: ETNOGRAFIA
DAS CASAS DE SANTO ESTUDADAS E DAS
LINGUAGENS A QUE ELES PERTENCEM



Tayná do Socorro da Silva Lima¹

INTRODUÇÃO

Neste artigo abordarei uma parte de minha dissertação que está sendo produzida no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará - UEPA. Dessa forma, discuto sobre um culto específico da matriz religiosa afro-brasileira do Tambor de Mina, que refere-se às *Tobóssis* ou *Princesas Nagôs*, seguimento religioso tradicional principalmente nos estados do Maranhão e Pará.

Culto que surge em São Luís do Maranhão, no local de culto denominado de *Casa das Minas*, que estabelecia uma prática religiosa africana de segmento étnico Jejê, na qual se cultuavam os Voduns Jejê, que seriam (são) várias entidades nobres que pertencem à família de Davice, do antigo reino do Daomé. A Casa era constituída em suas lideranças apenas por mulheres que repassavam seus conhecimentos religiosos, ou seja, suas “folhas sagradas”, por meio da oralidade.

Estudos etnográficos afirmam que na referida casa de santo, o culto às Tobóssis foi realizado até a década de 60, pois em determinado momento da história o

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação) em Ciências da Religião PPGCR - UEPA; Especialista em Educação para as Relações Étnicorraciais pelo Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - IFPA (2012); Graduada em Licenciatura Plena em Letras com Habilitação em Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Pará - UEPA (2009)

terreiro, liderado apenas mulheres, acaba entrando em uma crise no sentido de não apresentar mais filhas de santo com o status de vodunsi-gonjaí, grau de iniciação completa, para poderem iniciar outras filhas da casa até o status mais elevado na mina².

À medida que fui pesquisando mais informações sobre o culto dessas meninas africanas foi possível perceber que se tratava de um segmento muito específico, de uma nobreza africana devido a grande importância de elementos tradicionais africanos que constituem a estrutura sagrada em relação a pretensa pureza dessas princesas.

Para a produção deste artigo me utilizei, a princípio, como revisão da literatura e discussão das obras etnográficas de Nunes Pereira *A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão*, de Sergio Ferretti intitulada como *Querebentã de Zomadônu: Etnografia da Casa das Minas*³ e da Tese de Doutorado da Antropóloga Taíssa Tavernard de Luca que tem como título: *“TEM BRANCO NA GUMA”: A Nobreza Europeia Montou Corte na Encantaria Mineira*⁴.

No que se refere a questão da etnografia abordada por Clifford Geertz⁵, o autor cita Max Weber, expondo que:

o homem caracteriza-se por um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. Geertz compreende a cultura como sendo essas teias e a sua análise; porém, não como uma ciência experimental

² PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: Contribuição ao Estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil*. Das Academias de Letras do Maranhão e Amazonas. 2ª ed. Vozes. Petrópolis. 1979; FERRETTI, Sergio. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 336 p.

³ *Ibidem*.

⁴ LUCA, Taíssa Tavernard de. *“Tem Branco na Guma”: a Nobreza Europeia montou Corte na Encantaria Mineira*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Belém, 2010.

⁵ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1ª ed. 13 reimp. – Rio de Janeiro: LCT, 2008, p. 04.

em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de uma hermenêutica semântica.

Dessa forma, com base nas palavras do autor podemos dizer que praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar os informantes, transcrever textos orais, levantar genealogias, mapeamento de campo, manter um diário e realizar uma análise interpretativa dos dados que o autor chama de descrição densa⁶.

Partindo do conceito de pesquisa etnográfica como foi citado acima, escolhi a etnografia pelo fato de observar nesse método a perspectiva de análise e interpretação do culto que tenho por objeto de pesquisa. Além da prática etnográfica, utilizei também outras técnicas como instrumento metodológico que possibilitaram o desenvolvimento da pesquisa, sendo as seguintes: a entrevista a partir de contato com os informantes; assim nos valem também da observação do cotidiano desses terreiros; bem como busquei presenciar os grandes festejos em homenagens a essas Tobóssis e dos rituais de feitura das mesmas.

Aproveito para citar aqui o texto de Roberto Cardoso de Oliveira intitulado como *O trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever*, que evidencia que tanto o Ouvir (no caso das entrevistas) quanto o Olhar (que seria a observação dos rituais ou do cotidiano), não são práticas em suas totalidades excludentes no ato de investigação, pois ambos se complementam e contribuem para o pesquisador caminhar bem na estrada do conhecimento, que na maioria das vezes torna-se uma tarefa muito complexa⁷.

O autor Paul Thompson, em sua obra intitulada *A voz do passado: história oral*, irá tecer vários comentários em relação a como proceder diferentes formas de

⁶ Ibidem.

⁷ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, v. 39 n° 1, p. 18.

se fazer uma Entrevista, tópico este que discuto aqui para guiar minha prática etnográfica nesta pesquisa. Nesse sentido, para que alguém seja bem-sucedido ao se utilizar de uma entrevista, exige-se muita habilidade. Entretanto, há inúmeras formas de entrevistas, que perpassam desde a que é colocada em prática, por meio de uma conversa amigável e coloquial, até o estilo mais elaborado de perguntas⁸.

Dessa forma, o ideal para um pesquisador se sair bem em uma etnografia seria se utilizar da entrevista, planejando bem as possíveis perguntas a serem feitas, fazê-las com segurança e domínio do conteúdo a ser pesquisado, contribuindo para que o informante tenha o tempo ilimitado para seguir diferentes caminhos narrativos, deixando, assim, que a conversa caminhe tranquilamente, pois às vezes, sem tantos elementos pré-estabelecidos, podemos conseguir informações mais espontâneas e precisas⁹. Contudo, além da observação participante, conto também com a ajuda de recursos fotográficos e de áudio das gravações das respectivas entrevistas com os informantes, como forma de documentar o que está sendo analisado sobre o culto às Tobóssis.

A TRAJETÓRIA DAS TOBÓSSIS NO TAMBOR DE MINA: DAS CASAS DAS MINAS AO TERREIRO DE IEMANJÁ

É nesse sentido que justifico o trabalho que desenvolvo no referido programa, vinculado à linha de pesquisa sobre Linguagens da Religião, haja vista que parto de uma compreensão de elementos simbólicos e mitológicos em torno dessas Tobóssis como forma de analisar e interpretar a importância do ritual das mesmas nessa comunidade afroreligiosa.

⁸ THOMPSON, Paul. A voz do passado: história oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 257.

⁹ Ibidem, p. 258.

Cabe uma explicação no sentido de que quando Ferretti fez sua pesquisa etnográfica na Casa das Minas, todas as vodunsis da casa só apresentavam o grau primeiro de iniciação (vodunsi-he), visto que há muito tempo não se fazia mais uma iniciação completa de acordo com o segundo grau de iniciação, que seria a feitoria de uma vondunsi-gonjaí, fator determinante para que algumas vondunsi-he, que passaram pelo primeiro estágio iniciático e já dançavam com seu vodum, entrarem numa espécie de lista para se fazer a feitoria de gonjaí¹⁰.

Assim, só a partir desse momento de preparação ritual é que passavam a receber a entidade infantil intitulada como Tobóssi. Porém, segundo informações retiradas do livro de Sergio Ferretti, o último barco das filhas com feitura completa teria sido realizado na casa pela última vez no ano de 1914¹¹. Fato este que vamos discutir a seguir como causas do declínio cultural e falta no repasse da tradição religiosa praticada na Casa das Minas.

Apesar da referência ao suicídio cultural da Casa das Minas que perdia rituais em função da recusa em iniciar novas pessoas, a partir da fundação do Terreiro de Iemanjá, liderado por Jorge de Itacy, o culto e a iniciação de tobóssis são resgatados e reinterpretados. O referido sacerdote iniciou um número considerável de renomados pais de santo, tanto no Maranhão como Pará, que passaram a receber as princesas africanas.

Esses sacerdotes paraenses são denominados por Luca de “mineiros de segunda migração”, que seriam os pais e mães de santo paraenses que migraram para o Maranhão em meados da década de 70 do século XX, procurando iniciação em dois Terreiros de referência: A Casa de Fanth Ashant (liderado por Pai

¹⁰ FERRETTI, Sergio. *Op. Cit.* 2009.

¹¹ *Ibidem*, p. 59.

Euclides) e o Terreiro de Iemanjá (liderado por Pai Jorge de Itacy)¹².

De acordo, ainda, com a autora, esses mineiros fazem o percurso inverso em relação aos “mineiros de primeira migração”, ou seja, voltam ao Maranhão em busca de raiz religiosa legitimada, enquanto que os mineiros de primeira migração saem do Maranhão para o Pará para abrirem os primeiros terreiros de mina em Belém¹³.

Outro elemento de muita relevância citado por Ferretti¹⁴ refere-se ao fato de que a prática da possessão nesses locais de culto ocorria principalmente em mulheres, visto que o autor descreve o contexto religioso da *Casa das Minas*, em que se constituía como um matriarcado, o qual se caracterizava pela presença predominante do gênero feminino na liderança da casa, e principalmente pelo ato da incorporação ser papel assumido por essas mulheres, situação referente ao início da prática do Tambor de Mina no Maranhão¹⁵.

Ainda nessa questão de gênero podemos mencionar a utilização de certos instrumentos que são manuseados apenas por homens, como por exemplo, o tambor, em que apenas homens nessas casas de santos são preparados e recebem fundamentos iniciáticos próprios para esta função. E, de acordo com Ferretti, daí é que vem a origem do termo tambor em relação ao tipo de culto, visto que uma das principais ferramentas do culto é o instrumento batido à mão, e que pelo nome também foram designados tais cultos¹⁶.

¹² LUCA, Taïssa Tavernard de. *Op. Cit.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ FERRETTI, Sergio. *Op. Cit.* 2009.

¹⁵ FERRETTI, Sergio. O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão – um caso de suicídio cultural?. Trabalho apresentado na Mesa Religiões afro-brasileiras – trânsito contemporâneos 24ª Reunião Brasileira de Antropologia PUC/SP 02 a 05 de Julho de 2012.

¹⁶ FERRETTI, Sergio. *Op. Cit.* 2009.

Dessa forma, de acordo com o estudioso, o tambor de mina é uma prática social que faz parte da religiosidade tradicional e da cultura popular, porém, a nível nacional, ainda não é uma religião que tenha sido tão reconhecida e analisada. Assim, a partir deste fato, Ferretti reflete a questão do culto representar fator de resistência à mudanças, como por exemplo, o fato de ser um culto muito reservado e que não deixou tantos descendentes, o que contribuiu para uma certa resistência cultural e de preservação da identidade de um grupo¹⁷.

Portanto, a matriz do tambor de mina é uma criação cultural de um povo que se orgulha de sua ancestralidade étnica e religiosa. Caracterizada como a manifestação de certa criatividade no culto, com um calendário cheio de festas, nas quais usam vestimentas e adereços diferentes do dia-a-dia, em que os adeptos do culto dão vida a papéis diversos do que não estão habituados no cotidiano.

Além de *Querebentã de Zomadônu*, cito também outras produções de Sergio Ferretti que, juntamente a primeira obra citada, foram de grande importância para minha compreensão acerca da Matriz do Tambor de Mina. Dentre elas destacam-se: *A Terra dos Voduns*, em que o antropólogo vem abordar sobre a Religião dos Voduns Jeje, sendo a primeira terra em que se instalaram foi no estado do Maranhão, culto este trazido pelos escravos procedentes do antigo Reino do Daomé¹⁸.

O que torna interessante esta produção para a presente pesquisa, visto que, no que se refere ao culto das Tobóssis praticado por Jorge de Itacy, o mesmo apresenta descendência da casa de Nagô, porém, para Itacy e seus sucessores religiosos é como se o sacerdote do Terreiro de Iemanjá recebesse também os fundamentos e a tradição da Casa das Minas. Fato este utilizado como

¹⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹⁸ FERRETTI, Sergio. *A Terra dos Voduns*. Encaminhado para publicação em Enciclopédia cultural da Amazônia. São Luís, dez. 2006.

discurso de prestígio religioso por seus descendentes em Belém do Pará, e em uma das minhas entrevistas a casa de Mãe Rosângela e pai Huevy, a contra guia do referido pai me relatou que Pai Jorge de Itacy também teria passado pela casa das Minas e daí a justificativa dele receber as duas tradições religiosas africanas.

De acordo com a tese da Professora Dra. Taíssa Tavernard de Luca, a matriz afrorreligiosa, que representa tradicionalidade nos estados do Maranhão e Pará, refere-se ao Tambor de Mina. Sendo a primeira religião africana a chegar em Belém por volta do século XIX, trazida pelos escravos vindos do Daomé (República Popular do Benin) para os referidos estados já citados¹⁹.

Sendo assim, chego a um dos pontos-chave de minha pesquisa que se refere ao que Luca denominou de migração do Maranhão para Belém e vice e versa, sendo dividida em duas fases: a primeira migração que faz referência aos afrorreligiosos os quais saíram do estado do Maranhão para trabalharem nos seringais no Pará e com isso trouxeram “*suas folhas*” (termo utilizado por religiosos que significa conhecimento no culto) para as águas do Pará e abriram as primeiras casas de santo de tradição mina em Belém do Pará²⁰.

E, posteriormente, nas décadas de 70 e 80 constituiu-se outro seguimento de migração, caracterizado como “mineiros de segunda migração”, grupo formado por religiosos paraenses que foram a São Luís do Maranhão para se iniciarem ou “fazerem o santo” em busca de legitimidade religiosa como já mencionado.

A partir dessa segunda categoria de migração, que cito sacerdote Jorge de Itacy, o qual iniciou a leva de pais de santo que foram a São Luís em busca de tradição religiosa, sobre os quais revolvi centrar minhas análises, visto que foi com a tradição de Jorge de Iemanjá, no que se

19 VERGOLINO, Anaíza. O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará. *apud* LUCA.

20 LUCA, Taíssa Tavernard de. *Op. Cit.*

refere ao culto às princesas africanas, que o mesmo passa a ser praticado nos terreiros de sua descendência no Pará.

Meu primeiro contato com o campo religioso afro-paraense da pesquisa foi no ano de 2017 ao procurar Pai Huevy Esteves Brasil, que me permitiu assistir um ritual em adoração às referidas entidades, ocorrido no dia seguinte após ter conversado ele, na tradicional quarta-feira de cinzas. A partir deste momento, após presenciar a Bancada de princesas, tive ainda mais interesse em construir um projeto de pesquisa para o Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião sobre a história religiosa dessas meninas em terreiros na cidade de Belém.

A partir deste momento comecei a procurar entender como esse culto chegou ao estado do Pará e qual o processo de resignação do mesmo em território paraense, uma vez que ele tem origem na cidade de São Luís. Em virtude disso, cheguei a ir três vezes à capital maranhense em busca de mais dados para a minha pesquisa etnográfica.

Sendo assim, esta pesquisa vem abordar sobre a pesquisa etnográfica no que se refere ao culto das Tobóssis no Tambor de Mina na Amazônia, que abrange aqui nesta pesquisa os estados do Maranhão e do Pará, de acordo com os descendentes do Terreiro de Iemanjá, iniciados na Mina maranhense por Jorge de Itacy. Escolhi pesquisar os descendentes do referido sacerdote justamente por vir praticar um segmento de culto muito tradicional da capital maranhense, e que após as Casas de Tambor de Mina mais antigas de São Luís encerrarem suas práticas rituais, é Jorge Babalaô quem assume a prática do culto, herdando e ressignificando o culto às Tobóssis, o que antes era apenas praticado por mulheres, tanto na Casa das Minas como na Casa de Nagô.

Dessa forma, foquei minhas análises antropológicas primeiramente a partir da história da Casa das Minas, por ter sido o local “de chegada” dessas princesas africanas

de origem jeje, onde elas passaram a ser cultuadas primeiramente. Para, posteriormente, compreender a trajetória religiosa de Itacy no estado do Maranhão, e a partir dessa compreensão, discuti também sobre o percurso religioso no culto de uma sacerdotisa paraense que Itacy iniciou na matriz afro-maranhense.

Decidi centrar a observação do cotidiano religioso apenas no terreiro denominado de *Casa Grande de Mina Jeje Nagô de Toy Lissá e Abê Manjá* liderado por mãe Rosângela de Abê e seu filho e herdeiro no culto, Huevy Esteves Brasil, por ser um dos terreiros mais antigos entre os descendentes de Dom Jorge. Dessa forma, foi o primeiro local onde cheguei a ter contato com o campo afroreligioso em Belém e que também pude assistir pela primeira vez ao ritual de festejo às princesas africanas, que ocorre sempre na quarta-feira de cinzas após o Carnaval (Fevereiro de 2017).

Destaco ainda o fato desta pesquisa ser complexa uma vez que o culto às Tobóssis varia de terreiro para terreiro. Dessa forma, dado o curto período de curso de mestrado, seria inviável ter condições de etnografar todos os descendentes de Jorge Babalaô em Belém do Pará, bem como estender a etnografia ao terreiro visitado em São Luís liderado por Pai Airton Gouveia.

Informo que cheguei a visitar os terreiros citados como forma de estabelecer vínculo com os informantes e compreender melhor o seguimento do culto que me propus a pesquisar, com seus mitos, ritos, características e importância.

BIBLIOGRAFIA

FERRETTI, Sergio. Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 336p.

FERRETTI, Sergio. Contribuição cultural do negro na sociedade maranhense. Trabalho apresentado em Mesa Redonda no Curso de Letras da UFMA no dia 09/10/2008 no Auditório do CCH.

FERRETTI, Sergio. A Terra dos Voduns. Encaminhado para publicação em Enciclopédia cultural da Amazônia. São Luís, dez. 2006.

FERRETTI, Sergio. O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão – um caso de suicídio cultural? Trabalho apresentado na Mesa Religiões afro-brasileiras – trânsito contemporâneos 24ª Reunião Brasileira de Antropologia PUC/SP 02 a 05 de Julho de 2012.

FERRETTI, Sergio. Diversidade religiosa e cultural do Maranhão. Comunicação apresentada na Mesa Redonda Ensino Religioso e Diversidade cultural, na 1ª Semana de Ensino Religioso. Do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. São Luís, 16/10/2001.

FERRETTI, Mundicarmo. Matriarcado em Terreiros de Mina do Maranhão - realidade ou ilusão?. Texto apresentado no IX Simpósio Anual da ABHR. Viçosa, 05/2007 e publicado na Revista Ciências Humanas: Dossiê Religião e religiosidade. V. 5, nº 1, jul/de 2005. p. 11-20/ (UFV).

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1ª ed. 13 reimp. – Rio de Janeiro: LCT, 2008.

HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. 10ª ed. DP&A editora. 2006.

HOBSBAWN, Eric. & Terence Ranger (orgs.). A invenção das tradições. 5ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LUCA, Taíssa Tavernard de. “Tem Branco na Guma”: a Nobreza Europeia montou Corte na Encantaria Mineira. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Belém, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 1.

PEREIRA, Nunes. A Casa das Minas: Contribuição ao Estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. Das Academias de Letras do Maranhão e Amazonas. 2ª ed. Vozes. Petrópolis. 1979.

THOMPSON, Paul. A voz do passado: história oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VERGOLINO, Anaíza. O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará. Orientação de Peter Henry Fry. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UNICAMP, São Paulo, 1976.

https://www.youtube.com/watch?v=9KZ_ieXZxFE.



**CANDOMBLÉ, UMBANDA E TAMBOR DE MINA:
DIFERENÇAS ENTRE AS RELIGIÕES DE
MATRIZ AFRICANA EM BELÉM DO PARÁ**

**Patrícia Perdigão¹
Taissa Tavernard²**

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é descrever as principais diferenças entre Candomblé, Umbanda e Tambor de Mina, com a ressalva de que os modelos aqui descritos não se processam da mesma forma no cotidiano dos terreiros. É, em essência, uma pesquisa bibliográfica e etnográfica construída a partir de observação participante. Utiliza-se do tipo ideal³, mesmo sabendo que, na prática, as variações de culto são muitas, mas é uma forma de ajudar a identificar, por meio de sinais diacríticos, a identidade religiosa dos grupos existentes em Belém.

Ao longo dos séculos, enraizando suas práticas por meio de resistências e ressignificações, a religiosidade africana se estabeleceu na sociedade brasileira à revelia das hegemonias socioeconômicas e religiosas. Essa religiosidade criou várias religiões, tais como o Candomblé, a Umbanda e o Tambor de Mina, entre outras denominações, diferentes entre si devido às reelaborações feitas em solo brasileiro, mas, principalmente, porque se originaram de etnias africanas diversas trazidas ao Brasil.

¹ Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará.

² Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará.

³ WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 1991.

Apesar das diferenças, guardam semelhanças como: o transe, a presença de oráculos (jogo de búzios, vidências), o caráter pessoal da divindade, a presença de Exu como o mensageiro e a força sagrada chamada de Axé⁴. Cacciatore⁵ ressalta também que todas as religiões afro-brasileiras fazem oferendas de alimentos como pagamento de favores recebidos ou para resgatar faltas em relação aos preceitos religiosos. Essas são características presentes em praticamente todos os cultos afro-religiosos também no Pará.

A religião, como reduto que resguarda a cosmovisão africana, torna-se espaço privilegiado para promover o conhecimento sobre a cultura e os valores que contribuíram para a formação do povo brasileiro, como ressalta Prandi⁶ ao afirmar que, “fora do campo religioso nenhuma das instituições culturais africanas logrou sobreviver”. Referindo-se à época de formação do Candomblé, por volta da metade do século XIX, o autor coloca a religião afro-brasileira como a “reconstituição cultural mais bem acabada do negro no Brasil, capaz de preservar-se até os dias de hoje.”⁷

As diferenças entre as várias religiões afro-brasileiras decorrem do grupo étnico de origem e das organizações sincréticas estabelecidas nestes grupos entre si e entre estes e os grupos da sociedade luso-brasileira, como os católicos e os indígenas. Essa mistura de culturas possibilitou o aparecimento de religiões com maior ou menor grau de elementos africanos.

⁴ CEDENPA. Plantando Axé: religiões afro-brasileiras e movimento negro. 1997.

⁵ CACCIATORE, O. G. Dicionário de cultos afro-brasileiros. 1988. 264 p..

⁶ PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. Revista USP, São Paulo, n 4, jun/ago, 2000. p. 59.

⁷ *Ibidem*.

TIPOS IDEAIS, À GUISA DE COMPREENSÃO E DIFERENCIAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRA

Apesar do Pará ter recebido negros escravizados de Angola e da Costa da Mina desde o século XVII, inclusive com a existência de fontes documentais que apontam um culto daomeano (jornais e autos policiais) a partir do fim do século XIX, não houve a fundação de nenhum terreiro de raiz, ou seja, implantado por africanos.⁸ A versão mais aceita pelos pesquisadores locais aponta que a chegada das religiões de matriz africana ao Pará aconteceu via Maranhão, no caso do Tambor de Mina, no fim do século XIX; Umbanda, via Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX; e Candomblé, da Bahia, a partir da segunda metade do mesmo século. Vale ressaltar que, antes de a chegada dessas três religiões em solo paraense, havia a tradição de pena e maracá, de origem indígena, sendo praticada por aqui, e a Pajelança que, com o advento da Mina e da Umbanda, mesclou-se em grande medida⁹. Em se tratando das religiões de matriz africana no Pará é difícil, ou talvez impossível, encontrar um terreiro que tenha práticas exclusivas candomblecistas, mineiras ou umbandistas.

Não obstante, atribui-se as diferenças entre uma ou outra tradição à origem e preparação do sacerdote, “se ele foi preparado na Mina, na cura, ou na Umbanda ou no Candomblé. Fala-se que no Maranhão a Umbanda é cruzada com a Mina, isto é, possui elementos do Tambor-de-mina (sic)”¹⁰, assim também é no Pará.

⁸ CAMPELO, M. M. Relatório de Pesquisa I: Candomblés de Belém – O povo-de-santo reconta a sua história. 2001; VERGOLINO E SILVA, A. O Tambor das Flores. 1976.

⁹ VERGOLINO. Os cultos afros do Pará. Contando a história do Pará 3. 2003; CAMPELO M. M. Op. Cit.; LUCA, T. T. de. “Tem Branco na Guma”: a nobreza europeia montou corte na encantaria nineira. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Belém: UFPA, 2010.

¹⁰ FERRETI, M. Tambor de Mina em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. Caderno Pós Ciências Sociais. 2006. p. 1.

Este artigo, portanto, tem por objetivo demonstrar as principais diferenças entre Candomblé, Umbanda e Mina, com a ressalva de que os modelos aqui descritos não se processam da mesma forma no cotidiano dos terreiros, pois é uma construção baseada na interpretação da pesquisadora ao eleger e descrever as características que considera relevantes para o trabalho.

Para tanto, utiliza-se o conceito weberiano do tipo ideal, que tem caráter racional e é construído a partir das características comuns observadas historicamente nos fenômenos da mesma natureza que o analisado. São construções “estranhas à realidade”. Como um fenômeno social, a religião pode ser analisada por meio dessas abstrações da realidade, trata-se de um “recurso metodológico” para que não haja juízo de valor. Sem valor moral, serve unicamente para captar e comparar, nesse caso, as especificidades das religiões.

Dessa forma, será apresentado, a seguir, um resumo das características das religiões afro-brasileiras, na tentativa de demonstrar didaticamente as principais diferenças entre a Umbanda, o Candomblé e o Tambor de Mina.

CANDOMBLÉ

De maneira sucinta, o Candomblé é a religião brasileira que cultua divindades e deidades africanas, e que se formou na Bahia do século XIX, resultante de reelaborações religiosas das várias etnias africanas trazidas ao Brasil, a partir do século XVI¹¹.

Não é uma religião homogênea, tanto no que se refere às liturgias, que se construíram a partir da prevalência de traços étnicos que delimitam a identidade de um terreiro, tais identidades são designadas pelo termo *nações*; quanto no que se refere à prática daqueles que fazem parte da mesma *nação*, pois as lideranças religio-

¹¹ RODRIGUES, N. Os africanos no Brasil. 2010; CAMPELO, M. M. *Op. Cit.*

sas são autônomas, não existindo nenhuma entidade reguladora dos cultos. O Pai de Santo ou Mãe de Santo é a máxima autoridade do terreiro. As principais vertentes rituais do Candomblé encontradas no Brasil e em Belém do Pará são *keto* ou *nagô*, *jeje* e *angola* ou *banto*.

PANTEÃO

Um dos sinais distintivos das *nações* de Candomblé é o panteão que, apesar de historicamente agregar deidades de diversas origens étnicas, há a prevalência ou a importância no culto dada a uma mais do que a outra deidade, indicativo da identidade do culto. Essa identidade também pode ser observada pelo termo utilizado para designar o Ser Supremo e pela linguagem litúrgica.

No Candomblé *keto*, o Ser Supremo é conhecido como *Olorum* ou *Olodumaré*; no *jeje* é *Mawu* ou *Mawu-Lissá* e no Candomblé *banto* é conhecido como *Nzambi* (Zâmbi). Assim também ocorre com o termo utilizado para denominar as deidades: *orixás*, *voduns* e *inquices*, respectivamente.

TEMPLO E HIERARQUIA

Segundo Bastide, os terreiros de Candomblé são uma tentativa de africanizar a pátria de exílio, transplantando no espaço do terreiro um pedaço da África, não a profana, mas a África mística. A consagração do espaço consiste em colocar vários objetos no fundo de um buraco cavado no chão. Daí o local torna-se sagrado: “Feito isso, pode-se abrir o terreiro: está pronto para receber os fiéis e para encher-se de presença divina”¹², pois o axé já foi fixado no terreno escolhido.¹³

¹² BASTIDE, R. O candomblé da Bahia. 2001, p. 78.

¹³ CACCIATORE, O. G. Op. Cit. 1988.

Destarte, os terreiros de Candomblé, que também são conhecidos como *roças*, possuem, de modo geral, um cômodo próximo à entrada destinado a Exu; um ou mais cômodos¹⁴ destinados aos assentamentos dos orixás e às iniciações; o salão ou barracão, onde ocorrem as festas públicas, espaço esse dividido em duas partes, a primeira destinada à roda de dança, músicos e cadeiras para as autoridades sacerdotais e, a segunda, aos visitantes ou espectadores. Além disso, há a cozinha, onde são preparados os alimentos votivos, para o uso da comunidade do terreiro, e o banheiro¹⁵.

Alguns terreiros também possuem casa de caboclo, um cômodo destinado ao jogo de búzios, assentamentos de *orixás* na parte externa, ao pé de árvores, poço destinado à retirada da água para os rituais, bandeira, etc.¹⁶ Os termos para designar os espaços do templo variam de acordo com a língua litúrgica adotada pelo terreiro. A bandeira, a *quartinha*¹⁷ próxima à porta de entrada e a folha de palmeira desfiada¹⁸ pendurada na porta e nas janelas do prédio são indicativos que, por vezes, podem ser vistos pelo lado de fora de um templo de Candomblé.¹⁹

¹⁴ Conhecidos como *Ilê-Orixá*, que significa casa do orixá ou *roncó* (*huncó* ou *runcó*), que significa ensinar o caminho, este último é um termo muito utilizado nos Candomblés jeje-nagô de Belém. Assim como Exu, Oxalá tem *roncó* separado dos outros orixás. *Ibidem*; PARÉS, L. N. A formação do candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia. 2006. 390 p.

¹⁵ Comumente conhecido nos Candomblés jeje-nagô como *untó* ou *tó*. O banheiro geralmente não possui cobertura na parte destinada ao banho. BASTI-DE, R. O candomblé da Bahia. 2001; PERDIGÃO, P. O Candomblé em Cima do Muro: Reafricanização ou Ressignificação?. Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências da Religião. 2011. 68 p.; AMARAL, W. G. do. Ilê Àsè Obá Aganjú: um estudo de caso sobre a tradição iorubá em Belém do Pará. 2013. 118 p.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Pote de barro, espécie de vaso de corpo rechonchudo com o fundo e a abertura superior estreitos. Tem a finalidade de descarregar as energias negativas daqueles que adentram o terreiro para participar das obrigações. Os adeptos passam a *quartinha* em movimentos circulares pelo corpo e jogam a água fora. CACCIATORE, O. G. *Op. Cit.* 1988.

¹⁸ Conhecida como *marivô*, roupa do orixá Ogum e que também possui a função de afastar os *eguns* (espíritos dos mortos). *Ibidem*.

¹⁹ PREVITALLI, I. Candomblé: agora é angola. 2008.

A hierarquia do Candomblé possui muitos cargos que indicam a função específica do adepto no terreiro, e é regida pelo princípio da senioridade. Este princípio determina que haja respeito e reverência aos mais velhos porque são considerados mais sábios por seus conhecimentos mais aprofundados sobre a religião, no entanto, não se trata unicamente de idade, mas de tempo de iniciação.²⁰

Pela questão de a língua litúrgica ser uma marca que diferencia as vertentes de culto candomblecista, ela também designa com termos díspares as funções dos adeptos que podem ser equivalentes em outro terreiro de *nação* diferente. Com base nos trabalhos de Giroto²¹, Parés²² e Previtali²³ serão apresentados, na sequência, os principais cargos hierárquicos do Candomblé *keto*, *angola* e *jeje*, respectivamente, separados por uma barra, primeiro na forma feminina e depois masculina, do cargo de cada nação de Candomblé, com as atribuições que lhes cabem.

- *Ìyálórìsà* ou *Bàbálórìsà* / *Mameto Inquiciane* ou *Tateto dya Nkisi* / *Gaiaku*, *Doné* ou *Humbono*, *Doté* - Autoridade máxima, só é sucedido(a) após a sua morte.
- *Ìyá Kékeré* ou *Bàbá Kékeré* / *Mameto Kamukenge* (*Kota Sororó*) ou *Tata Kamukenge* / *Deré* ou *Hunsó* - Segunda pessoa em autoridade, participa de todos os atos do Candomblé.
- *Eke di* / *Makota Ngunzo* / *Eke di* - Responsável por cuidar da segurança física e conforto das pessoas que estão manifestadas com o orixá.

²⁰ *Ibidem*; AMARAL, W. G. do. *Op. Cit.*

²¹ GIROTO, I. As religiões originárias africanas em um novo contexto. O Universo Mágico – religioso Negro-africano e afro brasileiro. 1999. 410 p.

²² PARÉS, L. N. *Op. Cit.*

²³ PREVITALI, I. *Op. Cit.*

- *Ògán / Taata / Doté*²⁴ - Homens com funções diversas, alguns com funções específicas ganham outro título que os diferencia.
- *Ìyáwó / Muzenza / Vodunsi* - Recém-iniciado, carregará esse título até o recebimento da cuia de axé ou de algum cargo.
- *Abíyán / Ndumbe / Aré* - Primeiro degrau na escala, não iniciado.

INSTRUMENTOS E LINGUAGEM LITÚRGICA

Segundo Bastide²⁵, os instrumentos utilizados no Candomblé são intermediários entre os homens e os deuses e, por essa razão, não são considerados tambores comuns, uma vez que receberam rituais próprios que os sacralizaram para esse fim. São três tambores de tamanhos diferentes: o *rum*, maior; o *rumpi*, médio, e o *lé*, menor que, por apresentarem “algo de divino”, não podem ser vendidos ou emprestados sem cerimônias especiais de dessacralização ou de consagração.

Segundo Parés, as diferenças dos ritmos das *nações keto* e *jeje* são sutis, aproximando-se também pela utilização de varetas para tocar os atabaques, diferente da *nação angola* cujo toque só ocorre com as mãos. O autor aponta que é através das cantigas e da língua que se pode diferenciar mais claramente as tradições religiosas.

A língua litúrgica é um elemento bastante analisado por pesquisadores para identificar a identidade de culto de um terreiro de Candomblé. Criou-se no Brasil um “nacionalismo linguístico” entre os africanos, uma vez que a diáspora apagou o “nacionalismo” baseado no fator territorial, “as línguas africanas per-

²⁴ É utilizado como sinônimo de ogan ou para designar Pai de Santo. PARÉS, L. N. *Op. Cit.*.

²⁵ BASTIDE, R. *Op. Cit.*.

sistiram no âmbito da religião como um dos sinais diacríticos mais importantes na formação e imaginação das nações de Candomblé”.²⁶

Bastide, ao comentar sobre as línguas utilizadas nas diferentes vertentes étnicas do culto candomblecista, expressa a importância da língua, cânticos e danças no universo candomblecista:

Nos candomblés bantos, as palavras são geralmente portuguesas, mas nos candomblés iorubas ou daomeanos, os cânticos são “na língua”, isto é, em africano, o idioma variando naturalmente de acordo com a origem étnica da “nação”: egba, fom etc. Para empregar um termo wagneriano, constituem, juntamente com os ritmos sonoros dos tambores que os acompanham, outros tantos leitmotiv destinados a atrair os orixás. Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também “dançados”, pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador.²⁷

Ciente da parcialidade de Bastide²⁸ ao eleger o Candomblé iorubano (*keto*) como modelo de culto pela predominância de elementos africanos, em detrimento, especialmente, do Candomblé *banto*, será apresentada a visão de Yeda Pessoa de Castro a respeito da linguagem litúrgica para que não haja prejuízo na aproximação com a realidade vivida nos terreiros *bantos*.

O fato é que o povo banto ficou tradicionalmente denominado no Brasil por congos e angolas ou congoangola simplesmente, como são denominados nos candomblés da Bahia que cultuam os inqices angolanos e utilizam uma linguagem litúrgica marcada por um sistema lexical de base banto, notadamente quimbundo e quicongo.²⁹

²⁶ PARÉS, *Op. Cit.*, p.316.

²⁷ BASTIDE, R. *Op. Cit.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ CASTRO, Y. P. de. Localização e origem da população negra escraviza-

A língua litúrgica, portanto, é um dos elementos mais importantes de uma tradição candomblecista, pois ela denomina o nome do terreiro, dos espaços sagrados, os títulos hierárquicos, as saudações rituais, os cânticos, as rezas e os nomes dos animais e objetos usados nos rituais. Ela serve para acionar as diferenças que determinam a identidade de cada terreiro.

Não obstante, tratam-se de reminiscências das línguas africanas, perdidas ao longo do tempo, mas que, com muito esforço de pesquisa por parte dos intelectuais especialistas em religiões de matriz africana, motivados pelo uso dessas línguas nos terreiros como fator importante para sua identificação e compreensão, vêm sendo recuperadas e retomadas pelos adeptos que recorrem a esses trabalhos para restaurar o que o tempo e as relações sociais de modo compulsório, ou não, apagaram.

TAMBOR DE MINA

O Tambor de Mina é uma religião formada no Maranhão no fim do século XVIII ou meados do XIX e que partilha as mesmas origens étnicas sudanesas do Candomblé baiano, porém, pela singularidade de suas práticas religiosas, passou a ser considerado um culto com identidade própria, ultrapassando a ideia que se fazia até a década de 70, de este ser uma variante do Candomblé que foi deturpado e misturado.³⁰ Vergolino destaca que foram várias as designações dadas a essa tradição nas pesquisas feitas em solo paraense ao longo do século XX, são elas: Babaçuê, na década de 30, Batuque, na década de 70 e Mina-Nagô ou Mina do Pará, na década de 80.

da em território colonial brasileiro: as denominações banto e ioruba. Revista Tempo – Técnica – Território. 2012, p. 52.

³⁰ VERGOLINO e SILVA, Op. Cit. 1976; VERGOLINO. Op. Cit. 2003; CAMPELO, M. M. Op. Cit.; PRANDI, R. Op. Cit..

PANTEÃO

A Mina do Pará cultua *orixás nagôs* e *voduns jejes*, entidades máximas, representando as forças da natureza ou a ancestralidade negra e os *encantados*, personagens não africanos de diversas nacionalidades: europeus, turcos, índios, brasileiros, etc. Os encantados são descritos como seres que não morreram, mas que de forma fantástica tornaram-se habitantes de *encantarias* localizadas em paisagens naturais.³¹

Luca afirma que os encantados se subdividem em dois grupos, os que se aproximam dos *voduns* e os *encantados caboclos*, sendo os primeiros chamados de *nobres gentis nagôs* ou *senhores de toalha* que correspondem à nobreza europeia de países católicos, mais comumente portugueses que tiveram relação com a expansão marítima e com a colonização do Brasil, eles são descritos como brancos e equiparados aos *voduns* e *orixás*, compondo o patamar mais alto da hierarquia mineira. Ainda segundo a pesquisadora, organizam-se em famílias e tematizam valores como cristianismo, lusitanismo, absolutismo, poder centralizado, etc.; enquanto os *encantados caboclos* são entidades mestiças de várias nacionalidades. Também se agrupam em famílias e possuem status inferior àquele ocupado pelos *nobres gentis nagôs*.³²

TEMPLO E HIERARQUIA

Ao consultar a etnografia da Casa das Minas do Maranhão feita por Sérgio Ferreti na obra *Querebentã de Zomadônu*³³, o pesquisador relata a existência da *guma*, local de danças do Tambor de Mina; *comé*, cômodo onde se encontram os assentamentos, quarto dos

³¹ VERGOLINO. *Op. Cit.*, 2003; LUCA *Op. Cit.*

³² *Ibidem.*

³³ FERRETI, S. *Querebentã de Zomadônu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 1996. p. 227-310.

segredos; *gume*, área externa onde fica plantada a árvore sagrada; cozinha, onde são preparados os alimentos votivos, banheiro e vários quartos, cada um dedicado a uma família de *vodum* ou a um *vodum*.

A Casa das Minas de tradição *jeje* influenciou os outros cultos do Maranhão, no entanto, não foi a tradição que chegou ao Pará, portanto, algumas variações podem ser encontradas. A Mina que chegou ao Pará foi a Mina-nagô, cujo panteão e linguagem litúrgica são diferentes, e isso influencia na divisão dos espaços do templo, nos termos que designam estes espaços, hierarquia e os elementos que fazem parte do culto.

Em visita feita ao “Terreiro de Umbanda Cabocla Yacira”³⁴ que, apesar do nome, se identifica como Mina-nagô e Candomblé, observou-se os seguintes espaços: casa de Exu³⁵; roncó³⁶, também conhecido na Mina como camarinha; barracão de dança³⁷; casa dos ancestrais, quarto fúnebre; cruzeiro; árvore sagrada; cozinha; banheiro, além de outros espaços que se destinam às consultas, vendas de produtos religiosos, espaços de convivência e outro barracão na parte de trás destinado ao culto candomblecista, de construção mais recente.

O terreiro maranhense e o terreiro paraense possuem semelhanças na organização do espaço sagrado,

³⁴ TEUCY. O terreiro foi tombado em 2016 como Patrimônio Material e Imaterial da Cultura Religiosa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana de Terreiros de Umbanda da Área Metropolitana de Belém, em Ananindeua, Estado do Pará.

³⁵ Além do Exu da porta, existe uma construção muito ampla e bem dividida destinada aos Exus da Casa, representados por imagens, esse espaço é contíguo ao barracão de dança.

³⁶ Espaço destinado aos rituais privados. A porta deste recinto dá acesso a duas outras portas: do lado esquerdo, a camarinha, local onde se encontra os assentamentos próprios da Mina e, do lado direito, os assentamentos de Candomblé.

³⁷ Chamado também de “barracão de caboclo”, servindo para diferenciá-lo do “barracão de Candomblé” situado na parte de trás do terreiro. É uma construção ampla que possui vários espaços destinados aos orixás, gentis nagôs e entidades caboclas com estátuas representando-as. Algumas encontram-se em altares elevados, onde o mais proeminente é o altar de Ogum, orixá do fundador do terreiro, Pai Ayrton, já falecido. (falta a bibliografia da referencia)

variando nos nomes que os compartimentos recebem. Outra semelhança encontrada nos relatos de Ferreti³⁸ e observada no TEUCY é a ornamentação com imagens de santos católicos e foto dos mais antigos na área social do terreiro; no terreiro de Belém há um *banner* com a foto do fundador, Pai Ayrton.

Em referência à hierarquia, encontramos, nos relatos de Ferreti³⁹, os seguintes cargos: *vodúnsi-gonjaí*, sacerdotisas que recebem todos os graus de iniciação e, portanto, podem ser mães de santo; *vodúnsi-he*, filhas de santo submetidas ao primeiro grau de iniciação, semelhante ao ritual a que se submetiam os tocadores; *hunto*, homens que recebem iniciação especial e se tornam responsáveis pelos instrumentos e pelo toque; *humbono*, chefe de culto; *gantó*, mulher tocadora de ferro; *vodúnsi-poncilê*, mulheres impassíveis ao transe que ajudam cozinhando, lavando e servindo aos *voduns*; e os *assissis*, frequentadores e amigos da Casa, sua função é contribuir com o que quiserem ou puderem.

No TEUCY, Mãe Yacira se refere aos cargos de sua casa com os termos da hierarquia candomblecista *keto*, no entanto, enfatiza que a função que corresponde à *ekedi* do Candomblé *keto*, é tratada por *ponsulê*, que, como já foi referido por Ferreti⁴⁰, tem origem na Mina-je-je e é uma variação de *poncilê* ou *vodúnsi-poncilê*.

INSTRUMENTOS E LINGUAGEM LITÚRGICA

Os instrumentos utilizados na Mina são variados, bem como os arranjos que se fazem de acordo com o terreiro. Assim, podem ser encontrados nos terreiros de Mina os seguintes instrumentos: três tambores verticais sustentados por cavaletes, tal qual no Candomblé,

³⁸ FERRETI, S. *Op. Cit.* 1996.

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

o *rum*, *rumpi* e *lé*; *agogô*, sino simples ou duplo de metal batido por outro pedaço de metal; *xequê*, espécie de chocalho cilíndrico; *cabaça*, coberta por uma rede de sementes ou contas; *batás*, tambores horizontais de duas bocas; *tambor da mata*, tambor de uma só membrana, vertical encaixado no meio da perna do músico; *sineta* ou *adjá*, sineta de três bocas, ambos são utilizados pelos sacerdotes e servem para introduzir a *doutrina*⁴¹.

Luca⁴² aponta os possíveis arranjos feitos com esses instrumentos: a) *rum*, *rumpi* e *lé* acompanhados pelo *agogô*, *xequê* e *cabaça*; b) *rum*, *rumpi*, *lé* e *batás* acompanhados pelo *agogô*, *xequê* e *cabaça*; c) *batás* acompanhados pelo *agogô*, *xequê*, *cabaça*, *sineta* ou *adjá*; d) *batás* acompanhados pelo *agogô* e *cabaça*; e) *batás* e *tambor da mata* acompanhado pelo *agogô* e *cabaça*.

A língua litúrgica utilizada nos terreiros de Mina é uma mistura do português com línguas africanas⁴³.

UMBANDA PANTEÃO

A Umbanda nasceu no Rio de Janeiro, no início do século XX, sintetizando o Candomblé *banto*, trazido da Bahia, o Espiritismo kardecista, importado da França no fim do século XIX, o Cristianismo católico e os espíritos e rituais indígenas⁴⁴. É uma religião monoteísta, ao deus único atribui-se o nome de *Olorum*, influência dos *nagôs* ou *Zâmbi* por influência dos *bantos*. No entanto, acreditam em outras entidades espirituais que são responsáveis pelo intercâmbio do mundo material com o mundo espiritual. A saber: crê em Jesus Cristo tanto como o salvador (Cristianismo) quanto como o espírito mais evoluído que esteve no planeta Terra do qual

⁴¹ LUCA, T. T. de. *Op. Cit.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ FERRETI, M. *Op. Cit.* 1997; 2006.

⁴⁴ PRANDI, R. *Op. Cit.*.

ele é governador (Espiritismo); nos *orixás*, enquanto divindades ligadas às forças da natureza (Candomblé), cuja função é orientar os Guias e Guardiões, bem como os seres humanos; Anjos, como seres especiais criados por Deus (Cristianismo) ou como espíritos muito evoluídos (Espiritismo); Guias e Guardiões responsáveis pela orientação dos seres humanos, cujo auxílio é no sentido de promover a evolução moral das pessoas e também um requisito para a própria evolução espiritual; e na ação dos espíritos que atuam sobre os seres humanos (Pajelança) de acordo com o grau evolutivo que possuem e dependendo da afinidade moral deste com o encarnado⁴⁵.

TEMPLO E HIERARQUIA

O Templo da Umbanda é chamado, genericamente, de Terreiro, a exemplo das casas de culto das religiões de matriz africana, no entanto, também pode ser chamado de Tenda de Umbanda ou *Congá*⁴⁶. Em Belém, a estrutura muitas vezes resume-se ao salão e *congá*⁴⁷.

A Umbanda não apresenta muitas divisões hierárquicas como no Candomblé. São quatro as categorias que os adeptos se dividem a partir do(a) *Babá*⁴⁸, sacerdote máximo da casa de culto, são eles: mãe pequena e/ou pai pequeno; médiuns de incorporação; ogans e cambones. Apesar de haver outras funções específicas para

⁴⁵ Termo utilizado pelo Espiritismo que acredita na sobrevivência do espírito após a morte, assim, encarnados são os espíritos que ainda fazem uso do corpo, e desencarnados, os que não estão vestidos pela “carne”, ou seja, já passaram pela morte. JÚNIOR, Ademir Barbosa. 2014.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Também chamado de *gongá*, trata-se do altar onde ficam imagens de santos católicos, orixás, estatuetas de Caboclos e Pretos-Velhos, velas, flores, copo com água, etc. Palavra de origem banto que significa segurança. CACCIATORE, O. G. *Op. Cit.*.

⁴⁸ Este termo é original do Candomblé, uma contração da palavra *babalorixá* que significa pai de santo, sendo a forma feminina *iyalorixá*, portanto, mãe de santo. Na Umbanda este termo se refere tanto ao Pai quanto à Mãe da casa, ou seja, é utilizado para ambos os sexos. JÚNIOR, Ademir Barbosa. 2014.

alguns filhos da casa, não há gradação hierárquica entre eles, e sim a responsabilidade de coordenar o trabalho dos outros integrantes da casa de culto⁴⁹.

INSTRUMENTOS E LINGUAGEM LITÚRGICA

Influenciada pelo Candomblé, utiliza três atabaques de tamanhos diferentes o *rum* (maior e de som mais grave); *rumpi* (médio que responde ao *rum*) e o *lé* (menor que acompanha o *rumpi*), no entanto, na maioria das casas de Umbanda, os atabaques são padronizados, sem variações de tamanho. Geralmente o toque é acompanhado por palmas dos demais integrantes da casa⁵⁰.

O *ogan* responsável pela *curimba*⁵¹ é o alabê, diferente do Candomblé, os *ogans* podem incorporar e as mulheres podem tocar atabaque. Nos pontos cantados da Umbanda transcritos na obra de Emanuel Zespo⁵² e na obra de Ademir Barbosa Júnior⁵³, observa-se que a língua utilizada é o português, agregando palavras de origem indígena e africana das várias vertentes étnicas, estas, algumas vezes, aportuguesadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho apresentou, a grosso modo, os principais traços distintivos das religiões afro-brasileiras, utilizando a ferramenta weberiana do tipo ideal. O intuito foi diferenciar essas religiões para apresentar as estruturas e subsidiar um breve conhecimento sobre elas no Pará. As religiões afro-brasileiras são reelaborações da religiosidade africana em uma nova realidade geográfica, cultural e social e que sobreviveram

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ Toque e canto.

⁵² ZESPO, Emanuel. Codificação da lei de Umbanda. 1960.

⁵³ JÚNIOR, Ademir Barbosa. *Op. Cit.*

através da oralidade, traço africano marcante, em um esforço coletivo de resistência de africanos e, depois, de brasileiros. Muitas foram as pelepas enfrentadas para se manterem vivas, grande foi o arsenal utilizado contra elas: armas ideológicas, culturais e religiosas, na tentativa de suplantá-las.

Não como uma tentativa de desconstruir a estrutura que foi desenhada, mas numa aproximação com o cotidiano dessas religiões, pode-se afirmar que as nações de Candomblé *jeje* e *keto* são complementares, trata-se de um sincretismo tolerado, pois apresentam mais características africanas, ao contrário do sincretismo com o *Tambor de Mina* e *Umbanda* que, geralmente, não é admitido pelos terreiros candomblecistas, porém, não há como negar tal influência, que pode ser observada, principalmente, pelas festas anuais dos caboclos.

A *Mina* tornou-se uma prática secundária no *Terreiro de Candomblé*, não sendo considerada na construção da identidade desses sacerdotes, que se autodenominam *keto* ou *jeje*. Assim como o Candomblé também se tornou secundário nos terreiros de *Mina*, que não completaram a conversão e não alcançaram o grau necessário para abrir uma casa de Candomblé, ou, ainda, completaram a iniciação no Candomblé agregando-o as suas antigas práticas religiosas, adaptando, para isso, o terreiro de modo a comportar os espaços sagrados exigidos em cada culto. Com efeito, os adeptos estão mais preocupados com a prática da religião, enquanto que a delimitação dos sinais distintivos de cada uma é preocupação do pesquisador.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, W. G. do. Ilé Àsé Obá Aganjú: um estudo de caso sobre a tradição iorubá em Belém do Pará. Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências da Religião. Belém: UEPA, 2013, p. 118.

BARBOSA JÚNIOR, A. O livro essencial de Umbanda. 2. ed. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BASTIDE, R. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CACCIATORE, O. G. Dicionário de cultos afro-brasileiros. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, p. 264.

CAMPELO, M. M. Relatório de Pesquisa I: Candomblés de Belém – O povo-de-santo reconta a sua história. Belém: Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2001.

CAMPELO, M. M.; LUCA, T. T. As duas africanidades estabelecidas no Pará. Revista Aulas, São Paulo, n. 4, abr/jul, 2007, 27 p. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20II/4_13.pdf>. Acesso em: 23 jun 2019.

CASTRO, Y. P. de. Localização e origem da população negra escravizada em território colonial brasileiro: as denominações banto e iorubá. Revista Tempo – Técnica – Território, Brasília, v. 3, n. 2, 2012. p. 48-62. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/ojs248/index.php/ciga/article/view/19707>>. Acesso em: 23 jun. 2019.

CEDENPA. Plantando Axé: religiões afro-brasileiras e movimento negro. Belém: CEDENPA, 1997.

FERRETI, M. Tambor de Mina em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. Caderno Pós Ciências Sociais, São Luís, v 3, n 6, jul/dez, p. 1-21, 2006.

_____. Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. CEUCAB-RS: O Triângulo Sagrado, ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).

FERRETI, S. Irmandade e vida comunitária. In: _____. Que-rebentã de Zomadônu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: EDUFMA, 1996. pp. 227-310.

_____. Perspectivas das religiões afro-brasileiras no Maranhão. XVII Semana Acadêmica e II de Ciências Religiosas. IESMA: São Luís, 2005, p. 11.

GIROTO, I. As religiões originárias africanas em um novo contexto. In: _____. O Universo Mágico – religioso Negro-africano e afro brasileiro: bantu e nagô. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da FFLCH da USP. 1999, p. 410.

LUCA, T. T. de. “Tem Branco na Guma”: a nobreza européia montou corte na encantaria nineira. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Belém: UFPA, 2010.

PARÉS, L. N. A formação do candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: UNICAMP, 2006, p. 390.

PERDIGÃO, P. O Candomblé em Cima do Muro: Reafricanização ou Ressignificação?. Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências da Religião. Belém: UEPA, 2011, p. 68.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. Revista USP, São Paulo, n 4, jun/ago, p. 52-65, 2000. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/32879/35450>>. Acesso em: 20 jun 2019.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015>. Acesso em: 20 jun 2019.

PREVITALLI, I. Candomblé: agora é angola. São Paulo: Annablume, 2008.

RODRIGUES, N. Os africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

VERGOLINO E SILVA, A. O Tambor das Flores. Dissertação de Mestrado. São Paulo: UNICAMP, 1976

_____. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, E. J. de O (org.). Contando a história do Pará 3. v. Belém: Motion, 2003.

WEBER, M. Conceitos sociológicos fundamentais. In: _____. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Parte 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 5 ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. 33.

ZESPO, E. Codificação da lei de Umbanda. 2 ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1960.

**MULHERES, TAMBOR DE MINA E EMANCIPAÇÃO:
EM CASA HEIRA DE MINA DE REI SEBASTIÃO E
BÁRBARA SOEIRA REGIDO PELA TURCA MARIANA**



Glauce Kelly Silva dos Anjos¹

INTRODUÇÃO

O tambor de mina é uma religião nascida no estado do Maranhão, que se difundiu para o Brasil e principalmente para a região Norte. Culto originário dedicado aos voduns², mesclou-se com outras tradições e transformou-se nas muitas formas de tambor de mina que temos hoje, o cruzamento do tambor de mina com a Umbanda fez com que a mina fosse “popularizada”, dando espaço a novas personagens, entre eles, a figura da mulher. Acredita-se que as duas primeiras casas de tambor de mina “foi construída em homenagem ao Vodun Zomadonu e a casa de Nagô”, consagrada ao Orixá Xangô, ambas cultuam voduns, Orixás, caboclos e meninas, tendo sido criadas antes do fim da escravidão por mulheres africanas, que tinham alguma ligação com uma rainha vendida como escrava do antigo reino Daho-mé como nos mostra Vergue (1990). Este artigo é fruto de uma pesquisa de trabalho de conclusão de curso, na qual se pretende investigar o processo de emancipação da mulher dentro dessa religião, se ele existe, partindo da premissa que Joan Scott (1995), o qual nos indaga que, lugares que homens e mulheres irão ocupar são determinados antes mesmo de seu nascimento. Buscou-se, por meio do método etnográfico e da observação parti-

¹ Acadêmica do curso de Licenciatura plena em Ciências Sociais – UEPA.

² Entidades espirituais do tambor de mina.

cipante dos cultos realizados na terreira Casa Heira de Mina de rei Sebastião e Bárbara Soeira regido pela turca mariana, na tentativa de observar quais as funções desempenhadas por mulheres no decorrer do dia a dia, se existe alguma distinção de gênero nessas atividades, além de alguma atividade econômica dentro da casa, se o tambor de mina influenciou de alguma forma em suas vidas. Importante ressaltar que o terreiro é chefiado pela zeladora³ Vanuza de Nazaré Pires Cordeiro, a qual é peça fundamental nisso, pois é através da história de vida dela que podemos compreender como ocorre essa dança entre relações de gênero e religião nesse local.

DO PROCESSO EMANCIPATÓRIO

As duas casas originárias de tambor de mina não permitiam que novas fossem abertas, seja por desinteresse dos iniciados dessas casas, ou por ordem de seus zeladores, mas foi graças a essa imposição que ocorreu a difusão que temos hoje no estado do Pará e Maranhão, pois ao não iniciar praticantes novos praticantes, acaba por monopolizar e guardar certos conhecimentos tradicionais, isso deu margem à mistura que temos hoje, principalmente com a Umbanda, como afirma Mundicarmo Ferretti:

A partir dos anos sessenta a Mina e a Mata passaram a ser influenciadas pela Umbanda, tanto na capital como no interior do Estado. Hoje, embora as casas de Mina mais antigas não tenham se filiado a Federações de Umbanda, muitos terreiros de Mina e de Mata adotaram a Umbanda e, apesar de continuarem realizando rituais de Mina, Mata e Cura, se apresentam como de Umbanda e participam de atividades promovidas pela Federação como: a Festa de Iemanjá, no ano novo, e a Procissão dos Orixás, no aniversário da fundação de São Luís.⁴

³ Sacerdotisa responsável pelo terreiro, mãe de santo.

⁴ FERRETTI, Mundicarmo, Tambor de mina e Umbanda: O culto aos caboclos

Os terreiros de mina foram se espalhando e aderindo práticas do espiritismo, Umbanda, Candomblé e Pajelança indígena e ameríndia, tendo também o sincretismo religioso extremamente presente nas figuras dos santos católicos e na comemoração dos seus dias, tais como São Sebastião, São Jorge, Santo Antônio, São Gerônimo, Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição.

Esses terreiros costumam serem chefiados por encantados, que seriam entidades que não devem confundir com espíritos, pessoas que morreram, desencarnaram e passaram por um processo de reeducação religiosa, renascendo como espírito, com a missão de ajudar os encarnados e possam vir a encarnar novamente, mas como homens comuns, negros escravizados, boiadeiros, princesas e príncipes, marinheiros, crianças e por seres não humanos, tais como sereias, botos, tubarões, cobras e sapos, que ao atravessar um “portal da encantaria”, a qual seria outra dimensão espiritual em que seus portais estariam localizados na mata, mar, cachoeiras e praias; os animais encantam-se, transformam-se e agregam-se a alguma família, delegações dos gentis ou fidalgos como a família da Turquia, família de légua dos boiadeiros, que em sua maioria caracterizam-se como pessoas negras que levam uma vida de trabalho braçal na roça, dos caboclos da mata tendo índios, cobras e onças, dos da água, botos, marinheiros, sereias e princesas. Esses caboclos tem origens e nacionalidades distintas, mas sua missão é apenas uma, a de ajudar os encarnados, através de seu “aparelho”, médium iniciado na mina, que incorpora a entidade, o qual presta serviços de ajuda espiritual, sendo importante ressaltar que um encantado não reencarna como no espiritismo.

Ao abrir essas casas, é demandada uma rotatividade financeira, pois as relações que se dão dentro dessas

no Maranhão, São Luiz- MA, 1997. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/205/1/Mina%20e%20Umbanda.pdf>>. Acesso em: 04 de jan. 2019, 17:45, p. 3.

casas são interpessoais e de subsistência, pois os filhos de santo costumam alimentar-se dos rituais com alimentos que são feitos no terreiro, além disso, todos devem ajudar financeiramente para o pagamento das despesas da casa, como energia, gás, água, além dos festejos, gastos com vestimenta de seus encantados, bebidas e velas. Nem sempre os iniciados conseguem conciliar o trabalho no mercado com o trabalho espiritual, seja por falta de tempo, seja por falta de oportunidades, além de terem que seguir a regra de seus encantados, por não poderem receber ajuda financeira por seus trabalhos espirituais durante o período de sua formação, esse que costuma durar sete anos, haja vista muitos costumarem sair das casas que foram iniciados e abrir seus próprios terreiros como forma de subsistência, todavia, perdendo-se fundamentos cruciais e culturais das religiões de matriz africana, como nos mostra Marion Aubréé (1995) em artigo em que compara as religiões neopentecostais e as de matriz africana como o Candomblé e nos ajuda a entender o fenômeno que se dá também no tambor de mina⁵:

Quanto aos simples iniciados, embora se beneficiem com um retorno de alimento, eles não têm as mesmas vantagens de autonomia que seus chefes. Nas situações emergenciais, eles são ajudados, mas não podem se eternizar. Eles devem encontrar um emprego. Nesta tarefa, podem contar com o seu iniciador, que, para isso, se utiliza do seu conhecimento esotérico e da sua rede pessoal de relações. Mas, sendo essa rede, pela própria estrutura dos cultos, muito mais reduzida que a dos pentecostais, a demanda que lhe é feita ultrapassa geralmente a oferta. Será necessário, então, fazer funcionar, no caso de qualquer pessoa, outras redes (familiar, de amizade, etc.), fora do campo propriamente religioso. É por isso que muitos de meus interlocutores exprimiram o desejo de fundar seu próprio terreiro, as-

⁵ AUBREÉ, Marion, Os orixás e o espírito santo em socorro do emprego: Duas estratégias de inserção socioeconômicas no nordeste brasileiro. Revista de ciências sociais, v.26 n° ½, São Paulo- SP, 1995.

sim que pudessem submeter-se à segunda iniciação. Saliente-se, além disso, um número cada vez mais elevado de “clandestinos” que não esperam a segunda, nem mesmo, às vezes, a primeira iniciação para se autoentronizar “chefe de culto”, Isso para grande prejuízo dos “oficiais” que não podem, por razões de sobrevivência, deixar estabelecer uma concorrência que eles não controlam mais⁶.

O conceito de emancipação pode ser entendido como a quebra de um sistema opressor e dominador, em que as ditas minorias lutam para se libertar dessas condições que uma sociedade as impõe, de forma nada agradável. Desde o tempo da escravidão o ato de se rebelar contra o sistema vigente foi visto como um processo emancipatório. As lutas pela abolição da escravatura, liberdade das mulheres e povos não europeus sob o jugo colonial, esses combates sempre levaram o nome de emancipação, como disse Fraser⁷.

As mulheres sempre tiveram que aceitar sua condição de ser apenas um membro de apoio familiar ao homem, a hierarquia de gênero sempre se fez presente, principalmente com a chegada das indústrias, pois o trabalho assalariado sempre teve preferência pela figura masculina, deixando, assim, as mulheres para segundo plano, essa situação foi institucionalizada na sociedade fazendo com que fosse algo natural.

Ao pesquisarmos a história de vida da fundadora e zeladora da casa, observou-se a influência do seu gênero e raça nas funções que ela desempenhava na casa a qual foi iniciada, ficando responsável por atividades domésticas, não relacionadas diretamente com as atividades do culto, muitas vezes não conseguia conciliar o trabalho fora do terreiro com o de dentro, isso afetava a sua vida financeira, pois para fazer certos

⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁷ FRASER, Nancy. Mercantilização, proteção social e emancipação: as ambivalências do feminismo na crise do capitalismo. Revista Direito GV, São Paulo. Jul-Dez de 2011.

rituais e participar deles, era necessário um poder aquisitivo, mas a mesma se encontrava em condições de subsistência nesse período, então fazia a troca de seu trabalho braçal pelos trabalhos espirituais, o qual fez por todo o seus anos de iniciação.

As mulheres não eram protagonistas de estudos, pesquisas, acontecimentos históricos durante a história do ser humano, sempre foram deixadas para segundo plano, sendo que muitas mulheres tiveram sim papéis importantes, elas sempre foram retratadas apenas como companheiras dos homens, empregadas domésticas ou até mesmo como a causadora de tirar o homem do paraíso. Com esse estudo, podemos contribuir para desmistificar o fato de que a mulher é um gênero apenas do lar e dos afazeres domésticos, cultura patriarcal implantada na sociedade, levando, assim, a explorar e abranger o modo de vida das mulheres nessa religião de matriz africana.

DE FILHA A ZELADORA

Vanuza nos conta que a sua vida na “missão” começou desde o seu nascimento, o processo de iniciação foi apenas o aceite da grande missão a qual a mesma foi designada, atualmente, a zeladora tem 46 anos e 32 anos no tambor de mina. Segundo ela, sua família tem um histórico de mães solas, Nazaré nasceu dentro do terreiro de sua avó no interior da cidade de Cururupu no estado do Maranhão, ela relata que os trabalhos lá eram feitos de forma simples, com velas comuns, água, cachaça, etc., ou seja, sua vida toda foi permeada pela religiosidade e pelas figuras femininas tomando a frente.

A entrevistada tem sua avó Sebastiana Pires como exemplo de vida, a mesma que criou quatro filhos, sozinha, ajudou a mãe de Nazaré a criar ela e seus três irmãos, sem presença do pai. A zeladora diz

que a força e fé de sua avó contribuíram para a mulher que ela se tornou, que por mais que vivesse em condições paupérrimas, Sebastiana nunca perdeu a esperança de dar melhores condições de vida para seus filhos e netos, além de nunca ter perdido a fé em seus guias espirituais, que acompanhou parte da trajetória de Nazaré antes de seu falecimento.

Nazaré tem quatro filhos e engravidou aos 14 anos de sua primeira filha, seu ex-marido, ajudava sua mãe e seus irmãos logo que se conheceram, todavia, era pai ausente, então ela tinha que deixar os filhos sozinhos em uma casa de madeira, localizada em uma invasão em Belém do Pará, para submeter-se a empregos subalternizados, a mesma diz que pelo fato de ser mulher e pobre achava que nunca conseguiria adquirir bens materiais, como casa, móveis, liberdade, pois o marido alcoólatra a privava e a agredia, foi através do tambor de mina que a mesma iniciou o processo de emancipação, ou seja de mudança daquela realidade, quando a mesma assumiu e iniciou-se na mina, aos 18 anos, não contou para a família por vergonha, ou medo de sofrer preconceito.

Com a ajuda de seu Pai de Santo, Nazaré conseguiu fazer sua iniciação, mas não tinha recursos para comprar os materiais do rito e vestimentas, então trocava sua força de trabalho pelos “favores” de seu conselheiro, segundo ela, foi um momento difícil, pois às vezes tinha que deixar de trabalhar para fazer suas obrigações dentro do terreiro, ou seja, ela dependia do seu pai de santo, muitas vezes, até de alimentar-se e aos seus filhos, e da boa vontade das pessoas que doavam alimentação e roupas, “ Eu dependia da bondade de qualquer pessoa da rua para conseguir comer” disse ela, todavia, a zeladora não tem vergonha de dizer de onde veio e o que viveu, pois para ela foi um grande aprendizado, nesse período, sofreu muitas humilha-

ções e racismo por parte de sua “família religiosa”, família carnal que a mesma escondeu por muitos anos por vergonha, segundo Vanuza, a batalha contra o preconceito é diária, enquanto mulher e negra, relata ter sofrido até com seus próprios irmãos de missão por ela seguir uma linha que é enxergada sem “credibilidade” se comparada com o glamour do Candomblé, que é a cruzada da Umbanda/Tambor de Mina; a mãe de santo, ainda, informa que, através da interseção de sua entidade da frente, a “Cabocla Mariana”⁸, após o período de iniciação, a tirou da casa de seu “baba”⁹, possibilitando que as coisas começassem a melhorar.

Seus guias prestavam serviços espirituais e o valor que recebiam era dividido para comprar coisas deles e para o sustento dela e da sua família. Vanuza trabalhava fora do terreiro, mas era necessário dedicar sua vida para a missão e assim ela fez, após sete anos de assumida por cobrança de seus caboclos e amor à missão, decidiu dedicar-se para seus trabalhos mediúnicos e diz ter recebidos dádivas em troca: “Eu nunca imaginei que pudesse ter uma casa minha, e os caboclos e a missão me proporcionaram isso, eu nunca mais passei fome desde que aceitei em meu coração, foi graças a tudo isso que conquistei o que tenho hoje, minha casa, minhas coisas, e minha família espiritual, meus filhos e não me arrependo disso”, a entrevistada conseguiu comprar uma outra casa para ela e sua família; e o terreno onde ficava a velha casa de madeira, foi construído o barracão onde os ritos acontecem. Vanuza quebrou paradigmas como uma mulher negra, pobre, periférica e abriu a casa “Heira de mina de Rei Sebastião e Bárbara Soeira regido pela turca mariana”, e continua na luta, para conquistar seu espaço.

⁸ Entidade espiritual, encantada do tambor de mina que chefia a casa Heira de Mina de rei Sebastião e Bárbara Soeira regido pela turca mariana.

⁹ Pai em Iorubá, forma de chamar pai de Santo em religiões de Matriz Africana.

Durante as visitas, pode-se observar que o número de mulheres é superior ao de homens na casa, ou seja, são elas que desempenham as obrigações do terreiro, desde a preparação dos banhos ao toque dos tambores. Notou-se que nessa casa, mulheres podem tocar o tambor durante os sessões, seriam as “Abatazeiras”, algo interessante, pois em algumas casas não permitem que mulheres toquem, mas isso tem uma relação com a chefe da casa, pois não vê problema nisso e afirma que mulheres tem a mesma capacidade que homens nas funções de um terreiro. A zeladora também nos diz que algumas de suas filhas conseguiram empregos, sucesso na vida acadêmica e em seus relacionamentos, graças ao empenho delas e a sua fé nos guias e na missão, que como mãe, sempre as incentiva a estudar e buscar sua independência, tanto financeira, quanto afetiva e emocional, “Todos tem que trabalhar e estudar, é ordem da dona mariana e minha, homem ou mulher, uma mãe quer ver seus filhos, bem, de saúde, de dinheiro e de felicidade, mas eles tem que correr atrás disso, todos tem capacidade de vencer homens e mulheres, caboclo quer evolução, não quero que meus filhos passem o que eu passei”, disse Vanuza.

Foto 1 e 2 - Mulheres da casa desempenhando diversas funções



Fonte: Arquivo pessoal: Banho de folhas.



Fonte: Arquivo pessoal: Entrega a Yemajá

Foto 3 - Vanuza de Nazaré e suas filhas,
essência feminina



Fonte: Arquivo pessoal

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma conclusão parcial, podemos observar que o Tambor de Mina é uma religião que favorece a inserção de mulheres maior que a de homens, que essas mulheres veem na religião um refúgio, uma redenção e muitas vezes uma forma de sobreviver, quebrando paradigmas e premissas de que mulheres estão fadadas à subserviência. Constatou-se que a religião, não necessariamente vai limitar as mulheres, explorá-las e ordenar o seu comportamento, que no Tambor de Mina e, em especial, na casa pesquisada, as mulheres podem mudar suas histórias e construir novas narrativas. Dessa forma, pretende-se, no decorrer da pesquisa, adentrar na vivência de Vanuza, participando de outros rituais e investigando a vivência das outras mulheres presentes no terreiro estudado, investigando seus percursos e se existem outros processos emancipatórios para mulheres dentro do Tambor de Mina.

BIBLIOGRAFIA

- AUBREÉ, Marion, Os orixás e o espírito santo em socorro do emprego: Duas estratégias de inserção socioeconômicas no nordeste brasileiro. Revista de ciências sociais, v.26 n° ½, São Paulo- SP, 1995.
- BIRMAN, Patrícia, Mediação feminina e identidades pentecostais. Cadernos pagu, pp. 201 – 226, Rio de Janeiro- RJ, 1996.
- BIRMAN, Patrícia, TRANSAS E TRANSES: SEXO E GÊNERO NOS CULTOS AFRO BRASILEIROS, UM SOBREVÓO. Estudos feministas, Florianópolis- SC, 2005.
- FERRETTI, Mundicarmo, TAMBOR DE MINA E UMBANDA: O culto aos caboclos no Maranhão, São Luiz- MA, 1997. Disponível em:< <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/205/1/Mina%20e%20Umbanda.pdf>>. Acesso em: 04 de jan. 2019, 17:45.
- FERRETTI, Mundicarmo, TAMBOR DE MINA CURA E BAIÃO na casa Fanti- Ashanti-MA, Secma, São Luiz-Ma, 1991. Disponível em: < <http://www.museuafro.ufma.br/arquivos/2b4fa5ec1a000acd-521c99812e8ea5ec.pdf>> Acesso em: 04 de jan. 2019, 16:20.
- SCOTT, Joan, Gênero uma categoria útil para a análise histórica. New York, 1995.
- LANDES, Ruth, A cidade das mulheres. Editora UFRJ, 2002.
- BARBOSA, J. Ademir, O livro essencial da umbanda, universo dos livros, 2014.
- FRASER, Nancy. Mercantilização, proteção social e emancipação: as ambivalências do feminismo na crise do capitalismo. Revista Direito GV, São Paulo. Jul-Dez de 2011.
- OLIVEIRA, C. R. O trabalho do antropólogo: olhar ouvir e escrever, Editora Revista de Antropologia, Vol. 39, No. 1 (1996), pp. 13-37.

UMBANDA E KEMET: UM PARALELO ENTRE
AS PRÁTICAS MÍSTICAS KEMÉTICAS NA OBRA
DE MOUSTAFA GADELLA E O COTIDIANO
DE UMA TENDA DE UMBANDA DE LEI



Edilson Borges Vulcão¹

INTRODUÇÃO

Países como Brasil e Egito são lugares que na sua formação histórica sofreram os processos violentos da colonização, logo, todo o processo de dominação e valores culturais locais foram estigmatizados e, por vezes, até criminalizados. O autor Moustaffa Gadalla, um egípcio-americano, fundador da *Tehuti Research Foundation*, uma organização que se dedica a estudar o Antigo Egito confirma tal proposição. Segundo a página de internet² da instituição, desde a sua infância, Gadalla persegue suas raízes Egípcias Antigas com paixão, por meio do contínuo estudo e pesquisa. A partir de 1990, ele passou a dedicar e concentrar todo o seu tempo a pesquisar e escrever. Sendo autor de vinte e dois livros publicados, aclamados internacionalmente. Abordando os vários aspectos da história Egípcia Antiga, Gadalla narra sobre a civilização e a suas influências em todo o mundo.

A obra *Mística Egípcia, buscadores do Caminho*, do referido autor, traz uma visão sobre a fonte kemética das práticas místicas que compõe o sufismo mulçumano, principalmente dentro do seu país. Segundo Gadalla³,

¹ Graduado em Ciência da Religião pela Universidade do Estado do Pará

² GADALLA, Moustafa. *Mística Egípcia - Buscadores do Caminho*. 2004, p.11.

³ *Ibidem*.

o livro explica como o Antigo Egito é a raiz do sufismo/ Alquimia dos nossos dias e como os místicos do Egito se camuflam sob um fino verniz islâmico, ou seja, em sua essência, é egípcia. Sobre o modelo egípcio de misticismo afirma,

Não foca o mundo externo, ou comunidade de fiéis, ou dogma, escrituras, regras, ou rituais (...) Não é simplesmente pedir para alguém ‘acreditar’ para que este alguém caia automaticamente nas graças de Deus. O modelo egípcio de misticismo consiste de ideias e práticas que fornecem as ferramentas para qualquer buscador espiritual progredir ao longo do caminho alquímico em direção à união como o divino.⁴

O MONOTEÍSMO EGÍPCIO

É de senso-comum a ideia evolucionista de que o politeísmo predominava entre os povos da Antiguidade, mas as coisas são bem mais complexas do que se pode definir. No caso egípcio, temos um grande equívoco, cujo qual parece não haver interesse em corrigir, de que possuía o mais puro monoteísmo e que teria sido a fonte para outras concepções. Segundo Lopes⁵, o termo Neter é um vocábulo egípcio que significaria “divino”, segundo o estudioso, para alguns autores, o termo estaria na origem etimológica do latim *natura*, natureza.

Segundo Ashby⁶, O termo Ntr ‘’ ou Ntjr ‘’ , vem da língua hieroglífica egípcia antiga que não registrou suas vogais, significando (força divina ou poder de sustentação). É um símbolo composto de uma tira de madeira que foi envolvida com tiras de tecido, como uma múmia. A múmia na espiritualidade kametiana é entendida como a divindade morta, mas ressuscitada. Então,

⁴ *Ibidem.* p.12.

⁵ LOPES, Maria da Glória. Jogos na educação:criar, fazer, jogar. 2011.

⁶ ASHBY, Gib.J. and, M.F. Cellular Solids Structureson. 1997, p. 16.

o Neter (Ntr) é, na verdade, todo ser humano que não morre de verdade, mas vai viver de uma forma diferente. Além disso, o espírito ressuscitado de todo ser humano é a mesma divindade. O termo está relacionado a várias origens da palavra ‘natureza’⁷. O autor define o “Nete-rianismo” como politeísmo-monoteístico⁸.

Assim na terra como no céu ou o que está acima é como está embaixo

Segundo Heródoto,

Quanto às coisas humanas, todos são unânimes em afirmar que os Egípcios foram os primeiros a estabelecer a noção de ano, dividindo este em doze partes, segundo o conhecimento que possuíam dos astros (...).⁹

Entre os *neterus*, Tehuti ou Thot, que mais tarde ficou conhecido entre os gregos como Hermes, e Mercúrio entre os romanos, é o grande responsável por registrar e revelar a palavra de Rá (Re), sendo, portanto, o elo entre o mundo extra-humano e o físico (terrestre). Sendo conhecido como três vezes grande ou *Trimegisto*. Segundo Gadalla¹⁰, o título deu-se devido ao domínio dos três níveis de consciência. O conhecimento da movimentação celestes era aplicado ao cotidiano e assim toda a mudança e movimento social dava-se “assim como está acima é como está embaixo”. Nesse caminho, destacaremos aqui os pontos presentes na hora que serão posteriormente usados como paralelo com as práticas umbandistas.

PROCESSO DE PURIFICAÇÃO

Aqui o autor classifica como fundamental a *inteligência e ação* – Heru (Horús e Tehuti, respectivamente) como faculdades ativas para o que denomina como

⁷ Tradução Livre.

⁸ ASHBY, Gib.J. and, M.F. Perfectionists: Study of a criterion group. 1996, p. 17.

⁹ GADALLA, Moustafa. *Op. Cit.* p. 10.

¹⁰ GADALLA, Moustafa. *Op. Cit.*.

Adam/Atam/Atum (o humano perfeito). Cita a Estela de *Shabaka*, um texto da 3ª Dinastia: “E veio a ser como coração (Heru) e veio a ser como língua (Tehuti), a forma de Atum”. E segue: “O coração pensa tudo o que deseja, e a língua entrega tudo o que ele quer”. Entre as práticas destaca: o cuidado como a saúde do corpo e da alimentação; cultivar virtudes, e destaca-se aqui o conceito de *Ma-at* como prática de um caminho correto para interação social e comportamento pessoal ideal.

Essas práticas podem ser encontradas no chamado *Ensinamentos de Amenemope*. Segundo Nogueira¹¹, *Amenemope* era um alto funcionário do Antigo Egito (Kemet), filho de um proeminente escriba chamado Kanakht e o objetivo do filósofo egípcio é ensinar uma arte que consiste em um conjunto de técnicas que possam fazer do discípulo atento uma *geru maa* (pessoa sereno ou verdadeiramente silenciosa), alguém capaz de examinar seu próprio coração e dizer a verdade sobre si. Esse processo, segundo descreve Gadalla (2004, p. 40), possui determinadas práticas tal como: aumentar o poder de concentração através de exercícios como meditação, malabarismo, esportes, jogos de tabuleiro, treinamento musical, dança rodopiantes e outros.

O CONHECIMENTO

Aqui afirma que, o ser humano representa a imagem do Primeiro Princípio, sua capacidade cognitiva pode fazer com que ascenda a níveis elevados de compreensão da realidade. A primeira é o desenvolvimento do próprio autocontrole ético e percepção religiosa pessoal do mundo. Para, a partir daí, encontrar *Neter*, deve-se adquirir tanto conhecimento *intelectual*, quanto através do que ele denomina de *intuição*.

¹¹ NOGUEIRA, NOGUERA, R. Amenemope, o coração e a filosofia, ou, a cardiografia (do pensamento). 2015.

Sendo um nível alcançado, quando o adepto percebe que a fonte de todas as realizações/ações é única.

O Egito, foi o centro do corpo da sabedoria antiga, e conhecimento, religioso, filosófico e científico difundido para outras terras através de estudantes Iniciados. Tais ensinamentos permaneceram por gerações e séculos sob a forma de tradição, até a conquista do Egito por Alexandre o Grande, e o movimento de Aristóteles e sua escola para compilar ensinamento Egípcio e reivindicá-lo como filosofia grega (Ancient Mysteries by CH. Vail p.16, apud James, George G. M, 1954 p.14)

Apesar de parecerem conhecimentos distintos, todo esse conhecimento fazia parte de uma coisa só, mesmo o que hoje são meros números que quantificam algo, era algo que expressavam uma natureza cósmica a ser compreendida. O Amor pelas coisas que se faz,

Amar a verdade é amar a verdade integral e nada além da verdade (...), mas o amor para o buscador místico egípcio quer dizer ação. Não apensar o prazer ou mesmo o desespero do amor unilateral (...) o amor ativo leva à busca, à ação, à determinação e à resistência. (Gadalla, 2004, p. 31)

DESAPARECIMENTO

Nesse último estágio, afirma o autor, é quando o adepto vê a multiplicidade no Universo como uma unidade indistinguível. Como resultado disso, ele torna-se fundido/aniquilado/absorvido/imerso pela e na Essência Divina. O que para antigos egípcios era denominado de o casamento interior do eu (Ka) com a alma (Ba).

Em relação ao desaparecimento na denominada Essência Divina, o autor expõe a prática do Zikr como algo que teria sido introduzido pelo egípcio Dhu Í-Num al-Misri. A prática levaria a uma ausência de si mesmo. O transe extático da ausência do eu é chamado de 'into-

xicação’ e os extáticos são chamados de ‘bêbados espirituais’. A prática do Zikr permite ao buscador ir além dos limites dos seus sentidos. Depois da prática, o buscador volta à Terra para utilizar seu recém descoberto conhecimento, usando seu intelecto de forma mais consciente.¹²

“WALIS” (OS GUIAS ESPIRITUAIS)

Após o desaparecimento na chamada Essência Divina, segue o processo de ressurreição, a volta ao mundo fenomenológico, a fim de servir ao próximo¹³. *Walis* significa de uma maneira geral, segundo o autor, parente próximo, patrono, padrinho, protetor, amigo. São aqueles que, de alguma maneira, trazem os seus atributos “divinos”, “mágicos”, para realizar e operar, servir ao próximo. O que é interessante, posto que os define como escolhidos pelo povo e não por uma (s) autoridade (s) religiosa superior. Dotados de poderes, explica, os *Walis* são de grande serviço para a humanidade. Contudo, esses poderes dependem, em grande parte, de ofertas de alimentos, bebidas, recitação de encantamentos, rituais, sacrifícios, danças, lutas simbólicas. Rolland¹⁴ afirma que os textos funerários deixam claros que o morto não parte deste mundo como morto, mas como vivo, como um *Sakh*.

(...) Na religião egípcia, pode-se perceber a existência de três mundos igualmente reais e relacionados entre si: o mundo dos vivos – terreno –, dos deuses – sobretudo celestial – e dos mortos – ctônico. Desta tripla concepção do universo resultaria uma intervenção de um mundo no outro e a organização do cosmos para esse povo (...) o ser humano em vida, isto é, composto por sete elementos, sendo quatro físicos – Nome, corpo, sombra e coração - e três espirituais – *Ka*, *Ba* e *Ahk*. Esses elementos apresentam-

¹² GADALLA, Moustafa. Op. Cit., p.66.

¹³ GADALLA, Moustafa. Op. Cit., p.69.

¹⁴ ROLLAND, Cintia Alfieri Gama. Evitando a “Segunda Morte”: a necessidade alimentar do morto para manter-se vivo no Egito Antigo. 2015.

-se unidos quando a pessoa está em vida e a morte nada mais é do que a separação dos mesmos. Daí a tentativa de conservação dessa união por meio de rituais ou textos mágicos que visavam a manutenção das faculdades do morto, tais como a respiração, a utilização das pernas, a alimentação e a retomada de todas as atividades físicas possíveis em vida.¹⁵

As *Mouleds*, destaca Gadalla, seriam as datas comemorativas, que podem ser traduzidas, literalmente, como nascimento, implicando a data de renovação/rejuvenescimento; nesse dia os *Walís* tornam-se um participante ativo.

POR DENTRO DA TENDA

Para a coleta de dados de campo foi adotada a perspectiva como *outsider* (observador externo) e, posteriormente, como *insider* (integrante). A tenda de Umbanda Casa de Pai Tupinambá, localizado na cidade Tracuateua, nordeste paraense, teve seu em meados de 2012. O período da pesquisa ocorreu durante o ano de 2017, primeiramente como expectador, ou como se diz, assistente/consulente.

As observações preliminares ficaram restritas a observações sem qualquer tipo de coleta sistemática, mas era nítido que as informações só poderiam ser melhores obtidas a partir da inserção no grupo. Então, em agosto de 2018, integrado a chamada corrente mediúnica, o grupo de médiuns de trabalho de grupos religiosos mediúnicos, pode-se ter acesso ao universo de práticas do grupo.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11-13.

PROCESSO DE PURIFICAÇÃO

Dentre as práticas observadas na Tenda, além de manter o corpo saudável, por uma questão equilíbrio, é valorizada uma correta conduta moral que preze pela caridade e ajuda ao próximo, uma fala constante tanto entre os integrantes e sobre a melhora de si, o cuidado com as palavras e, principalmente, com o cultivar sentimentos ruins, em nenhum momento se fala em perfeição, porém, ia deia de evolução da consciência é algo que surge. “O coração pensa tudo o que deseja, e a língua entrega tudo o que ele quer”, a frase encontra fácil paralelo com a fala de umas das entidades espirituais que atendem no local:

Os filhos precisam aprender a ter equilíbrio, aprender aquietar a mente, não deixar coisas que pesem no coração, equilibrar o sentir e o pensar, aprender a transformar os sentimentos ruins e energia positiva, transformar a energia de um sentimento de raiva, em algo bom, esse é um desafio de quem quer buscar evoluir.¹⁶

Como parte também desse processo, alguns preceitos devem ser seguidos, a explicação dar-se-á como parte do processo para a conservação da energia dos integrantes, como dieta específica e abstinência sexual durante os dias de trabalho. Há, ainda, os preparos mais longos para os cultos do chamado Catimbó, em que se faz uso do chá da Jurema. Essas práticas, como demonstradas em cada caso, se relacionam no sentido de manter o equilíbrio do adepto e direcionar suas práticas cotidianas.

¹⁶ Fala da entidade vovó Cambinda. Dois de outubro, 2017.

O CONHECIMENTO

O estudo, seja em grupo, seja individualmente, é algo que é inegável para melhor compreensão dos processos, a Umbanda é uma manifestação religiosa, de cunho espiritualista e de sintonia com seres espirituais, cada um dotado de conhecimentos, porém, que dependem muito do conhecimento adquirido pelo médium (também chamado de Cavallo, pois o fenômeno da incorporação seria como se o espírito montasse sobre a pessoa-médium). Essas instruções são comumente passadas pela *Yalê* (dirigente da casa) como forma de pesquisa e até de conversas.

A busca do entendimento, torna aqui adepto não simplesmente alguém que faz cego que não entende nada dos processos, compreender o que está acontecendo e como agir, dá mais instrumentos para o espírito-guia agir e melhorar o trabalho como um todo.¹⁷

A importância do conhecimento das ervas medicinais é algo que é sempre invocado durante os trabalhos e reuniões do grupo. Segundo Oliveira¹⁸, a Umbanda demonstra o respeito à natureza (...) todo esse respeito é repassado para os seus adeptos, com isso, mostrando que o que é retirado do ambiente natural tem que ser recolocado. O autor expõe o uso das plantas para os trabalhos de cura, ou seja, práticas de medicina popular em que são dadas receitas para os consulentes e também para o uso em benzeções e limpezas espirituais. Logo, torna-se um conhecimento necessário e que deve acompanhar o adepto em suas práticas.

¹⁷ Yalê Cleide de Oxum.

¹⁸ OLIVEIRA, José Mota de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. 2017.

BIBLIOGRAFIA

- ASHBY, Gib.J. and, M.F. Cellular Solids Structureson. Massachusetts Institute of Technology. 1997.
- ASHBY, Gib.J. and, M.F. Perfectionists: Study of a criterion group. Perfectionists: Study of a criterion group. Journal of Counseling & Development, 74(4) 1996, p. 17.
- NOGUERA, R. Amenemope, o coração e a filosofia, ou, a cardiografia (do pensamento). In. BRANCAGLION, Antonio. Semma. Estudo de Egiptologia II. Rio de Janeiro, 2015.
- GADALLA, Moustafa. Mística Egípcia - Buscadores do Caminho. Editora Madras. 2004. <<https://egypt-tehuti.org/so-bre-o-autor-moustafa-gadalla/?lang=pt-pt>>. Acessada em 90/02/2019.
- LOPES, Maria da Glória. Jogos na educação:criar, fazer, jogar.7 ed. São Paulo: Cortez. 2011.
- OLIVEIRA, José Mota de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. 2007. 164fls. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- ROLLAND, Cintia Alferi Gama. Evitando a “Segunda Morte”: a necessidade alimentar do morto para manter-se vivo no Egito Antigo. SESHAT (Museu Nacional –UFRJ) e TAPHOS (USP). 2015.

**A EXPANSÃO DOS NEOPENTECOSTAIS A PARTIR DA
AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE: A DEMOCRATIZAÇÃO
DAS RELIGIÕES AFRODESCENDENTES**



**Flávio Augusto Lima de Lima¹
Felipe Augusto Lima de Lima²**

INTRODUÇÃO

Quinientos anos após o advento da ciência moderna, a qual garantiu que toda a realidade é controlável pelo método indutivo, e ao mesmo tempo que fossemos influenciados pela Revolução Francesa Iluminista, estabelecendo a razão humana como única instância referenciável, temos, por outro lado, milhares de pessoas que ainda se congregam em templos que enfatizam a superstição “obscurantista”, muitos deles ocorridos em monumentais estádios de futebol para exorcismos coletivos espetaculares. O fato que mais impressiona é que esta mobilização que atraiu multidões em busca de exorcismos e curas divinas oferecidos por pastores e missionários³, faz parte do que Paul Freston⁴ chama de terceira onda do pentecostalismo brasileiro, ocorrido no final dos anos 70 e expandido nos anos 80. Conforme o sociólogo Ricardo

¹ Pós-Graduando da Especialização em Ensino de Geografia da Universidade Federal do Pará.

² Graduando de Licenciatura em História da Universidade do Estado do Pará.

³ GOMES, W. Estudo Antropológico da Ireja Universal do Reino de Deus. In: AA. VV. (Org.). Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: vozes, 1994.

⁴ FRESTON, P. Protestantes e política no Brasil: Da constituinte ao Impeachment. Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais e Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 1993.

Mariano⁵, Freston foi o primeiro autor a dividir o movimento pentecostal em ondas.

A priori, percebe-se que a população frequentadora desses ambientes de exorcismos e cura, é composta, sobretudo, por trabalhadores, donas de casa, subempregados e desempregados. Pessoas apartadas da possibilidade de consumir o mundo ou como Wilson Gomes prefere referir-se, “uma procissão de extemporâneos à Modernidade - porque dela são excluídos”⁶, corroborando, assim, com a afirmativa que aponta a maioria dos integrantes, sendo pessoas das classes mais baixas, os quais foram excluídos das benesses provenientes da modernidade.

Nesse sentido, uma instituição chama atenção no sentido de intimar os subalternos à participação nas reuniões de cunho religioso, que é Igreja Universal do Reino de Deus- IURD, a mais atraente entre todas as igrejas das novas seitas pentecostais⁷. De acordo com Jungblut⁸, entre os anos de 1991 e 2001, os adeptos do protestantismo cresceram de forma extraordinária. No período mencionado, eles passaram de 13,3 para 26,1 milhões, representando um avanço de 9,1% para 15,4% da população brasileira. Convém frisar que, no ano de 2000, desses aproximadamente 13 milhões, 67,6% pertenciam a vertente pentecostal, a qual já atestava um crescimento em detrimento do protestantismo tradicional⁹.

⁵ MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. Ed. Editora: Edições Loyola, 2014.

⁶ GOMES, W. Estudo Antropológico da Igreja Universal do Reino de Deus. In: AA. VV. (Org.). Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: vozes, 1994, p. 226.

⁷ *Idem.*

⁸ JUNGBLUT, A. L. Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica. Cadernos IHU Ideias. Ano 3 - n° 36 - 2005.

⁹ IBGE, 2000. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/censo/divulgacao.shtm>.

Portanto, esse artigo tem como objetivo analisar o caráter expansionista da IURD, a partir da afirmação da identidade de seus frequentadores e, conseqüentemente, a negação da identidade das religiões de matriz africana. Para tanto, abordaremos o surgimento da vertente neopentecostal, surgida a partir do protestantismo.

Utilizamos como procedimentos metodológicos para realização dessa pesquisa, primeiramente, o levantamento bibliográfico, para que houvesse suporte teórico consistente; a coleta de dados, a partir da utilização do *software Google Earth pro*; também foi utilizado representações cartográficas, a fim de facilitar a visualização do leitor em relação ao conteúdo exposto; e, por fim, a produção do texto do artigo, em que organizamos as informações obtidas nas etapas anteriores.

Esta pesquisa foi conduzida através da hipótese de que a religião neopentecostal, mais precisamente a Igreja Universal, se expande negando outras identidades e, conseqüentemente, fazendo com que as concorrentes, principalmente as religiões de matriz africana, tenham pouca visibilidade, e um número pequeno de locais para realizações de seus cultos.

UM BREVE HISTÓRICO DO PROTESTANTISMO

E inegável que as religiões sempre tiveram muita importância na vida dos seres humanos, pois as religiões têm a capacidade de responder de forma efetiva e eficaz às necessidades da população, não apenas no âmbito social, mas nas próprias necessidades físicas, principalmente através de inúmeros projetos voltados para as classes mais pobres. O autor afirma também que as respostas oferecidas pela religião são construções baseadas na fé das pessoas, no qual se faz

necessário, por parte destas, o cumprimento de doutrinas específicas para obterem alívio pleno e um sentido de existir.¹⁰

No entanto, nosso objeto de estudo deriva de um pentecostalismo mais tradicional, advindo da matriz protestante. O protestantismo teve sua origem na Europa no século XVI, com a reforma organizada por Martinho Lutero. Notando disparidade entre as práticas da Igreja Católica e os princípios encontrados na Bíblia, Lutero resolve protestar. Assim, em seu protesto, chamado de “noventa em cinco teses”, Lutero expõe a remissão dos pecados unicamente através da fé em Jesus Cristo, contrapondo a igreja como mediadora entre os fiéis e Deus e, conseqüentemente, demonstrando que as indulgências eram inúteis para o perdão dos pecados e salvação na terra¹¹.

Também se subentende com a reforma protestante que o homem pôde se colocar diretamente perante Deus, sem necessitar do intermédio da Igreja. Antes da reforma, a Bíblia era lida por hierarquias religiosas, e depois dela, cada pessoa podia ler e interpretá-la individualmente¹². Os escândalos eram públicos e notórios e os abusos da Igreja ocorriam muito antes que Martinho Lutero pregasse as suas “Noventa e Cinco Teses” à porta da instituição. Por isso, reformas foram tentadas bem antes de Lutero obter sucesso, mas ao contrário do que ocorreu com ele, cometeram o erro de tentar reformar mais do que a religião.

Os protestos ocorriam não apenas contra Roma, mas também inspiraram um movimento camponês de caráter comunista, ameaçando o poder e os privilégios da nobreza. Assim, tais movimentos foram combatidos

¹⁰ RABUSKE, I. J.; DOS SANTOS, P. L.; GONÇALVES, H. A.; TRAUB L. Evangélicos Brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam?. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

não só pela Igreja, mas também pelas autoridades seculares e por esse motivo foram esmagados¹³.

OS PROTESTANTES NO BRASIL E O SURGIMENTO DO PENTECOSTALISMO

No Brasil, os protestantes aparecem no início do século XIX de duas formas: pela via migratória, por meio de imigrantes alemães, principalmente na região Sul, fundando a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil; e através de missionários norte americanos e europeus, que na segunda metade do século XIX começavam a chegar ao país, fundando em 1855, no Rio de Janeiro, a Igreja Congregacional do Brasil, e em 1963, a Igreja Presbiteriana do Brasil¹⁴.

A primeira tentativa de penetração dos protestantes na Amazônia ocorreu por meio do missionário da Igreja Metodista do Estados Unidos, Daniel Kinder, também no século XIX. Kinder permaneceu pouco tempo em Belém, mas travou contato com autoridades locais e visitou a colônia de fala inglesa da cidade. Posteriormente, outro americano, desta vez o capitão naval Robert Nesbit, que estava na região amazônica para entregar vapores aos peruanos, portava consigo um carregamento de Bíblias e “Novos Testamentos”, e os distribuiu as populações ribeirinhas.¹⁵

No ano de 1857, Nesbit foi nomeado agente da Sociedade da Bíblia Americana no Rio Amazonas. Após sua morte, o escocês James Henderson ficou com a incumbência de distribuir as Bíblias e literaturas protes-

¹³ HUBERMAN, L. História da Riqueza do Homem: do Feudalismo ao Século XXI. Editora: LTC. - 22ª Ed. 2010.

¹⁴ RABUSKE, I. J.; DOS SANTOS, P. L.; GONÇALVES, H. A.; TRAUB L. Evangélicos Brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam?. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012.

¹⁵ DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In: HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

tantes. Em 1860, um novo enviado vem se estabelecer em Belém, é o reverendo Richard Holden. Por volta de 1870, James Henderson torna-se agente da Sociedade Bíblica da Escócia em Belém do Pará. Entretanto, até esse momento a presença protestante não consistia em uma atividade denominacional. Essas atividades só iniciarão a partir da década de 1880.¹⁶

No âmbito nacional, a presença do protestantismo no Brasil é ligada à abertura política promovida pelo imperador D. Pedro II. Nesse contexto, as igrejas protestantes históricas aproveitaram para dar início a um processo de evangelização, tendo como finalidade principal implantarem suas igrejas.¹⁷

Normalmente, os protestantes são conhecidos e identificados como evangélicos. O termo evangélico recobre o campo religioso constituído pelas denominações cristãs provenientes da Reforma Protestante.¹⁸ Os reformados do século XVI se autodenominavam evangélicos, por isso que, atualmente, as igrejas que se identificam com o ideal reformista também preferem se autodenominar da mesma forma.¹⁹ Sendo assim, figuram como evangélicos, tanto os protestantes históricos, como, por exemplo: Igreja Luterana; Presbiteriana; Congregacional; Anglicana; Metodista; e a Batista. Como também as Pentecostais, no qual fazem parte: Congregação Cristã; Assembleia de Deus; Evangelho Quadrangular; Brasil para Cristo; Deus é Amor; Casa da Bênção; Universal do Reino de Deus e assim por diante.²⁰

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ RABUSKE, I. J.; DOS SANTOS, P. L.; GONÇALVES, H. A.; TRAUB L. Evangélicos Brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam?. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012.

¹⁸ MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. Ed. Editora: Edições Loyola, 2014.

¹⁹ RABUSKE, I. J.; DOS SANTOS, P. L.; GONÇALVES, H. A.; TRAUB L. Evangélicos Brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam?. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012.

²⁰ MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. Ed. Editora: Edições Loyola, 2014.

O pentecostalismo inicia nos primeiros anos do século XX, descendente do metodismo Wesleyano e do movimento *holinnes*. Sua constituição é toda baseada em Atos 2, pregando a contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, dos quais se destaca a glossolalia, ou seja, os dons de falar em línguas estranhas, a cura e o discernimento de espíritos. Sucintamente, o que difere os pentecostais dos protestantes históricos é a crença de que Deus, ainda hoje, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Jesus, age da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, realizando milagres ou expulsando demônios.²¹

Nenhuma outra região no mundo supera a América Latina no quesito expansão do pentecostalismo. Essa vertente do cristianismo vem crescendo demasiadamente, “trata-se de um autêntico processo de globalização ou transnacionalização dessa forma de pentecostalismo popular”. Dos cerca de 50 milhões de evangélicos estimados no continente, pouco menos da metade encontra-se no Brasil, tornando-o o maior país protestante da América Latina.²²

E por que tivemos uma expansão do pentecostalismo nas últimas décadas? Uma das possibilidades apontadas por Ricardo Mariano é o fato dos estratos mais pobres, mais sofridos, ou seja, os marginalizados da sociedade, terem optado voluntariamente pelas igrejas pentecostais, a fim de superar condições de existência, organizar suas vidas, encontrar um sentido, alento e esperança diante de situações desesperadoras²³. Desta forma, muitas vezes, é em uma igreja pentecostal que o indivíduo encontra receptividade, apoio terapêutico-espiritual, e até solidariedade material. Mas como o próprio autor admite, apenas a cor-

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

relação entre pobreza e pentecostalismo não explica os motivos da expansão desta religião.

EXPANSÃO DO PENTECOSTALISMO

Foi entre 1910 e 1911, no mesmo período que havia expansão do protestantismo histórico, que os mesmos tiveram que conviver com a chegada do pentecostalismo.²⁴ O sociólogo Ricardo Mariano classifica esse período como pentecostalismo clássico, tendo seu início na fundação da Congregação Cristã, em 1910, no Rio de Janeiro, e com a fundação de uma Assembleia de Deus em Belém, em 1911. Na década de 50, houve crescimento da vertente de deuteropentecostal.²⁵ A expansão ocorreu devido o êxodo rural, devido a insatisfação dos fiéis no que diz respeito ao estilo de cultos e práticas religiosas das protestantes históricas, e também pelo desajuste social proveniente da passagem de uma sociedade rural para uma sociedade urbana.²⁶

O deuteropentecostalismo ocorre com a chegada dos missionários da Cruzada Nacional de Evangelização, que tinha vínculo com a Igreja do Evangelho Quadrangular. É nesse momento que se inicia a fragmentação denominacional do pentecostalismo, essa diversificação institucional repercute tanto em suas ênfases doutrinárias quanto em inovações proselitistas. A terceira fase, denominada de neopentecostalismo, inicia em meados dos anos 1970, e ganha força nos anos 80, tendo como principais representantes, a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada em 1980, e a Igreja universal do Reino de Deus, fundada em 1977.²⁷

²⁴ RABUSKE, I. J.; DOS SANTOS, P. L.; GONÇALVES, H. A.; TRAUB L. *Evangélicos Brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam?*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012.

²⁵ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 5. Ed. Editora: Edições Loyola, 2014.

²⁶ RABUSKE, I. J.; DOS SANTOS, P. L.; GONÇALVES, H. A.; TRAUB L. *Evangélicos Brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam?*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012.

²⁷ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo*

Apesar da IURD ser uma derivação da Igreja Nova Vida, que pertence ao deuteropentecostalismo, é totalmente diferente no que concerne à expansão denominacional e frequência nas manifestações de poder divino e demoníaco na vida dos fiéis.²⁸ René López diz que “El neopentecostalismo es un fenómeno religioso altamente complejo y difuso”, pois segundo esse autor, existe “falta de consenso en su definición” como também uma “ausencia de identificación que tienen los creyentes con el término”.²⁹

O caráter expansionista e concorrencial da IURD faz com que ela ostente sua identidade, optando pela negação das identidades alheias. Nesse sentido, percebe-se que a estratégia adotada pela Universal é de desqualificar os concorrentes, para, possivelmente, conquistar o maior número de fiéis. Há várias possibilidades de contrastar a identidade alheia, no caso da IURD, nota-se que o exercício de conatividade entre as identidades que as representam é as identidades que representam os outros têm como elemento fundamental a representação do “diabo”.³⁰ O diabo torna-se aqui objeto importante de análise da IURD.

A DEMONIZAÇÃO DAS AFRORELIÇÕES, O ETNOCENTRISMO IURDIANO

Como já mencionado anteriormente, nosso objeto de estudo surge na segunda metade da década de 1970. A Igreja Universal foi fundada em 1977 por ex-integran-

no Brasil. 5. Ed. Editora: Edições Loyola, 2014.

²⁸ *Idem*.

²⁹ LÓPEZ, René Abel Tec. “La hortaliza de América”: el neopentecostalismo étnico de Almolonga, Guatemala. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(I). 2017. pp. 69-90.

³⁰ JUNGBLUT, A. L. Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica. *Cadernos IHU Ideias*. Ano 3 – n° 36 – 2005.

tes da Igreja Nova Vida, Edir Macedo, Romildo Soares e Roberto Lopes. Seu crescimento exponencial superara as expectativas de uma igreja que surgiu na sala de uma ex-funerária no bairro da Abolição, subúrbio do Rio de Janeiro.³¹ A Universal consegue o feito de estar entre as maiores igrejas evangélicas do Brasil ainda na década de 1990. A IURD inaugura, em média, um templo por dia e constitui um grande fenômeno do pentecostalismo nacional. Com ênfase nas manifestações de poder divino e demoníaco, a IURD gera influência na vida de seus fiéis e dessa forma adquire cada vez mais adeptos.³²

A figura do demônio é tão importante para IURD, que o antropólogo Ari Pedro Oro fala sobre a demonologia iurdianna, reportando demonologia como o estudo dos demônios, e suas relações com os humanos. A IURD se prevalece de dois movimentos. Um deles refere-se à recuperação e aceitação das concepções de forças maléficas, que acompanham a história do cristianismo, e por outro lado, o relacionamento dessas forças malignas às religiões de matrizes afrodescendentes.³³

A associação do ente maligno (diabo ou demônio) às identidades contrativas, tem como intensão denunciar os concorrentes, chamando para si a exclusividade da associação com o ente benigno que o combate, ou seja, Deus. Com isso, se existe desqualificação do outro, e se há um impedimento do usufruto dos elementos da felicidade, alguém ou alguma coisa precisa ser a intermediária para a remoção desse impedimento.³⁴ Assim sendo, fica claro que a IURD é quem se apresenta como a intermediária que fará o fiel recuperar os elementos que lhe proporcionarão a felicidade.³⁵

³¹ MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. Ed. Editora: Edições Loyola, 2014.

³² *Idem.*

³³ ORO, A. P. A demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus. Debates do NER, Porto Alegre, ano 6, N. 7, P. 135-146, JAN./JUN. 2005.

³⁴ JUNGBLUT, A. L. Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica. Cadernos IHU Ideias. Ano 3 – n° 36 – 2005.

³⁵ GOMES, W. Estudo Antropológico da Igreja Universal do Reino de Deus.

Mas as associações que a IURD promove as suas concorrentes ocorre de forma distinta. No caso do catolicismo e espiritismo, insinua-se que seus adeptos estão praticando uma religião considerada errada. Diferente do que ocorre com as outras religiões evangélicas ou pentecostais, as quais reconhecem que seus seguidores têm consciência da ação maléfica no mundo, de acordo com os membros da IURD, isso não é o suficiente, já que recusam a combatê-lo. Já com as religiões afro-brasileiras, ocorre uma acusação mais direta, ou seja, as mesmas estariam lidando diretamente com o diabo.³⁶

Percebe-se que existe um tratamento diferenciado entre a IURD e as demais religiões ou vertentes religiosas, e que nenhuma é tão imputada quanto as religiões de matriz africana. Essas concepções se relacionam com o conceito de etnocentrismo. O etnocentrismo está estreitamente correlacionado ao julgamento do valor da cultura do ‘outro’ nos termos da cultura do grupo do ‘eu’.³⁷

O ponto gerador de conflito entre os sujeitos baseia-se por existir o “eu”, pensando de forma superior, civilizada e elaborada, mas que se sente incomodado com a presença do outro, que pensa de forma distinta, contrapondo a instalação de um padrão cultural. O da situação exposta, é revelada a cristalização do etnocentrismo como marca identitária na sociedade; na atualidade, as identidades são marcadas por tensões e relações conflituosas entre os agentes sociais.³⁸

In: AA. VV. (Org.). *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: vozes, 1994.

³⁶ JUNGBLUT, A. L. *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica*. Cadernos IHU Ideias. Ano 3 – n° 36 – 2005.

³⁷ ROCHA, DANIEL. “Ganhando o Brasil para Jesus”: alguns apontamentos sobre a influência do movimento fundamentalista norte-americano sobre as práticas políticas do pentecostalismo brasileiro. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.583-604, jul./set. 2011.

³⁸ LIMA, F. R.; DA SILVA, J. *A autoafirmação do “eu” e a negação do “outro”: princípios conflitantes de construção identitária na contemporaneidade*. Re-

Como podemos perceber, a IURD carrega consigo um etnocentrismo no qual as religiões afro-brasileiras são as mais censuradas pelos seus frequentadores. Mas as questões apresentadas não se restringem à instituição IURD, na atualidade, ocorre a disseminação do pensamento etnocêntrico, e conseqüentemente a supervalorização do “eu” e a individualidade. Em contrapartida, há também a rejeição à presença do “outro”.³⁹

O etnocentrismo cultural na formação identitária é uma visão do mundo em que nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo. Dessa forma, os outros grupos são pensados e sentidos por meio dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência⁴⁰. Percebe-se, assim, como a IURD pensa os outros grupos a partir de suas concepções particulares, afirmando suas identidades, já que a identidade é marcada pela diferença.⁴¹

A construção de identidade é dissociada do conceito de diversidade, tendo em vista que a construção do conceito de diversidade deve pautar-se pela articulação de igualdade e respeito entre o “eu” e o “outro”. Porém, a identidade emerge, a partir do outro que, em geral, está numa posição social, que é protagonista. A negação da identidade do “outro” é uma constante na vida social da atualidade, em que os sujeitos, utilizando atitudes de exclusão e desrespeito, tentam firmar o seu pensamento, sua própria existência.⁴²

vista UNIABEU, V.10, Número 24, janeiro-abril de 2017.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ ROCHA, DANIEL. “Ganhando o Brasil para Jesus”: alguns apontamentos sobre a influência do movimento fundamentalista norte-americano sobre as práticas políticas do pentecostalismo brasileiro. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.583-604, jul./set. 2011.

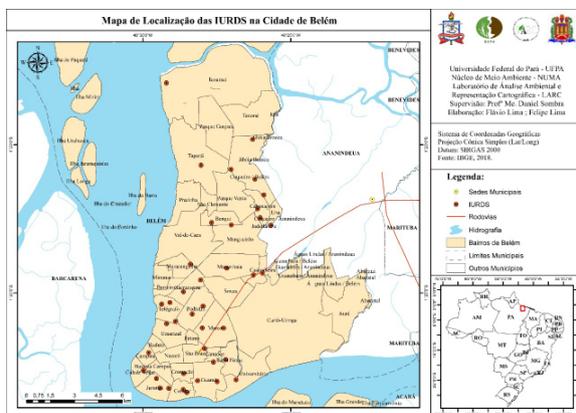
⁴¹ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu de (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2007. pp. 7-72.

⁴² LIMA, F. R.; DA SILVA, J. A autoafirmação do “eu” e a negação do “outro”: princípios conflitantes de construção identitária na contemporaneidade. Revista UNIABEU, V.10, Número 24, janeiro-abril de 2017.

A negação do “outro” é recorrente na história das sociedades, entretanto, está cada vez mais acentuada na contemporaneidade, na qual vivemos uma reestruturação social gerada pelo quadro econômico-político-social da globalização. Este apresenta características cada vez mais complexas, demarcados pelo consumismo, individualismo, disputa de territórios e a competitividade, interferindo nas relações socioculturais de construção da identidade.⁴³

A partir do exposto, percebemos a necessidade de investigar como se comporta a disputa pelo território entre neopentecostais e frequentadores das religiões afro-brasileiras. Com a utilização do software *Google Earth Pro*, iniciamos o mapeamento das IURDS na cidade de Belém (ver Figura 1). Além de possuir um número significativo de igrejas espalhadas pela cidade, é oportuno mencionar que estão bem localizadas, inseridas nas principais vias da cidade, entre ruas e avenidas que possuem uma grande movimentação de pedestres e automóveis.

Figura 1 – Localização das IURDS encontradas na cidade de Belém⁴⁴.

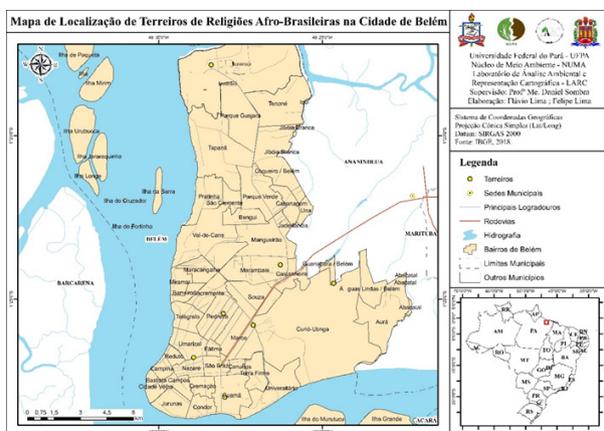


⁴³ *Idem*.

⁴⁴ IBGE, 2018; LIMA, 2019; LIMA, 2019; NUMA/ UFPA, 2019.

Em contrapartida, o número de locais que servem para reunir adeptos das religiões afro-brasileiras é muito pequeno (Ver Figura 2).

Figura 2 – Localização dos Terreiros encontrados a partir de software (Google earth pro)⁴⁵



É preciso que o leitor entenda que os pontos foram feitos a partir das informações disponibilizadas pelo próprio software, e que as confirmações da veracidade dessas marcações foram feitas de maneira parcial.

Além de haver poucos lugares para se reunirem, os adeptos das religiões afro-brasileiras normalmente encontram-se em lugares de difícil acesso, os lugares possuem, normalmente, modéstia nas suas apresentações (fachadas). Muito diferente do que ocorre com a IURD, em que há ostentação da identidade, encontros em enormes templos luxuosos, além da afirmação de uma íntima relação com o ente benigno, Deus.

⁴⁵ *Idem.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esse artigo pode-se concluir que há um contraponto entre a IURD e as religiões de matriz africana, em que na primeira há um processo de dominação e expansão, enquanto na segunda ainda existe a luta pela aceitação da sociedade. Porém, esse processo de aceitação é combatido pela Universal, que insiste em difamar tais práticas religiosas, ou seja, demonizando os praticantes e assim afirmando sua relação com o benigno.

O processo etnocêntrico da IURD utiliza-se da afirmação de que as suas práticas são as únicas corretas, levando até a um processo de se inserir nas outras religiões, como por exemplo, personificar nos Orixás o Diabo cristão, sendo que o tal ser mitológico não faz parte das religiões afro-brasileiras.

Podemos notar, também, como ocorre a disputa do território entre os sujeitos constrativos. De um lado, uma parcela que tem orgulho de sua identidade, na qual temos a impressão de que possuem aprovação de grande parte da sociedade, haja vista que ocupam os territórios mais bem localizados da cidade de Belém. Por outro lado, uma parcela que possivelmente também sente orgulho do seu “eu”, mas que vive à margem, tornando-se quase que invisíveis, ou até mesmo tendo seus cultos reprovados, devido a acusação de íntima relação com o ente maligno, ou seja, o demônio.

Ademais, é necessário perceber como a IURD influencia a sociedade contemporânea e chega até a participar de decisões importantes dentro do sistema que vivemos, já que além de seus templos, os integrantes levam seus ideais em escolas e até mesmo na política nacional. Tendo uma grande representação na câmara dos deputados federais, a igreja tenta impor sua moralidade de acordo com seus dogmas religiosos para toda a sociedade.

BIBLIOGRAFIA

DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In: HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

FRESTON, P. Protestantes e política no Brasil: Da constituinte ao Impeachment. Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais e Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 1993.

GOMES, W. Estudo Antropológico da Igreja Universal do Reino de Deus. In: AA. VV. (Org.). Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: vozes, 1994, p. 225-269.

HUBERMAN, L. História da Riqueza do Homem: do Feudalismo ao Século XXI. Editora: LTC. - 22ª Ed. 2010.

JUNGBLUT, A. L. Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica. Cadernos IHU Ideias. Ano 3 – nº 36 – 2005 – 1679-0316.

LIMA, F. R.; DA SILVA, J. A autoafirmação do “eu” e a negação do “outro”: princípios conflitantes de construção identitária na contemporaneidade. Revista UNIABEU, V.10, Número 24, janeiro-abril de 2017.

LÓPEZ, René Abel Tec. “La hortaliza de América”: el neopentecostalismo étnico de Almolonga, Guatemala. Revista Cultura & Religión. Vol. 11(I). 2017. pp. 69-90.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. Ed. Editora: Edições Loyola, 2014.

ORO, A. P. A demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus. Debates do NER, Porto Alegre, ano 6, N. 7, P. 135-146, JAN./JUN. 2005.

RABUSKE, I. J.; DOS SANTOS, P. L.; GONÇALVES, H. A.; TRAUB L. Evangélicos Brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam?. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012 - ISSN 1983-2850.

ROCHA, DANIEL. “Ganhando o Brasil para Jesus”: alguns apontamentos sobre a influência do movimento fundamentalista norte-americano sobre as práticas políticas do pentecostalismo brasileiro. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.583-604, jul./set. 2011 - ISSN: 2175-5841.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. O que é etnocentrismo. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu de (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2007. pp. 7-72.

PENTECOSTALISMO



E OUTRAS REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS

O PODER DA MATA: UMA ANÁLISE SOBRE A
DIMENSÃO CONFLITUOSA DO CAMPO PENTECOSTAL
NO CONTEXTO DAS VIGÍLIAS DA MATA



Rodolfo Moura¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como proposição apresentar a temática e, sobretudo, parte da referencialidade teórica da pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – UEPA, cujo título é: “O poder da mata: uma análise sobre a dimensão conflituosa do campo pentecostal no contexto das Vigílias da Mata”. Dito isso, o artigo trará informações acerca do aporte teórico da pesquisa dando ênfase aos conflitos recorrentes que são oriundos da disputa por legitimação do poder pentecostal na perspectiva dos conflitos de capital simbólico.²

Dessa maneira, esses conflitos por reconhecimento através do capital simbólico se intensificam no contexto das igrejas evangélicas, fruto do crescimento plural do movimento pentecostal, pois para quem acompanha o movimento religioso protestante, principalmente o processo histórico do pentecostalismo brasileiro, pode ter percebido que, ao passar do tempo, o seu aspecto multiforme ainda cresce e está em constantes mudanças e adaptações³, proporcionando inúmeros debates a res-

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PPG-CR da Universidade do Estado do Pará – UEPA.

² BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

³ FRESTON, Paul. Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1993, p. 64.

peito dessas manifestações religiosas. Logo, deduzimos que essas recorrentes variações, fruto do dinamismo pentecostal, promovem o ambiente de conflito no jogo da disputa de poder. Sendo assim, a pesquisa procura analisar a disputa de poder simbólico que a experiência religiosa possa originar com as vigílias da mata, tendo como referencial de abordagem as reuniões desenvolvidas pela pastora Débora Silva, pastora presidente da “Igreja Evangélica Tabernáculo de Deus”⁴, uma vez que a ministra supracitada semanalmente realiza a vigília da mata. O local é de propriedade da Marinha do Brasil, situada às margens da Avenida Independência, no bairro de Val-de-Cães, em Belém-PA.⁵

Consequentemente, a pesquisa aborda os conflitos provenientes dessas reuniões, dessa forma, o estudo traz algumas indagações sobre o campo que será pesquisado, dentre as quais: o que representa a mata? O que representa a hierofonia⁶ da mata na formação do sujeito religioso? Por que há questionamentos por parte de algumas lideranças religiosas acerca da referida vigília? Há uma tentativa de descapitalização simbólica⁷ dessa reunião? O que isso significa na disputa de poder e composição identitária dos atores sociais envolvidos? Quais os principais embates provocados por essas reuniões? O que justificaria esse poder?

⁴ A Igreja Evangélica Tabernáculo de Deus é o nome fantasia de uma pequena congregação pentecostal com cerca de 50 membros presidida pela pastora, Débora Silva (nome fictício), pastora que conhecemos nas visitas de campo, no caso, a mata da Marinha no bairro de Val-de-Cães. Acompanhada por alguns membros e não membros de sua igreja, relatou-nos que o grupo realiza os encontros na mata, regularmente, aos sábados. A igreja é localizada no bairro da Marambaia em Belém-PA, próxima à mata onde são realizadas as vigílias.

⁵ A mata da Marinha foi escolhida para análise da proposta do projeto de pesquisa, dado o fato de no local haver diariamente reuniões (na maioria dos casos de forma independente) de pequenos grupos pentecostais, em pontos referentes ao que eles denominam de monte de oração.

⁶ ELIADE, Mircea. O sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

⁷ BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CONFLITOS NA RELAÇÃO DE PODER SIMBÓLICO

A definição de poder que direciona nossa abordagem se dá na perspectiva weberiana, na qual: “[...] por ‘poder’ entendemos, aqui, genericamente, a probabilidade de uma pessoa ou várias impor, numa ação social, a vontade própria, mesmo contra a oposição de outros participantes desta”.⁸ Dessa forma, o pressuposto básico da concepção weberiana de poder gira em torno da imposição da vontade dos dominantes sobre os dominados, na qual a influência do dominante determina o comportamento dos dominados, legitimando assim seu poder. Desse modo, a pesquisa se centra no poder simbólico, cuja compreensão buscou-se em Pierre Bourdieu.

Falar de poder simbólico⁹ é retratar o poder invisível que é exercido por aqueles que se sujeitam ao mesmo e aos que o usam na tentativa de estabelecer uma realidade que, de alguma maneira, contemple um cenário de domínio dentro do sistema simbólico, em que este é definido da seguinte forma:

Os sistemas simbólicos são instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam contribuindo assim para a submissão inconsciente dos dominados.¹⁰

⁸ WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília (DF): Editora da UnB, 2004. v. 2.

⁹ BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

¹⁰ *Ibide*, p.11.

Visto isso, utilizamos essa compreensão da função da força simbólica elaborada por Bourdieu, como um instrumento teórico para análise dos conflitos que a vigília da mata possa apresentar, assim como utilizamos a percepção de Bourdieu no que se refere ao conceito de *habitus*¹¹ e *campo*¹², como uma forma de elucidar o sistema simbólico desenvolvido no campo religioso no qual a vigília da mata está inserida, no caso, de forma mais específica, no campo religioso pentecostal.

Bourdieu¹³ observa os tipos ideias¹⁴ de Weber

¹¹ Bourdieu define *habitus*, como: “sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘regulamentadas’ e ‘reguladas’ sem ser o produto de obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente”.

BOURDIEU, Pierre. Esboço da teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). Pierre Bourdieu/ Sociologia. Trad. Paula Monteiro. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994, p.46-81. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

¹² O campo visto por Bourdieu como o território em que se produz a relação entre determinados grupos, com diferentes discursos e práticas sociais, onde esse campo socialmente determinado tem relativa autonomia. Como exemplos ilustrativos de campo, temos: campo da moda; campo artístico; campo econômico; campo ideológico; campo político; campo intelectual; campo social; campo de produção cultural; campo simbólico; campo religioso etc.

DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu e a religião: síntese crítica de uma síntese crítica. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 34, n.2, 2003, p. 30-42.

¹³ BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

¹⁴ Bodart explica que: “de acordo com Weber, para que o sociólogo possa analisar uma dada situação social, principalmente quando se trata de generalizações, torna-se necessário criar um Tipo Ideal, que será um instrumento que orientará a investigação e a ação do ator, como uma espécie de parâmetro. [...] O tipo ideal refere-se a uma construção mental da realidade, onde o pesquisador seleciona um certo número de característica do objeto em estudo, a fim de, construir um ‘todo tangível’, ou seja, um TIPO. Esse tipo será muito útil para classificar os objetos de estudo. Por exemplo, quando pensamos em democracia temos em mente um conjunto de características em nossa mente dando origem a um todo idealizado (o Tipo Ideal). Ao observar um sistema político contrastamos com esse tipo que temos em mente para classificar esse sistema como democrático ou não, por exemplo. BODART, Cristiano das Neves. Tipo ideal de Max Weber. Blog Café com Sociologia. 2010.

na perspectiva do interacionismo simbólico¹⁵ e procura compreendê-los por meio das interações dos agentes sociais e do local onde cada um venha ocupar no campo religioso, pois dessa maneira facilita compreender a concorrência entre as figuras dos tipos sacerdote, mago e profeta, em busca da legitimidade por parte do leigo, de tal modo que essa concorrência pelo acúmulo de capital simbólico de cada agente será determinante na disputa do poder religioso.

Portanto, o pensamento de Weber e Bourdieu são essenciais à contribuição da fundamentação teórica da pesquisa, no que se refere ao debate acerca das relações de poder e dominação que há entre os agentes que integram o campo religioso, para que, de modo oportuno, possa auxiliar a pesquisa na tentativa de compreender o conflito de poder simbólico do campo religioso pentecostal, sobretudo no contexto das vigílias da mata, no qual se concentra nosso trabalho.

ASPECTO PENTECOSTAL

O fervor pentecostal pode proporcionar formas diversificadas de manifestação religiosa, uma vez que esse fervor, na ótica dos pentecostais, é fruto da influência que acreditam ser oriundas do poder que o Espírito Santo exerce sobre a vida do religioso pentecostal. Desse pensamento advém uma das observações desenvolvidas para compreensão da significação da vigília da mata na formação do sujeito religioso, pois os agentes que participam dessas reuniões (pelas percepções que tivemos com as visitas em campo e entrevistas), objetivam a busca por esse fervor com a experiência religiosa, que em ou-

¹⁵ O interacionismo simbólico desenvolvido por Bourdieu para analisar os tipos ideias de sacerdote, mago e profeta, elaborados por Weber, se dá pela lógica da interação dos agentes do campo religioso, como uma forma de facilitar a análise e percepção das representações simbólicas que os agentes desse campo possam ter. BOURDIEU, Pierre. *Op. Cit.*, 2007 p.81.

tras palavras podemos entendê-las como uma maneira de busca de capital simbólico no campo religioso. Como na fala de Tiago Alfeu¹⁶, um de nossos entrevistados¹⁷: “tem igrejas que não gostam do monte e nos chamam de loucos, porque não compreendem o que é buscar a Deus, não têm visão espiritual”. Esse tipo de posicionamento é recorrente no discurso de muitos dos que foram entrevistados, nota-se, com isso, uma tentativa de agregar valor simbólico à reunião, portanto, a busca de legitimação com a experiência religiosa.

Sendo assim, do ponto de vista sociológico, essas reuniões pentecostais podem ser compreendidas como grupos, tipo seitas, uma vez que eles representam, em alguns momentos, clara contestação do comportamento dos grupos dominantes, no caso, as suas denominações de origem.¹⁸ Essa contestação está diretamente relacionada à cosmovisão que o crente pentecostal adquire com a recepção que desenvolve a partir das interpretações que faz da leitura bíblica. David Mesquiati¹⁹, quando analisa as formas como o pentecostal lê a Bíblia, fazendo referências aos reavivamentos que surgiram ao longo do processo histórico do pentecostalismo, afirma que: “o fervor religioso abria espaços para posturas restaura-

¹⁶ ALFEU, Tiago. Falando Sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

¹⁷ Realizamos algumas entrevistas às margens da Avenida Independência, onde se localiza a mata. Aproveitando o tempo de espera a que os integrantes se permitem, enquanto aguardam a chegada de todos os que participarão da vigília, pois o recomendável, segundo eles, é que todos entrem juntos na mata; em sendo assim, esse tempo de espera se torna oportuno para entrevistas. (As identificações dos entrevistados se darão, neste artigo, por nomes fictícios.)

¹⁸ Vale lembrar que a pesquisa se concentra em um grupo determinado de uma pequena e nova congregação, ainda assim, não sendo muito diferente deles, algo que percebemos de recorrente no discurso dos outros grupos que se formam com as reuniões na mata é a tentativa de ressignificação que os grupos dão à experiência religiosa, como um meio de questionamento ou denúncia sobre as formas como são conduzidas as rotinas estabelecidas pelas igrejas dominantes.

¹⁹ OLIVEIRA, David Mesquiati. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 17, p. 119-140, 2017.a

cionistas, que buscavam reviver a igreja no começo dos tempos do Novo Testamento. Nesse afã, alguns grupos começaram ler a bíblia e buscar respaldo para suas experiências”, por isso, Mesquiati²⁰ entende que um aspecto da leitura desenvolvida pelo religioso pentecostal é a leitura performática, na qual o mesmo afirma que: “a leitura performática não fica presa ao conhecido [...] A performance possibilita a mescla entre vivência e ficção e entre texto e biografia pessoal”, com isso, a leitura performática que o pentecostal estabelece proporciona-lhe fazer a leitura bíblica e viver o que lê, como acredita o entrevistado João Salomão²¹, quando perguntado acerca da escolha pela oração da mata:

as pessoas não entendem; o que acontece na mata é uma questão espiritual, no meu caso por exemplo, foi aqui que vivi a experiência do batismo com o Espírito Santo e comecei falar em línguas estranhas como no pentecostes.²²

Fica evidenciada uma clara associação com a narrativa bíblica sobre o dia de pentecostes em Jerusalém.

Partindo desse pressuposto, a vigília da mata pode preencher uma relação com as experiências religiosas nas hierofanias, como as narrativas bíblicas apresentam. Logo, estabelecidas essas relações, é natural que as reuniões gerem valores simbólicos, os quais se condicionam pela perspectiva da crença na manifestação divina no espaço sagrado. Em função disso, a vigília da mata agrega valor simbólico dentro de um campo conflituoso, como é o campo religioso pentecostal, pois, nesse caso, a vigília na mata torna-se um espaço de poder, como veremos a seguir.

²⁰ OLIVEIRA, David Mesquiati. Os Pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. Revista Pistis & Práxis: teologia e pastoral, v. 9, p. 539-553, 2017.b

²¹ SALOMÃO, João. Falando Sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S Moura.

²² *Ibidem.*

A VIGÍLIA E O PODER

A vigília de oração sempre fez parte das características que compreendem o movimento pentecostal, Maxwell Fajardo nos lembra que:

Embora a teologia pentecostal indique que não exista uma predileção divina com relação ao melhor horário para a oração (como acontece no islamismo, por exemplo)[...] entende-se que a madrugada é um momento propício para a oração, já que exige um comprometimento maior por parte daquele que se propõe a orar.²³

Dessa maneira, há de se levar em consideração que esse “comprometimento maior” no campo religioso pentecostal se torna sinônimo de poder. Sendo assim, uma percepção primordial que se deve considerar, em qualquer abordagem referente ao movimento pentecostal, é compreender que o preceito normativo do *ethos* pentecostal remete à vida apostólica. Portanto, a vigília da mata, enquanto integrante do campo religioso pentecostal, compreende esse preceito, posto que, na concepção dos seus integrantes, a vigília da mata é um lugar onde o poder do Espírito Santo se manifesta na vida do crente, como, de certa forma, se manifestou na vida dos apóstolos, atribuindo a eles o poder que só o Espírito Santo pode proporcionar a uma pessoa. Um dos entrevistados nos relatou a seguinte situação:

Eu tinha tropeçado na caminhada e já tem três meses que voltei aos caminhos e aqui no monte é onde Deus está me levantando e revelando pra mim o oculto e o escondido e ele já me mostrou que o inimigo vai se levantar contra mim, pois está furioso com a minha volta, mas vai tudo cair por terra.²⁴

²³ FAJARDO, Maxwell Pinheiro, “Onde a luta se travar”: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980), 358 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2015.

²⁴ SIMEÃO, Pedro. Falando sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevi-

Percebe-se na fala do entrevistado que reintegra o grupo de oração, que, ao reintegrar, Deus lhe outorga dons espirituais, de modo a possibilitar que ele tenha revelações e visões sobrenaturais. De forma explícita, confere ao mesmo um poder simbólico típico do crente pentecostal, o qual, por meio da experiência pessoal com o poder do Espírito Santo, agrega o preceito normativo do pentecostalismo, posto que, na visão dos frequentadores, legitima a vigília da mata enquanto um espaço autenticamente pentecostal.

Dessa maneira, a vigília torna-se um lugar em que o crente busca poder frente às lutas espirituais. Em outras palavras, é o espaço onde o crente pentecostal se fortalece para o enfrentamento dos conflitos espirituais, justificando de algum modo o que disse uma das entrevistadas:

Aqui no monte temos que entrar preparado, não pode ser de qualquer jeito, sem consagrar a vida. Certa vez entrei com os irmãos para orar, sem estar preparada. Quando cheguei em casa, senti fortes dores no pé. Depois de muita oração pra dor passar, o Senhor me deu o discernimento que a dor era por causa de uma seta maligna, lançada pelo Rompe Mato²⁵. Desde então, nunca mais entrei sem me consagrar. Aqui na mata é guerra espiritual.²⁶

Sob a ótica do evangélico encantado²⁷, apresentado pela entrevistada, fica clara a compreensão em atribuir ao espaço de reunião prerrogativas que exigem

ta concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

²⁵ Rompe Mato é uma entidade da umbanda, que é vista de forma pejorativa pelos pentecostais, os quais atribuem a ele um caráter demoníaco.

²⁶ CLOÉ, Maria. Falando Sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

²⁷ Gustavo Soldati Reis (2016, p.76-91), na abordagem sobre a identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada, relata que os evangélicos na Amazônia paraense, de alguma forma, se apropriam e dão ressignificação a suas encantarias, visagens e pajelanças, em uma linguagem simbólica, logo desenvolvendo um evangelismo caboclo, a partir de um evangelho encantado. REIS, Gustavo S. *Evangélicos na Amazônia Paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada*. Observatório da Religião, v. 03, p. 76-91, 2016.

um pré-requisito de seus frequentadores, de entendê-lo como um espaço diferente de qualquer outro, que em certa maneira mostre que a vigília não é para qualquer pessoa, mas sim para aqueles que de fato buscam certa espiritualidade, ou seja, poder. Nessa concepção, a vigília da mata pode promover, de forma velada, uma hierarquia espiritual, no contexto da dimensão religiosa pentecostal, que vem vislumbrar um conflito religioso entre os agentes que integram o campo religioso pentecostal, uma vez que essas vigílias podem suscitar o misticismo do tipo segmentador²⁸, conceito que é bem oportuno para a análise sobre o conflito simbólico que há no campo religioso pentecostal, em virtude das vigílias da mata, uma vez que estas, permitindo acumulação de capital simbólico, supostamente provocariam maior embate contra as forças majoritárias do pensamento pentecostal.

Entretanto, uma maneira de perceber o conflito por dominação dentro do campo religioso pentecostal, no que se refere ao contexto de embate que esse tipo de vigília provoca, ocorre pelas frequentes críticas que a vigília da mata sofre por parte das forças dominantes desse campo religioso, o que põe em xeque o *habitus* concebido nesse tipo de segmento religioso, como uma tentativa de descapitalização simbólica, evidenciando o conflito entre o poder “ortodoxo” e o “herético”.

PERCEPÇÃO DA LÍDER

Entendemos como de extrema importância para a pesquisa, conhecer e apresentar a compreensão e o posicionando que a pastora Débora, como já mencionada,

²⁸ O misticismo do tipo segmentador, por sua vez, seria aquele que usaria da sua experiência para afastar-se do grupo e romper os laços com os demais, sob pretensa superioridade, seja da ordem do conhecimento de Deus, da sua vontade ou da suposta proximidade com ele. Sua via de acesso é vista como a única forma de conhecimento e acesso ao sagrado. Menospreza os ritos, os sacramentos, os textos sagrados, a tradição, as instituições, a teologia e vê-se como autossuficiente. OLIVEIRA, David Mesquiati. *Op. Cit.*, 2017b, p.544.

líder do grupo em que estamos nos debruçando, tem sobre as significações que a vigília da mata possa apresentar. Mediante a isso, realizamos entrevistas, no sentido de tornar mais evidentes essas observações, como apresentaremos em pequenos trechos a seguir.

A pastora Débora Silva²⁹ reforça a recorrente concepção de que a vigília da mata não é um espaço apropriado a qualquer um. Em entrevista, ela afirmou: “a vigília é um lugar só pra quem quer buscar uma coisa fina, diferente, sobrenatural” e, ainda sobre essa questão, afirma algo que nos chamou bastante atenção:

O pastor³⁰ gosta de orar no Monte com poucas pessoas, porque boa parte das pessoas aqui da igreja vão somente pra receber revelação³¹, então expliquei a ele que a vigília tem que ser liberada a todos. Então, acertamos que seria liberado a todos, porém não iria ser anunciado no púlpito e nem faria convite, mas quem quisesse poderia ir se o Espírito Santo tocasse. Por que se eu anunciar no púlpito todo mundo vai.³²

Conjecturamos que esse posicionamento acerca dos aptos e não aptos a frequentarem a vigília da mata, assim como o receio em convidar os membros da igreja, podem estar diretamente relacionados às tensões de disputa por domínio, comuns ao campo religioso pentecostal, visto que, ao perguntar sobre quais convites eram feitos aos membros de sua congregação, no que se refere à reunião de oração, a pastora Débora completou, dizendo: “na igreja tem oração às 5h da manhã todos os dias,

²⁹ SILVA, Débora. Sua visão da vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

³⁰ Aqui, a pastora Débora Silva se refere ao seu marido.

³¹ Revelação aqui remete ao dom espiritual de revelação, que para os pentecostais é uma ação espiritual onde uma determinada pessoa, por meio de forças sobrenaturais, acredita receber revelações divinas, que podem se configurar em várias ordens na vida daquela pessoa que está recebendo revelação, a saber: questões de ordem sobrenatural, financeira, emocional, etc.

³² SILVA, Débora. Sua visão da vigília. Belém-PA, 24 jul. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura. [a entrevista encontra-se gravada em arquivo MP3 74:31min]

nessa oração todos são convidados, todos são pra estarem”. Notamos com isso que as reuniões na mata não são vistas da mesma forma, comparadas às que ocorrem no templo, pois enquanto que nas orações no templo o convite é maior e para todos, na mata é só pra quem sentir o desejo, sem um convite formal aberto a todos por parte da liderança da igreja.

No decorrer da entrevista a pastora admitiu: “gosto mais de preparar a pessoa no Monte e trazer pro templo”, pois a ministra vê na vigília da mata um lugar propício ao processo de consolidação da vida convertida, o que ela chama de: “busca pelo poder do crente”. A pastora relatou já ter vivido momentos de dissidência em seu grupo, por intermédio de líderes que, na ocasião, foram confiados à responsabilidade de dirigir reuniões de oração, os quais utilizaram o espaço para formar seu capital religioso. A pastora descreveu o seguinte fato:

Já teve dois casos de pastores auxiliares que dei a liberdade para dirigirem reuniões de oração e que pegou o povo e fundaram suas igrejas. No momento eu sofri, mas hoje eu entendo. Hoje, eu sou bem clara com os que aqui estão. Pergunto se o propósito aqui é deles se prepararem pra abrir seu ministério ou é pra me ajudar no templo.³³

Entretanto, há uma preocupação quanto às rupturas em seu grupo, provenientes do espaço para formação do capital religioso de um eventual novo líder que possa surgir no grupo, dessa forma, justificando a preocupação da pastora na forma como são conduzidas as vigílias da mata, em que o ideal seria sempre ela coordenar as reuniões, a fim de descartar qualquer interferência de uma possível força concorrencial nas reuniões na mata, garantindo, com isso, a preservação do seu capital religioso dentro dessa relação de poder.

³³ SILVA, Débora. *Op. Cit.*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vigília da mata é um campo fértil para análise da dimensão religiosa, sobretudo da dimensão religiosa pentecostal, a qual, como dito antes, é repleta de variadas formas de expressões religiosas, logo, gerando a formação de inúmeras igrejas que dentro do campo religioso pentecostal contribui no fortalecimento das tensões entre os agentes que integram esse campo, no que tange a disputa por domínio no contexto dos jogos de poder.

Uma hipótese que a pesquisa encarregar-se-á de comprovar é a conclusão de que as vigílias da mata são mais um espaço oportuno ao desenvolvimento de certa independência do crente face a submissão às instituições de caráter regulador, uma vez que as experiências com o sobrenatural podem trazer ao sujeito religioso, dentre outras coisas, um capital simbólico dentro desse campo religioso. Esse conflito de poder simbólico pode justificar de algum modo a visão depreciativa que o poder burocrático religioso atribui a essas vigílias, em uma tentativa de descapitalização simbólica. Por conta disso, acredita-se que novas igrejas pentecostais independentes se-guem surgindo em Belém e na sua região metropolitana, muito em função desse tipo de movimento de disputa de poder simbólico visto nessas vigílias, que contribuiu para um novo panorama de igrejas pentecostais que, de algum modo, reforçam novos paradigmas de diferenças religiosas entre as igrejas pentecostais em Belém, dentro desse jogo de relações de poder.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. O enigma da religião. 6 ed. Campinas: Papyrus, 2007.
- BODART, Cristiano das Neves. Tipo ideal de Max Weber. Blog Café com Sociologia. 2010. Disponível em: <<https://cafecomsociologia.com/tipo-ideal-de-max-weber/>>. Acessado em: 19/07/2018.
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004. 86 p.
- _____. Esboço da teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). Pierre Bourdieu/ Sociologia. Trad. Paula Monteiro. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994, p.46-81. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- _____. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu e a religião: síntese crítica de uma síntese crítica. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 34, n.2, 2003, p. 30-42.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FAJARDO, Maxwell Pinheiro, “Onde a luta se travar”: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980), 358 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2015.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.p. 67-159.
- _____. Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. Os Pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. Revista Pistis & Práxis: teologia e pastoral, v. 9, p. 539-553, 2017.b
- _____. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 17, p. 119-140, 2017.a
- REIS, Gustavo S. Evangélicos na Amazônia Paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada. Observatório da Religião, v. 03, p. 76-91, 2016.
- WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília (DF): Editora da UnB, 2004. v. 2.

ENTREVISTAS

ALFEU, Tiago. Falando Sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

CLOÉ, Maria. Falando Sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

SALOMÃO, João. Falando Sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S Moura.

SILVA, Débora. Sua visão da vigília. Belém-PA, 24 jul. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.[a entrevista encontra-se gravada em arquivo MP3 74:31min]

SIMEÃO, Pedro. Falando sobre a vigília. Belém-PA,08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

**“UMA ARMADILHA DE SATANÁS”:
ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO DE CIRO
SANCHES ZIBORDI SOBRE ECUMENISMO**

Alef Monteiro¹

INTRODUÇÃO

Falarei aqui do discurso sobre ecumenismo de um dos principais apologistas da Assembleia de Deus no Brasil, o Pr. Ciro Sanches Zibordi, que assiste na Igreja Assembleia de Deus da Ilha da Conceição, em Niterói, estado do Rio de Janeiro. Formado em Teologia pela Faculdade Evangélica de São Paulo, o Pr. Ciro Zibordi é articulista do Jornal *Mensageiro da Paz*; colunista do portal *CPAD News*; e possui vários livros publicados pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) – com destaque para sua série de livros, “Erros que os pregadores devem evitar,” e sua participação na Teologia Sistemática Pentecostal, obra considerada um marco na teologia sistemática brasileira. Os referidos jornais, site e editora são os veículos de comunicação e imprensa oficiais da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB).

Nesta feita, tomo como material de minhas análises seis publicações do Pr. Ciro Zibordi sobre ecumenismo divulgado entre os anos de 2010 a 2015: duas colunas publicadas no portal *CPAD News*; um artigo publicado no *Mensageiro da Paz*; e três postagens no Blog do Ciro. Meu objetivo é analisar a estrutura do discurso de Zibordi nessas publicações em função da dimensão sociocogni-

¹ Discente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

tiva dos destinatários da mensagem. Minha empreitada tem como referencial teórico-metodológico a Análise Crítica do Discurso (ACD)².

Sobre o uso da ACD, porém, é importante ressaltar que ela não consiste em um específico método de análise do discurso, na verdade, os estudos críticos do discurso, como prefere chamar Van Dijk, “usam qualquer método que seja relevante para os objetivos dos seus projetos de pesquisa e tais métodos são, em grande parte, aqueles utilizados em estudos de discurso em geral”³. Dessa maneira, assim como não existe “uma” análise do discurso enquanto método, não existe “uma” ACD enquanto método. A ACD utiliza métodos variados e apenas os adapta imprimindo neles as características que permitem que sejam identificados como “críticos”.

Por afinidade e por eficácia, o método que utilizei para analisar o discurso de Zibordi foi análise lógica das proposições do autor. Lógica, aqui, possui o sentido mais elementar e, portanto, geral do termo em Filosofia, isto é, “o estudo dos métodos e princípios usados para distinguir o raciocínio correto do incorreto”⁴.

Esse tratamento procedimental comum à atividade filosófica se qualifica neste trabalho como estudo crítico porque tem um foco e meta geral que o categoriza como tal e que lhe permite ir além da análise do puro raciocínio e sua externalização (a proposição). Este trabalho, enquanto ACD, tem como enfoque especial o abuso de poder e as condições e consequências sociais do discurso; sua meta é estudar a reprodução discursiva do abuso de poder sendo compatível com os interesses originados nos grupos sociais dominados. Ele se concentra “naqueles sistemas e estruturas da fala ou da escrita que podem variar em condição de

² DIJK, Teun Van. Discurso e poder. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

³ *Ibidem*, p.10.

⁴ COPI, I. M. Introdução à lógica. São Paulo: Mestre Jou, 1978, p. 19.

funções sociais relevantes do uso linguístico, ou que podem contribuir para consequências sociais específicas do discurso, tais como influenciar as crenças e ações sociais dos ouvintes ou leitores”⁵.

O abuso de poder, para o qual o meu foco se direciona, é definido como o controle (poder social) dos que exercem o poder em prejuízo dos controlados. O controle, em si mesmo, não é algo ruim, ele é necessário em qualquer sociedade, mas o seu abuso é totalmente negativo. O abuso de poder, em termos discursivos, ocorre quando o controle não é feito de modo legítimo via persuasão, mas sim via manipulação. A persuasão é o convencimento dos interlocutores por meio de argumentos corretos; já na manipulação (convencimento por meio de proposição incorreta – falácia que pode ser paralogismo ou sofisma), os interlocutores são vítimas do discurso que geralmente se ancora nos conhecimentos culturais e na ausência de conhecimentos específicos necessários para resistir à manipulação.

A manipulação é ilegítima e o critério de legitimidade é algo que pede esclarecimento, pois, como lembra Van Dijk, é crucial responder à pergunta “quem define o que é legítimo em primeiro lugar?”⁶. Ora, sobre os regulamentos dos seres, já mostrou Spinoza que a legitimidade está nas leis mesmas da Natureza⁷. É na Natureza (sendo esta o que as coisas são e não poderiam ser de outro modo, isto é, a essência) que estão as regras segundo as quais aquilo que é legítimo ou ilegítimo deve ser reconhecido. É preciso reduzir da Natureza mesma do gênero humano os critérios de legitimidade do discurso e do poder que ele engendra.

Daí a manipulação ser uma clara violência à natureza humana (a política é a concretude dessa nature-

⁵ DIJK, Teun Van. *Op. Cit.*, p.14.

⁶ DIJK, Teun Van. *Op. Cit.*, p. 28.

⁷ SPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

za) na medida em que todos possuem os direitos sociais e civis de serem bem ensinados e educados e de serem bem informados, mas, o manipulador, à revelia de tais direitos, ensina e educa de modo incorreto e desinforma utilizando conceitos errôneos e falácias.

Nesse texto, apresento o abuso de poder discursivo cometido por Zibordi e explico como a cognição social está envolvida nesse processo. A atenção para o vínculo entre a estrutura do discurso e suas bases sociocognitivas ocorre porque, no que diz respeito ao inseparável triângulo discurso-sociedade-cognição, “nenhuma de suas três dimensões pode ser realmente entendida sem a outra” e, mesmo que enfoquemos uma ou duas delas, todas devem ser consideradas⁸. Iniciarei pela exposição do contexto do discurso (dimensões sociais e cognitivas do pentecostalismo), que é a atmosfera que lhe permite existir e, em seguida, explicarei analiticamente a estrutura do discurso de Zibordi e sua interface com esse contexto.

O CONTEXTO DISCURSIVO DO PENTECOSTALISMO: DIMENSÕES SOCIAIS E COGNITIVAS

O contexto é aquilo que dá substância ao discurso, ele é formado pelos conhecimentos socialmente compartilhados e pessoalmente adquiridos; basicamente consiste nas ideologias e opiniões pessoais que desempenham papel constituinte na mentalidade das pessoas. O encontro do repertório semiótico coletivo com o repertório semiótico individual –forjado a partir do coletivo, como demonstrou Durkheim⁹ – resulta naquilo que Gadamer chamou de “horizonte hermenêutico”, qual seja, a lente por onde os indivíduos faz suas leituras do mundo.¹⁰

⁸ DIJK, Teun Van. *Op. Cit.*, p. 26.

⁹ DURKHEIM, Émile. Representações coletivas. In: Sociologia e Filosofia. 2. ed. São Paulo: Ícone, 2007, p. 9-46.

¹⁰ GADAMER, Hans Georg. Verdade e Método II: complementos e índice. Petrópolis, Vozes, 2002.

A primeira característica do contexto e horizonte hermenêutico do Pentecostalismo é o fundamentalismo. Como esclarece Saulo Baptista, o fundamentalismo é uma ideologia religiosa de reação à racionalidade moderna.¹¹ O termo tem origem no movimento conservador que surgiu nos Estados Unidos, na segunda metade do século XIX, e que se opôs à teoria da evolução, ao criticismo filosófico e científico e defendeu a leitura literal da Bíblia, os dogmas religiosos em detrimento dos discursos filosófico-científicos, a adoção de padrões morais rígidos, e o conservadorismo social e político. No começo do século XX, o movimento lançou uma série de livros chamada *The Fundamentals*, fato que consolidou o nome do clã. Com o tempo, qualquer postura conservadora e reacionária passou a ser classificada como “fundamentalista”.

Segundo o tipo ideal traçado por Baptista, o fundamentalista é alguém que acredita na inerrância da Bíblia e a adota como sua “regra de fé e prática”.¹² O fundamentalista não enxerga a Bíblia como uma coletânea de livros dotada de historicidade, tampouco reconhece que a leitura que faz dela é uma interpretação que diz respeito à sua tradição religiosa. O fundamentalista é alguém que aceita a Bíblia como um monolítico, que é a revelação atemporal de Deus aos homens e que, por isso, tem a palavra final e verdadeira sobre qualquer assunto, mesmos os filosóficos e científicos. A interpretação que o fundamentalista faz da Bíblia é, para ele próprio, exatamente o que a Bíblia diz. O que foge de sua interpretação está errado.

Baseado na inerrância da Bíblia, o universo fundamentalista é um lugar onde não há espaço para a dúvida. O fundamentalista acredita que suas interpretações sobre o mundo são verdadeiras porque estão “pautadas

¹¹ BAPTISTA, Saulo. Fundamentalismo brasileiro: made in USA, o caso Batista Regular. Curitiba: Editora RCV, 2017.

¹² *Ibidem*.

na Bíblia”. A história tem um sentido: a redenção humana para chegar ao Céu; o mundo está dissolvido em pecados e por isso a igreja deve viver separada do mundo sob a forma de guetos proselitistas. O corpo é suprimido e os impulsos sexuais são demonizados; há um forte patrulhamento e delação dos comportamentos pessoais; os grupos que não fazem parte do gueto (as outras religiões, ou mesmo os grupos cristãos não fundamentalistas) são condenados e identificados como inimigos, pois seguem a Satanás.

A aquisição de conhecimento artístico, filosófico, científico, etc. é considerada uma ameaça e tudo que não coadunar com a interpretação do grupo – “o que a Bíblia diz” – deve ser condenado e abandonado. Do mesmo modo, a liberdade de consciência e expressão de ideias é reprimida, pois tudo deve condizer com “o que a Bíblia diz”. Os fundamentalistas rejeitam a separação entre Igreja e Estado, tentam fazer do espaço político uma extensão de suas igrejas. São utilitaristas e suas teodiceias harmonizam com a ordem capitalista.

A cultura é alienígena, os fundamentalistas rejeitam as produções culturais que não têm origem em sua cultura religiosa. A ética fundamentalista é marcada por um individualismo conservador que desemboca na política e resulta em tendências conservadoras e neoliberais. O líder religioso, no imaginário fundamentalista, deve ser o protótipo das características anteriores.

Mas o contexto e horizonte hermenêutico pentecostal brasileiro não se restringe ao tipo ideal fundamentalista, ele vai além e se mistura à cultura senhorial e ao sincretismo e misticismo da sociedade brasileira. O pentecostalismo, enquanto fundamentalista, possui uma cultura alienígena apesar de flagrantemente “antropofágica” – a apropriação cultural parece ser apanágio do pentecostalismo brasileiro que, ao se apropriar dos bens simbólicos das outras religiões, volta-se contra

elas dotado de vociferante violência. Os pentecostais são bíblicistas, mas as revelações e profecias por meio de êxtases religiosos aparecem como complemento da revelação bíblica e até mesmo influenciam a interpretação do texto sagrado. Sendo religião de transe, no pentecostalismo é acentuado o anti-intelectualíssimo e o pensamento lógico e conceitual é desprezado pela massa sendo usado pontual e limitadamente pela elite religiosa. O misticismo pentecostal parte da organização dual do mundo na luta épica entre Deus e seu séquito e o Diabo e suas forças. Essa disputa agonística dá origem a um amplo, porém simples, sistema de classificação: o que não é de Deus é do Diabo, pois “só existem dois senhores”.

Quanto à cultura senhorial brasileira, seu encontro com o fundamentalismo no pentecostalismo foi o mais bem-acabado: o pentecostalismo é a transfiguração da sociedade brasileira: hierarquizada e autoritária. Nele, assim como na sociedade circundante, todas as diferenças são transformadas em desigualdades, as relações entre os iguais ganham o ar do compadrio e do favoritismo, enquanto que todas as relações com os desiguais são transformadas em relações de mando e obediência e que, dependendo do momento, ganham o formato da tutela e da clientela. A massa segue seus pastores como quem seguem a semideuses-coronéis – não à toa os pastores pentecostais são classificados como “anjos da igreja”, em uma apropriação falaciosa de Apocalipse capítulos 1 a 3. A ideologia da competência é presente no meio pentecostal brasileiro: os pastores são a elite eclesial com competência para falar a verdade, em geral, tudo que falam é verdade. As imprensas oficiais são verdadeiras “casas da verdade”, para um assembleiano, por exemplo, se foi publicado pela CPAD, é verdade.

A ESTRUTURA MANIPULADORA DO DISCURSO DE CIRO SANCHES ZIBORDE SOBRE ECUMENISMO

Claro o contexto que dá substância tanto ao discurso de Zibordi quanto ao horizonte hermenêutico de seus destinatários; falarei agora, especificamente, da estrutura discursiva do mencionado pastor, ao falar sobre ecumenismo.

A primeira característica que chamo atenção é o fato de Zibordi não conceituar ecumenismo em qualquer um de seus textos para, então, a partir do conceito, dizer por que ecumenismo é bom ou ruim, e se deve ou não ser praticado pelos cristãos. Sem conceituar ecumenismo – o que deveria ser feito com devidas referências – Zibordi emite juízos sobre esse fenômeno como se seus interlocutores soubessem muito bem o que o mesmo é.

Essa atitude é problemática, primeiramente, porque a falta de conceito impede Zibordi de falar precisamente sobre o que se propõe. As afirmações que faz sobre ecumenismo também indicam que ele não sabe conceitualmente o que ecumenismo é. Zibordi aparenta possuir uma simples noção. A consequência é uma enxurrada de falácias pela ignorância – falácia caracterizada pela extração de conclusões daquilo que não se sabe.

De acordo com Navarro, são várias as sentenças que expressam o que é ecumenismo, mas todas são formas de exprimir uma mesma proposição que foi sintetizada pelo Arcebispo luterano Nathan Söderblom: ecumenismo é “a relação amistosa entre igrejas com a finalidade de promover a paz internacional”, trata-se de uma atitude dialógica de tolerância¹³. No ecumenismo, ninguém abre mão da sua crença, apenas abre mão de violentar quem não a segue.

¹³ NAVARRO, J. Bosch. Para compreender o ecumenismo. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 11.

A despeito do conceito, Zibordi traz uma definição imprecisa de ecumenismo¹⁴. Diz ele: “O ecumenismo - gr. *oikoumenikós*, ‘aberto para o mundo inteiro’ - prega a tolerância às diferenças e se opõe ferrenhamente a quem defende o Evangelho como uma única verdade libertadora”. Essa definição expressa uma estratégia de manipulação: Zibordi diz apenas uma das várias possibilidades etimológicas de “ecumênico” porque ela implica uma figura retórica sedimentada na palavra “mundo”, que possui conotação pejorativa para os pentecostais, em seguida a essa palavra que evoca pejoração, o autor aproveita do desconhecimento dos seus destinatários primários (o público assembleiano) sobre o assunto para afirmar que ecumenismo é aquilo que ele não é: oposição ferrenha a quem defende o Evangelho como uma única verdade libertadora. Bastaria o conhecimento do conceito para saber que Zibordi incorre em uma afirmação falsa, mas, o contexto fundamentalista exclui o pensamento conceitual do *habitus* pentecostal, e isso é reforçado pela “competência” creditada ao pastor que integra a elite “intelectual” assembleiana. É ele quem pensa pela massa, e na lógica da ideologia da competência, ele sabe o que fala.

Zibordi demonstra não saber o que é ecumenismo (tolerância dialógica entre grupos cristãos) e o confunde com diálogo inter-religioso (tolerância dialógica entre grupos religiosos distintos). Diz ele: “Houve um tempo em que [...] qualquer comunhão ecumênica entre evangélicos, católicos romanos e espíritas era inimaginável”.¹⁵

¹⁴ ZIBORDI. C. S.. Não se iluda com a simpatia do ecumenismo. CPAD News. Rio de Janeiro, 08 de mai. de 2010. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/blog/cirozibordi/apologetica-crista/4/nao-se-iluda-com-a-simpatia-do-ecumenismo.html>>. Acesso em: 22 jun. de 2019.

¹⁵ ZIBORDI. C. S.. Ecumenismo religioso: uma armadilha do Diabo. Mensageiro da Paz. Rio de Janeiro, ano 82, n. 1522. mar. de 2012b.

As afirmações falsas sobre ecumenismo são organizadas por Zibordi em outra estratégia de manipulação: a falácia de falsa oposição (quando o sujeito falacioso quer estabelecer relação de oposição entre coisas que não se opõem): segundo o pastor, no ecumenismo, o indivíduo “não precisa se submeter aos mandamentos e princípios contidos na Bíblia. Em alguns países, já não se pode mais dizer que o Senhor Jesus é a única porta para a salvação, conquanto Ele mesmo tenha dito: ‘Eu sou a porta’ (João 10.9)”¹⁶. Em primeiro lugar, o ecumenismo não faz a afirmação que Zibordi afirma que ele o faz; em segundo lugar, a oposição entre ecumenismo e defesa de uma “verdade de fé” é falsa.

Outro exemplo da insistência nessa falsa oposição está em uma coluna de 2015:

Jesus não veio ao mundo para pregar uma convivência ecumênica ou promover uma união de paz entre as religiões, por mais intolerante e “politicamente incorreto” que isso possa parecer. Ele apresentou-se como a única porta para a salvação da humanidade (João 10.9), isto é, o único Mediador entre Deus e os homens (1 Timóteo 2.5) [...] Embora o Senhor Jesus tenha afirmado: “Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida” (João 14.6), está crescendo no evangelicalismo brasileiro a simpatia pelo movimento ecumênico.¹⁷

O Pr. Ciro Zibordi fala como se ecumenismo se opusesse à crença de que Jesus é a “única porta para a salvação da humanidade” / o único “caminho, e a verdade, e a vida”, o ecumenismo nunca questiona isso, ele não põe em xeque a interpretação de qualquer igreja sobre qualquer profissão de fé que possa possuir. Ele é apenas uma atitude de tolerância entre os cristãos com finalidade de não agressão.

¹⁶ ZIBORDI. C. S.. O ecumenismo religioso e o jugo desigual. CPAD News. Rio de Janeiro, 04 de jun. de 2015. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/blog/cirozibordi/apologetica-crista/146/o-ecumenismo-religioso-e-o-jugo-desigual-.html>>. Acesso em: 22 jun. de 2019.

¹⁷ *Ibidem*.

Mas, na mente do Pr. Ciro Zibordi, o ecumenismo é um projeto, sua conclusão que não possui qualquer condição de demonstração (qualificando-se em uma falácia pela ignorância) é uma verdadeira teoria da conspiração, uma velha, mas eficaz estratégia de manipulação na medida em que evoca o medo dos destinatários e os faz assumirem um espírito de massa que deve proteger o bem em perigo: o Evangelho. Diz ele que “o que existe, na verdade, é um projeto ecumênico em andamento, o qual visa a enfraquecer a pregação de que o Senhor Jesus é o único Salvador”;¹⁸ “eles, talvez, não saibam que existe um projeto ecumênico em andamento, o qual visa a enfraquecer a ‘antipática e intolerante’ pregação de que Jesus é o único Salvador [...] isso tem como objetivo calar os pregadores da Palavra de Deus”.¹⁹

O espírito político conservador de Zibordi salta em quatro de seus textos ao relacionar democracia e ecumenismo. Uma relação perigosa, pois pode suscitar tendências antidemocráticas nos destinatários, mesmo que a intenção seja dizer que o ecumenismo utiliza um fundamento legítimo para se pôr em pé. Em todo caso, na relação feita, Zibordi revela desconhecer o conceito de democracia e de ecumenismo, ele diz que no ecumenismo:

“Parte-se do princípio ‘democrático’ de que cada um tem o direito de acreditar no que quiser sem ser incomodado, desde que também não emita nenhuma opinião sobre as verdades alheias” – o direito em acreditar no que quiser é um direito individual de cunho liberal e não democrata; e nem a democracia representativa, tampouco o ecumenismo, postulam proibições sobre emitir opinião sobre “verdades alheias”.²⁰

¹⁸ ZIBORDI. C. S.. Ecumenismo religioso: uma armadilha de Satanás. Blog do Ciro. Niterói, 11 de abri. de 2012c. Disponível em: <<https://cirozibordi.blogspot.com/2012/04/ecumenismo-religioso-uma-armadilha-de.html>>. Acesso em: 22 jun. de 2019.

¹⁹ ZIBORDI. C. S.. *Op. Cit.*, 2015.

²⁰ ZIBORDI. C. S.. *Op. Cit.*, 2010.

Ele repetiu essa falácia em mais duas ocasiões: “[no ecumenismo] parte-se do princípio ‘democrático’ de que cada um tem o direito de acreditar no que quiser sem ser incomodado, desde que guarde consigo a sua verdade e não emita nenhuma opinião sobre as verdades alheias”; “Ele [o ecumenismo] se baseia no princípio ‘democrático’ de que cada pessoa possui a sua verdade”; “[o] ecumenismo se baseia no princípio ‘democrático’ de que cada pessoa deve guardar a sua verdade contundente para si e prioriza, supostamente, o amor ao próximo e as ‘verdades’ inofensivas”.²¹

Uma estratégia de manipulação de Zibordi é o jogo de significações positivas/negativas, “nós” X “eles”. Sob o horizonte hermenêutico fundamentalista, os grupos que pensam diferente (mesmo cristãos) são considerados seguidores de Satanás, mas, isso se agrava com as religiões afro-brasileiras, as quais são demonizadas pelos pentecostais. Relacionar-se com elas, mesmo que indiretamente, a partir de algum elemento afro-religioso, é um “jugo desigual” intolerável: “Em um programa [...] certa ‘pastora’ resolveu tripudiar sobre os seus “inimigos”, rodopiando com baianas e cantando com sambistas no ritmo das religiões afro-brasileiras. Enquanto ela dançava, a apresentadora, seus convidados e a plateia riam sem parar, numa grande celebração” – ressaltado aqui que mais uma vez Zibordi confunde ecumenismo com diálogo inter-religioso.²²

O Pr. Ciro Zibordi (2011, on-line) também acusa o ecumenismo de “prioriza[r] o amor, em detrimento da verdade”²³. Diz ele que “amor não é sinônimo de tolerância” e continua: “Se o amor anulasse a verdade e nos obrigasse a tolerar o erro, em prol da unidade, como deveríamos entender as seguintes palavras de Jesus: ‘Não

²¹ ZIBORDI. C. S.. *Op. Cit.*, 2011; 2012c; 2015.

²² ZIBORDI. C. S.. *Op. Cit.*, 2012c.

²³ ZIBORDI. C. S.. *Op. Cit.*, 2011.

deis aos cães as coisas santas, nem deiteis aos porcos as vossas pérolas; para que não as pisem e, voltando-se, vos despedacem (Mateus 7.6)?”²⁴

Os textos do Pr. Zibordi são marcados pela falácia de apelo à autoridade para legitimar suas colocações. Suas publicações são repletas de citações bíblicas que, como no exemplo acima, nada tem a ver com o assunto. Muitas vezes são citações fora de contexto, mas que vão de encontro ao biblicismo pentecostal e, assim, tornam-se eficazes. O jogo de contradições feito por Zibordi não é cabível: tolerar não implica anular a verdade, como seu discurso sugere, e amor (ágape) exige tolerância sim.

Zibordi também apela falaciosamente a preconceitos, isto é, sua argumentação tem sua eficácia nos valores morais dos seus destinatários e não na correção da proposição feita. E algumas de suas afirmações não possuem demonstração, são verdadeiras especulações maledicentes: “no Brasil, há denominações ditas evangélicas que não apresentam nenhuma restrição às pessoas que vivem no pecado, desde que isso aconteça em prol do ‘amor cristão’”.²⁵ Por esses e outros motivos, para o Pr. Ciro Sanches Zibordi, o ecumenismo é uma armadilha do “Diabo”; uma “armadilha de Satanás”.²⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Van Dijk nos lembra de que “manipular pessoas envolve manipular suas mentes, ou seja, as crenças das pessoas, tais como seus conhecimentos, suas opiniões e suas ideologias”²⁷. Cheio de falácias e, portanto, com aparência lógica, Zibordi fala do que não sabe na tentativa de convencer seus destinatários acerca do posicionamento antiecumêncico, o que possui bastante eficácia

²⁴ ZIBORDI. C. S.. *Op. Cit.*, 2010.

²⁵ ZIBORDI. C. S.. *Op. Cit.*, 2010.

²⁶ ZIBORDI. C. S.. *Op. Cit.*, 2012b; 2012c.

²⁷ DIJK, Teun Van. *Op. Cit.*, p. 240.

dado o contexto e horizonte hermenêutico anti-intelectualista e fundamentalista do pentecostalismo brasileiro. O referido pastor comete abuso de poder na intenção de manter a estabilidade do fundamentalismo que adotou como conduta de fé.

É evidente que o discurso do Pr. Ciro Sanches Zibordi sobre ecumenismo é falacioso, mas essa conclusão levanta os seguintes questionamentos: o discurso sobre ecumenismo do Pr. Zibordi é paralogismo ou sofisma? Se for paralogismo, como é possível que anos de escrita falaciosa sobre esse assunto sejam apenas desleixo de um pastor que nunca refletiu seriamente de modo lógico e conceitual sobre o tema? Isso é estranho e abre para a possibilidade de desonestidade, mas, por ora, essas são perguntas sem resposta.

BIBLIOGRAFIA

BAPTISTA, S. Fundamentalismo brasileiro: made in USA, o caso Batista Regular. Curitiba: Editora RCV, 2017.

BERGER, P. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CHAUÍ, M. S. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COPI, I. M. Introdução à lógica. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

DIJK, T. V. Discurso e poder. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

DURKHEIM, É. Representações individuais e representações coletivas. In: _____. Sociologia e Filosofia. 2. ed. São Paulo: Ícone, 2007, p. 9-46.

GADAMER, H. G. Verdade e Método II: complementos e índice. Petrópolis, Vozes, 2002.

NAVARRO, J. B. Para compreender o ecumenismo. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

ORWELL, G. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPINOZA, B. Tratado Político. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

ZIBORDI, C. S. Não se iluda com a simpatia do ecumenismo. CPAD

News. Rio de Janeiro, 08 de mai. de 2010. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/blog/cirozibordi/apologetica-crista/4/nao-se-iluda-com-a-simpatia-do-ecumenismo.html>>. Acesso em: 22 jun. de 2019.

_____. Ecumenismo é bom ou ruim?. Blog do Ciro. Niterói, 14 de fev. de 2011. Disponível em: <<https://cirozibordi.blogspot.com/2011/02/afinal-o-ecumenismo-e-bom-ou-ruim.html>>. Acesso em: 22 jun. de 2019.

_____. Por que o evangelho ecumênico não é o evangelho de salvação?. Blog do Ciro. Niterói, 25 de jan. de 2012a. Disponível em: <<https://cirozibordi.blogspot.com/2012/01/evangelho-ecumenico-nao-e-o-evangelho.html>>. Acesso em: 22 jun. de 2019.

_____. Ecumenismo religioso: uma armadilha do Diabo. Mensageiro da Paz. Rio de Janeiro, ano 82, n. 1522. mar. de 2012b.

_____. Ecumenismo religioso: uma armadilha de Satanás. Blog do Ciro. Niterói, 11 de abri. de 2012c. Disponível em: <<https://cirozibordi.blogspot.com/2012/04/ecumenismo-religioso-uma-armadilha-de.html>>. Acesso em: 22 jun. de 2019.

_____. O ecumenismo religioso e o jugo desigual. CPAD News. Rio de Janeiro, 04 de jun. de 2015. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/blog/cirozibordi/apologetica-crista/146/o-ecumenismo-religioso-e-o-jugo-desigual-.html>>. Acesso em: 22 jun. de 2019.

**A GENEALOGIA MÓRMON E A LIGAÇÃO
HOMEM-DEUS: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA¹**



**Leonne Bruno Domingues Alves²
Dra. Denise Machado Cardoso⁵**

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta revisão dos resultados de uma pesquisa desenvolvida em 2014 a respeito da relação entre o parentesco e a doutrina d'A Igreja dos Santos dos Últimos Dias. Para a doutrina mórmon, nós (a humanidade) estávamos junto ao Pai celestial; fomos nascidos de pais celestiais, viemos à terra e recebemos um corpo físico.⁴ Contudo, o Pai celestial espera que retornemos a ele. Entretanto, para retornar à presença do Pai celestial é necessário aceitar o Evangelho e ser batizado por alguém com autoridade para tal. Como Deus quer que todos os seus filhos retornem a ele, e isso inclui os mortos, faz-se necessário, segundo a teologia de A Igreja dos Santos dos Últimos Dias, que os mortos sejam batizados. Para isso, membros da Igreja realizam procurações de batismo pelos que jazem, e que não ti-

¹ Uma versão ampliada deste trabalho foi aceita e será publicada pela Revista Eclesiástica Brasileira (REB), revista do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, RJ/Brasil, em parceria com a Editora Vozes e a Universidade São Francisco, de Bragança Paulista.

² Mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará. Professor EBTT de Sociologia no Instituto Federal de Educação, Ciência e tecnologia do Pará (IFPA).

³ Doutora em Desenvolvimento Socioambiental (NAEA) pela Universidade Federal do Pará. Pesquisadora do Laboratório de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA) da Universidade Federal do Pará.

⁴ Cf. Princípios do Evangelho. 2007.

nham sido batizados em vida na religião mórmon. Um dos versos que justificam o batismo pelos mortos nos é mostrado pelo membro da Igreja entrevistado, na reunião familiar, e o adicionamos aqui:

No livro de coríntios, no capítulo quinze, versículo dezenove, ele fala assim: ‘se esperarmos em Cristo só nessa vida, somos os mais miseráveis de todos os homens’. ... mais na frente ele fala assim [1 Coríntios 15:29]: ‘De outra maneira, que farão os que se batizam pelos mortos, se absolutamente os mortos não ressuscitam? Porque se batizam eles, então, pelos mortos?’⁵

Segundo um mórmon entrevistado, esse verso demonstra a preocupação do apóstolo Paulo com o batismo, em favor dos mortos, que deveria ser realizado. Os mortos, portanto, devem ter a mesma oportunidade de conhecer o Evangelho e de serem salvos tanto quanto os vivos, pois os que já morreram podem ter vivido em um tempo ou lugar em que não lhes foi permitido conhecer a mensagem de Cristo.

A obra vicária constitui uma das quatro importantes missões dos Santos dos Últimos Dias, a saber: 1º o aperfeiçoamento dos Santos, que consiste em se aperfeiçoar nessa vida para retornar à presença do Pai celestial; 2º a remissão dos mortos, que consiste em ser batizado em favor dos mortos; 3º a proclamação do Evangelho; 4º ajudar os pobres e necessitados.

Em uma entrevista realizada com outro membro, no Centro de História da Família,⁶ ele perguntou a um de nós: “quem é você? Você sabe quem você é?” Recordo que, na ocasião, respondemos o mesmo que responderíamos se nos fizessem essa pergunta nos dias de hoje.

⁵ O fragmento é a transcrição da leitura da Bíblia, feita por um pai mórmon, na entrevista com ele e sua família.

⁶ O centro de História da família é um departamento responsável por ajudar os membros da igreja mórmon a procurar seus antepassados. Este departamento existe dentro de cada capela mórmon.

Respondemos que o nome, a ocupação, a idade. Ele advertiu-nos que não sabíamos quem nós éramos, e continuou seu raciocínio perguntando-nos: “sabe quem eu sou?” Para responder a esta auto pergunta, ele discorreu sobre o que seria a história genealógica da sua família.

Na entrevista que realizamos com uma família mórmon, quase um ano depois da entrevista com o mórmon do Centro de História da Família, perguntamos sobre a importância da obra vicária para a família e obtivemos a seguinte resposta do pai:

Até entender isso, eu não dava nenhuma importância pra família, pra família mesmo, não dava. Nós só viemos dar valor pra família depois de conhecer a Igreja. Tanto é que nós saímos de Manaus pra morar em Roraima; eu nunca pensei no que a mamãe estava pensando, no que o meu pai estava pensando, se eles iam sofrer com a minha partida; nunca passou na minha cabeça, simplesmente fui. Era jovem, só tinha ela [apontando para a filha mais velha]. Aí surgiu uma oportunidade de emprego fora do Estado, eu queria dinheiro, vambora. Nunca pensei na minha mãe, nos meus pais, né. Depois a gente teve que vir pra cá... E aí quando a gente conheceu a Igreja, começamos a pesquisar a história da família. E eu fiquei surpreendido porque eu não sabia quem eu era. Eu não sabia da onde é que eu vim, qual é a minha raiz; eu sou constituído de que sangue? Eu não sabia de nada, de nada, de nada. Eu não sabia de onde meus avós eram. Aí eu descobri que minha avó é paraibana, meu avô é maranhense, meu outro avô é cearense, a minha outra avó é índia. Eu não sonhava jamais... E eu não sonhava jamais que eu tinha essa miscigenação toda na minha origem. E isso aí é a história deles... Agora imagina, se meus antepassados tivessem feito a história da família deles; eu ia ter um banco de informação muito grande da minha história. Que hoje eles já têm alguma coisa, porque eu consegui pesquisar, e eles têm me ajudado também nessa pesquisa. Mas deu pra entender? “A história da família te ajuda a entender quem tu és” (um pai mórmon).

A LIGAÇÃO HOMEM-DEUS

O que nos chamou atenção nesta relação entre o eu e a busca pelos antepassados foi a busca da identidade. Sempre que tratamos de antepassados com algum mórmon, a questão do ser nos foi colocada. Quem é você? A resposta a essa pergunta pode vir de muitas vertentes. Podemos, por exemplo, nos referir a uma identidade cultural, social, étnica ou mesmo psíquica. Para alguns teóricos, como Stuart Hall,⁷ há uma identidade que se estabelece com o sujeito sociológico, marcada pela interação entre o eu e a sociedade. Contudo, o indivíduo ainda permanece tendo um eu interior, um “eu real”. Entretanto, este “eu real” é constantemente modificado pelos mundos exteriores.⁸ Mas, essa identidade reivindicada pelos mórmons não parece ser de caráter social, de quem é ou não é mórmon, mas, uma identidade de caráter existencial. Um saber profundo de quem sou, sobre qual é a minha essência, ou de onde vem minha essência. Quando, na primeira vez em que fomos perguntados quem éramos e respondemos que éramos antropólogos, um estudante e uma professora, ainda que nós nos utilizássemos de qualquer outro adjetivo, esses adjetivos (antropólogo, estudante, etc.) seriam vistos – e o foram – como essências artificiais ou inválidas. Pois, com efeito, diferentemente do existencial Roquentin da Náusea de Sartre⁹, os mórmons acreditam em uma essência verdadeira. E a descoberta dessa essência verdadeira, do “eu real”, do qual fala Stuart Hall, é conseguida por meio da busca dos antepassados.

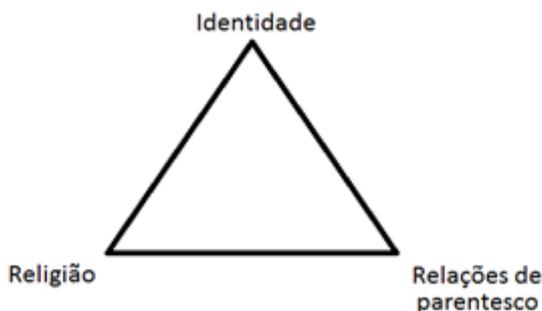
⁷ HALL, Stuart. Identidade na pós-modernidade, 2011.

⁸ *Ibidem.*

⁹ Personagem do livro a Náusea de Jean Paul-Sartre que encarna máxima existencialista do autor de “a existência precede a essência”. Sobre a concepção de existencialismo sartriano ler a obra de conferência “O Existencialismo é um humanismo”.

Pode-se dizer então, que, ao entrar na religião mórmon, o indivíduo se descobre não sabedor de quem ele é, despossuído de um ser. Ou melhor, ao converter-se ao mormonismo, a Igreja fornece-lhe um vazio; contudo, a descoberta ou a aceitação desse vazio vem acompanhada de uma solução, pois, se não *era*, agora pode *ser*. Assim, a religião mórmon parece fornecer o vazio da crise existencial através das relações de parentesco do indivíduo, e fornecer a solução para esse vazio, situando o indivíduo nas relações de parentesco. Ilustramos isto na imagem a seguir.

Figura 1 - Triângulo da identidade mórmon



Fonte: Leonne Alves, 2014.

Portanto, ao preencher esse vazio, descobrindo quem “eu sou”, sanando momentaneamente a crise existencial, a essência do indivíduo – seu “eu real” – se revela nas relações de parentesco. Nós não *somos* o professor, o antropólogo, o médico, o natural do Pará, mas, somos o filho de alguém, o neto de alguém, o tataraneto, o primo, o irmão, o tio, o pai, etc. Assim, o problema da identidade na religião mórmon revela-se duplamente: ao descobrir nossa existência ou o nosso *ser*, desvenda-se a essência deste ser, e sua posição em sua árvore genea-

lógica. Contudo, o indivíduo só sana momentaneamente essa crise, pois a religião instiga os indivíduos a sempre buscar mais e mais antepassados.

Essa busca incessante pelos antepassados possui um respaldo teológico. O testamento de Néfi, em *O Livro de Mórmon*, afirma que a Adão e Eva pertence a família de toda a terra (2Né 2.20), e o Livro *Doutrina e Convênios* aponta que na vida *pós-mortem* a glória dos conversos será uma continuação de suas sementes para todo o sempre, tornando-se deuses e deusas.

E passarão pelos anjos e pelos deuses ali colocados, rumo a sua exaltação e glória em todas as coisas, conforme selado sobre sua cabeça; glória essa que será uma plenitude e uma continuação das sementes para todo o sempre. Então serão deuses, pois, não terão fim; portanto, serão de eternidade em eternidade¹⁰.

O próprio profeta Joseph Smith afirma que Deus fora como nós, homens, mas que foi exaltado tornando-se Deus. Dessa forma, Deus teve também um pai:

Se Jesus Cristo é o Filho de Deus, e João, o revelador, descobriu que Deus, o Pai de Jesus Cristo, tinha um Pai, bem podemos supor que ele também teve um Pai. E onde já existiu um pai que não foi primeiramente um filho? Quando nasceu uma árvore, ou algo veio a existir, sem ter um progenitor? E tudo se processa desse modo. Paulo diz que o terreno é à semelhança do celestial. De modo que, se Jesus teve um Pai, o que nos impede de crer que o Pai também teve um Pai?¹¹

Segundo Lévi-Strauss¹², os sistemas simbólicos, segundo os quais várias práticas se estruturam, são dotados de eficácia. É essa eficácia que o indivíduo toma sobre si, de maneira inconsciente, que legitima as práticas

¹⁰ Doutrina e Convênios, 132.19-20, p. 310.

¹¹ SMITH, Joseph. Ensinamentos do profeta Joseph Smith. Seção I (1830-1834), p. 365.

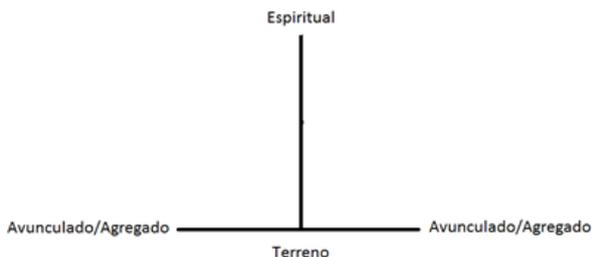
¹² LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

decorrentes de tais sistemas de símbolos. Analisando os escritos dos livros da própria Igreja, *O Livro de Mórmon*, *Pérola de grande valor*, *Bíblia* e livro *Doutrina e convênios*, que justificam a busca pelas gerações passadas, poderíamos falar de uma função (eficácia) simbólica para a existência de uma árvore genealógica. Função essa que seria a demonstração de uma linhagem divina e o estabelecimento de uma ligação parental demonstrável com Deus, pois todos somos filhos de Deus, e, na terra, constituímos o reflexo do mundo espiritual. Portanto, a busca da sua árvore genealógica estabelece, num plano transcendente, uma tentativa de remontar uma ligação parental com Deus; ela é a prova de que sou herdeiro divino, pois serei Deus, e serei Deus porque minha origem é divina. É possível dizer como Flaksman¹³, que essa é uma tentativa de ligação ontogenética com Deus.

Essa relação ontogenética, a qual mencionamos, encontra-se apenas em um dos polos da relação estrutural do batismo vicário, ou seja, no polo vertical: cima/baixo, ou espiritual/terreno. É essa relação espiritual/terreno que estabelece a ligação homem-Deus. Por outro lado, a árvore genealógica mórmon também conta os parentes do lado horizontal, que se dá no plano exclusivamente terreno: direita/esquerda, ou avunculado/agregado. Contudo, essa relação horizontal não visa estabelecer uma ligação com o divino, mas demonstrar o caráter divino do adepto do mormonismo. É por esse caráter divino que o mórmon leva a mensagem aos parentes horizontais, demonstrando seu amor divino sendo batizado em favor dos tios (irmãos do pai e da mãe), primos, e demais agregados (relação horizontal). Ele demonstra sua ligação com Deus, na busca e no batismo em favor dos antepassados (relação vertical). A figura 2, abaixo, demonstra o que escrevemos.

¹³ FLAKSMAN, C. Santos dos Últimos Dias: etnografia e pesquisa mórmon. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. 120 f.

Figura 2 - Relação espiritual/terreno e agregado



Fonte: Leonne Alves, 2014.

Na fala da filha de um mórmon fica evidente essa importância altruísta do batismo vicário para com os outros.

E a gente sabe que eles não podem ser salvos, se a gente não os ajudar a encontrar a verdade também, assim como a gente encontrou; por isso que é importante demais a história da família pra gente... Assim como a gente tá buscando ajudar outras pessoas agora, enquanto vivo, morto também é importante, porque muitos deles viveram muito tempo antes desse evangelho ser propagado, e a gente precisa fazer com que eles conheçam e saibam das mesmas verdades (uma filha mórmon).

Assim, é possível demonstrar a dupla eficácia simbólica da árvore genealógica: de um lado, ela demonstra a ligação com Deus, justificando a futura exaltação do indivíduo (o fiel mórmon) a Deus, e, por outro, é possível demonstrar o amor, pois, se o homem é um ser de origem divina, ele precisa demonstrar esse amor, batizando seus parentes mortos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos neste estudo uma das peculiaridades do mormonismo, que é a de oferecer salvação coletiva como alternativa à salvação individual. Esta depende de o indivíduo guardar os mandamentos de Deus e a fé em Cristo Jesus. Aquela exige, ainda, o esforço do indivíduo em buscar, procurar pelas pessoas com quem se teve ou não uma relação social vivida, e realizar as ordenanças por eles. Dessa forma, a salvação oferecida pelo mormonismo está ligada com os laços de parentesco que os indivíduos estabelecem uns com os outros.

Os indivíduos criam, em suas vidas, laços afetuosos, sejam eles concretos ou diretos, a partir da convivência direta com outros indivíduos, seja como resultado de uma relação indireta ou subjetiva, como o vínculo que criamos com um artista ou um autor literário. Estes últimos não são, contudo, menos reais que os primeiros; são, apenas, de outra ordem. Assim, o rompimento com esses laços é sempre doloroso ao ser humano, e alguns podem achar que seria bom estar com estes entes queridos novamente. Portanto, mesmo diante do rompimento, há crenças nas quais a separação não ocorre de maneira definitiva, um exemplo é o que ocorre com os mórmons.

Evidenciou-se, também, que a busca dos mórmons pelos entes queridos constrói uma família para além daquela que poderíamos chamar de núcleo familiar (pai, mãe e filhos). Está indicado, portanto, o ponto pelo qual se tem que passar para compreender o batismo vicário e sua relação com a família e a salvação: a relação da genealogia – o parentesco (embora, frisamos novamente, o parentesco mórmon não é nenhuma relação de contagem parental nova) – e a busca pelos antepassados como prática necessária à salvação.

Esse fenômeno da busca pelos antepassados e do batismo em favor deles está, no caso dos mórmons, diretamente relacionada à religião – um outro fenômeno social. A religião é um sistema de relações simbólicas que agrega valores; o parentesco é um sistema de relações simbólicas que troca valores.¹⁴ O mormonismo, portanto, apropria-se das relações que ligam um ao outro os indivíduos, cujo resultado pode ser chamado de parentesco, e, desta forma, os adeptos do mormonismo criam suas árvores genealógicas, que agora, enquanto mórmons, são objeto de uma relação social simbólica atrelada à religião.

O batismo e a busca por salvação são, portanto, práticas essenciais nessa relação entre os mortos e eu – o eu de minha pessoa, que quer ser salva, e *meu eu*¹⁵, pois a partir dessas práticas também saberei quem sou. O batismo é uma prática que, segundo os mórmons, já era desenvolvida por Adão – o primeiro ser humano de que se tem conhecimento por meio do mito bíblico. É a manutenção deste ritual e, principalmente, o de ser batizado em favor dos mortos, que garantem a existência das relações que se dão no plano espiritual: salvação, vida eterna, etc. É através deste ritual que a família, toda ela, pode se manter unida na vida *pos-mortem*.

A doutrina prevê um ideal de cônjuge que deve ser mórmon, pois conhecedor das práticas e estando imerso no universo cosmológico da religião, o casal tem maiores chances de observar os mandamentos da religião. Esta família, que pertence a todas essas relações simbólicas, irá, portanto, empenhar-se em se manter unida na vida eterna. Se este, por um lado, é o ideal da doutrina – que o parceiro conjugal seja mórmon –, por outro, isso nem

¹⁴ STRAUSS, Lévi. Estruturas elementares do parentesco. As mulheres aparecem como um valor que precisa ser trocado para que a ordem social seja estabelecida. 2008.

¹⁵ Nesta frase, *meu eu* se refere à identidade, à representação psíquica e simbólica que o indivíduo faz de si.

sempre acontece, o que leva a arranjos e a práticas diferentes, na tentativa de a família se manter na eternidade. É necessário procurar converter o cônjuge não mórmon a aceitar a religião.

Na Bíblia existem grandes genealogias. Os livros do Antigo Testamento, por exemplo, contém diversas genealogias escritas. É tal qual na Bíblia, a identidade mórmon é determinada com base na relação genealógica. Para os mórmons, determinar a genealogia é uma prática que guarda uma função simbólica que busca demonstrar a ligação do indivíduo, não simplesmente com esse mundo temporal, mas com o mundo espiritual. Através da criação da árvore genealógica, os mórmons estabelecem uma ligação com o passado (um passado com o qual nunca teremos plena certeza de um vínculo real, mas, apenas um vínculo virtual, com que o indivíduo se liga a alguém de uma geração passada com quem nunca teve contato) que coincide com uma ligação divina, pois, segundo a mitologia mórmon e numa relação transcendente, somos todos filhos e filhas de Adão. Dessa forma, busca-se estabelecer uma relação ontogenética com o Pai celestial.

Por sua vez, o batismo vicário é divisor de águas. Sua prática (realizar as ordenanças em favor da pessoa encontrada e com quem o agente do batismo vicário se ligará, aceitando-a em sua árvore genealógica) atrai graça; a omissão (não realizar as ordenanças para alguém) pode trazer maldição.

A religião mórmon é, como outra religião – de matriz cristã, afro, hindu, oriental, islâmica, etc. –, um esforço para entender o mundo e fornecer ao ser humano o resultado deste esforço. Ela não é, de modo algum, um fenômeno autônomo, desligado da realidade social. É, sim, um produto da realidade social, da coletividade e, portanto, um fenômeno permeado pela lógica humana. Por isso, antropológico.

BIBLIOGRAFIA

BÍBLIA SAGRADA. 2. ed. rev. e at. Trad. ao português por João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

FAMILIA MÓRMON. A história da família mórmon. Disponível em: <http://familiarmormon.com/historia_da_igreja_mormon>. Acesso em: 2 de Jul. de 2014.

FLAKSMAN, C. Santos dos Últimos Dias: etnografia e pesquisa mórmon. 2007, 120 f. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS (Org.). Ensinamentos do profeta Joseph Smith. (1830-1844). Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Disponível em: < <https://pt.scribd.com/doc/51788130/Ensinamentos-Do-Profeta-Joseph-Smith-Joseph-Fielding-Smith>>. Acesso em: 15 de jul. 2014.

HALL, Stuart. Identidade na pós-modernidade, editado pela DP&A. 2011.

_____. Histórias do livro de Mórmon. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2003.

STRAUSS, Lévi. Estruturas elementares do parentesco. 1949.

_____. História da igreja na plenitude dos tempos. Traduzido de: Church History in the Fulness of Times Portuguese. 2 ed. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos dias, 2002.

_____. O livro de Mórmon: outro testamento de Jesus Cristo. Traduzido de: The book of Mormon. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2010.

_____. O livro de Mórmon. Doutrinas e convênios. Pérola de grande valor. Traduzido de: The book of Mórmon, doctrine and covenants, and pearl of a great price. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2007.

_____. Princípios do evangelho. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2007.

LDS. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Disponível em: <<http://lds.org.br/about>>. Acesso em: 2 de Jul. de 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

“UHOKRI” E O FOGO DO ESPÍRITO SANTOS NOS DOMÍNIOS DO COBRA-GRANDE: XAMANISMO, GUERRA E PRODUÇÃO SOCIAL DA MORTE ENTRE OS PALIKUR-ARUKWAYENE DO RIO URUKAUÁ



Ramiro Esdras Carneiro Batista¹
Izaionara Cosmea Jadjesky Pereira²
Daniel da Silva Miranda³

INTRODUÇÃO

A assimilação e o suposto desmantelamento de práticas religiosas na Amazônia indígena necessitam ser discutidas à exaustão, visto que prevalece, em diferentes medidas, o discurso da “aculturação” e do “desaparecimento” de marcadores cosmológicos, saberes e práticas religiosas de matriz pré-colombiana, contexto em que se percebe um tipo de “pessimismo sentimental”⁴ discursivo, no que tange as religiões de matriz indígena. Essa prática discursiva em voga desconsidera as possíveis e, em alguma medida, surpreendentes capacidades que os povos indígenas e populações tradicionais detêm em perpetuar seus próprios sistemas sociais e cosmológicos a partir e dentro da perspectiva de uma conversão religiosa aparentemente radical.

Para a região do baixo rio Oiapoque, fronteira do

¹ Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e colaborador no grupo de pesquisa Cidade, Aldeia e Patrimônio/CNPq/UFPA.

² Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e colaboradora do grupo de pesquisa Desenvolvimento Humano e Práticas educativas em espaços escolares e não escolares/CNPq.

³ Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e colaborador no grupo de pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia/GECA/UFPA.

⁴ SAHLINS, Marshall. “O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II)” In: Revista Mana. 3(2), p. 103-150. 1997.

Brasil com a Guiana Francesa, a literatura etnológica admite algum sincretismo entre práticas xamânicas e funerárias relativas a coletivos indígenas e afro-guianenses⁵, no entanto, quando se trata de possíveis interlocações entre a(s) cosmologia(s) ameríndia e cristã, o entendimento se enrijece, no sentido de que a abordagem usual é de que a segunda referência substitui a primeira de forma imediata, traduzindo-se em fenômenos de “conversão em massa”.

Nesse sentido, o discurso sobre a conversão do povo *Palikur-Arukwayene* do rio *Urukauá* ao cristianismo de matriz pentecostal, a partir dos trabalhos de tradução da escritura judaico-cristã para a língua *parikwaki*⁶, realizados por missionários do Summer Institute of Linguistics⁷ (SIL) depois da década de 1960 do século passado, aparenta repetir essa premissa. É fato que dentre os *Arukwayene* a figura do Xamã e sua legião de *ariknah* (bichos espirituais) domesticados foi abolida de forma dramática, mas pode ser temerário atribuí-la somente a interferência proporcionada pela conversão massiva do coletivo ao cristianismo de matriz pentecostal, pois esse povo, historicamente, travou contato com a cosmologia cristã a partir de missões/reduções coordenadas por jesuítas franceses que remontam, pelo menos, ao século XVIII.⁸ A esse respeito, Capiberibe⁹, reportando-se a Coudreau, cita a afirmação do Padre Fauque de

⁵ BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. *Keka Imawri: narrativas e códigos de guerra entre os Palikur-Arukwayene*. 2019.

⁶ SBB, 2018.

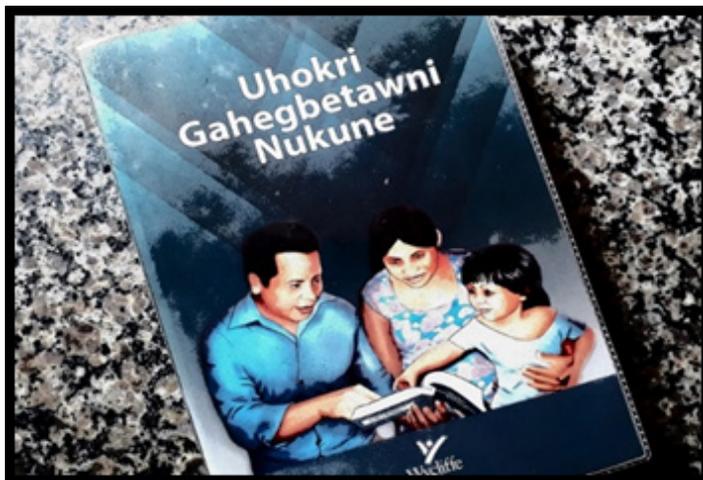
⁷ Trata-se de uma instituição missionária norte americana com pretensão de atuação acadêmica, que alçou ingerência junto a sociedades indígenas em território brasileiro a partir do “protetorado” exercido por Darcy Ribeiro, teoricamente em favor da “preservação das línguas indígenas”. *CAPIBERIBE*, Artionka Góes. “Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto “Ponte entre os Povos”. p. 165-194. 2014; e *VALENTE*, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. 2017.

⁸ *TASSINARI*, Antonella Maria Imperatriz. “Da Civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá”, p. 157-195. 2001.

⁹ *CAPIBERIBE*, *Op. Cit.*.

que em 1735, os *Palikur* não possuíam mais pajés, pois estes haviam sido mortos ou expulsos de seu meio.

Figura 1 - O livro *Uhokri Nukune*, o testamento e os salmos da divindade judaico-cristã



Fonte: Ramiro Esdras, abr. 2018.

Sem adentrar no mérito do que pretendia o jesuíta ao reafirmar o extermínio dos *Ihamwi* (Xamãs) entre os *Palikur-Arukwayene*, tal premissa impõe a possibilidade de inferir que os missionários do SIL teriam adentrado um espaço xamânico em crise e o manipulado a seu favor, ao invés de terem criado antes a cisão. Aparentemente, a figura do deus-pai cristão foi traduzida com sucesso por *Uhokri*, o avô supremo “[q]ue vive sozinho e não necessita de nada”¹⁰ em sua existência paralela, no interior do universo *arukwayene*. Fato é que atualmente os *awaig* (homens) *Palikur* são pródigos e insistentes em dizer que o “tempo do pajé já acabou”, a exemplo do que registramos em diferentes oportunidades de interlocu-

¹⁰ SANTOS, Manoel Antônio. Batista. Definição dada pelo ancião *arukwayene Uwetmin* - Manoel Antônio dos Santos. 2019, p. 10.

ção no rio *Urukauá*. O que não é o mesmo que dizer – em que pese a vontade dos atuais líderes nativos da igreja – que dentre este coletivo o xamanismo foi extinto, visto que tais práticas se traduzem em muito na existência física de xamãs¹¹. Isto posto, cumpre investigar, em nível etnográfico, em que medida os processos de evangelização cristã dialogam, ou não, com as cosmologias indígenas a exemplo do que fez Artionka Capiberibe.¹²

Um rápido vislumbre sobre o histórico de contato e subalternização do povo *Arukwayene* em diferentes momentos de guerras coloniais¹³, bem como a prevalência de práticas xamânicas na atualidade, em algum nível de intimidade clânica¹⁴, nos permite inferir que mais que o desmantelamento e/ou substituição, é possível pensar em convergências e possíveis sincretismos entre o paradigma religioso cristão e o indígena, que podem apontar para “continuidades” entre práticas religiosas que se definem aprioristicamente como antagônicas. Tomar a análise às cisões, continuidades e produção de “mal-estar” entre o coletivo a partir do tema da religião e ultravida (*post mortem*) é o objetivo desta reflexão.

O PERFIL INTERCULTURAL E INTER-RELIGIOSO DA RELIGIÃO: GUERRAS(S), ACORDO(S), CONVERGÊNCIA(S) SINCRETISMO(S)

A região do Oiapoque foi caracterizada por Lux Vidal como uma “[á]rea cultural”, em que “[t]raços particulares adquirem sentido mais pleno quando entendidos como partes de um contexto mais amplo”.¹⁵ Da combi-

¹¹ SZTUTMAN, Sztutman, Renato. 2005. “Sobre a ação xamânica”. p. 151-226.

¹² CAPIBERIBE, Artionka Góes. *Batismo de Fogo: Os Palikur e o Cristianismo*. 2007.

¹³ BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. *Op. Cit.*

¹⁴ CAPIBERIBE, Artionka Góes. *Op. Cit.* 2014.

¹⁵ TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. “Da Civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá”. 2001, p. 160.

nação ambígua e polifônica de línguas¹⁶ e facções proporcionadas pelas migrações, fusões, deslocamentos, escravismo e extermínio peculiares a guerras guianenses, resultou o amálgama atual de quatro autodeclarados grupos étnicos no município de Oiapoque.

Figura 2 - Imagem do Kayeb, o Cobra-Grande cósmico e multicéfalo da tradição Palikur-Arukwayne, pintado na parede do Malocão da Aldeia Kumenê, ao lado da Igreja Assembleia



de Deus local.

Fonte: Ramiro Esdras. (abr. 2018)

Como apontamos acima, dentre os *Palikur-Arukwayene*, a figura do Xamã e sua legião de *ariknah* (espíritos *Karuãna* zoomorfizados) domesticados aparentemente foi abolida, o que faz desse povo o único dos quatro coletivos indígenas do Oiapoque que se declara

¹⁶ Atualmente, os quatro povos indígenas do Oiapoque praticam em seu cotidiano pelo menos duas línguas indígenas (*Kheuól* e *Parikwaki*), além das línguas francesa e portuguesa (Vidal, 2011). O *Kheuól* é a “língua geral” de comunicação interétnica entre os coletivos indígenas do Oiapoque, que combina em seu léxico elementos de línguas indígenas, francesa e afro-guianense.

como massivamente “evangélicos” na atualidade. Mas é importante destacar que, não obstante, a impossibilidade em estabelecer delimitações entre práticas culturais e religiosas por definição interdependentes, porque circunscritas a uma área cultural oiapoqueense/guianense comum, cada uma das etnias atuais da região pratica diferentes formas de distinção entre si, a exemplo da visão particular de cada uma acerca do xamanismo, ou “religião dos *Karuãna*”, como a ela costumam referir-se os *Karipuna*, bem como de suas relações com a simbologia cristã.

Entre os *Karipuna*, vizinhos e aliados dos *Palikur*, o Pajé ou *Tuxáua* ainda dispõe de muita consideração e respeito. Da perspectiva de uma professora¹⁷ paraense que trabalhou muitos anos entre este povo, “[e]les tem uma fé cega no Pajé.”¹⁸ De fato, os *Karipuna* são, dentre os coletivos indígenas do Oiapoque, o povo onde o *Turé Aruaque* e o cultivo aos espíritos *Karuãna* talvez seja mais presente, atualmente. A semelhança com o xamãismo *arukwayene* do passado¹⁹ denuncia uma possível fusão entre refugiados *Karipuna* da guerra da Cabanagem e um clã *Palikur*, em algum momento do século XIX²⁰. Entre os *Karipuna*, o trabalho do Xamã é socializado e seu desempenho tornado público “[p]or meio dos turés e das sessões de cura”.²¹ Aparentemente, o xamanismo *Karipuna* guarda em suas festividades de agradecimento aos *Karuãna* uma relação de domesticação em detrimento da troca de agressões, o que lhe confere um *status* positivo e sincrético com a simbologia cristã, como podemos perceber na ressignificação da cruz cristã:

¹⁷ Trata-se de Dona Verônica Leal, professora aposentada que lecionou entre os *Karipuna* da Aldeia Santa Izabel a serviço do SPI, tendo sido entrevistada por Antonella Tassinari em 1991, na cidade de Belém/PA. TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz, 2001.

¹⁸ TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Op. Cit. 2001, p. 178.

¹⁹ CAPIBERIBE, Artionka Góes. Op. Cit. 2014.

²⁰ ANIKÁ, Silney Wanderson & SILVA, Yanomami dos Santos. 2016. Os *Karipuna* do Vale do Curipi e a Exploração de oliu nue i gaz dji ofõ lame. 2016.

²¹ SZTUTTMAN, Sztutman, Renato. Op. Cit. 2005, p. 218.

Figura 3 - A simbologia cristã reescrita
à luz do xamanismo *Karipuna*



Fonte: Ramiro Esdras. Aldeia Santa Izabel, out. 2015.

Apesar do etnônimo próximo, os *Galibi-Marworno* “[n]ão possuem parentesco direto com os *Galibi-Kalinã*”, constituindo-se como uma população heterogênea descendente tanto de povos *Caribe*, quanto de *Aruaque*.²² Junto aos *Marworno*, que se declaram de maioria católica e “[c]onfessam ter medo do universo xamânico e dos turés”²³, o xamã não foi necessariamente abolido, mas está em desuso, conforme me disse Sérgio dos Santos.²⁴ O “medo” advêm de uma alegada “[falta de] destreza para a comunicação adequada com os agentes sobrenaturais” dos antigos xamãs, conforme emenda Sztutman.²⁵

Completando o quadro das etnias do Oiapoque e respectivas práticas religiosas, há um pequeno grupo de *Galibi-Kalinã* – autodenominados *Kali’na-Tilewuyu* –

²² VIDAL, Lux Boelitz. A roça e o Kahbe: a produção da farinha de mandioca no Oiapoque. 2001, p.118.

²³ SZTUTMAN, Sztutman, Renato. *Op. Cit.* 2005, p. 205.

²⁴ Entrevista concedida em fevereiro de 2014.

²⁵ *Ibidem*.

migrados do norte da Guiana Francesa para o lado brasileiro em 1950. Trata-se dos descendentes dos inimigos rituais dos *Palikur* em uma guerra ameríndia que remonta ao período pré-colonial.²⁶ Os *Kalinã* do Oiapoque vivenciaram um processo de fusão aparentemente voluntário nos últimos sessenta anos, pois se casaram com mulheres do coletivo *Karipuna*, e também com brancos. No Brasil, são católicos da linha mais tradicional da Igreja e em sua conturbada história consta o sofrimento com as ideias e eventos evolucionistas que ao final do século XIX, “[entre] 1882 e 1892 [transportaram um grupo de *Kali'nã* para] à França e Holanda [com objetivo de] serem expostos nas grandes exposições da época, como representantes dos povos “selvagens” do Novo Mundo.”²⁷ Por razões que desconhecemos, não há evidências de práticas xamânicas entre o grupo no Brasil, mas do lado francês é fato que os *Kali'nã* praticam o xamanismo em larga escala, o que é atestado pelo trabalho de Tricornot, que demonstrou que “[l]e dessin des corps”²⁸ realizado pelo *Piyei* (Xamã) *Kali'nã* durante o ritual d'*Epektone* objetiva o tratamento e comunicação adequada com o espírito dos falecidos.²⁹

Em suma, os atuais coletivos indígenas no município de Oiapoque parecem apontar para arranjos societários multiétnicos amazônidas em que “[o] conceito de cultura fixa, unitária e delimitada deve dar lugar ao senso de fluidez e permeabilidade dos conjuntos culturais”, admitindo a constante “reconstru[ção] e desmantelam[ento] [de] materiais culturais” que reagem as interações individuais e coletivas a que estão expostos

²⁶ BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Op. Cit. BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. *Op. Cit.*

²⁷ VIDAL, Lux Boelitz. A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque. 2009, p. 02.

²⁸ “a pintura nos corpos”, tradução livre minha.

²⁹ TRICORNOT, Marie-Chantal de. L'art céramique des Kali'na. Paris, Vents d'ailleurs. Valente, Rubens. 2017, p. 81.

seus sujeitos sociais³⁰, aí inclusas suas matrizes religiosas. A fronteira do Baixo Oiapoque configura-se, portanto, por arranjos pluriculturais e multiétnicos que guardam todas as ambiguidades inerentes a “dialética entre etnicidade e nacionalidade” transfronteiriça³¹, o quadro sociológico atual que não difere muito do passado colonial.

Não obstante o esforço indígena em ressignificar suas práticas religiosas e fúnebres pela imposição da(s) cosmologia(s) dos invasores, é fato que o predomínio das três grandes religiões monoteístas da humanidade – o Judaísmo, o Cristianismo, e o Islamismo – por grande parte do planeta promoveram narrativas e conceitos sobre a relação com o sagrado, a “boa morte”³² e a ultravida mais ou menos hegemônicas, porque baseadas no pentateuco.³³ Trata-se de uma conceitualização da vida e pós-morte que pode ser postulada como violência epistêmica quando dirigida a outros povos porque, em tese, torna invisível e condena ao esquecimento outras formas e percepções sobre a vivência social da morte e ultravida entre pessoas e grupos etnicamente diferenciados.

A JORNADA NO PAHAKAP: ULTRAVIDA E POSSIBILIDADES DE VIVÊNCIAS DO XAMANISMO AMERÍNDIO DENTRO (E ALÉM) DA RITUALÍSTICA JUDAICO-CRISTÃ

Em se tratando de seres humanos, é sabido que a morte não se resume a fenômenos orgânicos, mas se realiza mediante um “[c]onjunto complexo de crenças,

³⁰ WOLF, Eric R. *A Europa e os Povos sem História*. 2005, p. 462.

³¹ OLIVEIRA, Cardoso, Cardoso de Oliveira, Roberto. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. 2006, p. 112.

³² A morte moralmente adequada, segundo os ditames da cultura religiosa do defunto. Kellehear, Allan. *Uma História Social do Morrer*. 2016.

³³ Trata-se dos cinco primeiros livros da escritura judaica apropriados pelas outras duas grandes tradições religiosas, o cristianismo e o islamismo. Sobre isso, consultar a Bíblia de Jerusalém École Biblique de Jérusalem. 1987.

emoções e atos” expressos no âmbito de cada sociedade.³⁴ Parece óbvio que a tarefa de morrer é mediada socialmente, pois a ritualística, bem como o destino dos féretros dependem de outras pessoas (vivas) que operacionalizam a produção material do ato de morrer e, conseqüentemente, do exercício de levar o sujeito a tomar seu lugar na sociedade dos mortos. Nesse sentido, constatamos, a partir do cotidiano etnográfico do Baixo Oiapoque, que algumas sociedades indígenas têm sido impactadas pela conversão massiva a religiões exógenas. Trata-se de uma percepção sobre a produção de um tipo de mal-estar no interior dos coletivos, especialmente no que tange ao lugar social dos mortos, como veremos.

Sabemos que a narrativa judaico-cristã dificilmente converge com a produção social da morte entre povos amazônidas, em que pesem as possibilidades de convergência cosmológica. Como aponta Hertz em seu estudo sobre a representação coletiva da morte, a garantia de “ressureição e vida” propostas pela igreja cristã retira a possibilidade da produção da morte como “obra da própria coletividade” tornando-a “atributo de uma pessoa divina”.³⁵ Dessa maneira, mesmo que o objetivo final, qual seja, levar o morrente a adentrar no mundo “[d]as almas que cada sociedade constrói à imagem de si mesma”³⁶, não tenha mudado com a conversão cristã, a função dos comunitários na produção da morte muda radicalmente, a exemplo do rito fúnebre dos *Palikur*:

“... [eles assavam] os corpos [em] um lugar distante ... o lugar onde esse trabalho foi feito é chamado de *Migikvu* ... [O] trabalho de assar todos os corpos demorou mais de uma semana! ... assavam *Kalinã* e *Palikur* e separavam a queima pelos clãs de cada um... depois fizeram muitos potes. As cinzas e os os-

³⁴ HERTZ, Robert. Sociologia Religiosa e Folclore. 2016, p. 17.

³⁵ *Ibidem*. p. 86.

³⁶ *Ibidem*.

sos de cada guerreiro eram colocados dentro de cada pote. Cada clã tinha um pote! [específico] ... depois tinham que devolver cada pote de cada morto ao seu Clã [de origem]”.³⁷

De acordo com o relato que colhemos junto aos *arukwayene*, percebe-se que no enterramento secundário tradicional há um trabalho especializado de preparação dos corpos que é posteriormente abolido pelo enterramento cristão. Recentemente, o fato de termos testemunhado o contexto do passamento de um ancião dentre o povo *Palikur*, nos proporcionou subsídios para analisar um possível “mal-estar” referente ao destino dos féretros e conseqüente lugar social dos mortos nesse contexto aparentemente cristão, mas que guarda muitos conhecimentos tradicionais interclânicos e multireligiosos com respeito ao destino e lugar social dos defuntos.

No caso em voga, percebemos que no referencial cosmológico *arukwayene*, a vida e a morte têm existência claramente separada, porque tratam-se de distintas “sociedades”, sendo imperativo que uma (a dos mortos) “trabalhe”³⁸ distante da outra (a dos vivos). O discurso que nos foi proposto sobre a cerâmica e rito funerário dos antigos e conseqüente cuidado no corpo dos mortos parece apontar para os perigos de um contato demasiado próximo entre os dois mundos³⁹, desta maneira, a morte seria uma jornada para a existência em outra sociedade similar ao *maywaka* (nosso mundo), que poderá ser vivenciada no *pahakap* (outro mundo), mediante o respeito aos ritos funerários e regras de enterramento que dependem quase completamente dos parentes vivos.

³⁷ SANTOS, Manoel Antônio dos, Uwetmin – out. 2016.

³⁸ A palavra portuguesa trabalho, muito utilizada pelos *Arukwayene* quando se expressam em português, aparentemente não foi apropriada com o mesmo sentido que tem no étimo latino, como condição daquele que está ocupado. Entre os *Palikur* existe “trabalho” de onça, “trabalho” de espírito, “trabalho” de guerreiro, referindo-se os mesmos ao papel ou função social de determinado personagem, humano ou não humano.

³⁹ BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. *Op. Cit.*

A questão que parece se colocar aqui é a de que se os descendentes do morto se converteram a uma religião outra e, portanto, estão impedidos de cumprir os ritos e praticar a materialidade necessária a “boa morte” no âmbito do imperativo fúnebre *arukwayene*, assim, qual seria o destino, ou a ultravida de quem faleceu sem o devido cuidado com os seus ossos, sem o devido enterramento de armas e apetrechos necessários a jornada na ultravida? Indagando de outra forma, qual seria a atual morfologia do *pahakap* (outro mundo) *arukwayene*: indígena, judaico-cristão, ou a junção de ambos? Ou, admitindo-se a possibilidade de um outro mundo que seja a síntese do *pahakap palikur* com o *hades* judaico-cristão, teríamos uma configuração outra para a ultravida que seja diferente das duas primeiras? Aqui parece materializar-se uma pergunta que só um Xamã poderia responder.

A questão nos chama atenção, como dissemos, pela recente morte biológica de um de nossos interlocutores e os significativos silêncios em torno de seu destino no *pahakap* (outro mundo). Pelo cotidiano etnográfico, sabemos que, de acordo com a cosmologia *arukwayene*, após um ano da falência biológica, o *self* do indivíduo morto sai de perto de seus restos mortais e de seus parentes, e inicia sua jornada no *pahakap*. A pergunta que já fizemos e se repete é como este *self* morrente vai tomar seu lugar na sociedade dos mortos *arukwayene* se a prática religiosa de seus descendentes, muito provavelmente, não lhe contingenciou a “boa morte” em termos indígenas. Parece haver duas possíveis respostas para a desdita, uma, a de que o morto não siga para o ultramundo e continue “trabalhando” entre os vivos, o que via de regra tem consequências nefastas no interior de grande parte dos coletivos humanos.⁴⁰ E a outra possibilidade não parece ser melhor, visto que aponta para a

⁴⁰ HERTZ, Robert. *Op. Cit.*

“segunda morte”, ou seja, o desaparecimento definitivo do *self* do indivíduo morrente⁴¹ pela ausência, ou desobediência dos vivos em relação aos ritos apropriados para a passagem a ultravida.

Dessa maneira, um primeiro olhar sobre as práticas religiosas e discursivas dentre o povo *Palikur-Arukwayene*, bem como sobre as idiossincrasias proporcionadas pelo neopentecostalismo assumido por esse povo como produção de diferença⁴² frente aos outros coletivos indígenas, nos permite a ilação de que uma suposta “destruição” dos sistemas cosmológicos indígenas proporcionadas pelas religiões “invasoras/colonizadoras”, as quais não consideram o protagonismo indígena em mimetizar práticas religiosas exógenas a fim de perpetuar seu(s) respectivo(s) sistema(s) religioso(s). O que nos leva a pensar que da mesma forma que o Xamã pode ter sido identificado/ressignificado na figura do Pastor da igreja, permitindo algum nível de tradução e convivência entre o “mundo espiritual” indígena e o não indígena, a produção social da morte também pode ter sofrido algum processo de adaptação.

Por fim, diante do silêncio sobre o que seria a ultravida *Palikur-Arukwayene* pós conversão cristã, o que se pode intuir, a priori, é que a cosmologia indígena (r) existe e situa-se entre o *pahakap* xamânico e o *hades* cristão, pois a conversão aparentemente realoca os lugares de morte e ultravida, sem necessariamente substituí-los e/ou destruí-los.

⁴¹ *Ibidem*; KELLEHEAR, Allan. *Op. Cit.*.

⁴² BLOCK, Anton. “O narcisismo das pequenas diferenças”. 2016.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

UWETMIN, Manoel Antônio dos Santos. (Povo Palikur-Arukwayene). Entrevista concedida no rio Urukauá. Oiapoque/AP. Brasil. 2016.

Sérgio dos Santos Silva (Povo Galibi-Marworno). Entrevista concedida no município de Oiapoque/AP, Brasil. 2014.

ANIKÁ, Silney Wanderson & SILVA, Yanomami dos Santos. Os Karipuna do Vale do Curipi e a Exploração de oliu nue i gaz dji ofô lame. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque. 2016.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Keka Imawri: narrativas e códigos de guerra entre os Palikur-Arukwayene. Dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém. 2019.

BLOK, Anton. “O narcisismo das pequenas diferenças” In: Revista de Estudos Disciplinares. Rio de Janeiro, vol. 18 no. 02. p. 1-34. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/26570/19100>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2018.

CAPIBERIBE, Artionka Góes. 2014. “Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto “Ponte entre os Povos” In: Carneiro da Cunha, Manuela & Cesarino, Pedro Niermeyer (Orgs.) Políticas Culturais e Povos Indígenas. São Paulo, Cultura Acadêmica, p. 165-194.

_____. Batismo de Fogo: Os Palikur e o Cristianismo. São Paulo, Annablume. 2007.

ROBERTO, Cardoso de Oliveira. Caminhos da Identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo, Editora Unesp. 2006.

École Biblique de Jérusalem. A Bíblia de Jerusalém. Ed. Paulinas, São Paulo. 1987.

HERTZ, Robert. Sociologia Religiosa e Folclore. Ed. Vozes, Petrópolis. 2016.

KELLEHEAR, Allan. Uma História Social do Morrer. Editora UNESP, São Paulo. 2016.

SAHLINS, Marshall. “O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II)” In: Revista Mana. 3(2), 1997. p. 103-150. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/yhnhzm>> Acesso em 25 de janeiro de 2018.

Sociedade Bíblica do Brasil. 2018. Uhokri Gahegbetawni Nukune akak Sawmus – Novo Testamento e Salmos na Língua Palikur. SBB, Barueri.

SZTUTMAN, Renato. 2005. “Sobre a ação xamânica” In: Gallois, Dominique (Org.). Redes de relações nas Guianas. São Paulo, FAPESP, p. 151-226.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. “Da Civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá” In: Silva, Aracy Lopes da; & Ferreira, Mariana Kawall Leal (Orgs.). Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola. São Paulo, Global, 2001. p. 157-195.

TRICORNOT, Marie-Chantal de. *L’art céramique des Kali’na*. Paris, Vents d’ailleurs. 2007.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo, Companhia das Letras. 2017.

VIDAL, Lux Boelitz. *A roça e o Kahbe: a produção da farinha de mandioca no Oiapoque*. São Paulo, IEPE/KUAHÍ. 2011.

_____. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. Rio de Janeiro, Museu do Índio. 2009.

_____. “Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá” In: *Revista de Antropologia*. Vol. 44. No. 01. São Paulo, 2001. p. 117-147. Disponível em www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100004. Acesso em: 18 de março de 2013.

WOLF, Eric R. *A Europa e os Povos sem História*. São Paulo, EDUSP. 2005.

**RESISTENCIA E DEVOÇÃO NA ROMARIA DAS
FLORESTAS DOS TEMBÉ-TENETEHARA DO ALTO RIO
GUAMÁ: RELATOS DE EXPERIÊNCIA DO PROJETO
“OLHOS DE GAVIÃO”**



**Cristiane Modesto do Nascimento¹
Felipe Carlos Damasceno e Silva²
Evelyn Suzana Oliveira de Abreu³**

INTRODUÇÃO

O projeto Olhos de Gavião foi idealizado pela atriz e ativista da luta por direitos de povos indígenas, Celia Maracajá, junto a antropóloga Denise Machado Cardoso, coordenadora do Grupo de Estudos Sobre Populações Indígenas Eneida Assis – GEPI/UFPA/CNPQ e do Grupo de pesquisa sobre antropologia visual VISAGEM/UFPA/CNPQ.

Este projeto foi executado no ano de 2018 sob financiamento da Fundação Amazônica de Desenvolvimento e Amparo à Pesquisa – FADESP. Seu objetivo era de realizar oficinas de fotografia e audiovisual para indígenas de povos distintos situados no estado do Pará. Dentre os povos contemplados, configura os Tembé-Tenetehara da Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG).

A TIARG foi criada pelo Decreto 307 de 21 de março de 1945, com área total de 279.892 hectares, e um perímetro de 366.292,90 metros. O trabalho de demarcação se estendeu de 1972 a 1976, mas a homologação se deu apenas em 1993, por meio do Decreto s/n

¹ Docente da Faculdade de Ciências Sociais, UFPA.

² Graduado em Ciências Sociais, UFPA.

³ Docente da Faculdade de Administração, UFPA.

de 04/10/1993. A regularização completa ocorreu apenas em 1997. As oficinas foram realizadas nas Aldeias Sede e Ytwuaçu da referida TI.

Como metodologia para realização das oficinas, foi optado por se repassar aos participantes apenas noções básicas de fotografia (luz, enquadramento, foco e manuseio das máquinas utilizadas), seguido de convite para que eles registrassem cenas de seu cotidiano que considerassem mais representativas para a sua cultura. No final de cada um dos três dias de oficina, ocorriam reuniões entre a equipe do projeto Olhos de Gavião e participantes das oficinas; as reuniões, de caráter auto avaliativa, tinham por objetivo a apresentação dos resultados parciais de seus registros fotográficos.

Figura 1: Oficina com o Povo Tembê



Fonte: Felipe Netto, TIARG, 2018

O público das oficinas possuía perfis variados em termos de gênero e geração. Eram homens, mulheres, crianças, adolescentes, jovens e adultos - os “mais velhos” -, estes últimos desempenharam um

papel fundamental para a realização das oficinas, pois apesar dos jovens demonstrarem interesse em participar das atividades, precisavam do aval e do incentivo de seus responsáveis.

Em muitas comunidades tradicionais, os “mais velhos” são considerados “intelectuais da tradição”, perpassando conhecimentos para as gerações mais novas por meio das experiências vividas. Dessa forma, ter a interação desse grupo geracional nas oficinas contribuiu de forma significativa para que houvesse um maior número de integrantes e uma troca de conhecimento substancial durante as atividades realizadas.

Figura 2: Nonô Tembê registrando a Romaria, TIARG, 2019.



Fonte: Felipe Damasceno

Dentre a variedade de registros fotográficos feitos pelos participantes destaca-se a atenção unânime e especial dada por eles à “Romaria da Flores-

ta”, procissão religiosa realizada anualmente, que percorre uma região de mata secundária entre as aldeias Sede e Itwuaçu.

Este evento religioso também chamou atenção da equipe do projeto “Olhos de Gavião”, visto que nele a devoção católica e cristã não se manifesta por meio do culto a imagens de santos, e sim à natureza. Associado a isso, nota-se que tal devoção é constantemente resignificada durante o trajeto da Romaria, configurando-se como mais um instrumento de resistência do povo Tembé-Tenetebara do Alto Rio Guamá.

TEMBÉ TENETEHARA DO ALTO RIO GUAMÁ: RESISTIR PARA EXISTIR

Sabemos que a história de interação envolvendo populações indígenas e não indígenas foi marcada, inicialmente, por formas de dominação - europeus - e submissão - povos indígenas, em que se tinha por objetivo adequar as populações indígenas à cultura europeia a fim de torná-las súditos do rei, mão de obra da colônia e fiéis/religiosos para os missionários.

A diversidade cultural das populações indígenas, seus hábitos e costumes - andar nus, poligamia, em alguns casos, a antropofagia - passaram a ser condenados pelos missionários, sendo a religião dos nativos, ou a falta dela, também alvo de críticas por parte dos fiéis, assim, logo que chegaram a Terras Brasilis, as ordens religiosas iniciaram um processo de evangelização com os nativos, esse processo, atualmente, é considerado como um dos maiores fatores de descaracterização cultural desses povos.

No entanto, essa interação não foi totalmente passiva, houve resistência por parte dos indígenas que se constituíram sujeitos ativos, contrários a esse processo, encontrando formas de manterem sua cultura viva, a

exemplo, temos o Povo Tembé-Tenetehara da Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG).

Os Tembé-Tenetehara, ou apenas Tembé, são membros do povo *Tenetehar* ou *Tenetehara*, divididos em dois grupos, os Guajajara, aldeados no Maranhão, do ramo oriental, e os Tembé, aldeados no Estado do Pará, do ramo ocidental. Os Tembé sofreram um forte “processo de aculturação” ao longo do tempo, uma vez que há registros de contato com a sociedade não-indígena a partir de 1653 e, a exemplo do que aconteceu com outros povos, eles resistiram e evitaram que muitos de seus elementos culturais desaparecessem, dentre os quais destaca-se sua religiosidade, baseada, atualmente, em três aspectos, as cosmologias Tembé – Pajelança e curandeirismo -, o cristianismo e o protestantismo.

O Cristianismo e o povo Tembé tem uma relação muito mais antiga, sendo medida pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) desde a década de 80, em que o Conselho adentrou na TI para auxiliar o povo Tembé com questões jurídicas, pedagógicas e, por fim, religiosas. Na Aldeia Sede, um dos locais onde foi realizada a nossas oficinas, há a Capela de São Benedito, onde acontecem missas celebradas por um padre do Município de Capitão Poço pelo menos 3 vezes ao ano, nos demais períodos há novenas, reza de terços, a igreja também funciona como sede da Catequese das Aldeias Sede e Ytwuaçu, sendo os catequistas os próprios Tembé.

O Protestantismo entre os Tembé-Tenetehara é mais recente. Com a proximidade entre a TIARG e o município de Capitão Poço, houve a inserção de congregações religiosas por alguns dos próprios Tembé que passaram a frequentar igrejas de ordem protestantes e, atualmente, configuram-se como lideranças religiosas atuando dentro das aldeias, coordenando igrejas, cultos e afins.

Por fim, compondo esse complexo multifacetado que é a religiosidade Tembé, temos a cosmologia, ligada ao “sobrenatural”, à floresta, aos animais, à ação dos astros, a agentes climáticos, à força de uma praga ou castigo, ao mundo natural, fauna e flora, havendo dois elementos fundamentais nesse aspecto, que é a pajelança, representada na figura do Pajé e que desempenha um papel fundamental de líder religioso, xamã, entre os Tembé, que faz contato com o sobrenatural e os orientandos espiritualmente principalmente durante os rituais ancestrais praticados por esse povo; o segundo elemento é o curandeirismo, representado na figura do curandeiro, que é aquela/aquele que exerce o poder “da cura” responsável por fazer os remédios para as mazelas físicas e espirituais do povo Tembé.

Assim, observa-se que o povo Tembé conseguiu ressignificar a sua religiosidade, resistindo e evitando que ela desaparecesse em meio aos aspectos culturais do não-indígena, ao passo que manteve seus próprios traços ancestrais.

RESISTÊNCIA E DEVOÇÃO NA ROMARIA DAS FLORESTAS DOS TEMBÉ TENETEHARA DO ALTO RIO GUAMÁ

Os saberes ancestrais são os marcadores identitários dos povos indígenas, a cosmologia, a língua, os ritos de passagem, a medicina tradicional. Todos estes signos possuem importância substancial para a organização social de uma comunidade, contribuindo para a afirmação e resistência de sua cultura e indianidade. Dentre esses signos, encontra-se a religiosidade.

O Povo Tembé ressignificou a sua religiosidade, resistindo contra todas as formas de imposição do não-indígena para que esta permanecesse viva. A Romaria da Floresta representa mais uma forma de resistência perante o

atual contexto de luta que os povos indígenas ainda enfrentam no Brasil, em especial o povo Tembé, que no passado viveu grandes conflitos pela luta em defesa de seu território, e, ainda hoje, mesmo com a demarcação de sua TI, as “brigas” com fazendeiros, latifundiários e camponeses pela manutenção do seu espaço é uma realidade.

A Romaria da Floresta surge como mais um aspecto de reafirmação identitária, sabemos que durante muito tempo a identidade indígena foi negada por boa parte da população brasileira, “se não há índios, tampouco há direitos”, dessa forma, com o argumento de que os índios não mais existiam, as terras que outrora pertenciam a essas populações se tornavam alvo de disputas por fazendeiros e o próprio governo nacional.

Os povos indígenas possuem uma concepção de território bem diferente da concepção do não-indígena, enquanto estes visam no território dos nativos lugar fértil para construir empreendimentos - como usinas hidrelétricas, ou qualquer outra atividade que possa lhes gerar lucros, aqueles entendem a “terra” como primordial para a sua existência, sendo o território, a fauna e flora, sagrado.

Figura 3: Romaria da Floresta



Fonte: Shirley Penaforte, TIARG, 2018.

Na Romaria da Floresta o objeto de culto é a “mãe-natureza”, os rios, as árvores, os animais. Durante o percurso que se faz por entre a mata fechada que liga a aldeia Sede à *Ytwuaçu*, os participantes plantam várias mudas de árvores, cada plantio simboliza algo para o Povo Tembé, como vemos nos “relatos” a seguir:

Que essa árvore simbolize a cultura e resistência do povo Tembé, contra tudo e contra todos que não nos querem bem; [...] Ali, temos a primeira muda plantada durante a procissão do ano passado. Ela representa a cura e resistência de um irmão nosso que naquela época estava muito doente. Palmas! (Liderança Tembé, TIARG, Novembro de 2018)

Figura 4: Ancião com muda a ser plantada



Fonte: Nonô Tembé, TIARG, 2018.

Ao passo que a procissão seguia, aqueles que participaram das oficinas registravam tudo, bastante emprenhados, na última parada surgiu uma ladainha que saudava Mathin Luther King, Escrava Anastácia, dentre outras figuras que lutaram por justiça social foi rezada, em seguida, a animadora Lourdes Bentes Tem-

bé falou: “No ano passado, nós lembrávamos de todas as mulheres que cuidam da Amazônia e do meio ambiente, em destaque para irmã Dorothy. Por isso eu gostaria de convidar algumas mulheres aqui presentes para plantar essa muda”.

Figura 5: Anciãs Tembé



Fonte: Thainá Tembé, TIARG, 2019.

Na chegada da procissão, ocorreu uma missa na margem do rio Guamá no território da Aldeia Itwuaçu. Em seguida, uma das lideranças, Piná Tembé, fez um caloroso discurso de encerramento no qual ele disse que “Nossas mães nos criam e morrem. A floresta também pode morrer, pois ela tem vida”.

Aqui, mais uma vez, chamamos atenção para a relação que os povos indígenas possuem com o território, com a natureza; a “terra” é primordial para a existência dos povos indígenas, dos rios, que vem os peixes, das matas as plantações, e isso compõe o todo que os mantém vivos, é nela que está toda sua história, seus saberes e a sua ancestralidade, é por isso que é tão difícil para esses povos se deslocarem de um local para outro em função de algum empreendimento empresarial.

Figura 6: Missa às margens do Rio Guamá



Fonte: Evelyn Abreu, TIARG, 2018.

Figura 7: Romeiros durante a missa



Fonte: Cristiane Modesto, TIARG, 2018.

A IMAGEM COMO INSTRUMENTO DE LUTA

Instruir os povos indígenas para o exercício do audiovisual permite que eles próprios assumam o registro e documentação de suas culturas, repletas de cores, ritos e oralidade. Os grupos indígenas encontraram na câmera um arco e flecha imaginário, capaz de imortalizar saberes, experiências, modos de vida e histórias ancestrais que são à base da existência de cada povo.

Durante muito tempo as imagens que retratavam os povos indígenas eram reproduzidas pelo “branco”, tais representações contribuíram para que esses povos fossem caracterizados como selvagens, sem cultura e nem história, sendo tal visão predominante no imaginário popular, contribuindo para fixar uma concepção estereotipada acerca do que eram e são os povos indígenas ao longo do tempo.

Se empoderar no campo da fotografia surge como uma demanda dos próprios indígenas, tal atitude configura-se como uma estratégia adotada para assegurar seus direitos, assim como uma reafirmação identitária perante a sociedade em geral, como mostra Piná Tembé.

Nós temos conhecimentos que não podem ser repassados. E quando você autoriza um branco a filmar algo, ele não vai saber o que pode e o que não pode. Já um indígena, sim (...). Quando o branco vem e registra, as vezes ele publica algo que não pode publicar. Uma vez um branco filmou a festa de Karwara e publicou. Aí os evangélicos ficaram com raiva dizendo que a gente estava recebendo o diabo. Aí pra desfazer isso é difícil. (...) É muito fácil você construir uma imagem. E se ela tiver errada, desfazer ela é difícil.

Dessa forma, a capacitação para o uso dos equipamentos fotográficos e o melhor entendimento dos símbolos e signos desse mundo que envolve os registros imagéticos permite aos Tembé serem promotores

de sua própria história, outrora contada por antropólogos, pesquisadores, historiadores e afins.

A importância do conhecimento das ervas medicinais é algo que é sempre invocado durante os trabalhos e reuniões do grupo. Segundo Oliveira, a Umbanda demonstra o respeito à natureza (...), todo esse respeito é repassado para os seus adeptos, com isso, mostrando que o que é retirado do ambiente natural tem que ser recolocado⁴. O autor expõe o uso das plantas para os trabalhos de cura, ou seja, práticas de medicina popular em que são dadas receitas para os consulentes e também para o uso em benzeções e limpezas espirituais. Logo, torna-se um conhecimento necessário e que deve acompanhar o adepto em suas práticas.

DESAPARECIMENTO: O FENÔMENO DA INCORPORAÇÃO

Certamente uma das mais intrigantes para aqueles que veem de fora um trabalho religioso realizado na Umbanda e demais religiões de matriz afroindígenas e, também africana, é a incorporação. No início do século XX, esse fenômeno era encarado como sinal de psicopatologia⁵. Contudo, o autor expõe, também, como a medicina legitimou a perseguição no Brasil, feita durante o governo Vargas ao espiritismo, por exemplo. E define a mediunidade como uma grande variedade de modalidades de mediunidade, como a “mediunidade de vidência” (ou “clarividência”), a “mediunidade de audição” (ou “clariaudiência”), a “mediunidade intuitiva” (ou sensitividade), a “mediunidade de escrita” (ou “psicografia”), dentre

⁴ OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo. CAOS-Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n^o, p. 60-85, 2009.

⁵ ZANGARI, Wellington. Uma leitura psicossocial do fenômeno de incorporação na umbanda. Boletim da Academia Paulista de Psicologia, v. 5, p. 70-88, 2005.

outras, além da “mediunidade de incorporação”.⁶ E segue, “a mediunidade de incorporação é definida como a capacidade de deixar que as entidades controlem o corpo do médium para, assim, poderem realizar seus trabalhos de caridade na Terra. Desenvolver a mediunidade significa, antes de qualquer outro processo, aprender a não interferir no processo de incorporação. Talvez a palavra mais empregada para definir tal posição do médium seja “entrega”. Entregar-se significa não resistir, não duvidar, não controlar. A entrega é, ainda, essencial, para quê, como foi dito, as médiuns não interfiram nas consultas. Ali deve falar a entidade e não o médium.⁷ Portanto, há uma diluição da consciência, ou seja, do ser consciente para a intervenção de uma consciência, tida como divina, espiritual, para atuação no plano material com diversos fins. Durante os eventos internos, a tenda realiza trabalho denominado de culto Xamânico, em que atividades de meditação ativa ou passiva são realizadas. Entre os relatos de uma integrante, que frequentava um centro espírita kardecista, as manifestações dos chamados animais de força, que seriam espíritos de animais que protegeriam cada pessoa, era lá encarado como fenômeno denominado animalismo, contudo, na Umbanda, compreende-se que essas manifestações são espíritos que também estão presentes entre os humanos.

OS GUIAS ESPIRITUAIS: ENTIDADES ESPIRITUAIS NA UMBANDA

Essa talvez, acompanhada do fenômeno da incorporação, seja a mais complexa parte da doutrina teológica umbandista que não-integrantes e não estudiosos encontrem dificuldades para compreender. Contudo, não seria difícil encontrar membros de grupos que não

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

compreendam totalmente, inclusive repetindo chavões que remetem a colonialidades, racismos, etc.

Os guias espirituais aparecem na Umbanda como seres que viveram em diferentes épocas, tiveram mais de uma vida, e dentro da complexa teia da cosmogônica umbandista, vem a terra para ajudar aos necessitados e se conectam a determinadas pessoas como seus antepassados e/ou ancestrais, dando o nome de filho ou filha. O que é notável, no processo de formação da Umbanda ou umbandas é que, como aponta Zangari, sociologicamente falando, a Umbanda é uma religião sincrética, formada por quatro experiências religiosas que se encontraram historicamente no Brasil: a tradição católica europeia, a tradição dos orixás trazida pelos negros africanos, a indígena brasileira e o Espiritismo kardecista francês. Sabemos que desse processo cachados sincrético, não se pode escapar do chamado branqueamento.⁸

(...) num processo de branqueamento e ruptura com símbolos e características africanas, propondo-se como uma religião para todos, capaz mesmo de se mostrar como símbolo de identidade de um país mestiço que então se forjava no Brasil das primeiríssimas décadas do século XX.⁹

Ou seja, mesmo com fortes características e princípios africanos presentes na Umbanda, desde o culto aos orixás, não será difícil encontrar doutrinas que menosprezam esse elemento como originalmente africano. Diz-se isso, pois, toda a organização de uma tenda baseia-se em uma hierarquia que remete ao matriarcado presente em diversas culturas africanas. O próprio conceito de Orixás tem seus mitos ignorados, pois são interpretados como energias cósmicas, apesar de encontrarmos trechos em letras das músicas cantadas que remetem a esse conhecimento. A organização das entidades, fala-se

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

em falanges, os chamados falangeiro ou tarefeiro. Toda casa possui um espírito guia que é quem comanda espiritualmente a casa, no caso do lugar pesquisado, o Caboclo Tupinambá, que está no reino do Orixá Oxóssi, o qual seria o orixá das matas.

Os Orixás reinariam e seriam diferentes aspectos da criação. Os mais comuns na Umbanda são: Oxalá, o mais velho, representado pela cor branca; Iemanjá, rainha do mar salgado; Xangô, orixá da justiça; Oxum, domínio da água doce; Omolu, o senhor da cura, Iansã, senhor dos raios e das tempestades, e quem se encarrega de levar as almas perdidas; Exu aparece como guardião aquele que permite o contato entre o mundo material e mundo espiritual, o guardião.

Esses tantos outros orixás, dentro da cosmologia da Umbanda, possuem seus tarefeiros, ou seja, espíritos que aceitaram trabalhar, intervindo entre os vivos, para o trabalho no auxílio e prática da caridade.

Essas relações são fortalecidas por meio das oferendas, ou obrigações, como é chamado no local. Cada guia possui um tipo de elemento que vão desde tabaco e fumo a bebidas alcoólicas. Essas oferendas buscam dar como elemento ligação e homenagem por algum pedido ou simplesmente para homenagear, diz também aqui que os guias se alimentam da oferenda e agradecem pelo o que é ofertado, e, por vezes, parte do alimento pode ser comido pelos praticantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse pequeno texto buscou-se demonstrar as relações entre as práticas egípcias/keméticas descritas na obra de Moustaffa Gadalla, que se dedica a estabelecer um constante resgate da antiga cultura original do seu país, que se islamizou. O processo de islamização é como uma cristianização das culturas ditas ocidentais,

que tem parte dos elementos culturais apagados e outros mantidos, mas são revistos sob a ótica da evangelização. Esperamos que essa seja uma pequena contribuição para outros trabalhos futuros, afinal, Exu é conhecimento e o conhecimento não tem fim.

BIBLIOGRAFIA

ASHBY, Muata. *The Egyptian book of the dead: The book of coming forth by day*. Sema Institute of Yoga, 2000.

GADALLA, Moustafa. *Mística Egípcia: Buscadores do Caminho*, 2004.

JAMES, George GM. *Stolen legacy*. Simon and Schuster, 2013.

KNOTT, Kim. *Insider/outsider perspectives*. In: *The Routledge companion to the study of religion*. Routledge, 2009. p. 273-287

NOGUERA, Renato. *A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope*. *Ensaios Filosóficos*, v. 8, p. 139-155, 2013.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo*. *CAOS-Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n^o, p. 60-85, 2009.

ROLLAND, Cintia Alfieri Gama. *Evitando a "Segunda Morte": a necessidade alimentar do morto para manter-se vivo no Egito Antigo*. *Avoiding the "Second Death": the necessity to feed the dead in order to maintain him alive in Ancient Egypt*. *RÉVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 15, n. 1, 2015.

ZANGARI, Wellington. *Uma leitura psicossocial do fenômeno de incorporação na umbanda*. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, v. 5, p. 70-88, 2005.

SABERES E PRÁTICAS FORMATIVAS RELIGIOSAS E AS MEDIAÇÕES COM O ESPAÇO ESCOLAR



Maria Roseli Sousa Santos¹

INTRODUÇÃO

Saberes e práticas religiosas formativas e as mediações com o espaço escolar é um tema que nasce a partir da pesquisa sobre as vivências de natureza religiosa praticada pelas famílias pagãs, especificamente wiccanianas, como legado religioso no interior dos grupos pesquisados e que problematizam as relações estabelecidas entre esses saberes e os vividos no espaço da escola.

Os primeiros registros sobre as práticas religiosas com ênfase aos saberes da tradição, linguagens e sistema religioso da Wicca produzidos pela pesquisa, ocorreram no período de 2015 a 2017, com oito famílias que moram nas seguintes cidades: Brasília, no Distrito Federal, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Belém e São Paulo. A formação religiosa, historicamente, tem a família como ponto de partida para os repasses de saberes, assim como é na família que as crianças e jovens tem suas experiências de vida, seja pelo ensino, pelos costumes, ou pelas tradições que lhes são repassadas, e compreendem uma jornada que vai acompanhá-los a vida toda.

¹ Doutora em Educação, Docente Adjunto I na Universidade do Estado do Pará – UEPA.

A literatura na área religiosa tende a indicar que a família e suas dinâmicas habituais tornam-se o lugar de apoio para as questões existenciais e/ou espirituais que se tornam o ponto de referência, como discorre Noronha & Parron², que a família é o lugar de acolhimento e afeto para seus membros e vai configurar vínculos efetivos, nas quais estruturam-se atitudes, valores e ética. Destarte, optamos pelo conceito de família não restrito a visão tradicional: homem, mulher, filhas e filhos gerados de uma relação entre eles, mas sim, todo o núcleo familiar independente da condição sexual, de mães e pais solteiros, além de união homoafetiva, o que implica que o termo família adotado neste artigo se refere a qualquer núcleo responsável p ela formação de crianças e jovens.

A formação religiosa brasileira é predominantemente cristã, própria das religiões tradicionais do país e que projetam práticas híbridas das quais em sua essência são nutridas por elementos do universo cristão e do legado milenar dos povos *paganus*.

A literatura acadêmica sobre as práticas e formação religiosa de famílias pagãs no Brasil, a considerar os bancos de dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e das principais instituições, é escassa e pouco se conhece sobre os processos de formação religiosa das famílias wiccanianas. Há de se considerar, nesse processo, que a Wicca, no cenário brasileiro, é recente, mesmo que a literatura já indique que o movimento pagão começa a ter visibilidade nas últimas décadas, seja por meio de teses e dissertações que hoje tratam do tema, ou ainda da literatura disponível.³ Para a produção dos dados deste estudo foi necessário uma metodologia mista que

² NORONHA, Maressa Maelly Soares; PARRON, Stênio Ferreira. A Evolução do Conceito de Família. 2018.

³ SANTOS, Roseli S. A religião da Deusa: espiritualidade e saberes da tradição das famílias neopagãs na terra brasilis. Revista Observatório da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião-UEPA. 2016.

privilegiasse o contato direto com as famílias, por meio de eventos nacionais e de etnografias nas dinâmicas das famílias, mais especificamente em momentos formativos religiosos e/ou celebrações.

A Wicca que estudamos é uma religião iniciática de culto à natureza, compreendida por nós como paganismo contemporâneo brasileiro, e se apresenta em diferentes vertentes, seja com culto totalmente em reverência à Deusa ou em cultos que honram o casal sagrado: Deusa e Deus em seus ciclos de vida, morte e renascimento. Os cultos às divindades em ciclos sazonais dão materialidade às celebrações por meio de um conjunto de liturgias expressas, como a Roda do Ano⁴. Os saberes praticados na religião Wicca estão voltados para a natureza e seus ciclos com uma dimensão ética, segundo Oliveira⁵, há um profundo respeito, cuidados e sacralidade, pois é uma religião inspirada em antigas práticas de povos como celtas, nórdicos, egípcios, gregos, romanos, sírios, etc., de culto à Terra, onde o mundo natural, seus ciclos, animais, vegetais e/ou características físicas é a expressão imanente da deidade.

A história da Wicca tem como referência Gerald Gardner, que apresentou as crenças e rituais de uma religião ancestral baseada em uma miríade de elementos de magia cerimonial e teorias folclóricas que exerciam grande fascínio no meio ocultista. Terzetti (2004) indica em suas pesquisas que esta religião atravessou o Atlântico nas décadas de 60 e 70, aliou-se a contracultura americana como alternativa aos jovens do *baby boom* em relação a um *establishment* cristão patriarcal e, também, tornou-se a face espiritualizada do feminismo contracultural com as influências de autoras como Z. Budapest e Starhawk, a chegar ao Brasil no bojo da Nova Era e suas espiritualidades alternativas.

⁴ CERIDWEN, Mavesper Cy. A Roda do Ano e sua Celebração. 2017.

⁵ OLIVEIRA, Rosalira. Religiões da terra e ética ecológica. 2010.

As implicações históricas do surgimento da religião Wicca no Brasil e o conhecimento de seus fundamentos e práticas, seja através da literatura acadêmica disponível ou mesmo advinda das publicações de seus praticantes, nos permitem compreender o seu legado religioso e, ainda, por meio das etnografias com as famílias, traçar um construto que nos permitiu avançar o estudo a respeito dos saberes das religiosidades Wicca e seus repasses em famílias e como esses saberes são acolhidos na escola.

É importante ressaltar que não é pretensão do estudo adentrar o universo acerca do ensino religioso vivido na dimensão curricular, instituído pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação –LDBEN, N° 9394/96, 20 de dezembro de 1996, por meio do Art. 33, o qual torna o ensino religioso de matrícula facultativa, sendo parte integrante da formação básica do cidadão e constituindo-se disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental. O foco do estudo remete aos saberes compreendidos como um construto cultural vivido no seio de uma determinada comunidade e que se torna referência para o grupo que o transmite entre si com legado.

A escola tem sido um espaço que, institucionalizado historicamente, obedece a uma lógica, muitas vezes como as literaturas da área educacional remetem: um trato linear, sequencial de natureza crescente em complexidade acerca dos conhecimentos, organizados no corpo do projeto pedagógico. Nossas reflexões incidem sobre um conhecimento referido como senso comum que vem para escola através do repertório de conhecimentos praticados pelos sujeitos da educação. Freire⁶ pontua: o repasse deste conhecimento é uma experiência criadora, desafiadora, adquirida em diálogo com a realidade, e com relação aos aspectos da religiosidade ou religião,

⁶ FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. 1983.

superando a vivências cronológicas de eventos tratados, na maioria das vezes, nos espaços educativos escolares.

SABERES DA TERRA E PROCESSO FORMATIVOS

A dimensão imanente da religião Wicca indica que tudo que é existente na consciência humana tem em si seu próprio princípio e fim, a incidir na própria cosmogonia wiccaniana que estabelece a relação de que tudo está interligado. Essa premissa pode ser compreendida na crença dos ciclos de vida e os ritos de fertilidade próprios da natureza. É uma religião de saberes, cuja liturgia baseia-se na recriação de cultos de fertilidade pré-cristãos, tem nas festividades de colheita seu percurso mítico advindo de diversas fontes da cultura europeia. A narrativa mítica configura o que os adeptos na atualidade chamam de sua “roda do ano”, o corpo mítico, segundo Frazer⁷, a “roda do ano” anuncia o ciclo de nascimento, vida, morte e renascimento de forma ininterrupta e, ainda, como a representação da união entre um princípio divino masculino e um feminino, pelo qual a divindade se manifesta.

Sobre os aspectos da religiosidade relacionados às dinâmicas das famílias wiccanianas e o trato que estes possuem com os saberes, nosso contato inicial ocorreu a partir dos eventos nacionais e celebrações locais (Belém), com observação densa e registros etnográficos. Os primeiros dados indicaram que as vivências ocorrem na dinâmica cultural e seguem os ciclos das celebrações sazonais e, em sua maioria, constituem-se de ritos: os de nascimento, desde a descoberta da chegada de uma nova criança, depois nos ritos de puberdade, nos de casamento e de morte - estes estão interligados ao movimento cíclico próprio, a se relacionar ao princípio de sagrado feminino e sagrado masculino.

⁷ FRAZER, James. O Ramo Dourado. 1982.

Para conhecer a dinâmica das famílias com relação aos saberes formativos, os critérios da escolha consideraram famílias cujo núcleo familiar apresentava filhos em idade escolar; praticantes há mais de cinco anos e que vivem em sistemas de Círculos, *Covens*, *Grove* e/ou Tradições.

A problematização de que saberes tratam acerca das vivências formativas nas práticas cotidianas das famílias e como esses saberes são repassados incidu na compreensão de que a produção de saberes está engendrada na dinâmica do real, nas instâncias de circularidade dos processos educativos como anuncia a premissa Freireana, a incidir no pensar das regras e formas de vivências da coletividade que parte as indagações do sujeito sobre ele mesmo e sobre sua atuação em sociedade.

Dos resultados apresentados, há indicação de que são saberes inspirados nas culturas antigas de culto à terra, porém, com um corpo de práticas, as quais buscam afirmação de um pertencimento de lugar, perceptível nas liturgias e nas simbologias de territórios, uma escrita que fala de uma coletividade. O contato direto se deu com um representante de cada família envolvida, sete mulheres e um homem.

As práticas religiosas tratam: 1º um conjunto de celebrações referente às mudanças das estações (equinócios e solstícios) e as fases lunares – *sabbats*/solares e *esbats*/lunares, rituais que se conectam com os fluxos e refluxos trazidos para a Terra como parte das mudanças naturais; 2º os festivais honram deuses específicos em determinadas épocas da Roda do Ano (estas celebrações podem ou não ocorrer em diversas partes do mundo em função de que são datas em que esses deuses são celebrados por diversas culturas e povos). Celebrações muitas vezes restritas aos grupos e/ou abertos ao público e, ainda, 3º as cerimônias são

centradas nos ritos de passagens próprios de cada família e em acordo com os parâmetros específicos de cada vertente e/ou tradição.

Observamos que as famílias mantem seus ritos fechados, ou seja, celebram os *covens* de forma restrita a seus membros. E identificou-se que nem todos da família são wiccanianos. Dos ritos familiares, relacionados aos *Sabbats* e *Esbats*, representam o principal elemento do calendário litúrgico wiccaniano, a maioria pratica no seu próprio círculo ou *coven*, seguindo o ciclo de nascimento, vida e morte expressada na face tríplice da deusa e do deus, representada pela imagem da jovem, mãe e anciã, a ser vivida no ciclo mítico. Destaca-se que a maioria das famílias entrevistadas celebra a Deusa e seu Consorte, o Deus. Cada círculo e *covens* se utilizam de um Deus específico para o ritual, seja um deus grego da colheita ou um celta, ou germânico, ou mesmo uma deidade brasileira indígena, porém, a escolha atende a uma das representações da face tríplice que aquela deidade assume no momento específico do ciclo.

Os saberes se constroem no interior das vivências quando crianças e jovens acompanham as vivências de cada celebração ou mesmo na dinâmica dos ritos habituais: orações, cânticos, ritos de passagens, festivais celebrados a deidades. Sobre as celebrações solares, cada uma tem um nome específico e, segundo Prieto⁸, quatro *sabbats* maiores chamados de *Sanhaim*, *Imbolc*, *Beltane* e *Lammas*, os quais celebram o ciclo agrícola da terra, com nomes são advindos da cultura céltica, e quatro *sabbats* menores: *Yule*, *Ostara*, *Litha* e *Mabon*, a marcar os equinócios e solstícios, assim como a trajetória do sol. Em cada celebração as famílias vivem as “energias do ciclo” e essas energias são as energias da terra e da vida presente nela, a qual move e traz as mudanças. As

⁸ PRIETO, Claudiney. Ritos de Passagem, Celebrando o nascimento, vida e a morte na Wicca, 2006.

casas, os alimentos, as vestimentas tudo vai compondo a celebração até o dia propriamente do rito, o dia torna-se o dia da festa, da família e da comunidade.

Outra forma de repasse de saberes é anunciada quando as famílias relatam sobre as práticas dos ritos familiares. A maioria das literaturas de natureza religiosa apresenta discussões acerca dos ritos de passagens indicando que eles são todos os rituais e cerimônias que propiciam a passagem para uma nova forma de vida ou um novo status social; são ações a se repetirem na dinâmica e organização de um grupo, auxiliam a dinâmica interna dando significado e posicionamento no coletivo, pois são passados de geração a geração. Todas as culturas demonstram ter seus ritos de passagem, a mudar as formas de fazê-los. Nas sociedades antigas ocorriam as cerimônias especiais, conhecidas como ritos iniciáticos, as quais marcavam a transição do indivíduo e, a sua progressiva aceitação e participação na sociedade na qual ele vivia. Esses ritos são, diríamos, universais para os diversos grupos étnicos no mundo: são ritos de nascimento, quando se chega à idade adulta, o casamento e a morte, intimamente relacionados ao aspecto divino de determinada coletividade.

As práticas religiosas são, em sua maioria, acompanhadas de cantos, orações e invocações às deidades, a exemplo: as invocações ou cânticos anunciados no rito de gestação ou parto relacionado à deusa ou deusas responsáveis por esse ciclo da vida. Ritos que atualizam por inspiração às formas antigas e de culto ancestral que dão um novo sentido da vida pagã diante dos fundamentos aqui já anunciados para a religião.

DIVERSIDADE RELIGIOSA E AS MEDIAÇÕES COM O ESPAÇO DA ESCOLA

As relações mediativas aqui são compreendidas como as formas de interações que ocorrem pelo acolhimento e respeito aos saberes da diversidade religiosa no âmbito da instituição escolar a partir das experiências das famílias wiccanianas estudadas. Consideramos as mediações estabelecidas por interação e diálogo entre escola e família, as quais neste artigo serão dispostas a partir das vivências e das vozes das famílias.

Partimos dos direitos às práticas religiosas preconizadas na lei como a proclamada pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1981, Resolução 36/55. A Declaração contra todas as formas de intolerância e discriminação fundadas em religião ou crença. Em seu primeiro artigo declara:

Art. 1º, 1: Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Este direito inclui a liberdade de ter uma religião ou qualquer crença de sua escolha, assim como a liberdade de manifestar sua religião ou crença, individual ou coletivamente, tanto em público quanto em particular.⁹

Da mesma forma, a Constituição Brasileira de 1988, em seu Artigo 33 da Lei nº 9.394 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, cumprindo a Constituição de 1988, determina que a educação religiosa nas escolas públicas assegure “o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismos”.¹⁰

Relevante aqui destacar o perfil das famílias em relação a filhas e filhos, e sua relação com a escola. As famílias possuem filhos em idade entre 1 a 21 anos, es-

⁹ ONU. 1981, Resolução 36/55, Art. 1. §1.

¹⁰ BRASIL. 1988, Lei nº 9.394, Art. 33.

tudantes em escolas públicas e privadas. No total são 11 filhos e filhas, distribuídos em quatro crianças de 1 a 7 anos; seis adolescentes entre 10 a 18 anos e uma adulta frequentando a faculdade de Física. A maioria das mães declarou: na educação, desde a infância à vida adulta, nunca ouviram falar de valores pagãos na escola e quando remetiam ao assunto eram aqueles relacionados à representação de ser algo ruim e ridicularizado, ou mesmo a representação mais comum: a de que pagãos eram aqueles não batizados.

As mediações implicam dinâmicas estabelecidas entre família e escola, compreendidas à luz dos direitos mencionados a indicar o respeito à liberdade religiosa do estudante. Os familiares indicam que os espaços de mediações na escola são, em sua maioria, instâncias fora da sala de aula, como eventos curriculares e as festas, com destaque a festa junina, natal e páscoa, as quais criam-se, em determinadas instâncias, espaços para estabelecer relações com as culturas pré-cristãs próprias do paganismo, tratadas sempre na superficialidade. Outros espaços permissíveis ao diálogo são as reuniões, porém, na maioria das vezes, esses espaços são tratados a partir de uma visão mais estrutural, e não proporcionam locais de aproximação de valores, e nem combatem as diferenças que geram intolerâncias.

As famílias demonstram que escolhem as escolas das filhas e filhos com base na proximidade geográfica em relação a sua moradia, mas dão destaque a preocupação em relação aos aspectos pedagógicos. Explicam que nas escolas públicas (municipal e estadual) não há orientação na rotina da escola a respeito da diversidade religiosa. Alguns pais e mães mencionaram que há uma espécie de sensibilização realizada por eles quando seus filhos vão para a escola. Os pais/mães orientam a partir do que preconiza as leis mencionadas, que quando seus filhos estiverem em instâncias de participação coletiva

no âmbito dos espaços educativos, que eles se sintam libertos, visto que a escola é um lugar de liberdade e de livre representação, e que ele estará entre pessoas de diferentes religiões.

É unânime nos relatos que nenhuma das escolas frequentadas por seus filhos há ensino religioso como disciplina e os dados produzidos indicam que em nenhum momento foi indicado pelas famílias situações em que algum espaço educativo de ensino regular houvesse discutido os valores pagãos como religião. Porém, uma família manifestou dispor informações acerca de sua religião pagã conversando com a coordenação pedagógica e professores e dispondo de texto sobre como lidar com alunos pagãos em sala de aula, neste primeiro momento não houve retorno com relação a receptividade das informações dispostas. Uma jovem universitária manifestou que na academia não há preocupação com essa discussão.

Há, por parte da maioria das famílias, uma cultura de fazer relações entre os costumes dos ritos pagãos aos ressignificados pelos cristãos em relação aos ritos do calendário escolar, tentando expor as diferenças e igualdades; explicam a necessidade de respeitar as escolhas dos outros, assim como de exigir respeito à religião pagã. Respeito praticado dentro do seio familiar e nas relações religiosas:

A educação religiosa de minha filha é desenvolvida em casa, mas com extrema liberdade. Minha filha escolheu ser apresentada aos Deuses, mas não segue a religião ainda.¹¹

Os pais e mães afirmam evitar escolas confessionais ou as que tratam a religião com imposição, a influenciarem contra a liberdade de escolha das pessoas. Há indícios de que a vida religiosa fora dos cânones cristãos é ignorada na escola e que mesmo nas escolas que possuem ensino religioso, há forte postura de superficial-

¹¹ SANTOS, Roseli S. *Op. Cit.*.

lidade quando se trata de “costumes” e com uma visão reducionista do paganismo em geral. Não há uma imposição de religião e nem de práticas, os jovens se permitem viver dentro das tradições: já celebramos ritos próprios da fase deles e sempre eles fazem questão de lembrar.¹² As mediações acerca das interações e diálogos entre diferentes saberes e práticas religiosas na escola compreendidas a partir da visão das famílias pagãs demonstram uma predominância dos parâmetros cristãos em relação a uma superficialidade dos demais valores pagãos. Percebe-se nas falas das famílias a necessidade premente de que os espaços de mediações sejam praticados a partir dos reconhecimentos e respeito aos demais movimentos religiosos centrados no paganismo e/ou de culto a natureza.

BIBLIOGRAFIA

BEZERRA, Karina. Esboço geral da magia na Wicca: segundo a perspectiva de Marcel Mauss. In: IV Colóquio de História: abordagens interdisciplinares sobre a História da sexualidade, 2010, Recife. Abordagens interdisciplinares sobre a História da sexualidade. Recife, 2010.

BRASIL. Lei nº 9.394, de dezembro de 1996. Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Art. 33. Constituição [da] República Federativa do Brasil, DF: Senado Federal. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>. Acessado em: 22 de junho, 2019.

CERIDWEN, Mavesper Cy. A Roda do Ano e sua Celebração (2014). Disponível em: <<https://polissemizando.wordpress.com/2014/05/07/a-roda-do-ano-e-sua-celebracao/>>, Acessado em 25/06/2017a.

_____. Mavesper Cy. Eu sou pagã hoje no Brasil. Disponível em: <<https://yingfeminino.blogspot.com/2011/08/eu-sou-paga-hoje-no-brasil-por-mavesper.html?m=0>>. Acessado em: 30/06/2017b.

DELEUZE, Gilles. A Imanência: uma vida. Tradução de Tomaz Tadeu, do original em francês. Revista Educação & Realidade. 21(10-18) Julh-dez, 2002.

FRAZER, James, O Ramo Dourado. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

¹² *Ibidem*.

GARDNER, Gerald. *A Bruxaria Hoje*. São Paulo.: Madras, 2003.

NORONHA, Maressa Maelly Soares; PARRON, Stênio Ferreira. *A Evolução do Conceito de Família*. Disponível em: <http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170602115104.pdf> Acesso em 19/10/2018.

OLIVEIRA, Rosalira. *Religiões da terra e ética ecológica*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p.26-44, abr./jun.. 2010.

PRIETO, Claudiney. *Ritos de Passagem, Celebrando o nascimento, vida e a morte na Wicca*, de Claudiney Prieto. São Paulo: Editora Gaia, 2006.

_____. *Wicca para todos*. Edição do autor, 2009. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/briannaloch/files/2564/13921/Wicca-Para-Todos.pdf>>. Acesso em: 09 de março, 2015.

ONU. Resolução 36/55. *Declaração contra todas as formas de intolerância e discriminação fundadas em religião ou crença*. Art. 1º§ 1. 1981. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comicoes-permanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-direitos-humanos-e-politica-externa/decElimFormIntDisc.html>>. Acessado em: 22 de junho, 2019.

SANTOS, Roseli S, *A religião da Deusa: espiritualidade e saberes da tradição das famílias neopagãs na terra brasilis*. Revista Observatório da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião-UEPA. N1, V 03, Jan-Jun-2016.

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. “A institucionalização da Wicca no Brasil: entrevista com a bruxa wiccaniana Mavesper Cy Ceridwen”. REVER, vol. 14, n° 2: 279-290. 2014.

HOMEOPATIA E ESPIRITISMO: A LIGAÇÃO ENTRE A ARTE DE CURAR E A RELIGIÃO



Túlio Brenno Brito de Sousa¹

INTRODUÇÃO

O presente trabalho buscará mostrar os caminhos que interligam a prática médica homeopática com a religião espírita no Estado do Pará, para isso, será realizada uma discussão bibliográfica acerca da medicina homeopática e os médicos que se utilizam dela para tratarem de seus pacientes, a fim de entender os motivos que levam a ligação das duas vertentes.

Tendo em vista a perseguição sofrida, tanto os homeopatas quanto os espiritas serão alvos de constantes ações dos alopatas, médicos cuja profissão é reconhecida como ciência, e justamente pelo título e contando com o apoio do estado, estes encontraram meios para combater outras práticas que ameacem o seu monopólio dentro do mercado da cura.

O trabalho transcorre dentro de um marco temporal com início em 1913, data quando fora criado, em Belém, um depositário de remédios homeopáticos pela União Espírita Paraense, tratando os seus pacientes, tanto por meio de sua religião, como pela utilização de fármacos homeopatas, e o trabalho se encerra em meados de 1919, quando um médico homeopata chamado Zacheu Cordeiro receberá uma carta aberta em um jor-

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará.

nal de grande circulação de um membro da associação lhe convidando para participar de uma sessão de cura utilizando-se de remédios homeopatas.

Dentro do recorte apareceram dois importantes médicos homeopatas da região, estes serão personagens deste trabalho, sendo eles o Dr. José Teixeira Matta Bacellar e o já mencionado Dr. Zacheu Cordeiro, ambos terão seus nomes ligados ao espiritismo, seja involuntariamente, seja como praticante da religião como no caso de Matta Bacellar.

OS CAMINHOS DA HOMEOPATIA: A ARTE DE CURAR

O nascimento da medicina moderna, ligada diretamente com a institucionalização da medicina no século XVIII, ao qual se buscavam separar a medicina da religião, passa o foco da cura que deixa de ser somente o indivíduo, e passa-se a analisar seu caso a partir de seu “mal-estar”. O paciente também muda, e este passa a procurar um médico a partir da sua percepção dos sintomas que está sentido.²

Para Michel Foucault, a medicina moderna implicou no surgimento de novas formas de conhecimento e nova prática institucional³. Sendo assim, o hospital, que era um local de assistência ao pobre e um ambiente preparatório para a morte, torna-se um lugar de exercício médico, um lugar de cura. Ou seja, a criação da clínica implica em um saber sobre o indivíduo como corpo doente que exige intervenções que deem conta de suas singularidades. Além disso, o médico tem a consciência que a doença é um problema político-social.

² QUEIROZ, Marcos de Souza e CANESQUI, Ana Maria. Antropologia da medicina: uma revisão teórica. Ver. Saúde públ., S. Paulo, 20(2):152-64, 1986.

³ FOUCAULT, Michel. O Nascimento da Clínica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

O papel social do paciente passa a ser levado em consideração em questão da sua doença. Não só pela análise dos seus sintomas, mas também do seu papel social. A medicina passa a ser comercializada e institucionalizada. Nesse processo, a alopatia assume o espaço de ciência, com criação de universidades e cursos médicos com o seu formato de cura.⁴ No decorrer do processo histórico, as outras formas de prática de cura, apesar de logo serem renegadas pela ciência, passam a buscar o seu lugar na sociedade. Mesmo sem o *status quo* de ciência, a homeopatia surge como alternativa.

O princípio *Similia similibus curentur* formulado por Hipócrates deu origem a uma prática médica pouco conhecida, que busca a cura seguindo a lei dos semelhantes. Homeopatia, como passa a ser conhecida, encontra nos estudos do alemão Christian Frederick Samuel Hahnemann, formado médico pela Universidade de Erlangen, em 1779, quando ainda possuía apenas 24 anos.

Segundo Liane Maria Bertucci, o método de Hahnemann era vindo das fórmulas vitalistas da Escola de Montpellier sobre os poderes ocultos que emanavam do corpo. Dessa forma, a tese homeopática se baseava na existência de uma “força vital, imaterial e dinâmica, intermediária entre o corpo físico e o espírito”.⁵ Ou seja, o equilíbrio entre o corpo físico e o espírito determinaria a condição de saúde do indivíduo, uma vez havendo desequilíbrio dessas forças vitais, o mesmo poderia desenvolver alguma enfermidade.

Portanto, para restabelecer a saúde do paciente o médico deveria encontrar o radical que causou esse desequilíbrio e tratá-lo, a partir das observações dos sintomas visíveis apresentados pelo enfermo. Entendendo que cada paciente possui uma força vital, própria, única, as doses de medica-

⁴ QUEIROZ, Marcos de Souza e CANESQUI, Ana Maria. *Op. Cit.*, 1986.

⁵ BERTUCCI, Liane Maria. *Influenza, a medicina enferma: ciência e práticas de cura na época da gripe espanhola em São Paulo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p. 198.

mentos deveriam ser aplicadas de acordo ao funcionamento do mesmo. “A eficiência do remédio estaria em produzir uma doença artificial semelhante à enfermidade real” assim, o organismo combateria a doença artificial criando anticorpos que eliminariam as duas doenças do corpo.⁶ Para o alemão, só era considerado remédio à substância diluída e aplicada em homens sadios, para que estes adquirissem a doença artificialmente e se curassem com a lei dos semelhantes.

Segundo Mandel Luz, a homeopatia é um sistema médico complexo, que possui, na sua base, doutrina, semiologia, diagnose e alternativa para concorrer com a medicina tida como oficial⁷. O homeopata não possuía uma análise mecânica do paciente. Possuía racionalidade médica que os diferenciavam dos médicos da época.

A homeopatia reconfigurou-se a partir dos estudos do alemão Samuel Hahnemann, postulando livros e promovendo tratamentos médicos com a nova terapêutica e se destacando pelo caráter humanitário da homeopatia. Seu tratamento ligado diretamente ao paciente, seus sintomas, diagnósticos diferenciados, tratamento diferente para cada paciente, foram diferenciais que nenhuma outra prática terapêutica possuía.

Os ensinamentos de Hahnemann, fundador dos ideais homeopáticos, logo chegam ao Brasil com o médico idealista francês Benoit-Jules Mure, em 1841. Com a ajuda do médico cirurgião português, João Vicente Martins, um dos primeiros seguidores da doutrina no país, a primeira farmácia de gêneros homeopáticos é lançada no Rio de Janeiro, um ano após a sua chegada. Beatriz Teixeira Weber comenta que desde a chegada de Benoit Mure, o implantador das ideias homeopatas no Brasil, começou uma disputa de poder e mercado entre os homeopatas e os alopatas a qual duraria séculos.⁸

⁶ *Ibidem*, p. 199.

⁷ MADEL, T. Luz. *A Arte de Curar versus a Ciência das Doenças: História Social da Homeopatia no Brasil*. São Paulo, Dynamis Editorial, 1996.

⁸ WEBER, Beatriz Teixeira. *Estratégias homeopáticas: a Liga Homeopática*

No Brasil, a homeopatia toma novos rumos, ganha características sociais que trariam maior singularidade entre os pacientes e maior ódio por parte dos médicos alopatas. Segundo Liane Maria Bertucci, Bento Mure era adepto do socialismo “utópico” de Charles Fourier, voltado em diminuir os sofrimentos das camadas mais pobres da população. Virtude esta logo aplicada pelos discípulos do médico homeopata francês. Da mesma forma, a reiterada ligação do tratamento do paciente com a sua força vital e o seu espírito logo criou laços de empatia com as religiões e a medicina popular brasileira dos “chás, ervas e raízes, com as “energizações” herdadas dos africanos e com a grande devoção e (orações) aos santos do catolicismo brasileiro”. Uma medicina marcadamente “espiritualizada” que “foi facilmente identificada com uma medicina espírita”.⁹

Suas características sociais logo popularizaram, não só por sua forma de tratar o paciente, mas também quanto à formação do homeopata. Dr. Bento Mure defendia que qualquer pessoa poderia ser um homeopata, bastava aprender e seguir todos os ensinamentos de Hahnemann. Todavia, houve resistência por parte da comunidade científica. Para eles, somente os formados em faculdades regulares poderiam praticar a cura.¹⁰

André de Faria Pereira Neto, estudando a formação da medicina no Rio de Janeiro, comenta que a forma como os médicos homeopatas tratavam seus pacientes, com paciência, acompanhando-os de perto, fornecendo tratamento diferenciado para cada pessoa e, principalmente, pelos baixos preços ao qual atendiam a população, fizeram desses médicos verdadeiros altruístas dentro de uma sociedade onde poucos detinham condições para pagar um médico.¹¹

do Rio Grande do Sul nos anos 1940-1950. Rio de Janeiro, 2011.

⁹ BERTUCCI, Liane Maria. *Op. Cit.*, p. 213.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ PEREIRA NETO, André de Faria. *Ser médico no Brasil: o presente no*

Essa forma diferenciada de tratar o paciente, dando-lhe a devida atenção, ouvindo do próprio indivíduo os sintomas que vem sentido e tratando-lhe de acordo com eles, enquanto os alopatas seguem consultas muitas vezes sem olhar o paciente e repetindo sempre as mesmas receitas, leva o homeopata a ter ainda mais reconhecimento.¹²

A HOMEOPATIA E O ESPIRITISMO

A medicina homeopata desde a sua instalação no Brasil vem se misturando com crenças e religiões nacionais. Isso ocorre graças às bases do tratamento homeopata. Samuel Hahnemann cria a arte da cura com a finalidade de não apenas curar o corpo do indivíduo, pois, para ele, a doença era um desequilíbrio da força vital (o espírito) com o corporal do indivíduo, não tendo outro jeito de curá-lo a não ser equilibrando essas forças.¹³

O homeopata não cuidava somente do corpo do doente, cuidava também do seu espírito. Como não poderia ser diferente, a homeopatia começa a ganhar força entre o povo pobre brasileiro e, principalmente, dentro das religiões de origens negras praticadas no Brasil com sincretismo com o catolicismo.¹⁴

Mas nenhuma religião buscou tanto contato com a homeopatia como o espiritismo. Além de religião, o espiritismo também atuava como terapêutica alternativa. Os médicos espíritas realizavam suas curas por meio dos espíritos que lhe condiziam pelos melhores caminhos para a cura.¹⁵

Os *receitistas*, como eram chamados os médicos espíritas, tratavam os seus pacientes de forma gratui-

passado. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

¹² BERTUCCI, Liane Maria. *Op. Cit.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

ta, pois acreditavam que a seriam recompensados com a aceleração do seu progresso espiritual. Logo, as suas práticas curativas fizeram sucesso em várias camadas sociais, da elite a comunidades necessitadas.¹⁶

No Pará, o espiritismo vive o seu auge em 1906, quando é criada a União Espírita Paraense, que dentre outras finalidades, buscavam unificar o movimento espírita em todo o estado do Pará, de acordo com a Federação Espírita Paraense.¹⁷

O movimento espírita cria órgãos responsáveis por levar assistência médica às comunidades necessitadas do Estado. E em 1913, inova e inaugura um depósito de remédios homeopáticos na capital. Essa atitude caracteriza a ligação dos espíritas com a homeopatia e a sua forma de cura. Por outro lado, isso também indica mais uma forma de concorrência pelo mercado da cura com os alopatas.¹⁸

Desde as primeiras manifestações de tratamento, a partir do espiritismo, e, dessa forma, aumentando a disputa do mercado da cura, os médicos alopatas buscaram sempre meios de derrubá-los. Taxando-os de charlatões, os médicos acadêmicos buscavam meios legais para coibir o espiritismo como método de cura.¹⁹

O código penal de 1890 previa pena de prisão de um a seis meses ou pagamento de multa a todo indivíduo que fosse pego praticando medicina sem habilitação. Com esse código, os alopatas perseguiram e buscavam levar a prisão os espíritas ou qualquer outra prática que ia de encontro com a medicina alopática.²⁰

¹⁶ PEREIRA NETO, André de Faria. *Op. Cit.*

¹⁷ SILVA, Jairo Nascimento. Em busca da cura: a institucionalização da medicina acadêmica, entre 1889 a 1925. Tese de doutorado Orientadora: Maria Amélia Mascarenhas Dantas. USP, 2014.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ PEREIRA NETO, André de Faria. *Op. Cit.*

Os alopatas buscavam também o argumento científico para deslegitimar o espiritismo. Os seguidores de Alan Kardec possuíam tratamentos considerados sobrenaturais, com manifestações de espíritos que diziam como tratar os doentes. Os médicos acadêmicos alegavam que isso era uma forma de enganar as pessoas, e reforçavam a ideia de que a ciência médica era a melhor solução.²¹

Serem renegados pela prática médica acadêmica, para muitos espíritas, não era a única coisa em comum entre eles e os homeopatas. A forma como a homeopatia enxergava cada paciente como indivíduo diferente, entendendo que cada um possui a sua força vital, e, portanto, cada um seria tratado de forma diferente, chamava atenção dos espíritas.²²

O sentimento de ligação era tanto que levou o Sr. Carlos Sousa, membro da União Espírita Paraense, a escrever uma carta aberta ao doutor Zacheu Cordeiro, tentando-o convencer da importância da forma de cura espírita. A carta foi publicada pelo jornal *O Estado do Pará*, em 11 de junho de 1919, e não foi respondida publicamente.

O tratamento utilizado por Carlos Sousa para com o Dr. Zacheu é de extrema cordialidade e admiração. O espírita não só fala da importância de sua prática, mas como também tenta convencer o homeopata a se juntar a eles. O espírita salienta a importância e o valor científico dos “colegas de profissão” do homeopata, já falecidos.²³

Logo de início o espírita afirma a importância do tratamento espírita durante a crise epidêmica gerada pela gripe espanhola. Segundo ele, “o Dispensário Homeopata da União Espírita Paraense tratou para mais

21 SILVA, Jairo Nascimento. *Op. Cit.*

22 BERTUCCI, Liane Maria. *Op. Cit.*

23 O ESTADO DO PARÁ. Homeopatia e Espiritismo: carta aberta ao Dr. Zacheu Cordeiro, 11/06/1919, p.1.

de 300 pessoas, não tendo morrido uma só.” Sendo os doentes tratados com medicamentos homeopatas receita-dos pelos Drs. Sábino e Salinas, ambos já falecidos antes da epidemia.²⁴

O caráter social da homeopatia também chama-va a atenção dos seguidores do espiritismo. Ambos bus-cavam tratar de pacientes sem cobrar nada pelos seus serviços, o que levava a uma concorrência difícil de ser combatida pelos alopatas. Essa característica também é mencionada por Carlos Sousa a fim de chamar a atenção do médico homeopata a sua medicina alternativa.

Carlos Sousa busca também deixar o mais claro possível a sua forma de cura. Carregada de um poder so-brenatural, o espírita buscava explicar de forma objetiva a veracidade de suas palavras. Segundo ele:

Dirá o Dr. Que eles já morreram, sim, “morreram”. Mas os seus espíritos imortais, conservaram intacto o tesouro dos seus conhecimentos científicos, estão sempre prontos para fazer caridade àqueles que não têm recursos para pagar médicos da terra.²⁵

A carta foi uma iniciativa direta, mas não iso-lada, de chamar a atenção de médicos homeopatas aos depositários homeopáticos espíritas. Local de caridade, que para os espíritas “emanava ciência” de profissionais já falecidos em manifestações espíritas. É interes-san-te notar esse contato da religião com a homeopatia e a busca constante de contato para com os profissionais da área. Enquanto a ligação com a alopatia era de perse-guição, os práticos espíritas e homeopatas buscavam a sobrevivência dos seus ideais.

O Dr. Zacheu Cordeiro não foi o único médico homeopata a ter ligação com o espiritismo. O Dr. José Teixeira Matta Bacelar, que atuava no município de Santa Isabel do Pará, era praticante do espiritismo.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

Além de tratar de seus pacientes por meio de medicamentos homeopatas, o doutor também atendia em manifestações espíritas.

Silva mostra um intenso debate dentro das folhas dos principais periódicos de Belém acerca do valor científico do espiritismo na medicina.²⁶ Muitos periódicos questionavam esse valor dentro da prática, chamando-a de sobrenatural. Tanto que, em 1921, um artigo publicado pelo *O Estado do Pará* questiona os relatos do Dr. Matta Bacelar sobre fenômenos espíritas que teria vivenciado no município de Santa Isabel. Segundo Silva:

O Dr. Parece ter se esquecido de como a ciência age em face de um fenômeno novo, até a descoberta de sua causa. Até reconhecer a verdadeira causa de um fenômeno, a ciência experimental isola uma por uma todas as causas possíveis de produzir e mesmo de alterá-lo. O espiritismo, ao contrário, na quase obscuridade em que se realizam suas sessões envolve-se numa atmosfera de dúvida.²⁷

O redator do artigo apela para a formação acadêmica alopática do Dr. Matta Bacelar. Alegando que ele, como um homem da ciência, deveria buscar entender a verdadeira causa daquele fenômeno. O autor mostra não acreditar nos relatos do médico e cobra dele uma postura de ciência em meio a obscuridade das formas de cura do espiritismo.

Segundo Farias, no livro *Trabalho dos Mortos*, obra que contém detalhes dos relatos das experiências realizadas com a médium Ana Prado no início do século XX, em Belém, o Dr. Matta Bacelar é descrito como:

Médico homeopata. Um dos caracteres mais austeros e mais nobres de que temos tido notícia e conhecido. Tradição de honra e bondade, o ilustre apóstolo da Ciência, mas da verdadeira Ciência que se rende

²⁶ SILVA, Jairo Nascimento. *Op. Cit.*

²⁷ O ESTADO DO PARÁ. Curas Mediúnicas: uma operação cirúrgica feita pelos espíritos, 09/05/1921. *Apud* Silva.

à evidência dos fatos, sem preconceitos de infalibilidade nem mal entendidos orgulhos, materialista convicto que era, não fugiu à profissão de fé espírita, após a rigorosa observação dos fenômenos. E essa mesma profissão de fé, que adiante publicamos, é um testemunho eloquente do seu elevado caráter.²⁸

Fica claro com a descrição do Dr. Matta Bacelar pelo livro espírita o quão a homeopatia era valorizada pelos praticantes da religião. Ao ponto de nomear a homeopatia como verdadeira ciência. O texto também salienta que o médico não fugiu à fé espírita, após uma rigorosa observação de seus fenômenos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ligação da homeopatia com o espiritismo não era algo somente ligado a ideais e sim também à prática. O Dr. Matta Bacellar foi apenas um dos nomes que juntou a profissão com a religião, e mais do que isso, as duas possuem características que muito as assemelham: preocupação com o indivíduo como paciente e principalmente com aqueles que não podiam pagar pelos tratamentos, colocando-as bem próximas uma da outra. Além disso, o fato de ambas serem perseguidas pela medicina alopática aproximou ainda mais os práticos de cada área, fazendo com que em alguns casos eles se unissem.

Por fim, há ainda todo um caminho a ser percorrido dentro desta pesquisa para se desvendar os desdobramentos da utilização por parte dos praticantes do espiritismo pela homeopatia e o porquê de eles sentirem-se contemplados pela prática, além disso, entender o processo de resistência de ambas as frentes aos ataques dos médicos alopatas, causa curiosidade. Ao imaginar que a homeopatia sofreu, de certa forma, um processo de apagamento da memória, tendo em vista a sua limitada ci-

²⁸ FARIA, Raimundo Nogueira de. Trabalho dos Mortos. 6. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2002.

tação em documentos e a falta de cadeiras a médicos homeopatas no meio acadêmico, induz o pensamento que essa disputa possa ter gerado este efeito, acarretando junto à memória dos práticos espíritas.

BIBLIOGRAFIA

FOLHA DO NORTE. A Faculdade de Medicina do Pará: o corpo docente, 09/04/1919, p.1.

FOLHA DO NORTE. Em resposta a uma carta, 29/07/1921.

FOLHA DO NORTE. O assacú no tratamento da lepra e a homeopatia, 06/07/1921.

O ESTADO DO PARÁ. A Obra De Um Genio: Homeopatia, 29/07/1921, p. 1.

O ESTADO DO PARÁ. A Palavra De Um Sabio: Ainda A Cura Homeopathica Da Lepra Pelo Assacú. 01/07/1921

O ESTADO DO PARÁ. Carta aberta ao Dr. Camilo Salgado, 28/07/1921, p. 1.

O ESTADO DO PARÁ. Curas Mediúnicas: uma operação cirúrgica feita pelos espíritos, 09/05/1921. Apud Silva.

O ESTADO DO PARÁ, Homeopatia e Espiritismo: carta aberta ao Dr. Zacheu Cordeiro, 11/06/1919, p.1.

O ESTADO DO PARÁ. O papel e o lugar da Homeopatia na ciencia medica, 07/08/1921.

BELTRÃO, Jane Felipe. A arte de curar em tempo de cólera... ou o uso da Homeopatia durante o flagelo – Grão-Pará, século XIX. Revista da SBHC, n. 18, p. 17-38, 1997.

—_____. Autoridade médica e divulgação científica no Grão-Pará flagelado pelo cólera: século XIX. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 17, p. 239-252, jun. 2002.

_____. Cólera e gentes de cores ou o acesso aos socorros públicos no século XIX. Physis: Revista de Saúde Coletiva (vol. 14). Rio de Janeiro, 2004.

BERTUCCI, Liane Maria. Influenza, a medicina enferma: ciência e práticas de cura na época da gripe espanhola em São Paulo. Campinas: Editora da Unicamp, 2004, 445 p.

CARVALHO, Vanessa Brasil De. A ciência na imprensa paraense em 130 anos: um estudo de três grandes jornais diários. Belém, 2013.

Carvalho VB, Massarani LM, Seixas NSA. Pesquisa em saúde em três grandes jornais paraenses: estudo de um período de 130 anos. Rev. Eletron de Comum Inf. Inov Saúde [Internet]. 2014.

CHARTIER, R. A história cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CORRÊA, A. D.; QUINTAS, L. E. M.; SIQUEIRA-BATISTA, R. Similia Similibus Curentur: revisitando aspectos históricos da homeopatia nove anos depois, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 13, n. 1, p. 13-31, jan.-mar. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010459702006000100002&script=sci_artt_ext&tln-g=pt. Acesso em: 10/06/2017.

FARIA, Raimundo Nogueira de. Trabalho dos Mortos. 6. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2002.

FERREIRA, Nestor. História do município de Santa Izabel do Pará. Santa Izabel do Pará, 1984, 276 p.

FOUCAULT, Michel. O Nascimento da Clínica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

GUIMARÃES, M. R. C.: Chernoviz e os manuais de medicina popular no Império. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 12, n. 2, p. 501-14, maio-ago. 2005.

J. Emygdio, R. GALHARDO. História da Homeopatia no Brasil. Livro do 1º Congresso Brasileiro de Homeopatia. Rio de Janeiro: Instituto Hahnemanniano do Brasil, 1928. p. 280.

MADEL, T. Luz. A Arte de Curar versus a Ciência das Doenças: História Social da Homeopatia no Brasil. São Paulo, Dynamis Editorial, 1996.

PEREIRA NETO, André de Faria. Ser médico no Brasil: o presente no passado. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

QUEIROZ, Marcos de Souza & CANESQUI, Ana Maria. Antropologia da medicina: uma revisão teórica. Ver. *Saúde públ.*, S. Paulo, 20(2):152-64, 1986.

SILVA, Jairo Nascimento. Em busca da cura: a institucionalização da medicina acadêmica, entre 1889 a 1925. Tese de doutorado Orientadora: Maria Amélia Mascarenhas Dantas. USP, 2014.

SOUZA, Miguel Alves. BENTES, Priscila Ferreira. Jornalismo, História: Belém nos relatos do jornal “O Estado do Pará” de agosto de 1912. *Culturas, Linguagens e Interfaces Contemporâneas*. Belém, 2012.

ZAMBINI, Lilian Márcia Simões. Cientistas, jornalistas e a divulgação científica: subjetividade e heterogeneidade no discurso da divulgação científica. Campinas – SP: Autores Associados, 2001.

WEBER, Beatriz Teixeira. Estratégias homeopáticas: a Liga Homeopática do Rio Grande do Sul nos anos 1940-1950. Rio de Janeiro, 2011.

_____. Algumas considerações sobre história, saúde e homeopatia. *História Unisinos*, 2006.

_____. Como convencer e curar: a introdução da homeopatia no Rio Grande do Sul. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

AUTORES

DANIEL DA SILVA MIRANDA: Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA), Consultor na empresa Inside Consultoria Científica (INSIDE).

KAMILLA SASTRE DA COSTA: Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA), Consultora na empresa Inside Consultoria Científica (INSIDE).

WAGNER FERNANDO DA VEIGA E SILVA: Especialista em Arqueologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Sócio diretor da Inside Consultoria Científica (INSIDE).

KELLY CHAVES TAVARES: Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará.

LEANDRO CARLOS MELO DA SILVA: Mestrando em História Social da Amazônia, UFPA.

ANDERSON CLAYTON FONSECA TAVARES: Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA).

RENATA DO S. MACHADO DE JESUS: Acadêmica da Pós-Graduação em História Social da Amazônia. PPHIS-UFPA, nível de mestrado.

THAMIRES BEATRIZ BRAGA BARROS: Docente do programa de Pós-graduação em História social da Amazônia (Mestrado) da Universidade Federal do Pará.

ELISÂNGELA MACIEL: Discente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

TEREZINHA DO SOCORRO DA SILVA LIMA: Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará - UEPA; Especialista em Educação para as Relações Étnicorraciais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - IFPA; Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará - UFPA; Servidora da Reitoria do IFPA no cargo de Assistente Social.

TAYNÁ DO SOCORRO DA SILVA LIMA: Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião PPGCR - UEPA; Especialista em Educação para as Relações Étnicorraciais pelo Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - IFPA (2012); Graduada em Licenciatura Plena em Letras com Habilitação em Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Pará - UEPA (2009).

PATRÍCIA PERDIGÃO: Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará.

TAISSA TAVERNARD: Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará.

GLAUCE KELLY SILVA DOS ANJOS: Acadêmica do curso de Licenciatura plena em Ciências Sociais - UEPA.

EDILSON BORGES VULCÃO: Graduado em Ciência da Religião pela Universidade do Estado do Pará

FLÁVIO AUGUSTO LIMA DE LIMA: Pós-Graduando da Especialização em Ensino de Geografia da Universidade Federal do Pará.

FELIPE AUGUSTO LIMA DE LIMA: Graduando de Licenciatura em História da Universidade do Estado do Pará.

RODOLFO MOURA: Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PPGCR da Universidade do Estado do Pará – UEPA.

ALEF MONTEIRO: Discente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

LEONNE BRUNO DOMINGUES ALVES: Uma versão ampliada deste trabalho foi aceita e será publicada pela Revista Eclesiástica Brasileira (REB), revista do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, RJ/Brasil, em parceria com a Editora Vozes e a Universidade São Francisco, de Bragança Paulista.

DRA. DENISE MACHADO CARDOSO: Mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará. Professor EBTT de Sociologia no Instituto Federal de Educação, Ciência e tecnologia do Pará (IFPA).

RAMIRO ESDRAS CARNEIRO BATISTA: Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e colaborador no grupo de pesquisa Cidade, Aldeia e Patrimônio/CNPq/UFPA.

IZAIONARA COSMEA JADJESKY PEREIRA: Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e colaboradora do grupo de pesquisa Desenvolvimento Humano e Práticas educativas em espaços escolares e não escolares/CNPq.

DANIEL DA SILVA MIRANDA: Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e colaborador no grupo de pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia/GECA/UFPA.

CRISTIANE MODESTO DO NASCIMENTO:
Docente da Faculdade de Ciências Sociais, UFPA.

FELIPE CARLOS DAMASCENO E SILVA:
Graduado em Ciências Sociais, UFPA.

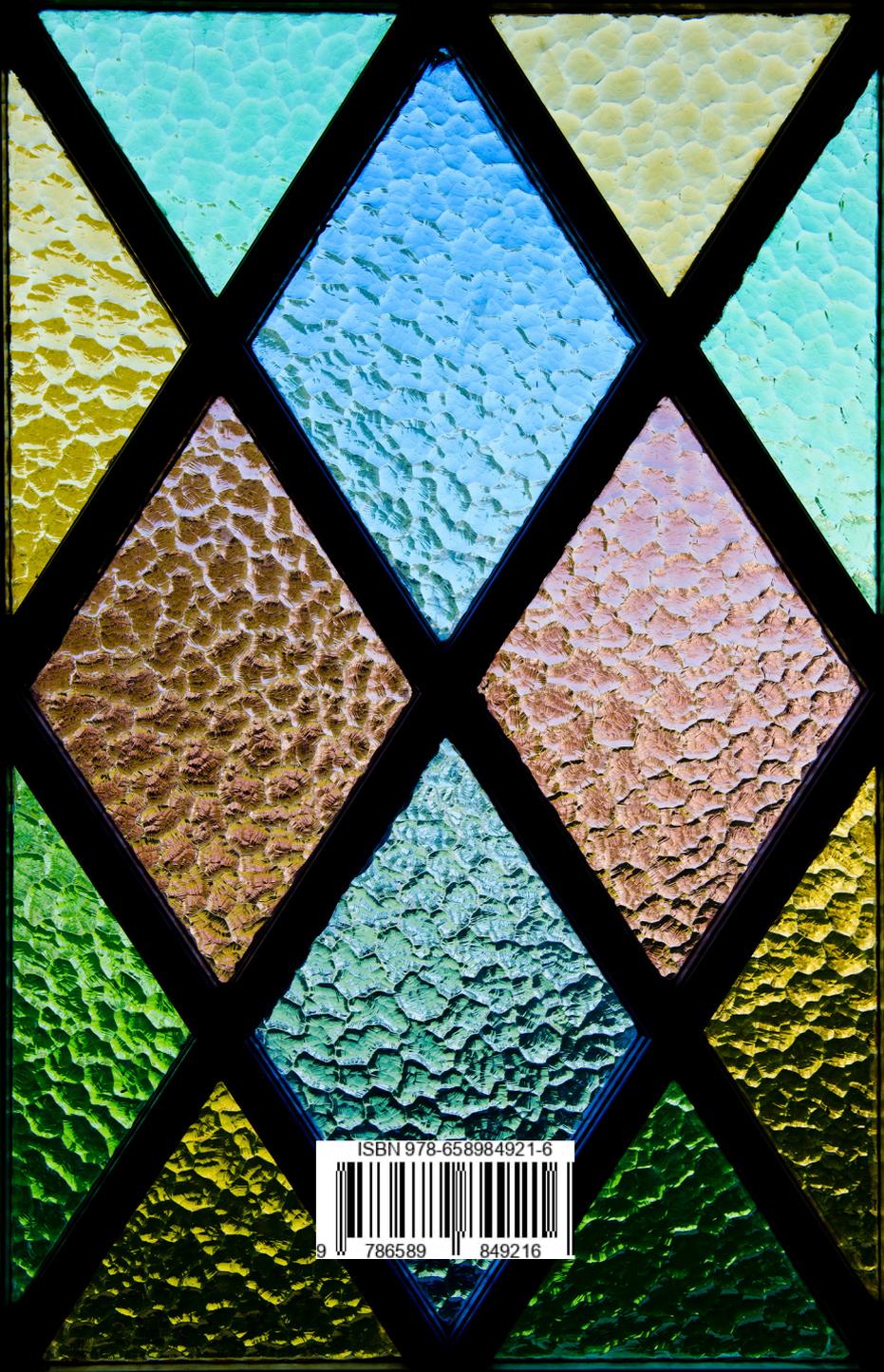
EVELYN SUZANA OLIVEIRA DE ABREU:
Docente da Faculdade de Administração, UFPA.

MARIA ROSELI SOUSA SANTOS: Doutora em
Educação, Docente Adjunto I na Universidade do Estado do
Pará - UEPA.

TÚLIO BRENNO BRITO DE SOUSA: Mestran-
do do Programa de Pós-Graduação em História Social da
Amazôni da Universidade Federal do Pará.



[2021]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N.º 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 — Ananindeua — PA
Telefone: (91) 99998-2193
contato@editoracabana.com
www.editoracabana.com



ISBN 978-658984921-6



9

786589

849216