

Sariza Oliveira Caetano Venâncio
Vasni de Almeida (Orgs.)

**MANIFESTAÇÕES
RELIGIOSAS:
DIVERSIDADES, MEMÓRIAS
E RESISTÊNCIAS**

Sariza Oliveira Caetano Venâncio
Vasni de Almeida (Orgs.)

**MANIFESTAÇÕES
RELIGIOSAS:
DIVERSIDADES, MEMÓRIAS
E RESISTÊNCIAS**

Universidade Federal do Tocantins

Editora da Universidade Federal do Tocantins -EDUFT

Reitor

Luis Eduardo Bovolato

Vice-reitora

Marcelo Leineker Costa

Pró-Reitor de Administração e Finanças (PROAD)

Carlos Alberto Moreira de Araújo

Pró-Reitor de Avaliação e Planejamento (PROAP)

Eduardo Andrea Lemus Erasmo

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis (PROEST)

Kherlley Caxias Batista Barbosa

Pró-Reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Comunitários (PROEX)

Maria Santana Ferreira dos Santos

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas (PROGEDEP)

Michelle Matilde Semiguel Lima
Trombini Duarte

Pró-Reitor de Graduação (PROGRAD)

Eduardo José Cezari

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós- Graduação (PROPESQ)

Karylleila dos Santos Andrade

Pró-Reitor de Tecnologia e Comunicação (PROTIC)

Werley Teixeira Reinaldo

Conselho Editorial

Presidente

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Membros do Conselho por Área

Ciências Biológicas e da Saúde

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Ciências Humanas, Letras e Artes

Fernando José Ludwig

Ciências Sociais Aplicadas

Ingrid Pereira de Assis

Interdisciplinar

Wilson Rogério dos Santos

Presidente do Selo Editorialdo PPGHispam

Prof. Dr. Vasni de Almeida (UFT)

Membros do Selo Editorial do PPGHispam

Prof. Dr. George Leonardo Seabra
Coelho (UFT)

Prof. Dr. Vítor Hugo Abranche de
Oliveira (UFT)

Prof.^a Dr.^a Êça Pereira da Silva (UFT)

Prof.^a Dr.^a Regina Célia Padovan (UFT)

Prof.^a Dr.^a Rita deCássia Melo Guimarães
(UFT)

Prof.^a Dr.^a Keides Batista Vicente (UEG)

Prof.^aDr.^aGelson Weschenfelder
(FEEVALE)

Fotografia da capa: Rafael Trapp, out/2024.
Arte da capa e Diagramação: George Leonardo Seabra Coelho

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Manifestações religiosas [livro eletrônico] :
diversidades, memórias e resistências /
Sariza Oliveira Caetano Venâncio,
Vasni de Almeida (orgs.). -- Palmas, TO :
Editora Universitária - EdUFT, 2025.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-5390-205-3

1. Ciências humanas 2. Diversidade 3. Memórias
4. Religiões 5. Sociologia religiosa I. Venâncio,
Sariza Oliveira Caetano. II. Almeida, Vasni de.

25-310613.0

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Religiões : Aspectos sociais : Sociologia
religiosa 306.6

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de
seu respectivo autor



<http://www.abecbrasil.org.br>



<http://www.abeu.org.br>



Sumário

APRESENTAÇÃO	6
OUTROS ESPAÇOS, OUTROS SAGRADOS: AMAZÔNIA, PROTAGONISMO E ANCESTRALIDADE (PREFÁCIO) - Agenor Sarraf Pacheco.....	10
OS MAIS VELHOS CONTAVAM E EU FICAVA CURIANDO E VENDENDO...: O MITO DE ORIGEM DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM MONTE DO CARMO, TO - Nei Clara de Lima, Noeci Carvalho Messias e Rafael Petry Trapp.....	14
DAS MEMÓRIAS AO MEMORIAL: PORTO NACIONAL E A SANTIDADE DE PADRE LUSO - César Evangelista Fernandes Bressanin	32
O FRADE E O CORONEL: RELIGIÃO E POLÍTICA NA REVOLUÇÃO DE BOA VISTA (1892-1893) - Marcelo Santos Rodrigues	46
ASPECTOS HISTÓRICOS DE NATIVIDADE E A ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM COMO PATRIMÔNIO CULTURAL - Josicleia Sousa Ribeiro	64
COMUNIDADE QUILOMBOLA BARRA DA AROEIRA – TO: UM ENSAIO A PARTIR DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS PELAS VIAS DA MEMÓRIA - Augusto José Lopes Barros Botelho e Alexandre da Silva Borges	88
ESPAÇO SAGRADO E VIDA SOCIAL NO SANTUÁRIO DO BOM JESUS DE MATOSINHOS NAS MINAS SETECENTISTAS - Regina Célia Padovan	103
<i>PÝT MÊ KAXÊRE</i> (SOL E LUA): OS CRISTIANISMOS NA MITOLÓGICA GAVIÃO – SUDESTE DO PARÁ - Karini Goreth Rikparti Parkrekapare, Jerônimo da Silva e Silva e Rodrigo da Costa Caetano.....	128
TAMBOR DE MINA E FESTAS POPULARES: O BOI DE ENCANTADO NO TERREIRO JARDIM DE ENCANTARIA - Marilande Martins Abreu e Sariza Oliveira Caetano Venâncio.....	151
“EM CRISTO NÃO HÁ MACHO NEM FÊMEA”: O PASTORADO FEMININO NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO - Izabel Batista da Silva Carvalho.....	171
PROTESTANTISMOS E PENTECOSTALISMOS: REFLEXÕES A PARTIR DE UM MEMORIAL DE PESQUISA - Vasni de Almeida	194
O ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL E O DEBATE SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NAS ESCOLAS PÚBLICAS, APÓS A LEI 9.475/1997 - Anny Karoline Ribeiro da Silva Santos.....	217
ÍNDICE REMISSIVO	238
AS (OS) AUTORAS (ES).....	240

APRESENTAÇÃO

O Selo do PPGHispam, aprovado pela Editora da Universidade Federal do Tocantins, EDUFT, em 2023, é uma publicação voltada aos profissionais das Ciências Humanas. A proposta inicial desta terceira edição, tecida para o chamamento de autores (as) colaboradores (as), teve como título “Estudos em religiões e manifestações religiosas”. Finalizados os trabalhos de escrita dos capítulos, a organização da coletânea deu a obra o título de *Manifestações religiosas: diversidade, memória e resistência*, por este traduzir com mais densidade as contribuições recebidas.

As manifestações religiosas podem ser compreendidas pela exteriorização de suas percepções de mundo social. Para tanto, é necessário que se conheça suas práticas, seus símbolos, seus ritos e rituais. Essa coletânea busca agregar estudos que envolvem as religiões de matriz africana, os segmentos cristianizados, as práticas religiosas das culturas indígenas e demais populações tradicionais. O intuito é perceber como as multiplicidades de religiões formam territórios sacralizados marcados por disputas e tensões. Proposto na perspectiva interdisciplinar, a coletânea se insere, preferencialmente, porém não restrito, no conjunto de estudos que procuram colocar em evidência como a região amazônica é marcada por manifestações religiosas plurais, que ora convergem e ora divergem sobre as formas de interpretações do mundo social e religioso.

Abrimos a obra fazendo um percurso por textos que tem as terras tocantinenses como locus de pesquisa. O primeiro capítulo, “Os mais velhos contavam e eu ficava curiando e vendo...: o mito de origem de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo/TO”, de Nei Clara de Lima, Noeci Carvalho Messias e Rafael Petry Trapp, analisa o mito do aparecimento de Nossa Senhora do Rosário e suas festividades em Monte do Carmo, cidade situada na região central do Tocantins, como expressão de resistência e subversão simbólica da população negra. Os autores examinam a devoção afro-brasileira e o papel das irmandades negras na preservação de práticas culturais e religiosas por meio da oralidade, dos rituais e

das celebrações populares apontando a relação entre fé, memória e ancestralidade na construção da identidade local.

César Evangelista Fernandes Bressanin em “Das memórias ao memorial: Porto Nacional e a santidade de Padre Luso” reconstitui a trajetória de vida de Padre Luso de Barros Matos, sacerdote da Diocese de Porto Nacional/TO, reconhecido localmente por sua devoção, caridade e alegria, e considerado santo por muitos fiéis. O autor descreve suas origens humildes, dificuldades de saúde, ordenação e dedicação pastoral, bem como as memórias e narrativas construídas em torno de sua figura após sua morte. Também analisa o processo de construção de um memorial em sua homenagem e como seu legado permanece vivo na religiosidade popular da região.

Seguindo uma proposta biográfica, “O frade e o coronel: religião e política na Revolução de Boa Vista (1892-1893)” de Marcelo Santos Rodrigues explora a atuação do Frei Gil de Vilanova durante a Revolução de Boa Vista, conflito ocorrido no antigo norte de Goiás, atualmente região norte tocaninense. O capítulo aborda o contexto de crise entre a Igreja e o novo regime republicano, investigando o embate entre essas duas instituições. O autor destaca o papel da imprensa como espaço de disputa simbólica e a complexa relação entre religião, política e poder local no final do século XIX.

No capítulo “Aspectos históricos de Natividade e a Romaria do Senhor do Bonfim como Patrimônio cultural”, Josicleia Sousa Ribeiro discute a importância da famosa romaria em Natividade (TO) apontando-a como expressão de um patrimônio imaterial em transformação, e vinculada ao catolicismo popular. A autora analisa o sincretismo religioso, as interações sociais durante a romaria e a construção histórica da cidade, ligando fé, tradição e identidade regional.

Fecha o conjunto de textos voltados para o chão tocaninense o ensaio de Augusto José Lopes Barros Botelho e Alexandre da Silva Borges, “Comunidade quilombola Barra da Aroeira – TO: um ensaio a partir das práticas religiosas pelas vias da memória”. Trata-se da incursão no imaginário religioso da comunidade quilombola Barra da Aroeira/TO, no tempo presente, contextualizando-a historicamente e culturalmente, tecendo uma análise ensaística a partir de conceitos como hierofania, pluralismo, costume, tradição e memória.

Regina Célia Padovan inicia um outro conjunto de pesquisas que estão mais distantes do Tocantins com o capítulo intitulado “Espaço sagrado e vida social no Santuário do Bom Jesus de Matosinhos nas Minas setecentistas”. Ela investiga a religiosidade no século XVIII em Congonhas do Campo (MG), com foco na construção do Santuário do Bom Jesus de

Matosinhos. Aborda a atuação das irmandades, o papel dos ermitões e a religiosidade popular como formas de organização social, devoção e expressão do catolicismo barroco colonial. A pesquisa ainda evidencia como o sagrado estruturava as relações sociais na sociedade mineradora colonial.

“*PÝT MÊ KAXÊRE* (Sol e Lua): os cristianismos na mitológica Gavião – sudeste do Pará” nos leva a terras paraenses através de uma análise da relação entre a cosmologia dos Gavião e a presença do cristianismo em suas aldeias, com base em trabalho etnográfico realizado na Terra Indígena Mãe Maria. Karini Goreth Rikparti Parkrekapare, Jerônimo da Silva e Silva e Rodrigo da Costa Caetano, a partir do mito originário *PÝT MÊ KAXÊRE* – que narra a criação da humanidade e dos elementos naturais por duas entidades míticas, Sol e Lua –, discutem como esse sistema simbólico é mobilizado por lideranças indígenas no enfrentamento das ameaças externas, especialmente as representadas pela atuação da mineradora Vale S.A. e pela influência de igrejas evangélicas.

Marilande Martins Abreu e Sariza Oliveira Caetano Venâncio nos leva para terras maranhenses através do capítulo intitulado “Tambor de Mina e festas populares: o boi de encantado no Terreiro Jardim de Encantaria”. As autoras abordam a relação entre o bumba-meu-boi — manifestação popular maranhense — e as religiosidades afro-ameríndias, especialmente a encantaria do Maranhão. O capítulo se debruça, a partir de etnografia, sobre o boi de encantado Barbatão, pertencente à encantada Dorinha de Légua que é ligada ao Terreiro Jardim de Encantaria em São Luís/MA. As autoras detalham a história, práticas e o papel do terreiro e de seus líderes (Pai Clemente e Clemente Filho) no contexto da Mina, da encantaria maranhense e do boi bumba.

O terceiro conjunto de capítulos possui natureza de cunho mais bibliográfico e se inicia com o capítulo “Em Cristo não há macho nem fêmea”: o pastorado feminino no protestantismo brasileiro”. Nele, Izabel Batista da Silva Carvalho analisa a inserção de mulheres no pastorado protestante no Brasil, destacando os conflitos teológicos, as resistências institucionais e a atuação feminina em contextos de exclusão. A autora mobiliza teorias de poder e violência simbólica para interpretar os conflitos gerados por essa presença feminina. Com base em histórias de vida, especialmente de Herodias Gobira, Margarida Lemos e Beatriz Silva, mostra como essas mulheres negociam espaços e resistem à lógica patriarcal das igrejas evangélicas.

Ainda nesse recorte religioso, Vasni de Almeida em “Protestantismos e pentecostalismos: reflexões a partir de um memorial de pesquisa” apresenta seu memorial

acadêmico, refletindo sobre sua trajetória de pesquisa nos campos do protestantismo e do pentecostalismo no Brasil. O autor repassa debates metodológicos e teóricos, especialmente sobre identidade religiosa, discurso, memória e práticas comunitárias, destacando a relevância da abordagem interdisciplinar e de uma crítica histórica na compreensão desse vasto campo religioso.

Finalizando a obra, Anny Karoline Ribeiro da Silva Santos analisa o “Ensino religioso no Brasil e o debate sobre a intolerância religiosa nas escolas públicas após a Lei 9.475/1997” que determina sua oferta facultativa, laica e respeitosa à diversidade. A autora revisa a história das relações entre Estado e Igreja no Brasil, discutindo os conceitos de laicidade e secularização. Ela ainda aponta como práticas confessionais e intolerância religiosa permanecem comuns nas escolas e expõe como as religiões afro-brasileiras continuam a ser as mais atingidas pelo preconceito. Ela encerra defendendo um ensino religioso fundamentado em pluralidade e respeito às diferentes crenças.

No conjunto, os textos que compõe o livro *Manifestações religiosas: diversidade, memória e resistência*, reúnem estudos que, a partir de diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, evidenciam a riqueza e a complexidade do fenômeno religioso no Brasil. Os capítulos aqui apresentados revelam como as práticas religiosas se entrelaçam com experiências de fé, disputas por reconhecimento, processos históricos e formas de resistência cultural. Das aldeias indígenas aos terreiros urbanos, das festas populares às salas de aula, o sagrado aparece como dimensão estruturante da vida social e da identidade coletiva e regional. Ao articular essas experiências, a obra e os(as) autores(as) reafirmam a importância de reconhecer e valorizar a pluralidade religiosa no país.

PREFÁCIO

OUTROS ESPAÇOS, OUTROS SAGRADOS: Amazônia, Protagonismo e Ancestralidade

Agenor Sarraf Pacheco
PPHIST/UFPA

A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (Mignolo, 2003, p. 10).

O mundo amazônico foi gestado na confluência de diferentes modos de ser, pensar, relacionar, agir, fazer, acreditar. A configuração dos ecossistemas ganhou novos contornos nos últimos 14.000 anos com o aparecimento dos primeiros grupos humanos nos variados espaços físicos, esculpindo territorialidades antrópicas que ampliaram a dinâmica e os sentidos das paisagens físicas, culturais e simbólicas. A partir dessa presença, relações profundas de entendimento, afeto, diálogo, reciprocidade entre universos visíveis e sensíveis, cultura e natureza, humanos e não-humanos emergiram, pintando estruturas poderosas de sentimento que desestabilizaram lógicas binárias (Williams, 1979).

As práticas de contemplação e conexão do humano com o espaço sideral, florestas, águas, animais, minerais e todos os seres dotados de vida na perspectiva das populações ancestrais permitiram a construção cosmológica do sagrado como campo amplo, complexo e capaz de explicar sentidos profunda de habitar no ventre da Mãe-Terra. Na perspectiva de Ailton Krenak (2019), o sagrado é a manifestação da simbiose de homens e mulheres com a vida e a terra. A espiritualidade é o exercício do diálogo, respeito e entendimento dos povos das águas e florestas com seus ambientes físicos, dotados de história, sabedorias, vida e sacralidade.

Na cosmologia indígena, espiritualidade e religião são campos distintos. A religião ao se fundamentar numa entidade sobrenatural, aparta-se dos territórios visíveis e sensíveis

de onde brotam a existência e as práticas cotidianas, com isso estrutura outra lógica que emana poder e exploração, guerra e destruição. Em nome de um Deus uno transcendental e da promessa de uma vida após a morte na terra, sociedades modernas adoeceram o planeta e eliminaram povos, culturas e ecossistemas.

As travessias para a Amazônia de colonizadores e religiosos lusitanos com seus modos de pensar e agir, paramentados em estruturas administrativas dos estados modernos europeus no alvorecer do século XVII, provocaram, inicialmente, movimentos de estranhamentos e resistências no seio da organização social e cultural dos senhores dos rios e das matas. Interpretadas como árvores de murta pelo pensamento jesuítico (Viveiros de Castro, 1992), as populações ameríndias deixaram ver, desde o início, que a luta cultural contra as colonialidades ainda que desigual e irregular, conforme ensina Stuart Hall (2003), seria perene, porque seu saber-fazer-viver estava pautado em cosmogonias e cosmologias outras que destoavam da cantoria cartesiana e cristã ocidental.

Os onze capítulos da coletânea “Manifestações Religiosas: Diversidade, Memória e Resistência”, sob a gestão organizadora dos professores Sariza O. C. Venâncio e Vasni de Almeida alinhavam amplo painel dos modos de viver o sagrado por grupos indígenas, quilombolas, populações tradicionais, agentes religiosos populares, habitantes de cidades e florestas em fronteiras outras da Amazônia, alcançando espaços das antigas Minas Gerais. Os sujeitos históricos, protagonistas das pesquisas socializadas com paixão pelo fazer científico, histórico e antropológico, reconstituem ancestrais batalhas em torno de memórias de sagrados outros que, ainda que negligenciados, continuam retecendo identidades culturais amazônicas em pleno século XXI.

Nesse enredo, as práticas religiosas vivenciadas na Amazônia e compartilhadas em cada capítulo do livro plasman outros espaços e outros sagrados, desafiando a lógica universalizante de reprodução no local de teologias eurocêtricas. Walter Mignolo ao analisar criticamente os pilares da modernidade sustentada pelas formas de colonialidade que se manifesta no controle da “economia, autoridade, natureza e recursos naturais, gênero e sexualidade, subjetividade e conhecimento” (Mignolo, 2010, p. 12), convida-nos a alargarmos nossas sensibilidades de mundo para apreendermos o protagonismo das gentes da Amazônia e de outros Brasis no afã de visualizarmos as formas como misturaram com maestria símbolos e rituais das religiões oficiais com a cultura material e imaterial de suas crenças em divindades do ar, da terra e da água (Silva e Sarraf-Pacheco, 2015) e realizaram poderosas traduções culturais em territórios da diferença colonial.

Nos mais diversos espaços amazônicos são comuns nos depararmos com a capacidade que populações locais, sejam elas católicas ou mesmo evangélicas, praticantes de religiões com maior peso das colonialidades eurocêtricas e norte-americanas, reinventaram com arte e performance cantos e danças do universo afro-indígena. Em “Marajó – O coração da Amazônia” (Sarraf-Pacheco, 2024) ao estudar as relações de encontro, confronto e trocas culturais entre uma religiosidade de tradição letrada, sacramental, agostiniana espanhola com uma religiosidade popular de tradição oral, ficou visível como no altar dessas populações cabem Jesus Cristo, santos populares, orixás, encantados e outras entidades, expressando que as fronteiras dos saberes e fazeres sagrados na Amazônia estão permanentemente sendo borradas e renovadas.

As letras acadêmicas talhadas para compor narrativas diversas de manifestações e expressões de religiões e religiosidades populares nas fronteiras nortes e sudestes do Brasil por Nei Lima, Noeci Messias, Rafael Trapp, César Bressanin, Marcelo Rodrigues, Josicleia Ribeiro, Augusto Botelho, Alexandre Borges, Regina Padovan, Karini Parkrekarape, Jerônimo Silva, Rodrigo Caetano, Marilande Abreu, Sariza Venâncio, Izabel Carvalho, Vasni de Almeida e Anny Santos desvelam a potência das histórias locais como território onde práticas coloniais e decoloniais se cruzam, chocam-se e refazem outros espaços e sagrados, rememorando tradições de lutas e resistências das ancestralidades, modos de vida, identidades e saberes amazônicos.

Referências

- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardiã Re-sende et. al. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- KRENAK, Ailton. **O tradutor do pensamento mágico**: Entrevista à Amanda Massuela e Bruno Weis. Revista Cult. São Paulo, edições 251, 04 de novembro de 2019. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/ailton-krenak-entrevista/>. Acesso: 03/8/2025.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2010.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. **Marajó – O Coração da Amazônia: Afroindígenas e Agostinianos em práticas interculturais no regime das águas**. Manaus: Valer Editora, 2024.
- SILVA, Jerônimo Silva e; SARRAF-PACHECO, Agenor. Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, p. 129-156, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 35, p. 21-74, 1992.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

*OS MAIS VELHOS CONTAVAM E EU FICAVA CURIANDO E VENDENDO...: O MITO DE ORIGEM DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM MONTE DO CARMO, TO*¹

Nei Clara de Lima²
Noeci Carvalho Messias³
Rafael Petry Trapp⁴

Introdução

As danças dos congos e das taieiras que ocorrem na festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo estão assentadas em uma narrativa mítica – o aparecimento da Senhora do Rosário – que, embora numa estrutura abreviada ou resumida, apresenta um discurso subversivo que interpreta de forma invertida a distância social entre brancos e negros e a posição subalterna dos segundos na sociedade escravista do período colonial. Relata o aparecimento da santa em regiões inóspitas, como as serras da região, o embate para levá-la de volta à igreja situada na cidade e o papel desempenhado pelos negros escravizados e seus aparatos culturais na solução do impasse criado pelas sucessivas fugas da santa. Todas as versões são referidas a um tempo primordial da vida cultural brasileira, aquele em que os negros escravizados não frequentavam, com raríssimas exceções, as igrejas católicas por serem templos de devoção da população branca e livre.

As versões orais coletadas em Monte do Carmo durante os festejos da Senhora do Rosário em outubro de 2024 destacam a subversão da condição de exclusão dos negros na sociedade escravocrata da época, eliminando não apenas a distância social entre brancos e negros, mas criando o protagonismo dessa população na condução pública da festa de Nossa Senhora do Rosário, a santa protetora dos negros, em várias regiões brasileiras. Em Monte

¹ Pesquisa apoiada pela Secretaria de Cultura do Estado do Tocantins.

² Doutora em Antropologia. Professora emérita da Universidade Federal de Goiás. E-mail: neiclara@gmail.com.

³ Doutora em História. Professora da Universidade Federal do Tocantins. E-mail: noeci@uft.edu.br.

⁴ Doutor em História. Professor da Universidade Federal de Roraima. E-mail: rafael.trapp@ufr.br.

do Carmo, os ternos de congos, as taieiras e os tambozeiros se apresentam em pompa, acompanhando a rainha e o rei nos desfiles que realizam pela cidade nos períodos festivos, como a repetir o gesto primordial que interrompeu a insistência da santa em viver na serra distante da cidade e a buscou para ocupar o seu lugar na igreja.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário

A devoção ao Rosário de Maria, iniciada por São Domingos de Gusmão no século XIII, foi difundida pelos dominicanos, especialmente após a vitória cristã em Lepanto (1571), quando Nossa Senhora do Rosário foi consagrada como símbolo de fé. Os dominicanos levaram esse culto aos africanos em Portugal e, posteriormente, ao Brasil, sobretudo por meio da colonização portuguesa no Reino do Congo. Muitos africanos adotaram práticas católicas antes mesmo da escravidão no Brasil, mas reinterpretaram o catolicismo, criando uma devoção afro-brasileira ao Rosário, com elementos de sua religiosidade ancestral (Divina Misericórdia, 1994; Valença, 1999; Messias, 2010; Simoni, 2021).

O processo de adoção do catolicismo pelos africanos foi marcado por negociações. A religião cristã foi integrada como extensão da espiritualidade africana, e não de forma submissa. As irmandades negras, especialmente as de Nossa Senhora do Rosário, surgiram nesse contexto, promovendo apoio espiritual e incorporando símbolos africanos, como os reis negros, que deram origem a manifestações adaptadas e dinâmicas ao longo do tempo (Scarano, 1978; Salles, 2007).

Figura 1 - Nossa Senhora do Rosário no alto do mastro, durante as festividades do Rosário, na praça da Igreja Matriz, em Monte do Carmo, TO.



Fonte: Fotografia de Rafael Trapp, out/2024.

Entre os séculos XVI e XIX, apesar da violência da escravidão, os africanos trazidos ao Brasil resistiram cultural e espiritualmente, adaptando suas tradições à realidade colonial. As irmandades negras, como as de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, tornaram-se espaços fundamentais de apoio, alforria e afirmação identitária. Surgidas em Pernambuco e espalhadas pelo país, essas confrarias mesclavam catolicismo e práticas africanas – com batuques, danças e reinados. Embora vigiadas pela igreja e pelo Estado, também subverteram estruturas coloniais, preservando vínculos com a espiritualidade ancestral (Reis, 1991; Viana, 2010).

Figura 2 - Imagem de Nossa Senhora do Rosário no interior da Igreja do Carmo, durante as festividades do Rosário, na praça da Igreja Matriz, em Monte do Carmo, TO.



Fonte: Fotografia de Rafael Trapp, out/2024.

Apesar da repressão religiosa e civil, especialmente nos séculos XIX e XX, as irmandades negras resistiram por meio da reinvenção constante, muitas vezes disfarçando suas práticas em rituais católicos ou criando novas expressões, como os maracatus. Mesmo sob restrições coloniais, essas irmandades foram espaços de autonomia, solidariedade e resistência cultural, preservando tradições afrodescendentes. No norte de Goiás, atual Tocantins, também floresceram, deixando um legado de festas populares e reinados que testemunham a criatividade e o senso coletivo das comunidades negras (Brandão, 1985; Carvalho, 2008; Messias, 2010).

A devoção ao Rosário no Brasil assume formas diversas conforme a região. No Norte, Nordeste e Centro-Oeste, destaca-se em festas de comunidades quilombolas e cidades como Taguá (BA) e Catalão (GO), com cortejos de reis e rainhas negros. No Sudeste e Sul, aparece em celebrações como as de Paraty (RJ) e nas bandas de congo do Espírito Santo. No Tocantins, na cidade de Monte do Carmo, registros documentais revelam que desde o século XIX a devoção rosariana se enraizou no cotidiano dos cativos e gerou tradições como as congadas, que interligam fé, musicalidade e danças nas festas populares (Messias, 2010).

A devoção a Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo, TO

Monte do Carmo tem seu surgimento como arraial ligado à mineração de ouro em meados do século XVIII. A ocupação dos sertões goianos foi impulsionada pela mineração e pela imposição do catolicismo como instrumento de dominação cultural. Portugal via no ouro uma oportunidade para fortalecer seu império, enquanto, internamente, ampliava os limites coloniais, escravizando mulheres e homens indígenas e africanos e impondo os padrões culturais europeus.

Figura 3 - Rainha eleita para a festa de Nossa Senhora do Rosário de outubro de 2025 segurando uma imagem da santa homônima, em Monte do Carmo, TO.



Fonte: Fotografia de Rafael Trapp, out/2024.

Diferentemente de outras capitanias, Goiás se desenvolveu no período colonial de forma dispersa, com arraiais que surgiam e desapareciam conforme a riqueza mineral. No auge da mineração, entre os séculos XVIII e XIX, a sociedade colonial carmelitana era marcada pela diversidade de grupos sociais, composta por africanos escravizados, negros livres, pardos e brancos pobres, além de militares, comerciantes, garimpeiros e artesãos. Em 1804, quando começou a declínio do ciclo do ouro, as vilas do Norte de Goiás contavam com 14.048 habitantes, dos quais 38,8% eram escravizados e 20,4% negros livres (Matos, 1979; Palacín, 1994; Parente, 2003).

A maioria dos escravizados do norte goiano provinha da África Ocidental, especialmente das regiões que compreendem hoje o Benin e a Nigéria, de nação Mina, Nagô e Haussá, além de povos bantos da África Centro-Ocidental, nos atuais Angola e Congo. Esses africanos eram traficados principalmente pelo porto de Salvador e valorizados por sua experiência em mineração e metalurgia, habilidades essenciais para a economia aurífera da região (Bonfim, 2023). O militar português Raimundo José da Cunha Matos, em viagem oficial pela capitania de Goiás em 1823, registrou a seguinte impressão sobre o arraial do Carmo:

O arraial de Monte do Carmo está assentado em terreno quase plano na margem esquerda do rio água-çuja, ou para melhor dizer entre a serra que fica a leste, o rio água-çuja a oeste, o correjo do sucuri ao sul, e outro córrego ou um brejo ao norte; por isso a sua situação se torna-o insalubre, tem 107 casas entre grandes e pequenas, que possam ser reputadas fogo, a Igreja matriz de Nossa Senhora do Carmo, pequena, mas bem ornada, e com excelente lâmpada, e banquetta de prata, e a pobre Hermida de Nossa Senhora do Rosário [...]. Esse arraial e seu distrito forão antigamente mais rico e povoado: a mineração aqui se acha extinta (Matos, 1979, p. 260-261).

Monte do Carmo foi moldada nesse contexto, reunindo exploradores paulistas, colonos europeus, africanos e indígenas. A presença de escravizados africanos foi marcante nas minas e fazendas. Apesar da exploração, as populações negras e as classes populares encontraram formas de sociabilidades e resistências, expressas em manifestações religiosas e culturais como as devoções e celebrações de Nossa Senhora do Rosário, bem como os rituais de taieiras e congos que estão incorporados nestas festividades.

No Tocantins colonial, como no restante do Brasil, essas festividades religiosas foram historicamente promovidas pelas irmandades do Rosário. No arraial do Carmo, a irmandade de Nossa Senhora do Rosários dos Pretos possuía uma estrutura organizada e manteve celebrações tanto na cidade quanto na área rural. Apoiou, ainda, a organização comunitária e as festividades religiosas, como as celebrações de Nossa Senhora do Rosário e do Divino. A administração da irmandade seguia um modelo hierárquico, com reis, rainhas e juízes assumindo funções administrativas e financeiras. O financiamento, geralmente em ouro, provinha de esmolas, doações e contribuições dos membros tanto livres quanto escravizados, garantindo a manutenção das atividades religiosas, festivas e assistenciais, como apoio a membros necessitados de auxílio para alforrias (Messias, 2010).

Acredita-se que a irmandade tenha surgido no contexto minerador, enfraquecendo-se com o declínio da mineração, embora símbolos e alguns objetos litúrgicos tenham permanecido na comunidade. Documentos revelam sua atuação na arrecadação de recursos, organização de missas e manutenção da igreja, que foi demolida no século XX. No final do século anterior, a crise econômica do norte goiano e a redução do número de escravizados, entre outros fatores, contribuíram para o declínio das irmandades, fatores agravados pela marginalização imposta a essas instituições pela Igreja Católica no período republicano (Messias, 2010).

A irmandade era uma associação religiosa composta principalmente por negros e pardos, incluindo escravizados, e possuía uma estrutura administrativa própria. Diferentemente de outras irmandades onde certos cargos eram exclusivos para brancos, na

do Carmo havia negros alfabetizados exercendo funções administrativas. Apesar da suposta constante fragilidade financeira, manteve-se como um espaço de resistência e organização da população negra (Messias, 2020).

Antigos moradores relatam a existência de uma Igreja do Rosário cujas ruínas desapareceram no século XX.⁵ A Igreja do Rosário, mais frequentada pelos escravizados, foi demolida em 1978, dando lugar à Praça Alexandrino Pinto Cerqueira. A Igreja do Carmo, erguida em 1801, ainda permanece como um importante marco religioso da cidade, abrigando em julho e outubro de cada ano os devotos durante as celebrações em louvor a Nossa Senhora do Rosário.

As festividades do Rosário em Monte do Carmo

A festa de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo é uma celebração organizada por reis e rainhas, eleitos a partir de uma lista de espera controlada pela igreja, geralmente motivados por promessas em agradecimento às graças recebidas. A festividade envolve a comunidade na organização e nos preparativos, desde a arrecadação de fundos até a realização dos rituais. A celebração ocorre duas vezes ao ano: em julho, com uma estrutura maior, e em outubro. A segunda data tem ganhado espaço devido à alta demanda de festeiros e por coincidir com o mês dedicado a Nossa Senhora do Rosário.

A festividade do Rosário revela distinções sociais e econômicas entre as celebrações de julho e outubro. A festa de julho, mais grandiosa, demanda altos custos, tornando-se acessível principalmente para pessoas de maior poder aquisitivo. A celebração de outubro é mais modesta. Todavia, ambas seguem etapas e rituais como a *coroação* da rainha e do rei, a *caçada da rainha*, procissões, cortejos e apresentações culturais. A organização valoriza a articulação coletiva e a manutenção das tradições, garantindo assim a continuidade da celebração ao longo de muitos anos.

Apesar da força econômica da festa de julho, há grande solidariedade entre os confrades que se organizam nas festas como um todo. Ser rainha não é apenas uma questão financeira, mas também de fé, abnegação e apoio comunitário. A rainha, acompanhada do séquito real, é uma personagem que simboliza os passos de Nossa Senhora do Rosário. O ritual da *caçada da rainha* rememora o mito de origem da imagem da santa do Rosário, que

⁵ Messias (2010, p. 131) informa: “Especula-se que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que foi demolida, tinha dimensões imponentes e teria sido construída no século XVIII. Alguns afirmam que ainda guardam na memória as imagens dos restos de paredes [...]”.

só permaneceu na cidade quando trazida em procissão com o batuque do tambor e a dança das taieiras e dos congos. O cortejo sai da casa-da-festa, percorre as ruas da cidade até o local denominado *Butiquim*, situado nos arredores da cidade, espaço que simboliza o achado da imagem do Rosário. Durante o cortejo os devotos rendem louvores à santa protetora presentificada no casal real, por meio de tambores, danças, licores, fogos de artifício e, em uníssono coro, entoam: “Eu passarei alegre, alegre eu vou cantando, é senhora do Rosário que estamos festejando [...]”. No *Butiquim*, em um trono feito para a ocasião, rodeado pelos devotos e participantes do ritual festivo, o casal real recebe as homenagens; come-se, bebe-se e dança-se tambor com entusiasmo. Em seguida, retorna-se ao centro da cidade, para a Igreja do Carmo, entoando o canto: “rei e rainha vamos embora direto pra igreja visitar Nossa Senhora”.

Após a *caçada*, ao cair da noite, pelas ruas da cidade com fogos de artifício, acontece o cortejo para officiar a *coroação* da rainha e do rei. O cortejo leva os monarcas e seus acompanhantes até o adro da igreja, onde o ritual de *coroação* é conduzido pelo padre. Neste momento, a coroa, o manto e o cetro são retirados do casal real do ano anterior e passados para a nova rainha e o novo rei. Após a missa da *coroação*, o cortejo retorna à casa-da-festa, onde são recepcionados com muita alegria. Do alto de um trono as majestades prestigiam a alegria dos devotos, que comem e bebem com fartura e depois dançam noite adentro.

Figura 4 - Momento em que a coroa, o manto e o cetro são retirados do casal real do ano anterior e transferidos para a nova rainha e rei, durante as festividades do Rosário, na Igreja Matriz, em Monte do Carmo, TO, out/2024.



Fonte: Fotografia de Rafael Trapp.

No dia seguinte à *coroação*, acontece o *reinado*. Pela manhã, a rainha e o rei recebem os congos, as taieiras e os demais participantes para um café na casa-da-festa. Dali, o cortejo

parte para a igreja, onde ocorre a missa solene de Nossa Senhora do Rosário. Após a missa, a rainha e o rei voltam, juntamente com os reis vindouros, à casa-de-festa, com as taieiras, os congos e os tambozeiros, acompanhados pela comunidade devota, onde é servido um café com bolos (Messias, 2010; Silva, 2019).

Figura 5 - No adro da igreja, após a missa, as taieiras e os congos cantam para a rainha e o rei, evocando para irem à casa-da-festa, em Monte do Carmo, TO.



Fonte: Fotografia de Rafael Trapp, out/2024.

Os congos – forma de expressão também conhecida como congada, congado ou reinado – são uma manifestação cultural afro-brasileira que combina influências africanas e ibéricas em celebrações dedicadas a santos negros, como São Benedito e principalmente Nossa Senhora do Rosário. Além de seu caráter religioso, a festividade envolve música, dança e rituais como desfiles e banquetes. É uma tradição fortemente enraizada em Monte do Carmo.

No território do antigo estado de Goiás, tanto no norte quanto no sul, o surgimento e a popularização dos congos remonta ao século XVIII, no contexto da mineração aurífera e da presença da população negra, escravizada e livremente organizada nas irmandades católicas. Posteriormente, seguindo a ruralização decorrente da crise da exploração do ouro, expandiram-se para áreas agrícolas e, recentemente, no século XX, para centros urbanos.

No Tocantins, a tradição dos congos remete aos escravizados que foram trazidos para trabalhar nas minas e fazendas principalmente no sudeste e centro do estado, onde foram erigidos núcleos coloniais como Arraias, Natividade, Porto Nacional e Monte do Carmo, entre outros. Os congos são populares em municípios da Diocese de Porto Nacional, como Monte do Carmo, Conceição do Tocantins, Ipueiras, Santa Rosa do Tocantins e Silvanópolis

(Zitzke, 2022), e a Comunidade Quilombola Morro São João é uma das mais conhecidas (Santos, 2020).

As taieiras também constituem uma forma de expressão cultural afrodescendente e no século XIX tiveram presença marcante em cidades como Lagarto e Laranjeiras, em Sergipe, mas entraram em declínio ao longo do tempo, sendo reanimadas na década de 1970. Em Monte do Carmo, associadas aos congos, as taieiras são uma manifestação cultural essencial da festa de Nossa Senhora do Rosário. Assim como nas cidades sergipanas, em Monte do Carmo a tradição desvaneceu-se por um tempo e foi revivida em 1979, por iniciativa da professora Sônia Maria Almeida Pereira, com apoio da comunidade local. (Messias, 2010).

O frei dominicano José M. Audrin, em visita à vila do Carmo no início do século XX, observou que “o rei e a rainha do Rosário eram sempre negros retintos, trajando, porém, luxuosa indumentária” (Audrin, 2024, p. 181). Embora tenha testemunhado “pálido vestígios dos esplendores de outrora”, Audrin (2024, p. 181) pôde conhecer a “coroação dos consortes reais, mastros, cantorias, bailes e banquetes”: “A cabeça do “soberano”, cuidadosamente raspada, era untada com óleo e nela esparziam abundante pó de ouro que a fazia reluzir sob a coroa de prata. O mesmo precioso pó era profusamente semeado por dois pajens ao longo do caminho por onde passava a “rainha” (Audrin, 2024, p. 181).

No passado, segundo relato de moradores, os negros eram proibidos de entrar na igreja matriz. Ao falar sobre Nossa Senhora do Rosário, o congo carmelitano Juarês Carvalho de Oliveira destaca: “Protetora dos Pretos [...] Que era os escravos, que na época [...] não tinham a prioridade de entrar na igreja dos senhores”.⁶ As percepções contemporâneas de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo estão diretamente relacionadas à memória coletiva de um mito vinculado à história social da escravidão africana no Tocantins.

O mito de origem de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo

Fausta Cristina Ramalho, taieira que já foi capitã do mastro da festa de Nossa Senhora do Rosário, e o congo Jesus de Nazaré Carvalho de Oliveira nos contaram versões quase idênticas do mito de origem de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo:

⁶ Entrevista concedida por Juarês Carvalho de Oliveira, em Monte do Carmo, TO, em 27 set. 2024.

Contam que Nossa Senhora do Rosário foi encontrada na serra que circunda a cidade de Monte do Carmo, embaixo de um pé de árvore. Por duas vezes consecutivas, [pessoas] foram até lá onde a santa aparecia e a trouxeram para a igreja. Mas a santa sempre voltava para a serra. Até que na terceira vez, um grupo de tambozeiros, congos e taieiras foram e tocaram tambor para ela. Quando ouviu os tambores, ela começou a balançar o corpo. Então, trouxeram ela e desta vez ela ficou. Aí, construíram a igreja de Nossa Senhora do Rosário e ela ficou sendo também padroeira de Monte do Carmo.⁷

A versão da taieira Rufina de Souza Oliveira acrescenta alguns elementos ao mito, como a ideia de levarem folia⁸ para convencer a santa a deixar a igrejinha da serra e vir morar na igreja de Nossa Senhora do Rosário:

Que Nossa Senhora do Rosário foi achada, todo mundo aqui de Monte do Carmo sabe que foi no pé da serra. Até hoje ainda tem lá o sinal da igreja onde ela foi achada. Aí trouxeram ela pra aqui, ela voltou. E aí levaram folia, trouxeram ela... Ela não aceitou folia. Aí foram com tambor e congos pra trazer ela. Aí que ela ficou na igreja aqui junto com a Senhora do Carmo. Aí é que tem essa tradição de Nossa Senhora do Rosário, através de tambor, caçador, taieira e congo e os caretas.⁹

A versão do mito contada pela taieira Ana dos Reis Rodrigues dos Santos, conhecida entre os carmelitanos como Nanô, situa o encontro da imagem de Nossa Senhora do Rosário com os negros e negras de Monte do Carmo no contexto da escravidão: “Os mais velhos falavam que [as taieiras começaram na] era dos negros. Aí tinha as negras [...] disse que essas negras amarrava os panos na cabeça”.¹⁰ Nanô elabora a narrativa do aparecimento da santa padroeira dos negros associada à proteção e ao circuito de reciprocidade em forma de festa com tambor, taieira e congo, que as populações escravizadas e seus remanescentes de Monte do Carmo deveriam realizar anualmente em troca da proteção divina:

⁷ Entrevista concedida por Fausta Cristina Ramalho e Jesus de Nazaré Carvalho de Oliveira, em Monte do Carmo, TO, em 12 e 13 out. 2024.

⁸ Em Monte do Carmo, o vocábulo *folia* sinaliza as festividades do Divino Espírito, enquanto *tambor* é referenciado às de Nossa Senhora do Rosário. Esta versão do mito confirma essa distinção, pois Senhora do Rosário atendeu ao chamado do *tambor*, e não da *folia*. Cf. Messias, 2010.

⁹ Entrevista concedida por Rufina de Souza Oliveira, em Monte do Carmo, TO, em 26 set. 2024.

¹⁰ Entrevista concedida por Ana dos Reis Rodrigues dos Santos, em Monte do Carmo, TO, em 27 set. 2024.

Minha avó [que era Iaiá, que nós chamava ela de Iaiá] contava que os negros dessa serra aqui, ó... Disse que criou [...] que tinha as aldeias... Aí disse que era umas negras e essas negras começaram aí. Foi no tempo da Festa de Senhora do Rosário. Aí acharam a Senhora do Rosário no pé duma canela de ema, na serra. Aí ‘panharam ela e trouxeram aqui pra praça. Aqui tinha uma igreja. Aí trouxeram... Ela pretinha. Trouxe ela e botou aí na igreja. Ela voltou no outro dia, ela não ficou na igreja, ela voltou para o mesmo lugar, lá na serra. Aí foram de novo. Chegou lá [...] ela tava no mesmo lugar que ‘panharam ela. Os mais velhos contavam e eu ficava curiando e vendo... Eles contavam. Aí ‘panharam ela de novo e trouxe, ela não ficou [...] Ela voltou. Aí disseram [...] “Vamos criar, vamos levar as taieiras, os congos e o tambor”. Aí pegaram e fizeram. A primeira foi o tambor; o tambor e os congos. [...] Eles saíram. Aí chegaram lá. Disse que quando começou, bateu o tambor, ela começou a mexer. Disse que mexendo, mexendo... Aí ‘panharam ela e ela veio. Aí, ela quietou. Quietou na igreja, aí ela ficou. E aí continuou. Aí continuou o congo, tambor e taieira. Aí pronto. Disse que ela não saiu mais [...] os mais velhos contavam esses causos.

Ambrósio de Assis Araújo também conta a sua versão:

Eu já ouvi assim, que tinha... Na época dos escravos... Que iam buscar ela, Nossa Senhora do Rosário. Tem uma serra aqui... Um pé de serra aí. Aí vinham os congos cantando, né? E esse tempo era dos escravos. E eu acho que era os escravos que vinham cantando a música de congo pra trazer ela para igreja. Eu já vi falando isso... Por isso que cantam até hoje.¹¹

Minegildo Alves Corrêa, hoje aposentado da sua função no terno de congo, narrou a versão da descoberta da Senhora do Rosário em Monte do Carmo com as mesmas linhas narrativas dos demais, acrescentando, com realce, a astúcia dos congos de pensarem que o som do tambor e o bailado mobilizariam a santa a acompanhá-los, vindo a se aquietar na igreja da cidade e abandonando a mania de fugir para o mato:

Que no tempo que [...] eles descobriram Senhora do Rosário, acharam ela lá na serra pra lá. Acharam ela lá, e aí trouxeram ela para cá. Aí botavam ela cá na igreja e tal. Quando pensava que não, Senhora do Rosário tinha ido embora pra lá. E eles iam e buscavam Senhora do Rosário, trazia, botava cá. Ela voltava e ia embora. Aí, que fizeram... “Não, agora vamos fazer, vamos estudar como é que vamos trazer Nossa Senhora do Rosário pra’qui”. Ah, vamos fazer uma festa pra Senhora de Rosário! Aí que eles descobriram a Festa de Senhora do Rosário. Fez a rainha, o rei, e ... tambozeiro, congo. Foi lá buscar ela, trouxe ela, e ela não voltou mais. Aí, ela ficou.¹²

Agripino Ferreira dos Santos relata o mito de origem da padroeira e explica a existência da festa nos tempos atuais vinculada à teoria dos tempos primevos dos congos:

¹¹ Entrevista concedida por Ambrósio de Assis Araújo, em Monte do Carmo, TO, em 11 out. 2024.

¹² Entrevista concedida por Minegildo Alves Corrêa, em Monte do Carmo, TO, em 11 out. 2024.

Por conta da... pela história de Monte do Carmo, os congos foram começados aqui no tempo dos escravos. Apresentou... apareceu a imagem de Nossa Senhora do Rosário aí na serra. E então eles traziam ela pra igreja e ela voltava pra gruta lá na serra. Aí que os negros, que os africanos... Que tinha muito negro nesse tempo... Reuniram e formaram... Tinha uns africanos que sabiam o congo, né? Era da descendência lá dos congos. Formaram os congos, o tambor, as taieiras e foram buscar ela. Chegando lá, eles dançaram, fizeram vênia. Dizem... conta a história que ela abalou do lugar e saiu. E eles acompanharam, cantando e louvando a Senhora do Rosário, até chegar na igreja aqui. E vem vindo os congos nessa tioria toda a vida, cantando nas festas... É o rei e a rainha, louvando a Senhora do Rosário.¹³

A versão contada pelo congo Sebastião Raimundo dos Santos, conhecido por Sebastião de Nanô, enfatiza que o festejo de Nossa Senhora do Rosário teve início com os eventos do seu aparecimento na serra e os embates que se seguiram para conduzi-la à igreja:

Essa festa... ela foi começada pela Nossa Senhora. Que foi achada lá em cima desta serra... a imagem. Aí, trouxeram ela. Acharam lá e trouxeram. Aí ela voltou pra trás, não quis ficar. Tornou trazer, ela tornou voltar. Aí... “Não! Vamos fazer o que?” Aí, uns ... Naquele tempo era os negros, né? “Nós vamos fazer o tambor, levar o tambor e trazer ela.” Aí levou o tambor. Diz que cantaram lá, cantaram as músicas de Nossa Senhora do Rosário. Aí, disseram que ela começou... Dizendo o povo que ela começou a balançar lá no lugar que ela tava. Aí, diz que ‘panharam ela e trouxeram. Aí, depositaram aqui na igreja. E fizeram a igreja de Nossa Senhora do Rosário aí nessa praça. Aí ela ficou.¹⁴

Como nas demais narrações, Juarês Carvalho de Oliveira, terno de congo de Monte do Carmo, conta sua versão, entremeando à estrutura mítica da narrativa elementos da história local, como se vê a seguir:

O padre Gama trabalhava aqui com os escravos, eles tinham construído a igreja lá em cima da serra, davam o nome de igreja de São Gonçalo. Aí, eles, os escravos da exploração do ouro, acharam a imagem de Senhora do Rosário lá em cima da serra. E aí pegaram e trouxeram. Fizeram uma igreja ali na praça. Hoje a praça Alexandre Pinto, antes era Praça do Rosário. Eles fizeram a igreja lá, pequeninha e aí trouxeram a imagem e colocaram lá nessa igreja. E depois a imagem sumiu. Não acharam. No outro dia e não acharam. E ficaram na procura “Quê que aconteceu? Cadê a imagem?” Aí, tiveram ideia de voltar lá no mesmo lugar. Voltaram. E aí a imagem ‘tava lá. Aí foram pegar ela e não deram conta de arribar ela do chão. Aí juntou dois homens [...]. Juntou dois ou três homens e não pegaram a imagem. Não conseguiram. E aí eles tiveram a ideia: “Ó, vamos arrumar os congos e o tambor. Vamos bater tambor. Vamos tentar botar congo. Vamos embora, “bora cantar pra ela sair”. E aí fizeram isso e conseguiram [...] Isso num foi no mesmo dia. Isso leva dias [...] Aí, depois, quando foram, eles conseguiram. Quando as taieiras começaram a cantar e depois o tambor bateu, tocou os tambores, aí até uma criança arribava a imagem. Era uma imagem bem pequena, levezinha. Pegou a imagem e veio cantando e batendo tambor e dançando... E chegou e colocou na igreja lá. E ela ficou, mas porque veio

¹³ Entrevista concedida por Agripino Ferreira dos Santos, em Monte do Carmo, TO, em 11 out. 2024.

¹⁴ Entrevista concedida por Sebastião Raimundo dos Santos, em Monte do Carmo, TO, em 27 set. 2024.

acompanhada da cantoria dos congos e taieiras. [...] Os tambozeiros tocavam o tambor e as mucamas dançavam. E assim veio até chegar na igreja. Então eles continuaram, tiveram ideia de continuar, de fazer a festa dela, de Senhora do Rosário que é o dia dela mesmo, 7 de outubro. Todos sabem né? 7 de outubro é dia de Senhora do Rosário.¹⁵

As versões do aparecimento de Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo, como é próprio da natureza do mito, se referem aos tempos primordiais. Nesse caso, o tempo referido é o tempo dos *escravos*, e o lugar é o da serra, onde os negros escravizados mineravam o ouro. O tempo-espço da escravidão e da mineração do ouro é aquele em que Nossa Senhora do Rosário aparece na região e protagoniza os eventos em que, por uma operação de inversão simbólica do processo da cristianização católica associada ao colonialismo moderno, é “convertida” pelos negros escravizados, ao lhes seguir para a igreja, mobilizada pelos batuques do tambor e pelas danças e cantos dos congos e das taieiras, depois de negar por duas vezes os chamados da população branca, livre e católica. Na terceira tentativa, a santa se deixa afetar pelas expressões culturais e religiosas de matriz africana e os acompanha para a igreja que leva o seu nome, e lá permanece. Em troca, pede homenagens em forma de festa que deve ser realizada com tambor, danças, cantos, desfiles, reinados... Reinado de uma rainha e de um rei, pessoas da comunidade que se oferecem para conduzir, a cada ano, a festa da Senhora do ROSÁRIO.

Assim contados os eventos, podemos perguntar se não haveria confluências, da ordem das alegorias, entre a realidade sócio-histórica e o reinado da santa, que desce do panteão celeste para dançar e estar em contato direto com os dançantes negros nas ruas e praças públicas de Monte do Carmo durante o *reinado* da rainha? Não é a esse movimento que o mito de origem alude ao condicionar ao som do tambor, à dança e aos cantos dos devotos o deslocamento que faz a santa “se mexer”, “balançar”, sair da serra e seguir acompanhando os ritmos e as danças trazidas ao continente americano pelos negros escravizados?

É interessante observar ainda que nas versões do mito aqui levantadas o movimento da santa de se deixar ficar na igreja de Nossa Senhora do Rosário, atendendo ao chamado do tambor, das taieiras e dos congos, depois de fugir para a serra por duas vezes, sinaliza também uma prévia conversão dos negros escravizados à Igreja Católica, pois é para esse espaço cristão que as taieiras e os congos a (re)conduzem, por meio de uma “embaixada” realizada ao som do batuque do tambor.

¹⁵ Entrevista concedida por Juarês Carvalho de Oliveira, em Monte do Carmo, TO, em 27 set. 2024.

Ao contar estas histórias, estruturadas como se fossem mitos, e, ao batucar, dançar e cantar nos festejos, os carmelitanos devotos relembram e ao mesmo tempo interpretam e materializam, em forma de reinados, desfiles, danças e cantos, os eventos fundadores do lugar: a escravidão colonial, os embates de diferentes visões religiosas e as confluências negociadas pela cultura e configuradas nas entrelinhas das narrativas e dos festejos dançantes.

Embora o catolicismo do colonizador europeu procurasse moldar – não sem antes tentar eliminar – as formas de expressões culturais religiosas das populações africanas escravizadas no território brasileiro, o que vimos nas manifestações e nas falas dos carmelitanos sobre elas é justamente um amálgama em que diferentes cosmovisões são fundidas em novas e singulares religiosidades, reconhecidas nos tempos atuais como afrobrasileiras. É assim que festejar uma santa do panteão católico com congos, taieiras e tambor é um modo de dizer sobre as misturas culturais e simbólicas especialmente da vida religiosa de distintos povos vivendo em território comum, com seus conflitos, dissensos, confluências e negociações.

Uma dessas negociações pode ser encontrada no desfecho narrativo presente nas várias versões aqui apresentadas: Nossa Senhora do Rosário, uma santa católica, torna-se protetora dos negros, por obra do batuque do tambor e da comunidade carmelitana devota. Mobilizada pelas sonoridades e danças de origem africana, a santa se movimenta dançando, se dirigindo em um cortejo de negros para a igreja.

As versões verbalizadas do mito – aqui recontadas na forma escrita –, assim como nas versões dramatizadas dos bailados, cortejos e cantos das taieiras e dos congos – captadas pelas imagens fotográficas –, estão a dizer que a festa de Nossa Senhora do Rosário, iniciada nos tempos passados da mineração, continua hoje ressignificando eventos daqueles tempos e interpretando o hibridismo que está na base da cultura brasileira e de suas matrizes diversificadas.

Pela escuta desse mito nas vozes dos detentores dessa tradição rosariana de Monte do Carmo foi possível perceber que as populações afro-diaspóricas no Brasil, ao se converter ao cristianismo, deixaram suas marcas africanas no culto da santa que, como eles, passa a dançar ao som do tambor e enche os espaços cristianizados de batuques e danças que têm lugar nos cortejos reais, encimados por uma rainha e um rei, os festeiros patrocinadores da festa. O mito da fuga e posterior conversão da santa é, portanto, uma das representações que cria e engloba os sentidos da festa de Nossa Senhora do Rosário, integrando as taieiras, os

congos e o tambor e explicando as mesclagens e os embates culturais entre diferentes povos ali reunidos.

Considerações finais

Narrativas de formato mítico sobre fugas de santo aparecem com muita frequência em Portugal (Espírito Santo, 1988) e são largamente difundidas na América Latina. Enquanto em Portugal elas se referiam principalmente às disputas entre as diferentes regiões no interior do país e entre a religião oficial e a popular, na América Latina e no Brasil alegorizam a violência com que as populações autóctones foram dizimadas, perseguidas e eventualmente escravizadas, assim como a violência da escravização de africanos, trazidos de várias regiões da África para realizar o trabalho da exploração colonial na mineração, nas usinas de cana-de-açúcar, nas lavouras de café, no trabalho doméstico das casas-grandes etc.

Nos territórios colonizados da América Latina, essas histórias míticas têm sido compreendidas como interpretações nativas das desigualdades – geralmente instituídas com a desumanização das populações subalternizadas – criadas pelo colonialismo ibérico. Dispersas por toda a América Latina, as mito-narrativas de santos fujões ocorrem em inúmeras regiões e relatam situações em que o santo ou santa, que acompanha a posse territorial e a exploração do empreendimento colonial, no empenho de cristianização dos colonizados, rebela-se com a violência imposta pelo colonizador e os modos com que impõe suas crenças e valores aos autóctones e aos escravizados africanos, negando-se a dela participar. Essa recusa apresenta-se como fuga para lugares considerados inóspitos, lugares dos que eram mera mão de obra ocupada na exploração da terra, dos minérios e dos demais trabalhos demandados pela metrópole e por seus núcleos estabelecidos na colônia. O aparecimento e as fugas das imagens de santos, elaborados como parte da memória coletiva dos subalternizados, têm sido entendidos, num sentido mais dilatado, como redenção do sofrimento infligido aos povos originários e aos africanos escravizados.

Michael Taussig (1993, p. 185), ao estudar o colonialismo e seus efeitos entre os indígenas na Colômbia, incursionou por inúmeros relatos de aparecimentos e fugas de santos naquele país, entendendo que quaisquer significados que possam ser extraídos dessas narrativas, antes de tudo, estão assentados na voz das populações originárias, pois “é o índio que a história escolhe para fornecer à raça civilizada e conquistadora um ícone milagroso. Assim como o escravo atende às necessidades de seu senhor, os conquistados redimem seus conquistadores”. Em narrativas de santos fujões presentes nas regiões brasileiras colonizadas

pela exploração do ouro, é o escravizado africano e itens da sua cultura ancestral que a história escolhe para ocupar esse lugar redentor, de onde eclodem as vozes, as danças, o batuque e as dores soterradas na diáspora, em uma estratégia de luta contra a desumanização a que foram submetidos (Lima, 2003).

Entrelaçadas como simultaneamente história e mito, assentadas na memória coletiva de Monte do Carmo, essas versões – por amalgamar conceitos e interpretações tradicionalmente concebidos como campos explicativos singulares e opostos – rompem com as perspectivas engessadas de lidar com fenômenos da vida social (cultura, memória e história) e propõem diálogos inovadores entre histórias culturais eivadas de realidades ficcionais.

Referências

AUDRIN, Frei José M. **Os sertanejos que eu conheci**. Messias, Noeci Carvalho; Lima, Nei Clara; Pereira, Mariana Cunha (Orgs.). 2. ed. Goiânia: Câne Editorial, 2024, p. 181.

BONFIM, Wátila. M. F. **Senhores, escravos e forros no julgado de Natividade**. Goiânia: Ed. Kelps, 2023.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do santo de preto**. Rio de Janeiro: FUNARTE/INC; Goiânia: UFG, 1985.

CARVALHO, Euzebio Fernandes. **O rosário de Aninha**: os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques (Cidade de Goiás, 1881 - 1930). Dissertação (Mestrado em História) - UFG, Goiânia, 2008.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **Origens orientais da religião popular portuguesa**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988.

LIMA, Nei Clara. **Narrativas orais**: uma poética da vida social. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

MATOS, Raymundo J. C. **Chorographia histórica da Província de Goyaz**. Goiânia: Ed. Líder, 1979.

MESSIAS, Noeci Carvalho. Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos: promotora das festas, no arraial do Carmo, no século XIX. In: Meneses, Verônica e Teske, Wolfgang (Org.). **Comunicação, Cultura e Identidade**: folkcomunicação no Tocantins. Curitiba: Appris, 2020.

MESSIAS, Noeci Carvalho. **Religiosidade e devoção**: as festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade, TO. Tese (Doutorado em História) - UFG, Goiânia, 2010.

Divina Misericórdia. **O Sacratíssimo Rosário**. Belo Horizonte: Livraria da Divina Misericórdia, 1994.

PALACÍN, Luís. **O século do ouro em Goiás, 1722-1822**: estrutura e conjuntura em uma capitania de minas. 4ª ed. Goiânia: UCG, 1994.

PARENTE, Temis Gomes. **Fundamentos históricos do estado do Tocantins**. Goiânia: Editora UFG, 2003.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SALLES, Fritz Teixeira. **Associações Religiosas no ciclo do ouro**: introdução ao estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no século XVIII. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SANTOS, Nayara Kallinne Candido dos. **Comunidade quilombola Morro São João no município de Santa Rosa do Tocantins**: memória e território. Dissertação (Mestrado em Geografia) - UFT, Porto Nacional, 2020.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SILVA, Marinalva do Rêgo Barros. **Festas e sociabilidades nos sertões**: a rainha Nossa Senhora do Rosário. Tese (Doutorado em Artes) – UNESP/UFT, São Paulo/Palmas, 2019.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Fé, Devoção e Tradição Rosarina nos festejos de congada: Entre as águas de Oxúm e as faces da Virgem do Rosário. **Revista Cordis**. São Paulo, v. 1, n. 26, p. 160-185, 2021.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

VALENÇA, P. Manuel Austo Calheiros. Mística da Confraria do Rosário e S. Benedito no Porto (Sec. XVIII). Em: **Piedade Popular**: sociabilidades – representações, espiritualidades. Actas do Colóquio Internacional. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa: Terramar, 1999.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

ZITZKE, Valdir A. Congos, Congadas e Congadeiros: Identidades Negras Ancestrais no Tocantins. *Revista Tempo Amazônico*, v. 11, n. 1, p. 125-144, jul./dez. 2022.

DAS MEMÓRIAS AO MEMORIAL: PORTO NACIONAL E A SANTIDADE DE PADRE LUSO

César Evangelista Fernandes Bressanin¹

Introdução

A cidade de Porto Nacional, ao longo do século XX, foi cenário de uma intensa efervescência da religiosidade católica produzida pela presença dos frades franceses da Ordem Dominicana, pela fundação do Colégio Sagrado Coração de Jesus, da Congregação das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils, em 1904, pela elevação da cidade à Sé Diocesana em 1915, pela atuação dos bispos franceses e dominicanos, Dom Domingos Carrerot (1921-1933) e Dom Alano Maria Du Noday (1936-1985) e pela abertura do Seminário Diocesano São José em 1922.

Concomitante à trajetória do Seminário São José surgiu neste cenário religioso um jovem maranhense que desejava ser padre católico e procurou o bispo de Porto Nacional, Dom Alano Maria Du Noday para solicitar o ingresso nos estudos seminarísticos e a admissão ao clero diocesano. Esse jovem era uma figura franzina, de saúde fragilizada, mas que demonstrava imenso interesse pelas coisas de Deus e da Igreja. Seu nome era Luso de Barros Matos.

Este texto, recorte de pesquisas sobre Religiões e Religiosidades no Tocantins, apresenta a trajetória de Padre Luso de Barros Matos, personagem do clero diocesano de Porto Nacional, afamado de santo. O objetivo é analisar as memórias existentes em torno de sua vida sacerdotal, entre os anos de 1945 e 1987, as memórias que povoam o imaginário católico local e regional *post mortem* deste sacerdote e a organização de um memorial em sua homenagem, 33 anos após seu falecimento.

¹ Doutor em Educação (PUC-GO). Mestre em História (PUC-GO). Mestre em Educação (UNINORTE). Graduado em História (UFT). Graduado em Pedagogia (UNIFACVEST). Estudante de Filosofia e Teologia (UNINTER). Professor no Curso de Pedagogia da UFT, Campus de Palmas. Professor no Programa de Pós-graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHISPAM) da UFT, Campus de Porto.

Com um *corpus* bibliográfico e documental pautado nas pesquisas sobre História das Religiões (Mata, 2010; Nunes, 2011) a partir dos pressupostos da História Cultural (Chartier, 1990; Pesavento, 2008) e um *corpus* oral utilizando-se das entrevistas produzidas a partir da metodologia da História Oral (Alberti, 2008 e 2010), como fontes para este trabalho. O texto insere-se no rol das investigações desenvolvidas no Programa de Pós-graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHISPAM), na linha de pesquisa Ensino e fontes das diversidades culturais amazônicas e no Núcleo de Estudos Urbanos e das Cidades (NEUCIDADES), na linha de pesquisa Memória, Linguagens e Representações, ambos na Universidade Federal do Tocantins.

A trajetória de Padre Luso de Barros Matos

Luso de Barros Matos era natural de Santo Antônio de Balsas, estado do Maranhão. Chegou neste mundo no dia 16 de dezembro de 1906 como filho da família católica de Presilino Matos e de Petronília de Barros Matos. Luso cresceu entre as vivências familiares cotidianas vinculadas fortemente ao catolicismo.

Sempre atento às práticas católicas de sua família, muito cedo foi entregue à Santo Antônio, o padroeiro de sua cidade natal, como filho, pois seu pai terreno havia falecido. Era companheiro inseparável de sua mãe nas rezas e devoções e demonstrava imensa alegria e plena satisfação em realizar estes ofícios. Neste clima de uma fé católica fervorosa, Luso teve despertado em si a vocação para a vida sacerdotal, ainda na infância, e cresceu com o desejo de se tornar padre (Costa, 1997; Gomes, 2015).

Ao concluiu o ensino primário foi estudar no Seminário de São Luiz do Maranhão. Como ficou doente regressou para a cidade natal para se tratar. Quando melhorou voltou para o seminário, mas adoeceu novamente e ficou impossibilitado de continuar longe dos cuidados maternos. Ao recuperar-se de seu frágil estado de saúde foi para Fortaleza-CE e ingressou no seminário da capital cearense, mas o destino de Luso parecia não ser a vida sacerdotal. A doença o perseguia. De Fortaleza regressou para o lar materno em Balsas e, depois de algum tempo de tratamento, pediu ingresso no seminário de Teresina, onde estudou por seis meses (Gomes, 2015).

Foi acometido por um reumatismo articular e não podia pedir ingresso em nenhum seminário em virtude da doença. Ficou em casa e continuou seus estudos em Balsas. Só tirava a batina preta para dormir, pois queria ser padre. Tinha consigo o terço e rezava

constantemente. Vivia um grande amor para com todos e um espírito devoto e piedoso que não se via nos jovens de sua idade (Costa, 1997).

Viveu a juventude no interior do Maranhão com sua família, sem perder o sonho de ser padre. Soube da chegada de Dom Alano à Porto Nacional, em 1936. Teve notícias de que este bispo era um bom homem. Não hesitou em escrever uma carta contando sua vida e pedindo ingresso no Seminário Diocesano. O bispo francês, instalado no sertão do antigo norte de Goiás, respondeu via telegrama. Pediu que Luso fosse para Porto Nacional que as portas do Seminário diocesano São José estavam abertas para ele. O telegrama trouxe esperança que transformou a sua vida.

Inicia-se um grande percurso na vida de Luso. Fez os estudos seminarísticos em Porto Nacional, pois não tinha condições de saúde para viajar para grandes centros. Dom Alano e outros padres foram seus professores de Filosofia e de Teologia. Em virtude da doença, obteve licença do Vaticano para se ordenar padre, por intermédio de Dom Alano. No dia 23 de setembro de 1945 recebeu a ordenação presbiteral na Catedral de Nossa Senhora das Mercês pelas mãos de Dom Alano. O jovem do interior do Maranhão se fez padre em Porto Nacional e dedicou-se aos pobres e ao povo por mais de quarenta anos. Sempre residiu no Seminário São José, celebrava as missas cotidianas na Igreja Catedral de Nossa Senhora das Mercês e acolhia a todos que buscavam algum conselho, alguma ajuda ou orientação (Costa, 1997; Gomes, 2015).

Durante seu tempo como sacerdote, Padre Luso aplicou-se ao trabalho pastoral em Porto Nacional. Viajava para outras paróquias do interior da diocese somente para substituir algum padre ou atender a comunidade durante a semana santa ou festejos de padroeiro. Interruptamente, dedicou-se durante quarenta e dois anos ao atendimento espiritual dos seminaristas do Seminário São José, das Irmãs Dominicanas do Colégio Sagrado Coração de Jesus e dos fiéis de Porto Nacional, nas mais distintas situações, fossem espirituais ou materiais (Pedreira, 2020; Sardinha, 2020).

Conforme as narrativas hagiográficas sobre Padre Luso, produzidas por Costa (1997) e Gomes (2015), e as entrevistas realizadas com o Monsenhor Jacinto Carlos Pereira Sardinha e Monsenhor Jones do Espírito Santo Pedreira, nos anos de 2020 e 2021, enumera-se aqui algumas características de Padre Luso, qualidades atribuídas ao sacerdote, descrito como uma pessoa envolta em santidade.

“A santidade, talvez mais do que qualquer outra coisa da vida social, está no olhar do observador” (Gilsan *apud* Burke, 1987, p. 49). Assim, as narrativas dos entrevistados,

observadoras da vivência de Padre Luso, bem como as narrativas expressas em depoimentos e testemunhos de populares católicos de Porto Nacional e de outros lugares contidas nas obras de Costa (1997) e Gomes (2015), o caracterizam como santo.

Nas tradições do catolicismo, “[...] os santos são sempre aqueles que, a partir de sua experiência de Deus, têm respondido aos desafios dos tempos e culturas” (Bingemer; Queiruga; Sobrino, 2013, p. 12, tradução do autor²). Na visão de Le Goff (2014), o cristianismo possibilitou a existência da pessoa do santo, que é alguém que está em outra dimensão, uma dimensão espiritual, mas que mantém os pés no plano terreno, ou seja, são aqueles e aquelas - pois muitas são as mulheres que foram elevadas aos altares do catolicismo como santas (Altemeyer Junior, 2023) - que estão distantes, mas próximos e podem ser chamados como procuradores ou seguidos como modelos da vida cristã-católica.

A primeira característica de Padre Luso, destacada por suas biógrafas e pelos depoentes, é de ser uma pessoa de oração. Parece que a sua vida foi uma intensa aliança e uma profunda comunhão com o transcendente, repleta de um espírito de humildade e com o olhar constante para o alto. Passava seus dias cantarolando um refrão que dizia “estou pensando em Deus” o que refletia sua intimidade e comunhão com o plano espiritual (Sardinha, 2020).

De fato, na vida dos santos católicos, a oração é uma constância. Padre Luso transbordava a experiência de oração no cotidiano. Sua oração, além de intensa, era em favor de muitos, sempre estava rezando pelos outros. Suas cadernetas de anotações fazem inúmeras referências de pedidos de oração para pessoas de diversos lugares. A celebração da Santa Missa era o auge de sua vida de oração, o que fazia com enorme dedicação. Em algumas anotações de Padre Luso destaca-se seu fervor pela Santa Missa e as graças que alcançava ao celebrá-la. Entende-se que muitas destas graças referem-se à sua pessoa, sua vida e intenções, no entanto, pode-se aplicar que tais graças seriam para àqueles a quem intercedia firmemente.

² “come per ogni cosa, la concezione stessa di quel che è la santità evolvendosi nel corso dei tempi. Nel contesto de tale evoluzione s’imponne un filo conduttore, una linea di fondo: i santi sono sempre stati coloro che, a partire dalla loro esperienza di Dio, hanno risposto al les fide dei tempi e dele culture” (Bingemer; Queiruga; Sobrino, 2013, p. 12)

Ó Maria minha querida mãe estamos abrindo hoje esta caderneta que oferecida por nossa Irmã Terezinha do Menino Jesus Milhomem, sim, hoje 9 de janeiro de 1972, domingo, pontificado de Paulo VI, e **é bom registrar também aqui a imensa graça que recebemos hoje enquanto celebramos a Santa Missa das 7 horas da manhã em nossa Catedral de Nossa Senhora das Mercês**, justamente ao pronunciar as palavras: Por Cristo, Com Cristo, em Cristo a vós ó Pai todo poderoso toda honra e toda glória agora e para sempre e por todos os séculos dos séculos. **Sendo que estas palavras são para nós um verdadeiro programa de vida e missão imutável e permanentemente em toda e qualquer situação. Isso representa uma estabilidade, ou um estado permanente, sem mais hesitações ou vacilações**, mas amor e confiança tudo isso envolto numa aliança, num compromisso mútuo entre nós e Deus.

Em Maria.

Salve pois o 9 de janeiro de 1972.

In Sinu Matris (Caderneta de Anotações Padre Luso, 1972, grifos nossos).

Um destaque à qualidade de homem orante era seu devocionário à Nossa Senhora. Tinha uma relação próxima com a Mãe de Jesus e disseminava esta devoção entre todos. Seu lema era *In Sinu Matris*, ou seja, “Em sua Mãe”. Era um sacerdote mariano. A devoção à Nossa Senhora é característica presente na vida dos santos católicos, como expressa Andrade (2012) e Pereira (2018).

A segunda característica que destacamos de Padre Luso, a partir das hagiografias e testemunhos, é de uma pessoa caridosa. Alguns o apelidaram de “baú dos pobres”. O coração e as mãos de Padre Luso sempre estavam abertos. Não fazia acepção de pessoas, acolhia a todos, do mais rico ao mais pobre, no entanto, atraía os pobres para si. Manifestou extrema preocupação com os pobres, que se consolidou em duas obras que deixou para a comunidade portuense: a Igreja de São Judas Tadeu e a Escola Dom Bosco, ambas numa região, à época, muito carente da cidade, o bairro conhecido popularmente por “Buracão” (Costa, 1997; Pedreira, 2020).

A Igreja de São Judas Tadeu foi construída pelo padre para acolher os fiéis que não frequentavam a Igreja Matriz, a Catedral de Nossa Senhora das Mercês, pois sentiam-se constrangidos pela situação econômica que viviam – sem boas roupas e calçados. Nesta capela, rezava a missa aos domingos à noite junto aos pobres. A Escola Dom Bosco, da mesma forma, foi erguida para atender as crianças carentes que ficavam fora da escola. Antes de conseguir subsídios do estado e do município, manteve a escola funcionando com doações e recursos que angariava (Costa, 1997; Gomes, 2015).

A terceira característica que pontuamos sobre Padre Luso era de ser uma pessoa alegre, sorridente. Le Goff (2001) lembra que as imagens dos santos na hagiografia católica não são retratadas ou recordadas com semblante alegre. Padre Luso expressava alegria, mesmo diante da dor e das contrariedades da vida. Tudo era graça para ele. Sua alegria era

carregada de bom humor, era brincalhão. *“Ele contava as histórias dele sempre dando um acréscimo como devia! Uma vez me disse brincando, Padre Jacinto, sei que vou ganhar o purgatório maior porque eu aumento as minhas histórias para fazer as pessoas rirem (...)”* (Sardinha, 2021). Padre Luso tornou a vida mais leve, os sofrimentos mais amenos, a cruz menos pesada. *“Maravilha! Maravilha! Meu filho, minha filha!”*, nessa expressão corriqueira de Padre Luso revela-se o espírito da alegria do Evangelho (Francisco, 2013)

Estas três características de Padre Luso o levaram a ser reconhecido como santo pelos que com ele conviveram e, de forma mais intensa, após a sua morte. Uma de suas biógrafas registrou um trabalho com o título “testemunho de uma vida santa” expressando a trajetória de sua vida.

O testemunho da vida santa de Padre Luso marcou gerações no território da Diocese de Porto Nacional, de todo o Tocantins e em muitos outros lugares do Brasil. Isso se comprova com a número grande de cartas, testemunhos e depoimentos recebidos pelo Apostolado Padre Luso e pelo espaço memorial erigido em sua homenagem, que será abordado no próximo tópico. De maneira especial, em Porto Nacional, muitas famílias se formaram à luz de seus ensinamentos e muitas pessoas recorreram a ele em momentos de angústia, de dor, de conquistas e alegrias. Sua fama de bondade, de um homem de Deus e de um ser que transbordava a luz divina o fez ser reconhecido por todos, ainda em vida, como um santo.

No entanto, Padre Luso não aceitava ser chamado ou reconhecido como santo. Monsenhor Jacinto, em seu depoimento, relatou que ele tecia críticas a si próprio, dizendo *“[...] ah, o povo diz que eu sou santo, eu não sou santo [...] Não tem nada de santidade não [...] é o modo do santo se considerar, comum igual aos outros”* (Sardinha, 2020).

A pesquisa tem constatado que Padre Luso foi um sacerdote de testemunho exemplar durante o tempo que exerceu seu presbitério, sempre devotado à Diocese de Porto Nacional e ao seu bispo, Dom Alano Maria Du Noday (1936-1987), que foi para ele pai, amigo, professor, mestre, companheiro e confidente, conforme Pedreira (2020).

O testemunho de santidade de Padre Luso estava expresso no cotidiano. Ele não foi o ‘santo’ das ações extraordinárias. Apesar de atribuírem a ele milagres, curas e preces atendidas ainda em vida, agia com muita discrição e serenidade (Pedreira, 2020; Sardinha, 2020; Sardinha, 2021).

Apesar do imaginário popular estar repleto de especulações sobre os dons de santidade de Padre Luso, como a bilocação, a levitação e o dom da cura, estes sinais de

extrema espiritualização parecem não ter um significado tão peculiar como o “testemunho de uma vida santa” vivida por ele. *“O extraordinário [do Padre Luso] era ele mesmo. Era a pessoa dele, a palavra dele, as ações dele [...] O imaginário é muito forte sobre ele. Ele é tão sobrenatural, tão especial que consegue fazer isso”* (Pedreira, 2020).

Padre Luso de Barros Matos faleceu no dia 03 de agosto de 1987, com 81 anos de idade, em virtude de uma pneumonia dupla. Ao seu lado estava D. Celso Pereira de Almeida, terceiro bispo de Porto Nacional, sucessor de Dom Alano, seus irmãos sacerdotes e pessoas queridas (Costa, 1997; Gomes, 2015). Seu velório foi uma verdadeira apoteose. Pessoas de todos os lugares acorreram para dar o último adeus aquele que foi o “santo do sertão”.

Houve consternação geral na cidade, na diocese e em toda a região. O “santo de Porto Nacional” havia partido deste mundo após um período de grande sofrimento e dor, transcorrido na serenidade daqueles que vivem uma profunda vida espiritual. Telegramas, cartas e documentos oficiais registraram o dia da morte de Padre Luso e o luto vivenciado pelos fiéis e cidadãos de vários lugares.

De acordo com Quadros (2011, p. 653-654), “se sabe como a morte é importante nos processos de santidade, constituindo este momento uma chave para confirmar que aquela pessoa seria realmente um veículo privilegiado do divino”. Foi isso que aconteceu com Padre Luso. Após seu sepultamento que aconteceu na Igreja São Judas Tadeu, construída por ele, a procura pelo seu corpo continuou. Muitas pessoas da cidade e de muitos lugares buscavam o túmulo do padre santo levando flores, acendendo velas, passando horas em reflexão ou oração (Costa, 1997; Gomes, 2015). Este fenômeno é registrado ainda hoje. O número de visitas ao túmulo de padre Luso pedindo sua intercessão é significativo. Comumente encontra-se sobre a lápide de seu túmulo cartas, recados, pedidos, dinheiro, fotos, xerox de documentos etc. Elementos que revelam a relação dos fiéis com o espírito de santidade expresso em vida pelo sacerdote.

As palavras, os gestos, as histórias e o corpo de padre Luso passaram a ser vistos como que revestidos de uma aura divina. Seu quarto no Seminário São José foi conservado, bem como seus objetos de uso pessoal, religioso e seus escritos. Tudo o que se refere ao sacerdote, tornou-se um símbolo e “foram transubstanciados em via comunicativa com o sagrado”, como expressa Quadros (2011, p. 659).

Das memórias sobre Padre Luso ao Memorial para Padre uso

Em torno da devoção a um santo existe uma iconografia. Com Padre Luso não foi diferente. Após sua morte espalharam-se santinhos e quadros com sua foto por toda a cidade de Porto Nacional, “[...] é digno de registro como nesta cidade é rara uma casa que não tenha um quadro do santo Padre Luso, bem como este gesto é repetido em Porto Nacional e em tantos lugares diferentes. “Padre Luso recebeu graças especiais de Deus e soube corresponder. É um Santo. É um homem extraordinário” (Gomes, 2015, p. 56).

As memórias sobre Padre Luso perduraram na sociedade católica portuense, da diocese de Porto Nacional e em muitos outros lugares. Como afirmou Walter Benjamin (1994, p. 239), “a memória não é um instrumento para a exploração do passado; é antes, o meio. É o meio onde se deu a vivência [...]”, no caso, a vivência de padre Luso, que pela sua morte, passou a ser disseminada e tornou-se devocional para muitos católicos.

A devoção popular a padre Luso tem dimensões que revelam o papel ativo e significativo do santo na vida de seus admiradores e devotos. Para muitos, Padre Luso é o elo entre o sagrado e o humano, o representante do humano diante de Deus (Oliveira, 2008).

Como um santo, o povo enxerga nele questões de proteção, de intercessão e reconhece em Padre Luso a representação das expressões da mensagem evangélica, atitudes caridosas para com os pobres, aceitação do sofrimento como via de purificação, recusa à violência, pregação de uma mensagem ética e libertadora, doação pessoal aos mais necessitados (Oliveira, 2008).

As memórias em torno de Padre Luso e suas características de santidade são movimentos, constructos inacabados que estão em constante diálogo com a realidade passada e presente, que torna o morto, vivo. No entanto, estão sujeitas a esquecimentos, recordações, multifacetadas onde se reordena, reorganiza, classifica e reflete lembranças, emoções e mensagens (Nora, 1993).

Um tímido movimento por parte da Cúria Diocesana e alguns membros do clero de Porto Nacional já propuseram, num passado recente, a possibilidade de abertura de processo de canônico para o reconhecimento legal da santidade de Padre Luso pela Igreja Católica. No entanto, este movimento não se organizou de maneira a pleitear a formação de uma comissão e a seguir os trâmites oficiais propostos pelo Código de Direito Canônico e Dicastério para as Causas dos Santos do Vaticano.

O processo de beatificação/canonização, de “fabricação de um santo”, pela Igreja Católica é longo, dispendioso (Quadros, 2009) e burocrático, apesar de que, no papado de

João Paulo II, a legislação sobre tais processos foi simplificada. Ele requer a “recolha das provas para alcançar a certeza moral acerca das virtudes heroicas ou acerca do martírio do Servo de Deus do qual se pede a beatificação ou a canonização” (Dicastério para as Causas Dos Santos, 2020, p. 4). Necessita de peritos da área da história, da arquivística, da teologia e da medicina, além de delegados locais que preparam o processo e o submetem ao Dicastério para as Causas dos Santos que procederá, conforme rito próprio, o reconhecimento canônico da santidade ou não do Servo de Deus, que já é santo entre o povo (Woodward, 1992; Paiva, 2021).

No episcopado de Dom Romualdo Matias Kujawski, quinto bispo da Diocese de Porto Nacional (2009-2022), manifestou-se a intenção em iniciar os trâmites legais para o reconhecimento canônico e oficial da santidade de Padre Luso. O dia 03 de agosto, data do falecimento de Padre Luso, sempre é relembrado com a celebração da Santa Missa pela sua memória. Desde sempre houve uma concorrência para esta liturgia que acontece na Igreja de São Judas Tadeu, junto ao seu túmulo. No dia 03 de agosto de 2020, na celebração dos 33 anos da morte de Padre Luso, Dom Romualdo Matias Kujawski manifestou publicamente o desejo de encaminhar a abertura do processo de beatificação do santo sertanejo de Porto Nacional.

Neste movimento de memórias sobre Padre Luso, fiéis, admiradores e devotos criaram o Apostolado Padre Luso, em 24 de julho de 2020. Este grupo, com uma página no Instagram @a.pe.luso, realiza momentos de oração, de partilhas de vidas e de testemunhos referentes a intercessão do padre santo. A página publica as memórias, fotos, documentos, pensamentos e histórias sobre o santo de Porto Nacional e tem um alcance de mais de dois mil seguidores que curtem as publicações e tecem comentários sobre Padre Luso.

A partir da criação do Apostolado Padre Luso e da manifestação do desejo do bispo em encaminhar o processo de canonização surgiram iniciativas por parte de leigos(as) e sacerdotes para contribuírem com a efetivação dos trâmites legais de reconhecimento da fama e das virtudes de santidade de Padre Luso. Uma dessas ações foi a criação do Memorial Padre Luso.

Partindo dos pressupostos colocados por Pierre Nora (1993), os memoriais são “lugares de memórias”. Espaços construídos para que algo importante não seja esquecido, a imortalização do acontecido, a corporificação do imaterial. O memorial é “uma proposta de lidar com a memória sem necessariamente vinculá-la a um acervo, seja objetual, artístico,

documental, imagético. O memorial pode, ao longo de sua trajetória, formar um acervo, na medida em que o trabalho avança” (Axt, 2012, p. 66).

Desta forma, no dia 17 de maio de 2021, foi inaugurado o Memorial Padre Luso nas dependências do Seminário São José por Dom Romualdo Matias Kujawski. Logo na porta de entrada, à esquerda, uma sala foi preparada e acondicionou objetos pessoais, sacros, roupas, alfaías, cartas, escritos, imagens de devoção, documentos e uma série de artefatos pertencentes à Padre Luso, que estão catalogados, registrados cuidadosamente e disponíveis para a visitação pública, desde então.

Sabe-se que “a memória é muito mais vulnerável a manipulações por forças e sentimentos inflados por compromissos com causas e grupos sociais; é mais suscetível a lacunas, ou a repentinas revitalizações” (Axt, 2012, p. 79), mas sua conservação num memorial possibilitará que dela brote a História, racionalizando e fixando o compromisso da verossimilhança, dentro de um processo de investigação conforme os pressupostos da pesquisa histórica.

A efetivação do Memorial Padre Luso o torna símbolo de coisas inefáveis, denuncia o esquecimento, o apagamento ou o reescrever dos acontecimentos (Rossi, 2010) e possibilita a concretização de uma memória coletiva, pois existe um grupo de pessoas que continua a recordar experiências e reforçam as memórias individuais (Halbawachs, 2003) sobre Padre Luso.

O trabalho do Apostolado Padre Luso fez nascer a Associação dos Amigos de Padre Luso (AAPL), que tem sua natureza sem fins lucrativos, em que todos os recursos obtidos são integralmente destinados ao fortalecimento das atividades institucionais, manutenção da infraestrutura e expansão dos projetos relacionados ao processo de beatificação de Padre Luso. Regida por seus estatutos e regimentos a associação tem por finalidade servir de forma desinteressada à coletividade e manter o funcionamento do Memorial Padre Luso.

Em consonância com a AAPL, Dom Romualdo Matias Kujawski nomeou em fevereiro de 2022 o Padre Eldinei da Silva Carneiro Neto como postulador da causa de beatificação de Padre Luso e o Padre Rafael Ferreira da Rocha como vice postulador. Em 20 de maio de 2022, após trabalho dos postuladores, da AAPL e da comissão histórica, Dom Romualdo encaminhou ao Dicastério para as Causas dos Santos, no Vaticano, o *Libello*, documento de apresentação da biografia do candidato aos altares católicos, em que é solicitada a autorização de “abertura do processo de inquérito para averiguar a fama de santidade e virtudes heroicas do candidato, de interesse da Diocese de Porto Nacional”, pois

“[...] o candidato aos altares goza de requisitos relevantes que possam elevá-lo à condição de santo” (Libello, 2022, p. 4-5).

O Dicastério para as Causas dos Santos (2022) respondeu ao *Libello* por meio do documento Prot. N 3.643- 1/22 - Roma, do dia 17 de novembro de 2022, informando que

Após examinar o assunto, tenho a honra de informar Vossa Excelência que nada há, por parte da Santa Sé, que impeça a realização da Causa de Beatificação e Canonização do Servo de Deus Luso de Barros Matos, de acordo com as "Normas para as Inquisições a serem feitas pelos Bispos nas Causas dos Santos", publicadas pelo mesmo Dicastério em 7 de fevereiro de 1983.

Desde então, o Memorial Padre Luso e a AAPL têm promovido atividades religiosas que expressam respeito e devoção ao santo de Porto Nacional. Uma das atividades promovidas pelo Memorial Padre Luso e pela AAPL é a ‘Caminhada da Fé’, trajeto realizado entre o Memorial e a Igreja São Judas Tadeu no dia 3 de cada mês, às 11h. O ato religioso celebra a memória de Padre Luso e é uma manifestação que liga a comunidade ao legado espiritual deixado pelo sacerdote. Neste ritual costuma-se rezar a oração à Santíssima Trindade pela beatificação do Servo de Deus Padre Luso de Barros Matos compilada pela senhora Odésia Rodrigues Teles (*in memorian*) e autorizada pelo sexto bispo diocesano de Porto Nacional, Dom José Moreira da Silva. Ao final da caminhada é celebrada uma missa votiva pela memória de Padre Luso, às 12h, no templo por ele edificado.

Considerações finais

A história de Porto Nacional, desde seus primórdios, esteve conectada às ações do catolicismo. Desde o pequeno arraial de Porto Real edificado ao redor de uma simples capela às manifestações de uma religiosidade popular, sustentada pela atuação de leigos e leigas em seus devocionais e benditos, o povoado cresceu, passou a Porto Imperial e depois Porto Nacional, desenvolveu-se às margens do Rio Tocantins e se projetou no cenário regional e nacional como um lugar em que o catolicismo foi de vanguarda.

A presença e atuação da Ordem Dominicana, entre os anos de 1886 e 1944, com o funcionamento do Convento Santa Rosa de Lima e a fundação do Colégio Sagrado Coração de Jesus em 1904 pelas Irmãs Dominicanas de Monteils, em funcionamento até os dias de hoje, alavancaram a cidade um caráter religioso cultural significativo durante o século XX. A majestosa Catedral de Nossa Senhora das Mercês, edificada pelos frades dominicanos, tornou-se referência religiosa, cartão postal e patrimônio histórico-cultural. As festas

religiosas do Divino Espírito Santo, de Nossa Senhora das Mercês e dos Santos Reis, bem como as celebrações das principais festividades católicas, como a Semana Santa e *Corpus Christi*, com a realização de procissões e cerimônias marcam o calendário religioso da cidade. A elevação da cidade à categoria de Diocese em 1915, o governo episcopal de Dom Domingos Carrerot e de Dom Alano Maria Du Noday, pioneiros nos sertões do antigo norte de Goiás, e de seus sucessores projetaram Porto Nacional como a cidade mãe da Igreja Católica para o estado do Tocantins.

Neste cenário, a presença de Padre Luso e sua fama de santidade corroborou para que a formação sociocultural da cidade fosse embasada pelo catolicismo. No entanto, os estudos e pesquisas referentes ao fenômeno da santidade de Padre Luso ainda são ínfimos. Registra-se as duas biografias hagiógrafas de Costa (1997) e Gomes (2015) e uma publicação de Bressanin (2020) na coletânea *Religiosidades no Tocantins*, volume I.

A fama de santidade e o devocionismo ao Padre Luso, não somente em Porto Nacional, povoa o imaginário e a memória coletiva. Apesar de constituir-se em patrimônio da fé e da religiosidade portuense, o fenômeno ainda é pouco explorado pelas pesquisas acadêmicas.

O objetivo do texto, a partir dos pressupostos da História das Religiões, ancorado teórica e metodologicamente nas conjecturas da História Cultural, foi de historiar a trajetória de Padre Luso de Barros Matos e suas memórias, construídas por observadores, como um santo popular. Reconhecido por seus seguidores e devotos como alguém que passou a vida fazendo o bem e que, após sua morte, ganhou posto de mediador que alcança benfeitorias a quem lhe suplica, a construção de um Memorial em sua homenagem projeta expectativas de seu reconhecimento oficial como “santo” da Igreja Católica, inserido no cânone romano. Para isso, parece que o caminho a percorrer ainda é muito longo, como revelam os documentos oficiais do Dicastério para as Causas dos Santos (2020). No entanto, salta ao olhar de pesquisador, certo otimismo por parte dos que estão inseridos neste processo.

Que este texto lance luzes e possibilidades de outras análises e investigações sobre a vida de Padre Luso, os seus feitos extraordinários, sua mística, seus escritos, seu legado e sua fama de santidade.

Referências

ALBERTI, V. **Manual de História Oral**. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

- ALBERTI, V. **Ouvir Contar**: Textos em História Oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.
- ALTEMEYER JUNIOR, Fernando. A santidade feminina. **Jornal da PUC-SP**, 21 jul. 2023. Disponível em: <https://j.pucsp.br/noticia/artigo-santidade-feminina>. Acesso em 27 de jun. 2025.
- ANDRADE, Solange Ramos de. Devoções e santuários Marianos na História do Paraná. **REVISTA ANGELUS NOVUS** – nº 3 – p. 239-260, maio de 2012.
- AXT, Gunter. A função social de um memorial: a experiência com memória e história no Ministério Público. **MÉTIS: história & cultura**. v. 12, n. 24, jul./dez. 2012.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: **Obras Escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BINGEMER, Maria Clara L.; QUEIRUGA, André T.; SOBRINO, Jon. Editoriale. Santi e santitàoggi. Per rivisitareconcetti, stereotipi e modelli. Concilium – **Revista Internazionale di Teologia**, n. 3, anno 49°, Ed. Queriniana, Luglio 2013. Disponível em: <<http://www.queriniana.it/PDF/CNC034100.pdf>> Acesso em: 14 ago 2020.
- BRESSANIN, César Evangelista Fernandes. Padre Luso, o santo de Porto Nacional. In: BRESSANIN, C.E.F.; ZITZKE, V. (org.) **Religiosidades no Tocantins**, volume 1. Curitiba: CRV, 2020.
- BURKE, Peter. How To Be a Counter Reformation Saint in “Historical Antropology of Early Modern Italy”. **Cambridge Press**. 1987.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural** – entre práticas e representações, Lisboa: DIFEL, 1990.
- COSTA, Márcia. **Padre Luso**: testemunho de uma vida santa. Palmas: Cartográfica Editora do Tocantins, 1997.
- DICASTÉRIO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS. Documentos Diversos. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/index_po.htm. Acesso em: 30 de maio de 2025.
- DICASTÉRIO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS. Prot. N 3.643- 1/22. Mitra Diocesana de Porto Nacional. Pasta Padre Luso. 2022.
- FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. A alegria do Evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GOMES, Edizia. **A vida de Padre Luso**. Palmas: Editora Nagô, 2015.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- LE GOFF, J. **Em busca do tempo sagrado**: Tiago de Varazze e a lenda dourada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- LIBELLO. Padre Luso de Barros Matos. Mitra Diocesana de Porto Nacional. Pasta Padre Luso, 2022. 5p.
- MATA, Sérgio da. **História & Religiões**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- MATOS, Luso de Barros. **CADERNETA DE ANOTAÇÕES**. 1972. 180p.

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

NUNES, Elton de Oliveira. Teoria e metodologia em História das Religiões no Brasil: o estado da arte. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 55, p. 43-58, jul./dez. 2011, Editora UFPR.

OLIVEIRA, Simone G. **Três santas do povo**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008.

PAIVA, Anselmo Chagas de. **Os caminhos para a santidade**: a realização de inqueritos diocesanos na Causa dos Santos. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2021.

PEDREIRA, Jones Ronaldo do Espírito Santo [67 anos]. [outubro de 2020]. **Entrevistador**: César Evangelista Fernandes Bressanin. Porto Nacional, 28 out. 2020.

PEREIRA, Mabel Salgado. Devoção mariana: espaço sagrado e memória coletiva. **RHEMA**, v. 16, n. 51, p. 96-117, jan./jul. 2018.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. Uma análise do processo de canonização de Padre Pelágio. **Anais do XXV Simpósio Nacional de História da ANPUH**. Fortaleza, 2009. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772006_6ac2b4fac930082f54da47c031f7f04d.pdf. Acesso em 15 jun. 2025.

QUADROS, Eduardo Gusmão. Os poderes do morto: sentidos do corpo de Padre Pelágio. **MNEME – Revista de Humanidades**, 11(29), jan-jul de 2011.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

SARDINHA, Jacinto Carlos Pereira [87 anos]. [outubro de 2020; maio de 2021]. **Entrevistador**: César Evangelista Fernandes Bressanin. Porto Nacional, TO, 21 out. 2020; 15 maio 2021.

WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano. 1992.

O FRADE E O CORONEL: RELIGIÃO E POLÍTICA NA REVOLUÇÃO DE BOA VISTA (1892-1893)

Marcelo Santos Rodrigues¹

Introdução

A história do Brasil republicano é atravessada por conflitos locais que, embora à primeira vista pareçam episódicos ou regionais, expressam tensões profundas entre grupos sociais, instituições e projetos de poder. A chamada "Revolução de Boa Vista", ocorrida entre os anos de 1892 e 1893, no norte do estado de Goiás, atual Estado do Tocantins, é um desses eventos. A presença destacada do frade dominicano Frei Gil de Vilanova no centro das disputas políticas, religiosas e fundiárias desse período confere ao episódio um caráter singular, que combina elementos da luta pela terra, embates partidários da recém república proclamada e a resistência católica à ordem laica então em consolidação.

O período da transição da monarquia para a república no Brasil foi marcado por profundas reconfigurações políticas, institucionais e simbólicas, que atingiram especialmente as regiões mais periféricas do país. Conforme argumentam autores como José Murilo de Carvalho (2006) e Lúcia Lippi Oliveira (1997), a implantação do regime republicano implicou a reformulação das estruturas de poder locais e o enfrentamento de resistências culturais e religiosas à nova ordem. A separação entre Igreja e Estado, a instituição do casamento civil, a liberdade religiosa e o fim do padroado foram alguns dos elementos que provocaram forte reação em segmentos da sociedade, particularmente no interior, onde o catolicismo mantinha forte influência social e política.

Este capítulo se propõe a analisar a atuação do dominicano Frei Gil de Vilanova no contexto da Revolução de Boa Vista, com especial atenção às diferentes narrativas que se construíram sobre sua participação. Através da leitura cruzada de cartas, depoimentos, mandados judiciais e reportagens de jornais da época, como Estado de Goyaz, Folha do

¹Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo – USP; Professor Associado IV do curso de História da Universidade Federal do Tocantins, UFT

Norte e Goyaz, busca-se compreender não apenas os fatos, mas os sentidos que lhes foram atribuídos por distintos grupos sociais e políticos.

Além disso, pretendemos discutir em que medida a Revolução de Boa Vista pode ser lida como uma expressão local das transformações provocadas pela proclamação da República, em especial no que diz respeito à separação entre Igreja e Estado, à reorganização do poder judiciário e às novas formas de sociabilidade política nas regiões periféricas do país.

Com base na documentação disponível – riquíssima em detalhes, personagens e conflitos de versões –, procura-se contribuir para o conhecimento histórico do norte de Goiás, atual Estado do Tocantins, no período republicano e para a compreensão da complexidade das relações entre religião, política e violência no Brasil do final do século XIX.

Este artigo adota uma abordagem metodológica que privilegia a análise de fontes impressas e documentais como instrumentos de construção e disputa de memórias. Em particular, os jornais da época — Estado de Goyaz, Folha do Norte, Goyaz e Jornal de Goyaz — são aqui tratados não apenas como registros factuais, mas como agentes ativos na conformação das versões sobre a Revolução de Boa Vista. Como alertam autores como Hebe Mattos (2005) e Ana Maria Mauad (1991), a imprensa do século XIX constitui um espaço de disputa simbólica, em que diferentes grupos sociais negociavam legitimidades e moldavam representações públicas. Ao utilizar tais fontes, o historiador enfrenta o desafio de distinguir entre a factualidade dos eventos e a retórica jornalística, operando uma leitura crítica que leve em conta o contexto político, o alinhamento editorial e os interesses subjacentes a cada publicação.

A análise proposta neste artigo também dialoga com uma tradição historiográfica que vem se debruçando sobre as relações entre Igreja e Estado na Primeira República brasileira. Obras de referência, como as de José Murilo de Carvalho (1991), Lúcia Lippi Oliveira (2002), D. C. Holanda (1989) e Laura de Mello e Souza (1999), demonstram como a laicização do Estado, longe de ser um processo linear e pacífico, gerou resistências, acomodações e conflitos nos mais variados contextos regionais. Ao lado dessa produção, estudos recentes sobre a história das ordens religiosas, como os de Maria Helena Machado (2012) e Maria de Lourdes Monaco Janotti (2008), têm enfatizado o papel ambíguo dos religiosos como mediadores sociais e atores políticos. Inserir o caso de Frei Gil e da Revolução de Boa Vista nesse debate permite não apenas iluminar um episódio local, mas

também contribuir para a compreensão das dinâmicas de secularização e resistência religiosa no Brasil republicano.

Antes de prosseguir, importa problematizar brevemente o uso do termo “Revolução de Boa Vista”, de modo a situar conceitualmente o fenômeno em análise e evitar leituras anacrônicas ou simplificadoras.

A designação “Revolução de Boa Vista”, amplamente utilizada nas fontes e na tradição local, merece problematização do ponto de vista historiográfico. O termo “revolução” costuma associar-se, nos estudos históricos, a processos de ruptura política ou social de amplo alcance, geralmente dotados de um projeto de transformação estrutural.

No caso de Boa Vista, o movimento caracterizou-se mais propriamente como uma insurreição local, impulsionada por conflitos fundiários, rivalidades político-religiosas e disputas de poder no contexto da transição republicana. Não se tratou de um movimento com um ideário revolucionário formalizado, nem tampouco de uma guerra civil em sentido pleno, mas de um conflito regional armado, em que elites locais, lideranças religiosas e segmentos da população mobilizada disputaram a definição da ordem política e social em um espaço periférico do novo regime.

Nesse sentido, adotar o termo “revolução” implica reconhecer o peso da memória social e da construção simbólica sobre os acontecimentos, mais do que aderir a uma conceituação estrita de revolução como transformação estrutural. Ao mesmo tempo, o uso da expressão revela como a crise de Boa Vista foi percebida em seu tempo como um desafio à ordem republicana em formação.

Frei Gil de Vilanova: entre a missão religiosa e o conflito político

A Ordem dos Pregadores, também chamada de Ordem Dominicana, foi fundada em 1216 por Domingos de Gusmão com o objetivo de pregar as "verdades reveladas por Jesus Cristo e pela Igreja". A Ordem dos Pregadores, emergiu como uma das instituições religiosas mais influentes da cristandade medieval. Sua criação atendeu a uma necessidade histórica específica: combater heresias por meio da pregação e do ensino, contrapondo-se à lógica monástica contemplativa com uma atuação diretamente voltada ao mundo urbano e intelectual. Como descreve Vicaire (1991), São Domingos concebeu a ordem como um corpo de pregadores eruditos, capazes de sustentar a fé católica diante da efervescência de movimentos dissidentes. Dessa forma, a Ordem Dominicana rapidamente se integrou às

universidades e aos tribunais eclesiásticos, tornando-se referência em teologia, filosofia e atuação inquisitorial.

A longevidade e a difusão da ordem são testemunhos de sua capacidade de adaptação aos contextos históricos e geográficos. Segundo Bérubé (2005), a história da Ordem dos Pregadores é uma história de evangelização em múltiplas frentes, que se estende por mais de oitocentos anos em todos os continentes. Do púlpito europeu às missões no Novo Mundo, os dominicanos estiveram envolvidos em ações de catequese, ensino e mediação política. Em seu interior, combinaram fidelidade à doutrina com debates internos vigorosos sobre ciência, razão e fé. Essa tradição de engajamento intelectual e social permitiria que, no século XIX, figuras como Frei Gil de Vilanova assumissem papel central em contextos de conflito e reorganização do poder, como no caso da Revolução de Boa Vista.

No Brasil, os dominicanos enfrentaram resistência para se estabelecer. Sua primeira tentativa ocorreu em 1878, no Rio de Janeiro, sem sucesso. Somente em 1881 conseguiram fundar a primeira casa de missão em Uberaba, Minas Gerais, com os frades Frei Raymundo Madré, Frei Lázaro Melizan e o irmão Gabriel Mole. A escolha da cidade se deu por esta pertencer à diocese de Goiás durante o Império.

A vinda dos dominicanos ao Brasil teve apoio dos bispos brasileiros, que viam na ordem uma forma de implementar a chamada reforma romanizadora da Igreja, marcada por rigor doutrinal e obediência ao Papa, dentro do movimento ultramontano. A missão dominicana passou a se expandir rumo ao centro e norte do país com forte apelo evangelizador, especialmente junto a sertanejos e indígenas.

A chegada dos dominicanos ao Brasil remonta ao período colonial, com presença registrada desde o século XVI. Contudo, foi no século XIX, com a intensificação das missões religiosas no interior do país, que sua atuação ganhou novo fôlego. Segundo Cavalcanti (1954), os dominicanos passaram a ocupar papel relevante nas frentes missionárias e no ensino religioso, especialmente nas regiões Norte e Centro-Oeste. Nesse contexto, a Ordem buscava responder tanto à demanda da Igreja por evangelização em territórios considerados “remotos” quanto às exigências do Estado por uma civilização dos espaços sertanejos e indígenas.

Em 1883, os frades Berthet e Devoisins partiram de Uberaba rumo à capital da província de Goiás, com o objetivo de fundar uma nova missão em Porto Imperial, atual Porto Nacional. A fundação só ocorreu oficialmente em 1887, após autorização de Toulouse,

França. A missão de Porto Nacional se tornaria referência na atuação pastoral, educacional e até política da ordem no norte da província.

Os primeiros dominicanos enviados a Porto Nacional foram Frei Gil de Vilanova, Frei Domingos Carrerot e Frei Luiz Casemayou. Frei Gil, inicialmente designado à catequese indígena, passou a liderar a missão em função das mudanças trazidas pela Proclamação da República. A ordem dominicana se envolveu com a educação, fundando escolas e colégios, e com a imprensa, por meio do jornal *A Cruz*, redigido pelo próprio Frei Gil. Com forte oposição aos ideais liberais e à separação entre Igreja e Estado, os dominicanos passaram também a interferir nos conflitos políticos regionais, como no episódio da Revolução de Boa Vista. (SANTOS, 1996)

No Brasil republicano, a atuação da Ordem Dominicana encontrou novos desafios. As mudanças institucionais pós-1889 implicaram tensões entre Igreja e Estado, criando condições adversas à ação missionária e à presença clerical em espaços de poder. Apesar disso, como mostra Audrin (1963), os dominicanos conseguiram reorganizar sua atuação com foco nas missões no Brasil Central, especialmente no Tocantins e no sul do Pará. Nessa região, destacam-se figuras como Frei Gil de Vilanova, que, segundo Gallais (1967), encarnava o ideal do missionário dominicano como pregador, mediador político e mártir da fé.

A obra de Gallais oferece uma narrativa emblemática sobre Frei Gil, interpretando sua trajetória como expressão de uma missão religiosa que não se restringia ao púlpito, mas se estendia à mediação de conflitos sociais e à defesa de comunidades. Seu trabalho entre os povos indígenas, a atuação junto aos moradores de Boa Vista e o confronto com autoridades civis e militares revelam uma prática dominicana voltada à transformação moral e espiritual dos espaços em que atuava. A partir dessa presença, a história da Ordem Dominicana no Brasil revela-se indissociável dos processos de formação de identidades, conflitos regionais e disputas pelo sentido da fé no Brasil oitocentista e novecentista.

Frei Gil de Vilanova, frade dominicano e missionário atuante no interior do norte goiano, encarna de modo visível os conflitos entre a Igreja Católica e a nascente ordem republicana no Brasil. Sua trajetória entre a evangelização popular, o combate ao liberalismo e a imersão nas disputas locais de poder ilustra como a autoridade religiosa se entrelaçava com os destinos políticos das comunidades sertanejas no final do século XIX.

Descrito por apoiadores como um homem piedoso e conciliador, mas retratado por adversários como agitador e conspirador, Frei Gil de Vilanova tornou-se figura central nos

acontecimentos que culminaram na Revolução de Boa Vista. A sua chegada à cidade, atendendo a um apelo – controverso – para pacificar os ânimos, marca o início de sua imersão direta em uma disputa política marcada por assassinatos, saques, prisões arbitrárias e campanhas difamatórias nos jornais goianos.

A atuação de Frei Gil deve ser compreendida também à luz da ação missionária dominicana, que, sobretudo após a Proclamação da República, passou a ser percebida como ameaça por setores republicanos mais anticlericais. O sermão proferido por ele em março de 1892, no qual condenava o casamento civil, a liberdade religiosa e a separação entre Igreja e Estado, ecoou como desafio explícito à ordem republicana. Como acusou o Estado de Goyaz: "Frei Gil subiu ao púlpito para insuflar a turba contra a República, clamando contra o casamento civil e a liberdade de consciência, atentando contra os alicerces da nova ordem política." (Estado de Goyaz, 13 de agosto de 1892, nº 59)

Sua presença ao lado de figuras como o tenente-coronel Perna e o juiz Hermeto Martins – ambos em oposição ao coronel Carlos Leitão, aliado do centro republicano – fez com que Frei Gil fosse rapidamente envolvido em articulações políticas locais. Ainda que tenha alegado atuar como pacificador, sendo inclusive ameaçado de morte por ambos os lados, suas ações foram vistas como parciais e alinhadas ao campo católico-conservador.

A disputa em torno de sua imagem – entre mártir da fé, herói da conciliação ou manipulador fanático – reflete não apenas os antagonismos regionais, mas também os embates mais amplos da Primeira República entre a tradição católica e o projeto laico e liberal do novo regime. A leitura das fontes revela a intensa batalha simbólica em torno do dominicano Frei Gil: cartas anônimas, artigos jornalísticos e declarações públicas mostram como sua figura se tornou terreno de disputa política e moral.

O conflito em Boa Vista: disputas fundiárias, guerra de versões e violência política

Para compreender a complexidade do conflito, é necessário considerar não apenas os personagens centrais e a disputa fundiária em torno da fazenda Cordilheiras, mas também os acontecimentos e desdobramentos que marcaram a presença de Frei Gil em Boa Vista. Conforme fontes primárias analisadas, o estopim do confronto decorre de tensões acumuladas que envolviam a posse das terras de Cláudio Gouveia e a oposição direta do coronel Carlos Leitão ao juiz Hermeto Martins e à atuação do frade dominicano.

A origem do conflito remonta às disputas jurídicas e pessoais sobre a propriedade da fazenda Cordilheiras, cujos direitos foram reivindicados por Claudio Gouveia após a morte

de sua esposa. A ausência de uma mediação estatal eficaz permitiu que a rivalidade se transformasse em tensão armada. Frei Gil é convocado a deixar Santo Antônio da Cachoeira e se dirigir à Boa Vista em meio ao conflito, onde se tornaria figura central nos esforços – ainda que polêmicos – de pacificação.

A sua chegada, acompanhada por apoiadores, acontece em clima de hostilidade e desconfiança. Conforme relatado em cartas da época e reportagens nos jornais locais, Frei Gil tenta mediar as partes, mas se envolve diretamente no turbilhão político, sendo acusado por opositores de liderar incursões armadas e incentivar o saque de propriedades. Um episódio crucial se dá quando Frei Gil visita a trincheira na casa de Gregório Acácio, sob o pretexto de confessar feridos e levar conforto espiritual. Essa visita será posteriormente utilizada por seus detratores como prova de seu envolvimento com a insurreição armada. Conforme destacou o jornal Estado de Goyaz em editorial contundente: “frade dominicano, em vez de se limitar ao púlpito, desceu à trincheira, foi visto entre os revoltosos, confessou feridos de combate, e seus sermões, longe de apaziguadores, serviram para alimentar o ânimo dos insurgentes”. (Estado de Goyaz, 22 de outubro de 1892, p.1)

Após o assassinato de Alexandre Gomes e o acirramento da repressão estatal, Frei Gil é obrigado a se refugiar, primeiro em Santo Antônio da Cachoeira e depois em Porto Nacional, onde continua sendo perseguido e caluniado. O frade relata em carta que nunca incentivou a violência, mas que sua presença se tornou insustentável diante da polarização e da instrumentalização da fé para fins políticos. (cf. Carta de Frei Gil, 1892; GALLAIS, s/d)

Entre os protagonistas mais influentes da Revolução de Boa Vista estava o coronel Carlos Gomes Leitão, figura emblemática do poder político regional e aliado declarado do centro republicano estadual. Proprietário da fazenda das Cordilheiras, Leitão foi acusado por seus adversários de manter a posse da terra por meios ilegítimos, inclusive através de fraudes jurídicas e violência armada. Sua autoridade extrapolava os limites da propriedade privada, influenciando diretamente decisões administrativas, judiciais e militares na comarca.

Descrito pelos jornais aliados como homem ordeiro e defensor da legalidade republicana, Leitão era retratado pelos periódicos simpáticos ao clero como um tirano rural, que usava sua posição para perseguir desafetos e consolidar o poder sobre a região. Seu antagonismo com Frei Gil de Vilanova e o juiz Hermeto Martins se intensificou à medida que ambos passaram a contestar a legalidade de sua posse das Cordilheiras e o acusaram de interferência política nos julgamentos.

Segundo a Folha do Norte, jornal próximo aos dominicanos, o coronel Leitão foi responsável por incitar milicianos a ameaçar autoridades locais e ordenar a prisão de cidadãos que se opunham a seu domínio. Já o Estado de Goyaz o exaltava como símbolo da resistência à “anarquia clerical” que se instalava sob a influência do frade dominicano e seus aliados. Em editorial publicado em setembro de 1892, o jornal afirmava: “Carlos Leitão não é apenas um coronel, é a muralha que resguarda a República da invasão da batina”.

O papel de Leitão no conflito de Boa Vista sintetiza o embate entre um projeto de república centralizadora e laica, encarnado nas novas elites políticas, e os poderes locais que ainda articulavam velhas formas de mando, patrimonialismo e clientelismo, muitas vezes aliados a estruturas tradicionais como a Igreja Católica.

Figura de destaque na conjuntura conflituosa de Boa Vista, o juiz de direito Dr. Henrique Hermeto Martins teve atuação decisiva nas disputas fundiárias e políticas que marcaram a Revolução de Boa Vista. Nomeado para a comarca no início da década de 1890, Hermeto Martins se destacou por sua postura ativa na defesa dos direitos de Claudio Gouveia, contestando as manobras de Carlos Leitão para manter a posse das terras das Cordilheiras.

Descrito por aliados como homem íntegro e comprometido com a justiça, Hermeto Martins tornou-se, entretanto, alvo de violentas campanhas nos jornais alinhados ao Partido Republicano. Era acusado de parciais decisões judiciais, de manter proximidade com o clero e até mesmo de participar de complôs contra as autoridades republicanas. Em suas decisões, procurava restabelecer a posse de terras e garantir a ordem jurídica, mas sua aproximação com o grupo de Frei Gil e do coronel Perna alimentou as suspeitas de que atuava com motivações políticas.

Documentos da época relatam que Hermeto Martins foi ameaçado de morte e precisou abandonar temporariamente a comarca. Refugiou-se em Santo Antônio da Cachoeira, onde reencontrou Frei Gil, com quem passou a atuar de forma mais próxima. Sua figura ilustra o papel ambíguo desempenhado pelo Judiciário em tempos de instabilidade institucional: ora como defensor da ordem legal, ora como agente envolvido nas redes de poder local.

Outro personagem de destaque nesse cenário foi o tenente-coronel Francisco de Sales Maciel Perna, militar de trajetória consolidada e forte influência regional. Natural de uma família tradicional da região norte de Goiás, Perna foi nomeado comandante do destacamento militar de Boa Vista em um momento de grave tensão entre facções locais.

Sua figura aparece como elo entre o poder judiciário representado por Hermeto Martins e o grupo católico liderado por Frei Gil.

Perna era visto por seus aliados como defensor da legalidade e da ordem, comprometido com o cumprimento das decisões judiciais e com a defesa dos que se opunham aos abusos do coronel Carlos Leitão. Entretanto, na visão da imprensa republicana, especialmente do jornal Estado de Goyaz, o militar era descrito como conivente com a rebeldia clerical e simpatizante das ações de resistência contra as autoridades instituídas. Em editorial de agosto de 1892, o jornal acusava-o de “comandar tropas que, sob pretexto de justiça, servem à desordem e ao fanatismo religioso”.

A atuação de Perna foi decisiva nos episódios mais intensos do conflito, especialmente na mediação entre os grupos armados e na proteção oferecida a Frei Gil após o assassinato de Alexandre Gomes. Embora não existam provas diretas de sua participação em atos violentos, sua permanência ao lado do grupo opositor ao coronel Leitão o tornou alvo de perseguição política e objeto de mandado de prisão, mais tarde revogado por pressão popular e de lideranças religiosas.

Entre os personagens centrais do conflito, destaca-se Claudio Gomes de Gouveia, figura controvertida na historiografia local e nas narrativas da época. Segundo fontes jornalísticas e documentos recolhidos, Gouveia era identificado como homem de posses e prestígio na região, herdeiro das terras das Cordilheiras, cuja posse desencadeou o conflito com o coronel Carlos Leitão. A morte trágica de sua esposa – envolta em mistério – foi apontada por alguns como o catalisador da disputa, já que Gouveia reivindicava o direito legal de herdar as terras e reconstituir a fazenda da família.

Descrito como homem respeitado por alguns e como provocador por outros, Claudio Gouveia tornou-se aliado do juiz Hermeto Martins e, posteriormente, de Frei Gil de Vilanova. Sua aproximação com o clero e com a facção católica do conflito fez dele um alvo da imprensa republicana, que frequentemente o acusava de conspirar contra a ordem legal. Para o jornal Estado de Goyaz, por exemplo, Gouveia representava “a anarquia armada contra a autoridade legítima”. Já em textos atribuídos à Folha do Norte, seu nome aparece ligado à defesa dos direitos fundiários e da moral cristã no campo.

Essa polarização em torno de sua figura revela o quanto as disputas pessoais e patrimoniais se transformavam, naquele contexto, em embates políticos mais amplos. Gouveia, longe de ser um simples herdeiro rural, passou a incorporar a imagem de resistência

ao poder centralizado e à aliança entre Estado e elites locais, representadas pelo coronel Leitão.

O conflito de Boa Vista teve como estopim uma disputa fundiária envolvendo a fazenda Cordilheiras, que estava sob posse do coronel Carlos Leitão. Segundo Frei Gil, após o assassinato da esposa de Claudio Gouveia, este deveria herdar as terras da família, mas foi impedido por manobras judiciais supostamente orquestradas por Carlos Leitão com apoio de autoridades locais. A tentativa do juiz Hermeto Martins de restituir a posse das terras a Gouveia teria levado o coronel a organizar uma ofensiva armada para expulsar o juiz e seus aliados da cidade.

Relatos dos jornais e cartas da época descrevem o ambiente de tensão crescente: prisões arbitrárias, denúncias de tentativas de assassinato dentro da cadeia e relatos de que milícias lideradas por Leitão tentaram interceptar correspondências e controlar o fluxo de informações sobre o conflito. O juiz Hermeto Martins afirmava estar sendo ameaçado de morte, e chegou a abandonar temporariamente a comarca, buscando apoio em Santo Antônio da Cachoeira, onde encontrou Frei Gil.

A presença do frade em Boa Vista, a pedido de Perna ou por iniciativa própria, contribuiu para a radicalização dos ânimos. Seus opositores o acusaram de usar a religião como instrumento de mobilização política, incitando os católicos à resistência violenta contra o grupo de Carlos Leitão. Segundo o jornal Goyaz: "Diz-se que Frei Gil lhes prometia o céu como recompensa pela luta, e que as fazendas do coronel Leitão foram saqueadas por aqueles que com ele marchavam, levando gado até o Pará." (Goyaz, 14 de outubro de 1892, nº 367)

O episódio mais simbólico ocorreu durante uma tentativa de mediação de paz na loja de Alexandre Gomes, em 1º de abril de 1892, onde o próprio Alexandre foi morto a tiros por Manoel Clemente, o "Jacarandá". Enquanto Frei Gil alegou ter tentado impedir o crime e protegido os envolvidos da fúria popular, seus inimigos o acusaram de orquestrar o atentado. A partir desse evento, as versões dos fatos se tornaram ainda mais conflitantes e politizadas.

A atuação do centro republicano estadual, que passou a apoiar abertamente o grupo de Leitão, levou à emissão de mandados de prisão contra Frei Gil, Perna e outros envolvidos. Mesmo após se refugiar em Porto Nacional, o dominicano continuou sendo alvo de calúnias públicas, acusado de extorquir fiéis, corromper sacramentos e liderar uma conspiração clerical contra a república.

A imprensa e a guerra de narrativas: construir heróis, forjar culpados

A imprensa goiana do final do século XIX era composta por periódicos de diferentes orientações políticas, que desempenharam papel decisivo na conformação de narrativas conflitantes durante a Revolução de Boa Vista. Entre os principais jornais envolvidos no debate estavam o Estado de Goyaz, o Goyaz, o Jornal de Goyaz e a Folha do Norte.

O Estado de Goyaz era o órgão oficial do Partido Republicano Liberal e atuava como defensor do governo estadual. Seu discurso era marcadamente anticlerical e alinhado à implantação da ordem republicana. Foi nesse jornal que se veicularam as principais acusações contra Frei Gil e seus aliados, sempre retratados como conspiradores e desordeiros.

O Goyaz, por sua vez, se apresentava como um periódico de viés mais democrático e regionalista, oscilando entre o apoio ao coronel Carlos Leitão e críticas às arbitrariedades do governo. Frequentemente publicava relatos testemunhais, notas irônicas e editoriais que buscavam capturar o sentimento da população local.

Já o Jornal de Goyaz se posicionava como defensor das instituições e da estabilidade, mas também adotava tom ambíguo diante da atuação dos dominicanos e da violência política. Era menos combativo que o Estado de Goyaz, mas ainda assim contribuía para reforçar a visão negativa dos movimentos associados à Igreja.

A Folha do Norte era o principal veículo simpático ao clero, com textos redigidos ou inspirados por membros da missão dominicana. Em suas páginas, Frei Gil era retratado como mártir e pacificador, e as ações do grupo republicano, como perseguição religiosa e política.

Com esse panorama, fica evidente que a imprensa, mais do que noticiar os fatos, atuava como agente político decisivo, moldando a opinião pública e influenciando os rumos do conflito. O papel da imprensa na Revolução de Boa Vista foi decisivo para a conformação de versões conflitantes sobre os acontecimentos. Jornais como o Estado de Goyaz, o Goyaz e a Folha do Norte tornaram-se veículos de propaganda política e ideológica, servindo tanto para legitimar ações quanto para desqualificar adversários.

A Folha do Norte, identificada com o clero e possivelmente redigida pelo próprio Frei Gil, sustentava uma leitura moralista e religiosa do conflito, apresentando seus protagonistas como defensores da fé e da justiça diante do arbítrio republicano. Já o Estado de Goyaz, alinhado ao Partido Republicano Liberal, retratava os dominicanos como fanáticos perigosos, manipuladores da ignorância popular e conspiradores contra a ordem

vigente. O jornal Goyaz, por sua vez, oscilava entre relatos testemunhais, sátira política e apoio ao coronel Carlos Leitão.

A guerra de versões extrapolava os limites das páginas impressas: cartas anônimas, editoriais inflamados e denúncias públicas disputavam a opinião pública regional e interferiam diretamente nas decisões administrativas e judiciais. Frei Gil, em sua própria defesa, afirmou em carta: "Nunca incitei à guerra nem desejei a morte de ninguém. Fui à trincheira como sacerdote, para confessar um ferido e tentar a paz, não como conspirador."(Carta de Frei Gil ao Estado de Goyaz, 13 de agosto de 1892)

Essa ambivalência revela o quanto o domínio da palavra impressa era estratégico em tempos de instabilidade institucional e reconfiguração dos poderes locais.

O jornal como fonte histórica: entre o documento e a narrativa

A análise das edições da imprensa goiana no contexto do conflito de Boa Vista revela não apenas divergências editoriais, mas um verdadeiro embate entre jornais que se confrontavam publicamente. Destaca-se, nesse sentido, o atrito evidente entre os periódicos Estado de Goyaz e Goyaz. Ambos reivindicavam autoridade sobre a versão legítima dos acontecimentos, acusando-se mutuamente de manipulação e má-fé. Enquanto o Estado de Goyaz se apresentava como defensor da República e da ordem pública, retratando Frei Gil e seus aliados como inimigos da legalidade, o Goyaz reagia publicando relatos críticos sobre a repressão e as arbitrariedades cometidas pelos republicanos leitoanistas.

Um exemplo claro dessa disputa pode ser encontrado em um editorial do Estado de Goyaz, ao reagir a uma publicação do Jornal de Goyaz sobre os "Negócios da Boa Vista": "Lemos no Jornal de Goyaz e com muita atenção o artigo sob a epígrafe Negócios da Boa Vista... Ora, esse artigo, para não parecer articulado, que é falho assim em lógica como em dignidade, precisa de muitas pazes em diversas casas de repouso". (Estado de Goyaz, 3 de setembro de 1892, p.1) Esse tipo de acusação direta evidencia o nível de tensão entre os veículos, que se utilizavam de linguagem agressiva e ironia como formas de desqualificar seus concorrentes e reforçar seus próprios alinhamentos ideológicos.

Outro editorial contundente, publicado pelo Estado de Goyaz em setembro de 1892, reforça o tom combativo adotado contra Frei Gil, com ataques diretos à sua atuação religiosa e política: "Não é o frade que se limita ao altar. É o agitador, o incendiário de almas, o pregador de uma religião armada, que disfarça em túnica o que deveria vestir farda."(Estado de Goyaz, 3 de setembro de 1892, p.1)

Esse confronto explícito entre os jornais torna ainda mais evidente o caráter político da imprensa na Primeira República, funcionando como extensão dos conflitos partidários e religiosos. As páginas dos periódicos tornaram-se arenas públicas de denúncia e de propaganda, e o historiador deve estar atento ao modo como esses veículos não apenas informavam, mas forjavam interpretações e memórias do episódio de Boa Vista.

Outro exemplo do uso retórico da imprensa pode ser lido na edição de 5 de novembro de 1892 do Estado de Goyaz, em que o jornal acusa seus adversários de manipular a figura de Frei Gil para fins políticos: "Frei Gil não é mártir. Sabina, na qual se fundam os seus defensores, é um nome fictício – ou pelo menos um exagero sentimental – para justificar os atos criminosos do frade. O púlpito virou palanque, e a fé, instrumento de sedição."(Estado de Goyaz, 5 de novembro de 1892, p.1)

Diante da centralidade que a imprensa assumiu no contexto da Revolução de Boa Vista, é necessário refletir sobre o jornal como fonte para o trabalho do historiador. Os periódicos do século XIX, especialmente os regionais, apresentam-se como artefatos híbridos: simultaneamente documentos e interpretações, espelhos da conjuntura e agentes de intervenção política.

Autoras como Hebe Mattos (2005) e Ana Maria Mauad (1991) alertam para a importância de considerar os jornais não apenas como repositórios de fatos, mas como construções discursivas marcadas por interesses, disputas e linguagens próprias. Para ambas, a análise crítica das estratégias narrativas, dos vocábulos recorrentes, das omissões e dos enquadramentos permite acessar as tensões do tempo em que os textos foram produzidos.

Além disso, conforme aponta Jean-Yves Mollier (2001), os jornais funcionam como arenas públicas em que diferentes grupos sociais disputam legitimidade. No caso brasileiro, especialmente na Primeira República, a imprensa regional assumiu papel pedagógico e mobilizador, contribuindo para moldar identidades políticas e legitimar projetos de poder.

No episódio de Boa Vista, a leitura atenta dos periódicos permite perceber como a figura de Frei Gil foi moldada segundo interesses ideológicos opostos. A seleção das fontes jornalísticas, sua confrontação e o cruzamento com outros documentos – como cartas e relatórios – tornam-se, assim, instrumentos indispensáveis à reconstituição histórica crítica dos eventos narrados.

Outro editorial tardio do Estado de Goyaz, publicado em 12 de junho de 1895, dois anos depois do conflito em Boa Vista, revela como a memória do conflito continuava viva, reiterando as acusações contra Frei Gil: Mais cedo, ainda em agosto de 1892, o jornal já

apontava a ambiguidade de certas publicações ao denunciar a incoerência daqueles que antes clamavam pela expulsão dos dominicanos e, em seguida, passaram a defendê-los:

A publicação que em época tão próxima se intitula defensora dos frades e que vê em Frei Gil Vilanova o missionário de Boa-Vista é a mesma que bradou à justiça republicana, a fim de que fosse expulsa da cidade a missão estrangeira que ali semeava a desordem e a anarquia sob o manto da religião. (Estado de Goyaz, 20 de agosto de 1892, p.1)

Outro editorial publicado em 17 de setembro de 1892 segue a mesma linha de deslegitimação da figura do dominicano Frei Gil e seus aliados, acusando-os de promover instabilidade política sob o disfarce de prática religiosa: "O frade dominicano, que a imprensa clerical apresenta como apóstolo da paz, é o mesmo que incentivava o confronto, e que, ao lado de juizes e coronéis, pretendia submeter a República ao altar." (Estado de Goyaz, 17 de setembro de 1892, p.1) E encerrava afirmando: "O frade Gil, que se dizia servo da paz, marchou à frente de fanáticos, armados em nome da cruz, e lançou a cidade de Boa Vista na mais lamentável anarquia religiosa e política." (Estado de Goyaz, 12 de junho de 1895, p.2)

Igreja, Estado e a instabilidade institucional na Primeira República

A Revolução de Boa Vista se insere num momento crucial da história brasileira, marcado pelo esforço de consolidação da República e pela redefinição das relações entre as esferas civil e religiosa. A separação entre Igreja e Estado, oficializada pela Constituição de 1891, ainda era recente e pouco assimilada, especialmente nas regiões do interior do país, onde os vínculos entre a fé católica e a vida pública continuavam profundamente enraizados.

No caso de Boa Vista, a tentativa de implementação de uma ordem laica colidiu com práticas e representações tradicionais da autoridade, que incluíam a figura do sacerdote como referência moral, política e comunitária. Frei Gil, enquanto representante de um clero militante e ativo, encarnava uma resistência simbólica à república laicizante, não apenas por seus sermões, mas também por sua atuação concreta junto às autoridades locais e às populações fiéis.

A atuação do juiz Hermeto Martins, favorável a Claudio Gouveia e simpático à causa católica, contrastava com a tentativa do coronel Carlos Leitão – ligado ao centro republicano estadual – de impor uma nova ordem de poder. A nomeação do Barão de Santo André como novo juiz da comarca e a posterior emissão de mandados de prisão contra Frei Gil e seus

aliados exemplificam o uso do aparelho estatal para desarticular redes de poder consideradas adversárias do regime republicano.

Além disso, o episódio revela a fragilidade das instituições republicanas nas franjas do território nacional. O conflito não foi resolvido por vias judiciais ou administrativas, mas por meio de milícias, alianças pessoais e violência física. A ausência de um aparato estatal eficaz permitiu que disputas locais se transformassem em guerras civis em miniatura, com efeitos duradouros sobre a memória coletiva das comunidades envolvidas.

Considerações finais

A Revolução de Boa Vista oferece ao historiador um exemplo eloquente de como os conflitos locais podem expressar dilemas nacionais. Ao acompanhar a trajetória de Frei Gil de Vilanova, mergulhamos nas complexas relações entre religião e política, fé e poder, tradição e modernidade. O frade dominicano, mais do que um agente religioso, revela-se um ator político de seu tempo, atuando num campo de forças onde a Igreja Católica buscava manter sua influência diante de um Estado republicano que se pretendia laico e centralizador.

Podemos constatar que as versões históricas sobre Frei Gil dialogam em torno de conflitos entre religião e política, do antigo papel do clero e o seu novo lugar na sociedade. Nestes diálogos, que tomam a forma de embates com trocas de acusações, percebe-se uma disputa acirrada pelo lugar de verdade no discurso, buscando definir e delimitar papéis sociais, em um plano nacional, em um país em transição política e, em um plano regional, em uma região sertaneja em situação de crise econômica.

Em suas missões indígenas, as quais podem vir a ser exploradas com maior profundidade em etapas posteriores desta pesquisa, Frei Gil adotou um viés civilizador, de conversão de costumes e hábitos indígenas, conforme se torna evidente através da leitura de suas cartas. Tinha como meta promover um abandono daquelas crenças e costumes que compreendia como deletérios nestas populações, e incorporá-los a um processo civilizatório que, na sua visão e na visão da instituição à qual pertencia, sempre percorria a conversão ao catolicismo. Nas palavras de Frei Gil:

O sr Paulo Ehrenreich tem razão. Não há nada tão importante para o futuro de Goyaz, como chamar os Cayapós ao gremio da civilização e por este meio abrir franca estrada entre o Araguaia e o Xingu. [...] O meio verdadeiramente efficaz [de civilização] é a catechese, o ensino da religião de Jesus Christo, a que só pode illuminar a intelligencia do homem o mais ignorante e mudar-lhe o coração. (Jornal O Araguaia, 12 de dezembro de 1919)

Assim percebemos que em todos os aspectos a vida de Frei Gil reflete o seu momento histórico, em que está sendo debatido o lugar do catolicismo na nação. É importante notar que escassas missões para esta região seguiram após o falecimento de Frei Gil, e o trabalho foi praticamente interrompido. Tanto nas suas intervenções na cidade quanto nas suas missões indígenas, o questionamento e dilema principal é se o catolicismo é ou não indispensável para que a sociedade humana continue a existir em níveis aceitáveis de moral e de ética, tanto nas cidades quanto nas aldeias. Enquanto Frei Gil defende que sim, e se reúne aos seus aliados, sofre a oposição daqueles que propõem uma outra estrutura social, inspirada em novas orientações; e neste diálogo é que se rearticulou uma sociedade em crise e em transição.

O episódio de Boa Vista evidencia também a precariedade das instituições republicanas nas margens do território nacional. A incapacidade do Estado em arbitrar de forma legítima os conflitos sociais abriu espaço para soluções violentas, onde o discurso religioso, a imprensa partidarizada e os vínculos clientelistas funcionaram como instrumentos de luta política.

As múltiplas versões sobre os fatos – construídas por cartas, jornais, depoimentos e memórias – mostram que a disputa pelo poder se dava também no campo simbólico, onde a reputação dos envolvidos era continuamente atacada ou exaltada. Nesse sentido, a memória de Frei Gil permanece como um campo em disputa: para uns, herói da fé; para outros, conspirador reacionário.

Ao recuperar essa história, busca-se não apenas lançar luz sobre um episódio pouco conhecido da Primeira República, mas também contribuir para a reflexão sobre os modos como a religião e a política se entrelaçam no Brasil, ontem e hoje. Em tempos em que o papel da fé na vida pública volta a ser tema de intensos debates, a experiência de Boa Vista nos lembra que o passado guarda ecos poderosos no presente.

Essa dimensão de permanência e disputa simbólica foi captada, ainda no início do século XX, pelo jornal O Paiz, em artigo publicado no dia 18 de janeiro de 1908. Nele, ao reconstituir o episódio de Boa Vista, destaca-se como o drama local envolvendo Frei Gil sintetizava as contradições do Brasil republicano: a tensão entre poderes civis e religiosos, a ausência do Estado como mediador legítimo dos conflitos e o uso da fé como instrumento de mobilização política e comunitária.

O jornal observa a trajetória dos dominicanos no norte do Brasil como exemplo de uma atuação que, embora impulsionada por ideais espirituais, confrontava diretamente as

novas estruturas de poder republicano e suas promessas de secularização, civilidade e progresso. Nesse sentido, o artigo do O Paiz funciona como testemunho contemporâneo de uma memória que ainda ecoava nas décadas seguintes, demonstrando que os acontecimentos de Boa Vista não foram apenas um episódio regional isolado, mas parte das disputas maiores da história política e religiosa do Brasil.

Referências

AUDRIN, Frei José Maria. **Missões dominicanas no Brasil Central**. Goiânia: Tipografia do Estado, 1963.

BÉRUBÉ, Claude. **L'Ordre des Prêcheurs: Huit siècles d'évangélisation**. Paris: Éditions Nouvelle Cité, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CAVALCANTI, Nilo. **História da Ordem Dominicana no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1954.

GALLAIS, Estevão Maria. **Frei Gil de Vilanova: missionário dos sertões e mártir da fé**. São Paulo: Edições Loyola, 1967.

HOLANDA, D. C. **A Igreja e a República**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. **Os intelectuais e a República**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

LIPPI OLIVEIRA, Lúcia. **O império da imprensa: o jornal e a política no Brasil do século XIX**. São Paulo: Hucitec, 2002.

MACHADO, Maria Helena. Brasil: **Igreja e Estado, religião e política no Brasil republicano**. São Paulo: Contexto, 2012.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MAUAD, Ana Maria. **Imagens da República: jornais e cultura política em 1889**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1994.

MELO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MOLLIER, Jean-Yves. **O dinheiro e as letras: história do capitalismo editorial**. São Paulo: Edusp, 2008.

SANTOS, Edivaldo Antônio. **Os Dominicanos em Goiás e Tocantins (1881-1930) Fundação Consolidação da Missão Dominicana no Brasil**. Dissertação de Mestrado em História: UFG, 2006.

VICAIRE, Marie-Humbert. **História de São Domingos**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

O ARAGUAIA. “O sr Paulo Ehrenheich tem razão [...]”. Araguacema, 12 dez. 1919.

ESTADO DE GOYAZ. Diversos números (1892-1895). Cidade de Goiás: Tip. Republicana.

FOLHA DO NORTE. Órgão Monarquista. Diversas edições (1892-1893).

GOYAZ. Jornal político da oposição. Diversas edições (1892).

JORNAL DE GOYAZ. Partido Republicano. Diversas edições (1892).

O PAIZ. Diversas edições (1908).

DOCUMENTOS E CORRESPONDÊNCIAS DE FREI GIL DE VILANOVA. Arquivo da Ordem Dominicana. (Acesso pessoal, 2024).

FOLHA DO NORTE. Porto Nacional: acervo da Família Ayres, edições de 1892-1893 (não disponíveis na Hemeroteca Digital).

EOLES, D. E. M.; DA SILVA, A. L. Arrolamento da Imprensa Periódica de Goiás. In: DE PAULA, E. S. (Org.). **Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História: Trabalho Livre e Trabalho Escravo.** São Paulo: [s.e.], 1973. v. III.

CARTAS e documentos diversos reproduzidos nos jornais mencionados, especialmente correspondências assinadas ou atribuídas a Frei Gil de Vilanova e às autoridades envolvidas no conflito de Boa Vista.

ASPECTOS HISTÓRICOS DE NATIVIDADE E A ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM COMO PATRIMÔNIO CULTURAL

Josicleia Sousa Ribeiro¹

Introdução

A Romaria do Senhor do Bonfim, no estado do Tocantins, se constituiu como um espaço singular de fé e expressão cultural, revelando uma imbricação entre a religiosidade católica e as manifestações populares no contexto regional. Este capítulo se propõe a discutir relação entre a fé, a tradição e a cultura, com foco na cidade de Natividade e na romaria como patrimônio cultural do estado do Tocantins, além de analisar sua inserção no catolicismo popular caracterizada pelo sincretismo religioso, incorporando elementos da cultura local.

No Tocantins, essa mistura se manifesta na forma como a romaria é celebrada, com a presença de elementos como a religiosidade popular, que se entrelaça com as práticas católicas tradicionais nas quais os fiéis buscam a proteção e a intercessão divina, expressando sua fé de forma intensa e pessoal. Essa devoção se manifesta em diversos aspectos, como as promessas, os pedidos de cura, as oferendas e as peregrinações, que demonstram a força da fé popular e a busca por uma conexão espiritual com o divino.

A romaria se torna um espaço de encontro e interação social, reunindo pessoas de diferentes comunidades e classes sociais. As festividades e as celebrações proporcionam um ambiente de confraternização, união e partilha, fortalecendo os laços comunitários e a identidade regional. A preservação e a valorização da romaria são cruciais para a manutenção da memória e da identidade cultural, garantindo a perpetuação dessa rica manifestação da fé

¹ Graduada em História (Licenciatura) pela Universidade Federal do Tocantins (UFT) - Campus de Porto Nacional. Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHISPAM/UFT). Professora na rede municipal no município de Porto Nacional - TO. Atuou como docente - Ciências Humanas e Sociais Aplicadas na rede pública de ensino estadual (SEDUC-TO)

popular. Em suma a Romaria do Senhor do Bonfim uma expressão autêntica do catolicismo popular, revelando a profunda conexão entre fé, tradição e cultura na região. As práticas e os elementos que a compõem demonstram a força da religiosidade popular e a importância da preservação do patrimônio cultural e religioso do estado.

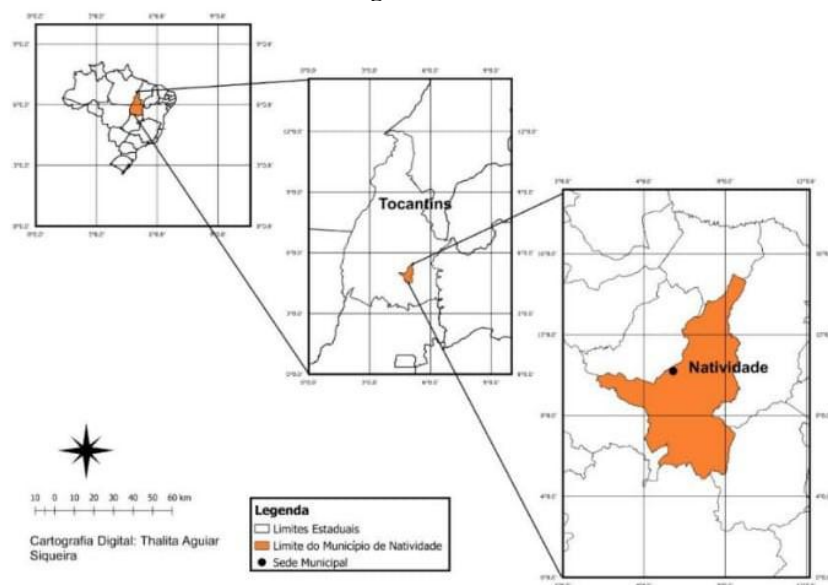
Para tanto, estruturamos o capítulo em duas vertentes principais. A primeira, dedicada à cidade de Natividade, busca compreender a romaria como um fenômeno cultural e social que se entrelaça com a história e a identidade local. Para essa análise, recorreremos aos estudos de Palacin (1994), Pohl (1976), Cunha Matos (2004), Messias (2010) e Queirós (2007), que fornecem subsídios para a compreensão da dinâmica da romaria no contexto da cidade. A segunda vertente, dedicada ao catolicismo popular, investiga a romaria como um importante elemento de expressão da fé popular e como um espaço de encontro entre diferentes formas de religiosidade. Para essa análise, nos baseamos em autores como Riolando Azzi (1978), Teixeira (2005), Hoornaert (1976), Valla (2001), Süess (1979), Araújo (2009), Lima Filho (2015) e Santos (2020), que exploram as nuances do catolicismo popular e sua influência na cultura brasileira.

Através da análise da Romaria do Senhor do Bonfim em suas múltiplas dimensões, pretendemos desvendar como a fé se manifesta em um contexto regional, como a tradição se perpetua e como a cultura popular se entrelaça com a instituição religiosa católica, revelando a riqueza e a complexidade da religiosidade brasileira.

Natividade no processo de ocupação do interior do Brasil

A cidade de Natividade, no estado do Tocantins, está situada nas Serras Gerais, a 221 km da capital Palmas. Com ocupação iniciada por volta de 1734, em decorrência do ciclo do ouro, foi povoada por mineiros, negros escravizados, criadores de gado, dentre outros. Possui um conjunto arquitetônico tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 1987, formado por um belíssimo conjunto de casario colonial e outros monumentos históricos. O mapa que segue informa a localização de Natividade –TO.

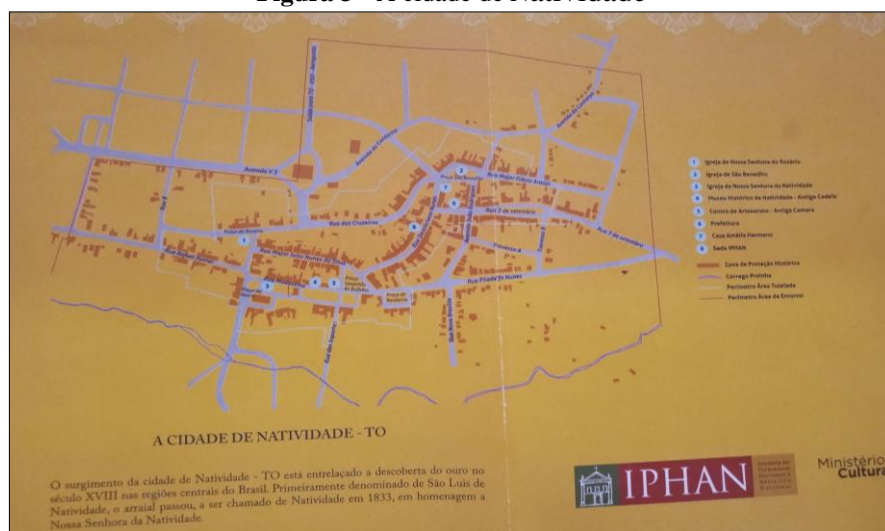
Figura 2 -



Fonte: Mapa elaborado por Thalita Aguiar Siqueira, 2018.

O próximo mapa indica a área tombada pelo IPHAN.

Figura 3 - A cidade de Natividade



Fonte: Catálogo sobre o patrimônio cultural de Natividade, acervo IPHAN (2023).

O processo de ocupação do interior do Brasil que leva ao surgimento de Natividade iniciou por volta de 1693, quando se descobriu ouro na região das Minas Gerais, surgindo, então, as primeiras povoações mineiras como Mariana, Ouro Preto, São João Del Rei, Sabará entre outras. A partir daí grandes levas de aventureiros do Brasil e de Portugal deixavam tudo para trás e começaram a afluir às regiões de mineração (Palacín, 1994).

Por volta de 1719, os bandeirantes descobriram novas lavras na região de Cuiabá, em Mato Grosso. E na sequência, como a procura foi intensa, o ouro goiano não poderia ficar por muito tempo oculto e, assim, em 1725, a bandeira de Bartolomeu Bueno, o filho, encontrou o ouro nas terras do povo Goiá.

E na década de 1730, nova área de riqueza surge na região mais ao Norte de Goiás, próximo à Bahia: Natividade (1734), São Félix (1736), Pontal e Porto Real (1738), Arraiais (1739), Cavalcante (1740), Pilar (1741). Daí por diante, afirma Parente (1999), novas minas vão rareando. Já na década de quarenta dos setecentos ocorreram apenas três “descobertos” importantes: Carmo (1746), Santa Luzia (1746), Cocal (1749).

Segundo Palacín (1994), o descobrimento das minas de Natividade corresponde ao segundo momento da procura de ouro em Goiás, a saber, as minas do “Norte”, ou do “Tocantins”. As minas da Natividade foram descobertas em 1734 pelo bandeirante Antônio Ferraz de Araújo, que participou das descobertas dos primeiros veios auríferos de Goiás, inclusive do Arraial de Sant’Anna, depois Vila Boa. Este bandeirante era cunhado de Bartolomeu Bueno da Silva, o lendário “Anhanguera”, chefe da primeira expedição oficial a descobrir ouro e fundar arraiais na Capitania de Goiás.

Inicialmente, Natividade foi batizada de Arraial de São Luís, uma homenagem ao então Governador de São Paulo, D. Luís de Mascarenhas, que em 1740 veio pessoalmente às ricas minas recém-descobertas, visto ser elas alvo de disputas pelas Capitânicas do Maranhão e do Pará (Cunha Matos, 2004). Ali comandou o alinhamento das primeiras ruas, tortuosas e estreitas. O sítio urbano, de então, localizava-se no alto da serra, hoje denominado “ruínas de São Luís”. Há, ainda, vestígios em pedra das primeiras habitações (Figura 03), bem como desvios d’água feitos pelos escravizados com o propósito de facilitar o trabalho prospector.

Figura 3 - Ruínas de São Luiz, erguidas no século XVIII. Vestígios em pedras das primeiras habitações de Natividade.



Fonte: Imagem produzida pela geógrafa Hiane Maranhão, 2019. Disponível no repositório da UFT. Disponível em https://repositorio.uft.edu.br/?locale=pt_BR

A importância de suas minas fez com que o arraial fosse logo elevado à categoria de julgado², incluindo em sua jurisdição, Chapada, distante légua e meia, Almas e Duro, hoje, Dianópolis. Natividade, à época, chegou a perder em arrecadação apenas para a capital Vila Boa e para o arraial de Meia Ponte, indicando aí a vitalidade de seu comércio. O viajante Pohl (1976), na obra *Viagem no interior do Brasil*, assim destaca o Arraial de Natividade, ao percorrê-lo em 1819:

[...] tem umas 60 casas construídas de tijolo cozido e cobertas de telha. Entre elas destaca-se, por seu tamanho e sua aparência, a residência do comandante de Natividade. Todo o lugar revela vestígios da extinta opulência dos habitantes que, contudo, hoje se encontram em total decadência. A igreja de Santana está quase em ruínas. Estavam justamente erigindo uma nova, chamada de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, está também era construída em pedra. (Pohl, 1976, p. 270).

Segundo Pohl, Natividade se colocava entre os maiores arraiais da Capitania de Goiás, ocupando o segundo lugar, depois de Meia Ponte. A narrativa do viajante ainda destaca:

O número de casas sobe a 300, todas térreas, construídas de tijolos crus e cobertas de telha, enfileiradas uma ao lado da outra. Formam ruas largas, bastante regulares, orladas de calçadas de xisto quartzífero. Os quintais são, na maioria, murados de pedra ou tijolo. (Pohl, 1976, p. 271).

² Os julgados foram criados com o objetivo de organizar e administrar a justiça nos arraiais. Cada julgado contava com uma cabeça de julgado, geralmente o lugar mais importante. Onde morava ou trabalhava o juiz de ordinário, o juiz de órfãos. Natividade foi sede de julgado. (Fernandes, 2015).

De acordo com esse viajante, a população nativitana dispunha de certa beleza em seu traçado urbano, já as casas muradas demonstram a preocupação com a segurança, sobretudo, do ataque de índios e de roubos e assim escreveu sobre as principais ocupações da população:

Essa população vive do cultivo de cana-de-açúcar, da aguardente que dela se extrai, das plantações de algodão, milho, mandioca, legumes e um pouco de fumo. Excelentes e, sobretudo, saborosas são as laranjas dessa região; os limões não são excedidos por nenhum outro. Cria-se gado. Encontram-se também artífices, mas só os indispensáveis, e estes poucos tratam do seu ofício com grande negligência. (Pohl, 1976, p. 272).

O Governador das Armas de Goiás, Raimundo José da Cunha Matos, quando esteve em Natividade, no ano de 1824, a viu como uma localidade agradável e acolhedora, parecendo ostentar um pouco das glórias do passado reluzente do auge minerador. Embora as longas distâncias e a falta de braços, além dos impostos e dos escassos investimentos do governo da Província de Goiás, o arraial mostrava-se resistente ante as adversidades de uma economia em transição. No livro de Cunha Matos *Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiás*, publicado em 1836 e reeditado e publicado em 2004, afirma-se que o arraial

Está situado na latitude astral de 11° e 10", e longitude de... graus e ... minutos, em terreno montanhoso, meia légua a oeste da alta montanha dos olhos d'água, banhado pelo córrego da praia ou o santo Antônio: É extenso, aprazível, com boas casas, belas ruas, largas praças, casa de conselho, uma companhia de infantaria, duas de cavalaria, uma de Henriques milicianos e uma de ordenanças (Cunha Matos, 2004, p.183).

De acordo com Cunha Matos, existiam em 1823, quatro igrejas: a matriz de Nossa Senhora da Natividade, um templo grande, em reforma, e que possuía três altares; São Benedito, capela pequena e antiga, que estava servindo de matriz, muito asseada; Nossa Senhora do Terço, pequena e pobre com um altar; e a de Nossa Senhora do Rosário, com grande capela-mor, e cujo corpo da igreja ficou na altura de oito palmos e que ultrapassaria todas as demais da Província caso concluída. Esse viajante também conheceu aquela que seria até o momento a única capela rural de todo o Norte de Goiás, a capela de Nosso Senhor do Bonfim, que se localizava no sítio por nome Senhor do Bonfim, onde é atualmente realizada a maior romaria do estado do Tocantins, objeto de estudo nesta dissertação.

Natividade, no século XVIII, chegou a contar com 5 templos, entre igrejas e capelas. No plano político, havia grande animosidade da população local em relação aos habitantes que se encontravam na parte Sul, posto que naquela conjuntura, há pouco ocorrera a dissolução do chamado “Clube de Natividade”, guardião dos anseios independentistas do povo do Norte.

Em 1928, o pintor inglês William John Burchell visitou as terras nativitanas. Este pintor e naturalista percorreu inúmeros arraiais do Brasil, retratando paisagens, frutos e pessoas. São dele as primeiras representações artísticas em desenho do atual Tocantins. A figura a seguir nos mostra o trabalho realizado pelo pintor e nos dá uma ideia da paisagem do arraial.

Figura 4 - Largo do Rosário, Arraial de Natividade em desenho de 1828.



Fonte: William John Burchell, 1828 (Ferrez, 1981, p. 144).

Outro viajante a passar por Natividade foi o botânico, zoólogo e médico escocês George Gardner, o qual percorreu o interior do Brasil entre os anos de 1836 e 1841. Gardner chegou a Natividade em 25 de outubro de 1839, permanecendo na região, em decorrência de chuvas intensas, até 10 de fevereiro de 1840. Destaca-se, ainda, que esse foi o viajante a ficar mais tempo em Natividade.

Este viajante veio ao Brasil com o objetivo de coletar plantas, minerais e animais silvestres a fim de catalogá-los e levá-los à Europa. Segundo seu relato, bem cedo, na manhã de 25 de outubro de 1840, deparou-se com algumas trincheiras³, que logo

³ As trincheiras consistiam em buracos escavados em várias direções, que se formaram próximos aos lugares

descobriu serem antigas lavras de ouro, profundas, pois passaram por processo de lavagem. Ao chegar, não teve dificuldade em encontrar uma casa vazia para se acomodar com sua tropa.

Das viagens que fez pelo Brasil, Gardner escreveu o livro *Travels in the Interior of Brazil Principally Through the Northern Provinces and the Gold and Diamond Districts, during the Years 1836-1841*, publicado em Londres em 1846 e, no Brasil, em 1942, sob o título *Viagem ao interior do Brasil*, sendo reeditado em 1975. De acordo com o autor, nessa obra, Natividade estava situada perto da base ocidental da extremidade sul da Serra Geral, sendo irregularmente construída. Sua população contava com cerca de duas mil pessoas, de povos mistos, como em outras áreas do Brasil. Possuía quatro igrejas, que se achavam ainda inacabadas, uma cadeia feita de tijolos crus, portanto não muito segura. As casas também eram feitas de tijolos crus (adobe).

Durante a sua permanência na vila, conta-nos o viajante, teve dificuldade para encontrar outros alimentos a não ser carne seca e farinha. Contudo, conseguia comprar uma espécie de biscoito grosseiro feito de farinha de milho, e recebeu, algumas vezes, pãezinhos de trigo, raros naquelas paragens, feitos nas terras altas de Cavalcante. Ressalta-se que Natividade, em 2023, ganhou fama com seus quitutes, doces, licores e o delicioso bolo “Amor-Perfeito”, produzidos por mãos hábeis e delicadas como as da “Tia Naninha”, o que indica a longa permanência da cultura gastronômica regional.

No quadro que apresentamos abaixo fica perceptível que, no decorrer do século XIX, houve grande mudança nas atividades econômicas da região de Natividade: da atividade mineradora para a agropastoril. Também se verifica o alto índice de alforriados, até porque nessa economia, a que as povoações goianas se inseriram, sustentar um escravizado era mais oneroso que tê-lo no trabalho. Mas a presença constante de escravizados ao longo do século XVIII e boa parte do XIX, aponta que a riqueza advinda da mineração ainda brotava das lavras do dito arraial, provocando, conseqüentemente, a cobiça de capitanias distintas como Maranhão e Pará, o que requeria viagens repletas de aventuras, em lombo de burro, atravessando rios caudalosos de dois grandes rios da região. Natividade se colocava entre as minas com mais escravos de origem africana na parte norte de Goiás. Nessa tabela vemos o número de escravos nas minas do Norte de Goiás.

onde inicialmente se dava a prospecção aurífera, e eram feitos com o uso de alavancas e enxadas na capitania de Goiás. (Palacin,1994).

Tabela 1 -

Arraias	1741	1742	1748	1749	1783	1804	1808	1832
Tocantins	2.666	3.187	2.936	3.191	-	-	-	-
Traíras	-	-	-	-	3.790	2.807	2.742	1.441
São Félix	432	1.165	926	1.117	648	641	331	-
Natividade	730	1.110	701	1.827	806	1.529	925	879
Cavalcante	-	-	-	-	923	1.191	1.209	474
Arraias	3.169	970	239	229	363	569	419	792
Porto Real	-	-	-	-	-	-	844	-
Conceição	684	584	210	-	-	-	-	-
Carmo	840	-	156	-	-	-	-	-
Total	6.997	6.962	4.856	6.264	6.530	8.261	7.364	4.283

Fonte: Salles, 1992, p. 279.

Ao se descortinar os dados acima, verifica-se, no que tange às minas de Natividade, certa instabilidade em relação ao número de escravizados registrados. Natividade, em 1741, aparece com 730 cativos, tendo seu ápice em 1749, com 1827 registrados. Teve os registros diminuídos para 806, em 1783, e volta a crescer para 1529, em 1804, momento de diminuição da faina extrativa do ouro e da inserção em atividades como as roças e criação de gado.

O que se pode deduzir é que mesmo com a crise aurífera do final dos setecentos, sua população escravizada se estabiliza entre 1808 e 1832, o que mostra o investimento nessa condição. Neste período, a maior parte dos escravizados já tem registros brasileiros nos inventários, pois eram nascidos no país e não mais como consequência do tráfico atlântico.

A fundação de Natividade no processo da economia mineradora e posteriormente agrícola, ainda no século XVIII permite-nos descrevê-la como parte do patrimônio cultural do Tocantins. E no interior da constituição desse patrimônio, inserir as considerações sobre a romaria objeto de nosso estudo.

Natividade como patrimônio cultural

Natividade, conhecida por seu centro histórico e seu conjunto arquitetônico composto por casas típicas de vilarejos coloniais, ruas irregulares e a ausência de grandes construções, o que dão à cidade um conjunto harmônico de vila colonial, teve o seu conjunto arquitetônico, paisagístico e urbanístico tombado como patrimônio nacional em outubro de 1987, inscrito nos livros de tombo histórico (vol. 2, fls. 05-07 nº 519), arqueológico, etnográfico e paisagístico (fls. 55-58, nº 102) e das belas artes (vol. 2, fls. 14-16, nº 590). Vale ressaltar que as igrejas de Nossa Senhora de Natividade, São Benedito e as ruínas de

Nossa Senhora do Rosário foram tombadas isoladamente pelo estado, ainda quando era estado de Goiás, no ano de 1980.

A imagem que segue, com o casario colonial de Natividade, é um dos motivos que levaram a cidade ser reconhecida como patrimônio cultural do estado do Tocantins. Todavia, até conseguir esse título, houve um longo processo. Algumas considerações sobre a valorização da cultura popular nos ajudam a compreender o processo de reconhecimento de um espaço como patrimônio cultural. Para conseguir isso é necessário apontar, em primeiro lugar, como a cidade conseguiu essa condição e qual a influência da romaria na conquista desse título. Dessa forma, discorreremos como, no Tocantins, o termo patrimônio cultural foi produzido e depois como a Romaria do Senhor do Bonfim foi inserida nesse processo.

Figura 5 - Centro histórico de Natividade na década de 1960.



Fonte: Acervo da Associação Comunitária Cultural de Natividade, Asccuna, 2023.

Com a criação do Estado do Tocantins, em 1988, foram criadas também instituições culturais como a diretoria de Cultura, submetida a Secretaria de Educação e Cultura, SEDUC. No final do século XX e início do século XXI, a SEDUC passou por diversas mudanças. Em 28 de julho de 1989, por meio da lei nº 58, criou-se a Subsecretaria da Cultura, integrante da estrutura da Secretaria de Estado da Educação e Cultura. Em 4 de outubro de 1999, foi criada, por meio do Decreto n. 1676, a Secretaria do Estado da Cultura, sendo empossada como Secretária Kátia Ribeiro Rocha, que já respondia pela Diretoria de Cultura da SEDUC. Por meio da Lei nº 1.211, de 4 de maio de 2002, instituiu-se a Fundação Cultural do Estado do Tocantins, vinculada à Secretaria da Educação e Cultura.

Segundo Noeci Carvalho Messias (2010), o primeiro veículo de divulgação e valorização das festas regionais como patrimônio cultural tocantinense, resultado de trabalho

desenvolvido pelo órgão responsável pela cultura, foi um periódico mensal. Fundado em 1999, foi nomeado, inicialmente, Almanaque Tocantins de Cultura Popular, todavia a partir do segundo número, passou a se chamar Almanaque Cultural do Tocantins. O periódico foi criado com o objetivo de divulgar as manifestações culturais do mais novo estado do Brasil, o Tocantins, e, respectivamente, difundir as ideias e as ações do governo estadual em torno destas.

Seu idealizador foi o próprio governador do Estado, José Wilson Siqueira Campos, que queria uma revista semelhante à da Companhia Aérea TAM (Transporte Aéreo de Marília). A revista teve, ao todo, trinta e sete números publicados destinando espaço significativo às festas e demais referências culturais de Natividade e de Monte do Carmo. Quando foi lançada, em outubro de 1999, a revista era composta das seguintes sessões: curiosidades, lendas indígenas, jogos e brincadeiras, manifestações culturais, termos e expressões, simpatias, figuras ilustres, símbolos do Tocantins, comidas típicas, patrimônio cultural, agenda cultural, calendário de eventos, e, coisas da terra.

De acordo com Messias (2010), a disposição das sessões variava conforme a temática da capa. Por exemplo, a segunda edição de 1999 apresentava como tema “Conhecendo e preservando as culturas indígenas”. A terceira edição de junho de 2020 trazia o tema “Renovada na restauração”. Seus organizadores disponibilizaram um material rico para os estudos sobre as festas religiosas do Tocantins, bem como uma importante fonte sobre outros acontecimentos nesse período. O aspecto visual do almanaque foi praticamente o mesmo durante o período de circulação; as ilustrações da capa como a do seu interior relacionavam-se aos temas apresentados. A revista teve nos primeiros fascículos uma tiragem de 10.000 exemplares e a partir da quarta edição a tiragem foi reduzida para 5 mil exemplares. Não foi vendido em livrarias ou bancas de jornais, sua circulação restringia-se a bibliotecas, segmentos artísticos, secretarias e órgãos do governo na capital e nos municípios do estado.

Ainda de acordo com Messias (2010), em dezembro de 2002, saiu a 37ª edição, o último número da revista, trazendo como tema “Retrospectiva da Cultura página a página: a celebração da nossa história”. A primeira página fez um registro assinalando que o período se constituiu em um "espelho da identidade tocantinense".

O almanaque cultural fez e marcou história no Tocantins tornando-se uma ferramenta de pesquisa e trabalho útil para estudantes e pesquisadores. Marcou também a história do jornalismo tocaninense. Nunca uma revista havia sido editada por tanto tempo. De outubro de 1999 a dezembro de 2022, 37 edições estamparam o nosso patrimônio cultural bens móveis e imóveis. A cultura efervescente cresceu e apareceu com o gosto nas nossas páginas. Artistas, artesãos, escritores, historiadores, estudiosos em geral abriram o verbo encontros crônicas curiosidades e revelaram dons artísticos que poucos conheciam gente que faz cultura disse a que veio em editoriais como o cantinho do artista série escritores cultura indígena lendas brasileiras O que é patrimônio histórico coisas da terra... Andando por cidades descobrimos lendas manifestações folclóricas e religiosas, comidas típicas termos e expressões regionais que ajudaram a recontar séculos de história. [...] (Messias, 2010, p. 2).

O *Almanaque Cultural* teve grande importância para pesquisa no meio jornalístico tocaninense durante todo tempo de sua publicação, favorecendo, principalmente, a cultura e os artistas locais, mudando a forma que se promovia cultura e abrindo espaços para população participar de diversas manifestações culturais e movimentos regionais.

Conhecer o processo que alçou Natividade à condição de patrimônio cultural tocaninense requer apresentar o conceito de centro histórico como parte do processo para se atingir essa condição e, segundo Queirós (2007), existe uma regra pela qual o centro histórico: “[...] é visto como um livro de memórias materiais e imateriais, que possui importantes referências e indicações de identidade dos povos que aí habitam e habitaram ao longo do tempo” (Queirós, 2007, p. 3).

A preservação do patrimônio cultural de Natividade, decorrente das características de seu centro histórico, o qual teve melhor visibilidade por meio do Programa Monumenta. Esse programa tinha a proposta combinar recuperação e preservação do patrimônio cultural da cidade com o desenvolvimento econômico e social. O programa atendeu cerca de 27 cidades brasileiras. Embasado no parecer do Conselho Consultivo do Iphan, as metas do Programa Monumenta eram alavancar as obras de restauração e recuperar os bens tombados e edificações situadas na poligonal de tombamento. No centro das preocupações, estavam a capacitação de mão de obra especializada em restauro e a formação de agentes locais de cultura e turismo, promoção de atividades econômicas e programas educativos (IPHAN, 2012). O programa contou com financiamento do Banco Interamericano de Desenvolvimento, BID, e o apoio da UNESCO, além de uma contrapartida dos municípios que foram contemplados pelo programa.

Catolicismo popular: algumas representações

Queremos demonstrar neste subtítulo como um evento religioso popular, como a Romaria do Senhor do Bonfim, com seu entrelaçamento entre os aspectos sagrado e de sociabilidade busca se converter em patrimônio cultural da região. Isso nos leva a compreender o que se entende por catolicismo popular.

Entender o catolicismo popular nos leva a ter uma visão geral do quadro em que se desenvolveu a religiosidade brasileira. Para isso temos a necessidade de primeiro traçarmos as diferenças entre catolicismo popular e o tradicional.

Segundo Riolando Azzi (1978), o catolicismo tradicional “é caracterizado pelo aspecto luso-brasileiro, atuação leiga com resquícios medievalistas, sobre a questão social e familiar” (1978, p. 50). Enquanto o catolicismo popular “sempre esteve bastante próximo aos cultos africanos e ameríndios” (1978, p. 52). O catolicismo popular nasce de várias expressões religiosas, daí ser reflexões sobre as particularidades do catolicismo contemporâneo, ressalta as maneiras de ser católico no Brasil. O autor argumenta que a homogeneidade não pode ser situada como característica única de uma religião. Portanto, “há um catolicismo santoral, um catolicismo erudito ou oficial, um catolicismo dos reafiliados, marcado pela inserção do regime forte, de intensidade religiosa e um catolicismo midiático” (2005, p.26).

Entre essas variações do catolicismo brasileiro há momentos de tensões, distanciamentos e proximidades. Já para Teixeira (2005), pode-se destacar a “força e o enraizamento de uma teia de símbolos e valores católicos tradicionais em determinadas regiões, tem exercido, na prática uma forte resistência à penetração de outras experiências religiosas, em particular das tradições pentecostais” (Teixeira, 2005, p. 14). Seguindo esse fio, Hoornaert (1976, p. 13), assevera que “O catolicismo no Brasil assumiu nos primeiros séculos de sua formação histórica um caráter obrigatório”. Fazendo referência ao catolicismo trazido pelos portugueses pobres, que chegou ao Brasil a partir da colonização. Onde ficou conhecido como catolicismo tradicional popular. Além de praticado, pelos portugueses, esse catolicismo também era praticado por mestiços, indígenas, pequenos proprietários e escravizados.

Hoornaert (1976) lembra que no Brasil o catolicismo tradicional foi exercido sempre muito próximo à cultura popular brasileira que se formava no processo de colonização. Para o autor, cultura religiosa popular seria aquela que se expressava nas romarias, nas festas aos santos, nas irmandades e nas celebrações aos padroeiros. E segue, no que diz respeito às

práticas do catolicismo popular, não se trata de uma criação puramente brasileira, mas sim um hábito que já existia em Portugal desde a Idade Média. Riolando Azzi (1978, p. 53-54) aponta três aspectos do catolicismo medieval que influenciou o catolicismo brasileiro colonial: “as romarias, as bruxarias e as blasfêmias (...) os dois últimos aspectos expressam a resistência das crenças populares ao catolicismo oficial imposto pelas autoridades”.

Segundo Azzi (1978), ao chegarem ao Brasil, os portugueses trouxeram muito de sua religiosidade e de seus valores sociais, e através do domínio régio propagaram o catolicismo. Na medida em que se difundia o modelo de cristandade no Brasil, conhecido por seus sincretismos religiosos. Teixeira (2005), ao fazer aumentou também um tipo específico de catolicismo junto aos grandes centros devocionais, aquele pautado na ação leiga no surgimento das irmandades. Uma característica marcante do catolicismo tradicional difundido no Brasil foi a vinculação à tradição, à família e uma grande facilidade de expressão social. Para esse autor, a tradição familiar sempre foi um núcleo forte de propagação da fé católica no período colonial, já que os filhos são herdeiros das formas de identidade social.

De acordo com Teixeira (2005), quando nos remetemos ao catolicismo brasileiro, não podemos deixar de mencionar o catolicismo ibérico, trazido pelo colonizador português, na época da invasão do Brasil. Para este autor, há que se evidenciar que não temos um catolicismo puro, o que temos é uma combinação das origens europeias, indígenas e africanas.

Valla compartilha desse mesmo pensamento afirmando que “somos herdeiros de tradições ibéricas que ainda hoje tem forte influência no nosso modo de repensar, nossas crenças e esperanças, nossos hábitos e formas de relacionamentos” (2001, p. 14) e define o catolicismo popular como uma consequência da expansão do catolicismo tradicional. Para Valla (2001), o catolicismo popular nasceu do povo, sendo caracterizado por três aspectos fundamentais. Primeiro, sua origem laica, pois não possuíam uma formação especializada e institucionalizada. O catolicismo era visto como uma cultura globalizante, a qual envolvia todas as outras culturas. Segundo, por seu sentido devocional, na qual a devoção é elemento central, sendo um lugar de elevação entre o visível e o invisível. Terceiro, e último, pelo catolicismo penitencial, quando o fiel vai transitar entre espaços sagrados e os espaços profanos. Para o autor, “Ser católico não é algo que se define pela adesão a um determinado corpo de verdades ou pela aceitação de um código moral, mas através da identificação com o sofrimento e a paixão” (2001, p. 23). Assim, o catolicismo tradicional fincado no Brasil,

com as junções e acomodações próprias das missões religiosas, passou a ser marcado na esfera social pelo seu aspecto festivo, em especial durante as solenidades religiosas, dando também todo feitiço socializador, reunindo todas as classes: senhores proprietários, religiosos, vagabundos, escravos e comerciantes, atribuindo assim, um caráter público da religião. Como escreve Azzi:

O catolicismo tradicional marcou profundamente a população brasileira. Ainda hoje muitas pessoas afirmam que são católicas puramente por tradição familiar; ao mesmo tempo, mantêm-se exigentes com relação aos aspectos exteriores, como a pompa religiosa nos casamentos e nos serviços fúnebres (1978, p. 52).

Esta configuração de catolicismo fez-se muito presente na Diocese de Porto Nacional, como exemplo podemos citar a festa do Divino e do Rosário na cidade de Monte do Carmo, uma das mais solenes e significativas demonstrações da tradição familiar religiosa da região. No decorrer destas festividades acontece o processo de inversão e assimilação cultural. É exatamente nas festas que o catolicismo popular passa a ganhar mais expressão. Assim, podemos afirmar que as festas religiosas populares carregam vários aspectos do catolicismo implantado no Brasil.

No Brasil colonial o catolicismo popular foi criando raízes a partir do catolicismo tradicional. Nesse sentido, Freyre *apud* Azzi (1978, p. 51), escreve que, no catolicismo popular, os africanos conseguiram manter muitos costumes, apesar das imposições culturais e religiosas dos brancos, as tradições e ritos religiosos. Assim, a mistura entre os cultos permitia práticas que evidenciavam o sincretismo religioso. De acordo com Sahlins (1990),

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdade: esquemas culturais são ordenados historicamente por que, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática (1990, p. 7).

A consideração de Sahlins (1990) não cabe somente para a cultura erudita representada no catolicismo tradicional, como também para os que estavam a passar por estas sobreposições de valores religiosos, retratadas pelo catolicismo popular. Nessa mesma trilha Paulo Süess (1979) descreve o catolicismo popular como um conjunto de fatores aculturados de fé, iguais às demais manifestações da igreja católica que expressam a vida religiosa de um povo simples. Para o autor, as práticas do catolicismo popular podem ser consideradas parte de um “sistema concreto de mediação da igreja católica” (1979, p. 27).

O autor conclui que o conceito de catolicismo popular é um limite para com o conceito de religiosidade popular.

É de grande relevância evidenciar o papel desempenhado pelo catolicismo popular, tendo em vista que sua função é semelhante à desempenhada pela Romaria do Senhor de Bonfim, de Natividade, umas das expressões do catolicismo popular praticado no estado do Tocantins. Entender os significados desta romaria requer levar em consideração, ainda, o que escreve Brandão (1980). Segundo esse autor, a religião nomeia todas as coisas, tornando o incrível possível em legítimo, envolvendo sempre um repertório de questões com a pretensão em dar as respostas mais essenciais. Neste sentido, o catolicismo popular permite às pessoas simples e humildes, que têm a fé no sagrado, a ter uma referência de vida. Seja ele chamado de popular ou tradicional, possui diversas manifestações, dentre elas: festejos, festas, rituais e peregrinações. O que podemos encontrar nas figuras abaixo, pessoas em momentos de fé na presença do sagrado.

Figura 6 - Oratório e altar do santuário



Fonte: Imagem produzida pela autora em 2023.

Para reafirmar nossa intenção de refletir sobre a romaria pesquisada na sua relação com o catolicismo popular, consideramos ser necessário aprofundar, um pouco mais, como esse catolicismo é apresentado. Oliveira (1985) afirma que não se encontra um culto especial para Deus, com exceção quando é representado como o divino pai eterno. A figura do Deus todo poderoso e tudo o que existe é sua obra. No entanto, no arcabouço teológico do catolicismo, o conhecimento da força desse Deus invisível pode ser atingido também pela

mediação dos santos. Os cultos aos santos, tão fortes dentro do catolicismo popular, irriga a crença de esses ocupam espaços muito próximos de Deus. Para esse autor, no catolicismo popular, Jesus é o protótipo dos santos: bom e justo, sofre sem ter pecado e devido ao sofrimento obtém a misericórdia divina para a humanidade. Assim é representado popularmente como o crucificado, o sofredor, o Senhor morto, o Cristo da Paixão.

Oliveira, *apud* Araújo, (2009, p. 27) afirma ainda que o “elemento principal do catolicismo popular é o santo”, mas nele figuram outros elementos religiosos, como o culto à santíssima Trindade, às almas de inocentes, às diversas invocações de Maria, aos apóstolos, mártires e doutores da igreja, ou seja, “muitos são os santos que recebem o culto popular”.

De acordo com Valla (2001, p. 10), quando nos referimos ao catolicismo popular estamos tratando de um “intricado sistema de práticas, significados rituais e personagens que transitam por este universo religioso e que ultrapassam as fronteiras institucionais da igreja e ortodoxia católica.” É em meio a esse complexo conjunto de crenças, simbologias, mitos e ritos, que advém o catolicismo popular, construído, reconstruído e mediatizado pela cultura.

Na visão de Hoornaert (1976), a principal característica do catolicismo popular é ser vivido pelos pobres em geral, ou seja, pelo povo, o que o leva a ter uma cultura original própria, construída e reconstruída no contexto em que se insere. Outras características desse tipo de catolicismo são: o leigo ocupa papel central; o especialista, o secundário; o sacramental não é tão relevante quanto o vocacional. Para o autor, no catolicismo popular se nota um manejo do sagrado com finalidades pragmáticas, dado ao caráter protetor da religiosidade popular.

No catolicismo tradicional nem sempre há o respeito à diversidade; principalmente no que se refere às práticas verificadas no catolicismo popular. Todavia, segundo Hoornaert (1976) é muito comum os católicos tradicionais saírem às escondidas à procura de centros espíritas e rituais de umbanda e candomblé.

Lemos (2008) corrobora com os autores citados até aqui ao afirmar que no catolicismo popular se evidencia três elementos: o culto ao santo; o oratório familiar, um altar singelo que tem lugar de destaque e anima as devoções dos familiares e que se torna referência para os vizinhos; e a capela, geralmente fixada nos povoados em que as comunidades locais necessitam de um espaço sagrado.

A partir das considerações dos autores que citamos podemos perguntar: por que as pessoas buscam as práticas religiosas do catolicismo popular? Qual lugar das romarias e

como está inserida no contexto do campo religioso brasileiro atualmente? Como as romarias se inserem no contexto de criação de patrimônios culturais? Tais perguntas nos levaram a acompanhar e estudar a Romaria do Senhor do Bonfim, de Natividade. No próximo tópico vamos iniciar nossa busca em oferecer reflexões sobre uma prática religiosa como parte da cultura regional.

Patrimônio cultural e a Romaria do Senhor do Bonfim como auto tombamento

Para alguns grupos sociais, preservar e defender certos “patrimônios” é lutar pela existência, permanência e reconhecimento social. É a defesa e preservação da sua identidade e cultura.

Assim, é comum que se assume como um dado que os patrimônios materiais ou imateriais expressam e representam a “identidade” de grupos e segmentos sociais. Um tipo de arquitetura, assim como uma culinária, uma atividade festiva, uma forma de artesanato ou um tipo de música, pode ser identificado como “patrimônio cultural” na medida em que é reconhecido por um grupo (e eventualmente pelo Estado) como algo que lhe é próprio, associado à sua história e, portanto, capaz de definir sua “identidade” (Gonçalves, 2015, p. 213).

Autores como Lima Filho (2015) explica que o patrimônio se insere no mito da nação, e, também pode estar fora dele, não reconhecendo essa narrativa da cultura nacional. O patrimônio cultural almeja, ainda, a cidadania cultural por meio de componentes interculturais. Por isso é importante diferenciar patrimônio de patrimônio cultural.

O reverso do patrimônio tem lugar na cidadania patrimonial, potencializando a cidadania insurgente. Essa última possibilidade não tem sido contemplada pelos autores quando escrevem sobre o patrimônio. Ora, a análise do patrimônio distanciada do mito da nação só é capaz se considerarmos o conflito ou a insurgência colada também ao conceito de cidadania. Dessa forma, a ação patrimonial movida pelos atores sociais desenha uma escala cuja mensuração vai do mito da nação à sua resistência/negação assumida por atores sociais que politicamente se situam nas margens, nas fraturas e clivagens, ou seja, em direção a uma ideia de anti-mito da nação (Lima Filho, 2015, p. 140).

As discussões sobre patrimônio no Brasil têm início a partir do projeto de Mário de Andrade, na década de 1920. No projeto proposto a noção estabelecida sobre o patrimônio colocava no mesmo nível os seguintes aspectos: cultura popular, etnografia, paisagem folclore e arqueologia. A criação do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) em 1936 impulsiona o debate e, nesse conjunto de circunstâncias de preservação do patrimônio cultural, durante o Estado Novo se desenvolveu o projeto “Conhecer para

Preservar”. Segundo Santos (2020), o projeto consistia em um inventário anterior das manifestações culturais, históricas e arquitetônicas do estado.

Já no estado do Tocantins, o primeiro ato formal de tombamento aconteceu em 1992, com a lei de patrimônio material e prédios públicos. Os bens foram tombados antes da instituição da lei de proteção ao patrimônio cultural do estado publicada quase um ano após o tombamento, em 1993. A Lei nº 577, de 24 de agosto de 1993, referente a proteção e preservação do patrimônio histórico e artístico cultural do estado especifica:

Art. 2º. Constituem o patrimônio histórico, artístico e cultural do Estado do Tocantins, desde que representativos dentro do acervo estadual: I – os bens móveis, em conjunto ou isoladamente, os congregados urbanísticos e os especificados no § 1º. Incisos I a IV, do art. 138 da Constituição Estadual; II – as construções e as obras de arte de notável qualidade estética ou particularmente representativas de determinada época ou estilo; III – os edifícios, monumentos, documentos ou objetos estritamente vinculados a fato memorável da história local ou a pessoa de excepcional notoriedade, que, de alguma forma, tenha contribuído para as artes, a cultura, a criação e a implantação do Estado do Tocantins; IV – os monumentos naturais, paisagens e locais cujo a preservação seja de interesse público por seu especial valor artístico etnológico, folclórico ou turístico; V – as bibliotecas, arquivos e documentos de acentuado valor cultural; VI – as tradições, usos e costumes dos grupos indígenas do Estado; VII - os sítios arqueológicos, ecológicos, espeleológico e paleontológico; VIII – quaisquer outros bens que forem de interesse para a preservação da memória estadual.

Vale ressaltar que por essa lei estavam excluídos os bens imateriais. Santos (2020, p. 17), destaca que passados mais de trinta anos desde sua criação, “o estado do Tocantins não tenha consolidado uma política de preservação e proteção para o patrimônio cultural”. Segundo esse autor, nesse período ocorreram várias mudanças nas estruturas do órgão de cultura do Estado, alternando entre Secretaria de Cultura e Fundação Cultural, o que levou a possibilidade de reconhecimento de patrimônios imateriais como patrimônio cultural.

Por se tratar de uma cidade com Centro Histórico tombado na esfera federal, Natividade passou a receber mais atenção em relação às demais cidades históricas do estado. No entanto, sobre seu patrimônio imaterial, destaque para as festas da Romaria do Senhor do Bonfim e da folia do Divino Espírito Santo, não há projetos ou iniciativas suficientes, a não ser da comunidade que reuniu há 26 anos na forma de associação para criar a Associação Comunitária Cultural de Natividade (Asccuna), com o objetivo de executar, preservar, promover e lutar pela continuidade de tais manifestações culturais religiosas que são de grande importância para cultura tradicional da cidade.

A Romaria do Senhor do Bonfim não está incluída, de forma oficial, no processo de patrimonialização do estado do Tocantins. Ainda que essa romaria não se encontre na

condição jurídica de patrimônio cultural, um ato importante para patrimonializar as festas religiosas de Natividade – em especial a Romaria do Senhor do Bonfim e a Festa do Divino Espírito Santo – foi a Instrução Normativa nº 001/2012. Essa Instrução disciplinou os procedimentos para inclusão de eventos culturais no Calendário e Agenda Culturais do Tocantins e considera como eventos tradicionais e culturais os que são realizados há, no mínimo, 10 (dez) anos ininterruptos e que façam parte de uma comunidade específica, transmitido de geração à geração e que tenham reconhecimento em nível estadual.

Assim, de acordo com Nascimento (2020), a arquitetura de Natividade é tombada e patrimonializada, bem como o seu Centro Histórico, todavia, a Romaria do Senhor do Bonfim, que tem sua rota de peregrinação no município, não é. Isso porque a normativa em tela define que a paisagem que abriga a peregrinação, as missas e seu festejo fazem parte do patrimônio, mas os rituais dos cultos e do festejo não. No entanto, ainda que oficialmente a romaria não seja ainda um patrimônio tombado, não deixa de se patrimonializar por intermédio da tradição. E isso acontece devido a reprodução, por meio das participações dos festeiros, das identidades romeiras. Com a participação dos romeiros e peregrinos há a incorporação dos valores. Diante disso, a festa se auto patrimonializa, o que leva ao auto tombamento.

Figura 7 - Imagem interna do santuário



Fonte: Imagem produzida pela autora em 2023.

A fotografia acima sinaliza para a ideia da formação de um processo de auto tombamento. Nela, romeiros estão guardando em seus celulares as imagens do santuário de

nosso Senhor do Bonfim. Os romeiros estão registrando os detalhes de um espaço que naquele momento fazem parte da sua identidade religiosa, mas também da história cultural regional. É Lopes (2014) quem defende a ideia de auto tombamento das festas religiosas com base em sua pesquisa etnográfica sobre a festa do Círio de Nazaré, que ocorre em Belém (PA). Para o autor, quando os participantes fazem fotos dos ambientes sacralizados e “selfies” durante a procissão, nesses momentos estão produzindo o auto tombamento. Segundo o autor, os romeiros, festeiros, peregrinos quando produzem essas imagens não produzindo imagens aleatórias, mas de lugares específicos que são constitutivos da cultura religiosa que os identificam.

Figura 8 - Imagem interna do santuário com romeiros diante do altar



Fonte: Imagem produzida pela autora em 2023.

A fotografia acima é a parte interior do santuário. Nela, um homem está focando em um casal que está em frente ao altar da imagem do Senhor do Bonfim onde passam centenas de pessoas diariamente nos dias de romaria, uma forma de deixar registrado sua presença daquele ano no santuário diocesano.

Produzir imagens do espaço e de si mesmos é uma forma de resistência e de patrimonializar o que não foi reconhecido de como oficial pelo poder público como patrimônio. Para Lopes (2014) os rituais religiosos são massificados pelos usos de registros audiovisuais e

[...] modificam sua estrutura, ora liberando, ora incorporando fluxos de interações diversas, que comunicam sentidos e ampliam campos de percepção entre os seus participantes. Nesses rituais, a experiência de devotos e romeiros torna-se cada vez mais difusa, mesmo quando seguem os circuitos tradicionais dos eventos que orientam a participação dos mesmos [...] as relações sociais interativas propiciadas pelos usos da tecnologia colocam a memória individual dos participantes desses eventos em suspensão, constituindo repertórios digitais de lembranças (ou coleções) que servem a propósitos diversos, individuais ou coletivos, privados ou públicos (Lopes, 2014, p. 148-149).

Nas pegadas do debate proposto pelo autor, é pertinente considerar que ocorre o processo de auto tombamento na Romaria do Senhor do Bonfim. Os romeiros e romeiras usam máquinas fotográficas e celulares para fazerem registro de suas presenças nos locais da romaria. Essas fotos e vídeos são enviados para amigos e familiares que não puderam comparecer. São fotos de romeiros em vários ambientes: nas escadas da igreja, com a imagem do santo na frente do altar, na Via dos Romeiros, na frente da capela ou junto à imagem do Senhor do Bonfim. Além de potencializar essa tendência de uma auto patrimonialização, vem mostrando ainda que patrimonializar tem o sentido de, inclusive, manter registrada a tradição.

Lima Filho (2015, p. 144), expõe que a noção de modulação que ele conecta “ao conceito de cidadania patrimonial permite a resposta desse rompimento inercial de acordo com a biografia pessoal/coletiva do(s) ator(es) alvo das políticas patrimoniais”. Esse ato de se auto patrimonializar, de se auto tombar é uma forma de manter o registro de uma tradição, mas isso não quer dizer que algo não vai mudar. De uma certa forma, as pessoas estão valorizando os registros daquela tradição. É nesse movimento de auto tombamento que podemos perceber as práticas dos participantes da Romaria do Senhor do Bonfim, um patrimônio cultural não tombado pelo poder público, mas auto tombado por quem dela participa. Um auto tombamento, uma patrimonialização nascida das experiências de romeiros e romeiras.

Considerações finais

No decorrer do capítulo, observamos que boa parte dos romeiros e romeiras do Senhor do Bonfim está ali para rever amigos e compartilhar momentos de alegrias, muitos com familiares que só se encontram uma vez ao ano durante o evento da romaria. A romaria é, assim, uma celebração da alegria e reencontros, onde se pode viver os dois lados do evento sem deixar sua fé abalada, o que remete à ideia de que o sagrado e o profano não podem deixar de existir sem presença de um do outro. Nas festas religiosas, o sagrado e o profano

e se renovam, pois segundo Mircea Eliade (1992), no espaço sagrado, o tempo é reversível por sua própria natureza, visto que o tempo sagrado é indefinidamente recuperável, repetido e renovável a cada evento sagrado, tenha esse um tempo recente ou de longa data. O tempo sagrado na festa não se esgota.

Podemos considerar a Romaria do Senhor do Bonfim como um evento que é, ao mesmo tempo, religioso, econômico e espaço de lazer. A territorialidade sagrada não exclui o sagrado do profano. A Romaria do Senhor do Bonfim se tornou um lugar de encontro de amigos e familiares, onde muitos compartilham os momentos de devoção e de lazer, momentos em que fazem novas amizades. Ao assim agirem, tornam o lugar sacralizado em um tempo em que ocorre a uma variedade de expressões de fé. É o espaço onde cantam, dançam e rezam.

Quando o cortejo sai do templo, todos são sacralizados pela passagem do santo. O Senhor do Bonfim, conhecido como o santo que sumia e aparecia no povoado, une, pela força do sagrado, os que rezam muito e o que rezam pouco. É por isso que a romaria é parte do catolicismo popular e do patrimônio cultural do Tocantins.

Referências

- ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. **Pequenas romarias para pequenos santos: um estudo sociográfico do Dia de Finados**. Dissertação de Mestrado Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos**. São Paulo: Vozes, 1978.
- CUNHA MATOS, Raymundo José da. **Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiás**. Belo Horizonte: Instituto Cultural Amílcar Martins, 2004.
- HOORNAERT, Eduardo. **O catolicismo popular numa perspectiva de libertação**. Pressupostos, REB, v. 3, n. 141, 1976.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Revista Estudos Históricos**. Rio Janeiro, Jan-Jun 2015.
- LEMONS, Carolina Teles. **Religião e saúde: (re)significando as dores na vida cotidiana**. Rio de Janeiro: Descubra, 2008.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cidadania Patrimonial. **Revista Antropológicas**. Ano 19, 26(2):134-155, 2015.
- LOPES, José Rogério. Coleções de fé, fluxos materiais e hibridismos nas festas religiosas. **Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 16, n. 20, p.134-153, jan-jun de 2014.

MESSIAS, Noeci Carvalho. **Religiosidade e devoção**: as Festas do Divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade, TO. Tese de Doutorado em História. Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classes**. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Fernanda Rocha de. **Novos olhares e antigas práticas no tombamento de centros históricos**: o caso de Natal, RN. 2016. Dissertação de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural. IPHAN, Rio de Janeiro, 2016.

PALACÍN, Luís. **O século do ouro em Goiás**. Goiânia: Editora da UCG, 1994.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1976.

QUEIRÓS, Ana Felipa Gamboa. **Reabilitação de Centros históricos**. Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Economia. Faculdade de Economia de Coimbra, Coimbra, 2007.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANTOS, Antonio Miranda dos. Percursos da patrimonialização no Tocantins In.: BALSAN, Rosane; NASCIMENTO, Núbia Nogueira do. **Patrimônio cultural no Estado do Tocantins**: materialidade e imaterialidade. Palmas: EDUFT, 2020.

SÜESS, Günter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil**: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. Trad. Antonio Steffen, S.J. São Paulo: Loyola, 1979.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-33, set. /nov. 2005.

VALLA, Victor Vicent. **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

COMUNIDADE QUILOMBOLA BARRA DA AROEIRA – TO: UM ENSAIO A PARTIR DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS PELAS VIAS DA MEMÓRIA

Augusto José Lopes Barros Botelho¹
Alexandre da Silva Borges²

Introdução

O presente capítulo objetiva uma primeira incursão no imaginário religioso da comunidade quilombola Barra da Aroeira – TO³, no tempo presente, contextualizando-a histórica e culturalmente, tecendo uma análise ensaística a partir de conceitos como hierofania, pluralismo, costume, tradição e memória. O texto, de certa maneira, publiciza o início investigativo de uma pesquisa de mestrado, realizada no Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHispam) da Universidade Federal do Tocantins (UFT), vinculada à Linha 2: Ensino e fontes das diversidades culturais amazônicas.

Os aspectos teórico-metodológicos deste trabalho estão balizados pelas teorias da História das Religiões e Religiosidades, principalmente com Mircea Eliade (1991, 1992, 2008, 2011), quanto à hierofania, ou seja, à “aparição do sagrado” e suas nuances. Nesse sentido, uma postura hermenêutica fenomenológica conduz a investigação. Para Josgrilberg,

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHispam - UFT). Licenciado e Especialista em História. Professor da rede estadual do Tocantins, atuando no Colégio Estadual Odolfo Soares. E-mail: augusto.botelho@sapo.pt

² Docente do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHispam – UFT) e do Curso de História da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor e Mestre em Educação, pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel); Graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), com intercâmbio em Patrimônio Cultural e Arqueologia, pela Universidade do Algarve (UAlg – Portugal). E-mail: prof.alexandreborges@uft.edu.br

³ Também conhecida como Barra do Aroeira.

[a] investigação e interpretação dos arquivos da humanidade em torno do sagrado se revelam essenciais para que essas interrogações possam ser tratadas de modo mais crítico e com preocupação voltada para as manifestações originárias detectadas nas vivências compreensivas do ser humano. A hermenêutica filosófica é um dos caminhos contemporâneos para essa tarefa e parceiro necessário para um diálogo entre os diferentes caminhos de abordagem dos textos (2012, p. 64)

No que se refere aos conceitos tradição e costume, recorreremos aos historiadores Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2012), os quais aproximam e distanciam tais nomenclaturas a partir de uma proposta para suas definições. Assim, as práticas da comunidade quilombola Barra da Aroeira podem ser entendidas tanto por seu caráter “original”, de acordo com seu cotidiano e as formas de ser e estar no contexto geográfico e histórico da comunidade, que se atrelam ao costume, quando repetidas; quanto pela via da tradição, que, para os referidos autores, podem ser “inventadas”, vistas as instituições, como a Igreja Católica, e suas influências no campo religioso, cultural e social, por meio de celebrações, ritos e festejos, por exemplo, instituídos num calendário cristão.

Alertamos que o caráter ensaístico e hermenêutico também conduz a metodologia desta escrita, além da utilização dos conceitos oriundos dos estudos citados. As fontes, na pesquisa, ainda estão em fase de produção e tratamento, a partir da coleta de relatos orais na própria comunidade Barra da Aroeira, levando em consideração os saberes dos mais velhos. Contudo, os dados referentes à comunidade, no presente, advêm de pesquisa de campo, a partir da Observação Direta (Jaccoud; Mayer 2008), realizada pelo pesquisador (primeiro autor) em seu contexto comunitário. Sobre a Observação Direta, podemos afirmar que

enquanto procedimento de pesquisa qualitativa, implica a atividade de um pesquisador que observa pessoalmente e de maneira prolongada situações e comportamentos pelos quais se interessa, sem reduzir-se a conhecê-los somente por meio das categorias utilizadas por aqueles que vivem essas situações (*Ibid*, p. 225).

Ainda,

[t]al meio metodológico está historicamente imbricado com a pesquisa de cunho qualitativo e etnográfico e tem como hábito a descrição de um determinado fenômeno, mais que sua explicação, justamente pela natureza crítica dos registros (Borges, 2022a, p. 35-36) .

Nesse sentido pode-se observar, também, aspectos (auto)etnográficos⁴ (Santos, 2017 *apud* Borges, 2022b) já que compreendemos, aqui, as vivências e as experiências do sujeito pesquisador enquanto elementos fundamentais para uma observação de campo.

Por fim, para tecer uma relação entre o contexto e as práticas religiosas de Barra da Aroeira e as discussões acerca da memória, nos valem dos autores Jacques Le Goff (2012); Jöel Candau (2014), sobre memória e identidade; e Maurice Halbwachs (2006), acerca da memória coletiva. Tais discussões são relevantes pois a memória da Barra da Aroeira é um patrimônio vivo e, portanto, atualizado, que permeia as gerações. Ela é preservada através da oralidade, festas tradicionais, rituais religiosos e práticas diárias que reforçam a identidade quilombola. Essa memória não apenas rememora a história de resistência contra a escravidão, mas também celebra as conquistas e a autonomia adquirida ao longo do tempo, bem como acordos culturais que compreendem uma diversidade no modo de ser e estar dos sujeitos.

Barra da Aroeira: um breve histórico

A comunidade quilombola Barra da Aroeira, localizada no estado do Tocantins, é uma expressão viva da resistência e da preservação cultural das populações negras que, durante séculos, lutaram pela liberdade e por seu território. Esta comunidade representa não apenas uma história de resistência, mas também uma riqueza cultural que se manifesta através de suas manifestações religiosas, costumes, tradições e uma memória coletiva que fortalece sua identidade e reafirma sua existência perante a sociedade.

⁴ “Autoetnografia” vem do grego: auto (self = “em si mesmo”), ethnos (nação = no sentido de “um povo ou grupo de pertencimento”) e grapho (escrever = “a forma de construção da escrita”). Assim, já na mera pesquisa da sua origem, a palavra nos remete a um tipo de fazer específico por sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato (“escrever”), sobre um grupo de pertença (“um povo”), a partir de “si mesmo” (da ótica daquele que escreve) (SANTOS, 2017, p. 218).

Figura 1 - Localização de Barra da Aroeira – TO.



Fonte: mapa adaptado.

A comunidade Barra da Aroeira é composta por descendentes de africanos escravizados que, ao longo do tempo, estabeleceram-se na região buscando liberdade e autonomia. Situada em uma área de Cerrado, ela mantém suas raízes arraigadas às práticas culturais africanas, preservando modos de vida tradicionais e uma relação estreita com a terra. A comunidade é reconhecida oficialmente como quilombola, o que garante direitos específicos e a preservação de suas tradições culturais e territoriais.

Félix José Rodrigues um escravo proveniente de Paranaguá do Piauí (Olho d'Água do Buriti)⁵ no intuito de procurar melhores condições de vida para si e sua família resolve aventurar-se para o interior do país onde hoje é o estado do Tocantins, região do Jalapão. Segundo relato de moradores mais antigos, como o caso da sra. dona Isabel⁶, anciã da comunidade e tetraneta de Félix, não se sabe ao certo se ele seguia ou era crente de alguma religião de origem africana, porém, quando ele se assentou nas terras onde hoje é a comunidade, a sua devoção era em São Sebastião padroeiro da fartura e provisão e protetor dos animais, o qual tem equivalência nas divindades africanas a Oxóssi. Em 6 de agosto de

⁵ Podcast (11-12-2024)

https://www.youtube.com/watch?v=dKLuyprNROw&list=PL8qGgTb_oSvIKfDTGrIX9ZYvftGtxxfD

⁶ Relato informal, a ser registrado a partir de coleta de narrativa, porém, aqui amparado pela pesquisa de campo, advinda Observação Direta e da (Auto)etnografia. Entretanto, também nos valem os estudos de Gláucia do Amaral e Carolina Busch Pereira (2016), as quais trabalharam com a narrativa de Dona Isabel.

1871 Félix fixa-se nas terras do Jalapão e funda a comunidade, era então dia de São Domingos, passando a ser o padroeiro da comunidade a partir desse dia. Essa narrativa também se mostra presente nos estudos de Gláucia do Amaral e Carolina Busch Pereira (2016).

O contato com a comunidade vem desde o ano de 2011, a partir da ciência da história e do drama que esta comunidade vem sofrendo desde a data do assentamento do seu líder. Este drama passava pela impossibilidade da legalização do quilombo da Barra do Aroeira. Assim, temos de recuar à época da fundação do quilombo por Félix Rodrigues em 1871, para entender o porquê deste enredo. Ainda segundo relato da sra. dona Isabel, o seu trisavô foi para a frente de batalha na guerra do Paraguai no segundo ano do conflito (1864-1870), no lugar de seu filho que foi quem recebeu a convocação do exército, mas que Félix considerava inabilitado para as condições daquela guerra.

Quando a guerra do Paraguai terminou, o imperador D. Pedro II quis premiar os elementos que participaram no conflito, assim uns receberam dinheiro vivo, outros medalhas ou ouro, porém, Félix Rodrigues pediu 12 léguas quadradas de terras para poder instalar-se a si e sua família (Amaral; Pereira, 2016). O imperador acedeu e redigiu a escritura das terras solicitadas. Para infelicidade de Félix e da comunidade, a escritura perdeu-se em um incêndio na sua habitação, o que veio a acumular muitas amarguras para a população daí em diante.

Já no princípio do século XX (por volta de 1930), dois familiares de Félix empreenderam uma longa jornada até ao Rio de Janeiro com a finalidade de adquirirem uma segunda via da escritura nos arquivos históricos do império em Petrópolis. Depois de conseguirem o intento, regressaram para a comunidade e dirigem-se então a Porto Nacional para registrar o documento no cartório. Mais tarde veio-se a saber que a segunda via da escritura desapareceu nunca se tendo consumado o registro. A comunidade sempre suspeitou do dono do cartório, alegando que o sujeito mantinha ótimos relacionamentos com posseiros, alguns deles políticos importantes da época que tinham invadido e tomado a posse de terras que estavam dentro das primitivas 12 léguas quadradas constantes da escritura imperial (*Idem*).

No início do século XXI a comunidade continuou a lutar pelo reconhecimento das suas terras.

Cabe frisar que entre 2014 e 2016 foi possível realizar uma pesquisa em Portugal, um processo de procura de uma via da escritura de D. Pedro II nos arquivos ultramarinos de

Portugal, assim como nos acervos históricos da família real portuguesa e do espólio existente sobre o império brasileiro. Foi uma busca infrutífera, contudo, o quilombo da Barra do Aroeira foi certificado como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 2006.

Apesar deste reconhecimento por parte desta entidade, legalmente ainda não era suficiente para o reconhecimento oficial do quilombo. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foi importante para a legalização e reconhecimento do quilombo da Barra do Aroeira depois de muitas discussões entre presumíveis donos de terras e os representantes do quilombo, a comunidade quilombola aceitou a proposta do INCRA e deste modo a comunidade da Barra do Aroeira foi reconhecida oficialmente em 3 de setembro de 2021. Do primitivo território, ou seja, das 12 léguas quadradas primitivas de terras, só restam 12% (mil hectares).

A comunidade festejou e atualmente mantêm a esperança de que, algum dia a justiça seja feita, quem sabe, alguma pesquisa, advinda de algum(a) investigador(a) possa descobrir algum vestígio da escritura primitiva.

A religiosidade e suas nuances: hierofania, pluralismo e costume

A religiosidade na Barra da Aroeira é marcada por uma forte presença do catolicismo popular. As comemorações religiosas podem ser individuais e coletivas, como por exemplo o terço (cantado) em honra de Nossa Senhora do Bom Parto, em 18 de dezembro de 2024 no terreiro da casa da sra. dona Isabel, efetuou-se um ritual em honra de Nossa Senhora do Bom Parto que reuniu moradores e convidados de outros assentamentos, uma mescla de pessoas de várias idades, mas essencialmente mulheres.

Figura 2 - Sra. dona Isabel anciã e tetra neta do fundador da comunidade Quilombola Barra da Aroeira, rezadeira do terço em honra de Nossa senhora do Bom Parto.



Fonte: arquivo do autor.

As rezadeiras e benzedoras conduzem o culto, como se pode verificar na Figura 2. O terço é celebrado (cantado) entre três grupos de cantadeiras, como se fosse cantar ao despique, revezando-se por entre Pais-nossos, Ave-marias e Salve-rainhas. No decorrer do terço assiste-se nos vários cantos à inserção de frases em latim ou em grego, tais como: *Orai pro nobis* (Rogai por nós); *Kyrie Eleison* (Senhor tende piedade).

Verifica-se assim a influência da igreja católica em especial nos “cultos anteriores ao Concílio Vaticano II (1962)”, quando eles eram recitados em latim. Esta hierofania ritual da reza do terço em honra da Nossa Senhora do Bom Parto revela uma mescla entre o catolicismo, em especial o de épocas remotas e, a musicalidade e ritmo africano, é notória a introdução da música de santo, que é conhecida pela capacidade de evocar emoções e sentimentos. Pelo conhecimento geral, a reza do terço em países europeus de cunho católico e o mesmo culto oferecido por uma comunidade quilombola que sofreu opressão por mais de trezentos anos e que resistiu através de uma religiosidade de cunho sincrético, não é o mesmo, são notórios sinais antagônicos, a cultura, o misticismo e a necessidade premente que as mulheres têm em se empoderarem.

Neste ponto vale destacarmos três conceitos segundo o historiador romeno, Mircea Eliade. O primeiro é a “hierofania”, ou seja, a aparição do sagrado. O sagrado aqui denota o elemento religioso, que conecta o sujeito humano à uma esfera transcendente, psíquica e

socialmente, simbolizando a vida por uma via eufêmica (1992, 2008). O sagrado, enquanto expressão cultural, está situado na história, embora possamos perceber aspectos arquetípicos, que se repetem em outras situações do tempo e do espaço. Contudo, vale frisar que mesmo Eliade – o qual afirmou que há uma face a-histórica no Homem, dada sua ancestralidade que foge às balizas do tempo (1991) – defende que “[é] sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico” (2008, p. 9).

Não fugindo de sua própria historicidade, a comunidade de Barra da Aroeira expressa sua ancestralidade, contudo, atravessada pelo presente e pelas intimidades sociais, econômicas e culturais, incluindo aqui as investidas da própria Igreja Católica que, num primeiro momento reforçou os laços e as “justificativas” da escravização dos corpos africanos e, após, os acolheu numa perspectiva catequizante, de acordo com uma imposição simbólica pelo viés religioso.

Eliade (2011), compreendeu esse movimento de maneira menos crítica, talvez, ao apontar os conceitos de “assimilação” e “universalização”. Independente do teor da formulação dos conceitos, por ele ratificados, podemos perceber uma violência simbólica em que uma cultura “assimila” a outra. Hoje, podemos compreender esse fenômeno a partir da intenção colonizadora que soterrava os modos de viver indígena, por exemplo, e africano.

Vejamos,

A principal tendência, e a mais antiga, manifesta-se na assimilação e revalorização dos simbolismos e argumentos mitológicos de origem bíblica, oriental e pagã. A segunda tendência, ilustra sobretudo pelas especulações teológicas a partir do século III, esforça-se por “universalizar” o cristianismo com o auxílio da filosofia grega, em particular da metafísica neoplatônica. (p. 347)

A assimilação assume, portanto, elementos simbólicos de um povo distinto, com a intenção de conversão, mais do que uma tentativa de adaptação. Aceita-se, assim, o Outro com ressalvas, as quais vão sendo incorporadas na religiosidade oficial, ou marginal, visto os festejos e demais manifestações do que chamam, comumente, de catolicismo popular. A universalização é o ímpeto e a própria tradução do “católico”, que vai tomando uma proporção imperialista, dentro das balizas religiosas e culturais, mas que também se atrela aos interesses econômicos e de controle social.

Essas nuances são visíveis na comunidade e denominadas por alguns teóricos e pesquisadores das religiões como práticas sincréticas e, por outros, como pluralistas e/ou

resultantes de um multiculturalismo. Basicamente, a questão que se debruça numa indagação crítica:

é interessante analisar se este termo (sincretismo) dá conta do movimento de contato e misturas entre os povos provocados em ritmo mais intenso pela tecnologia e pela globalização, especificamente no que se refere ao trato com religiões minoritárias como no caso das afro-brasileiras, tendo em vista a ideia de universalização que o subjaz (Oliveira, 2023, p. 36)

A complexidade das relações culturais pelas vias da religiosidade não seria atendida, então, pela operação sincrética e o que entendemos dela, pois não podemos compreender o estado dos grupos oprimidos como passivo. Da mesma forma, não haveria uma troca multilateral natural, orgânica, pois devemos observar os interesses e impasses políticos dessas configurações, com a catequização e a colonização. Entretanto, surge um conceito atualizado, o “pluralismo”⁷ imbricado com as novas dimensões e discussões acerca da História das Religiões e Religiosidades, enquanto campo, colado aos estudos que colocam em xeque epistemologias ditas coloniais.

O pluralismo, portanto, diferente do sincretismo, não diluiria toda a diversidade religiosa que, hoje, se apresenta de maneira complexa, estudada não apenas pela Antropologia e pela História, mas também por outras tantas disciplinas e áreas, como as Artes e até mesmo a Saúde. Reitera-se, assim, uma imensidão de elementos que escapam a religiosidade e se esparramam e sedimentam a cultura, a vida social e econômica. Falar nas religiosidades de matriz africana demanda compreender que elas estão imbricadas com a vida dos sujeitos e suas filosofias. Trata-se, portanto, de uma concepção ontológica que nutre as relações sociais.

Outro peso para a crítica do conceito “sincretismo” é a ideia de “não puro”, “misturado”, “fragmentado” e, portanto, “não legítimo”. Tais pressupostos são equívocos que impossibilitam uma análise criteriosa, concernente à historicidade da manifestação religiosa, que como vimos, também é cultural, social, política e econômica, dados os diferentes papéis de seus representantes e a contínua resistência frente aos preconceitos que

⁷ “No campo religioso tal pluralismo vem configurado por dois fatos marcantes: primeiro, o monopólio/hegemonia da religião católica que durante séculos predominou e que nos últimos tempos vem sendo questionada tendo em vista a emergência de um quadro religioso diversificado¹¹ que se manifesta no país, sobretudo ao redor das religiões de vertente pentecostal e neopentecostal que vem apresentando expressiva variação²², e/ou igualmente, em torno do crescimento do número de adeptos de outras religiões (conferir dados do IBGE dos censos de 1980, 1991, 2000 e 2010). No que se refere à Igreja Católica, o emergir dessa pluralidade tem sido reconhecida e aceita tanto fora de sua esfera, como dentro de sua própria teologia” (Oliveira, 2023, p. 36)

envolvem as religiosidades não hegemônicas, principalmente no que tange a Umbanda, o Candomblé e demais expressões de matriz africana.

Ainda no que se refere aos ritos na Barra da Aroeira, identificamos expressões sagradas praticadas de maneira individual, ou seja, mesmo que o culto seja inerente a toda a comunidade, a prática em si se dá na intimidade dos lares. Exemplos: o terço (cantado) em honra do Altar dos Santos; a festa de São Sebastião, em 20 de janeiro; e a festa de Santa Maria em 31 de maio.

Já as celebrações coletivas podem ser exemplificadas com: Nossa Senhora Aparecida; celebrada em 12 de outubro; e a festa coletiva mais expressiva, que é a do padroeiro da comunidade, São Domingos Damião, e ocorre entre 31 de julho com o levante do mastro às 18h e a derrubada do mesmo em 9 de agosto às 6h. Podemos dizer que esses momentos são de celebração e reafirmação da fé e da cultura também africana, pois tais eventos costumam incluir danças, cânticos, oferendas e rituais de purificação, que mantêm viva a conexão com as raízes africanas e fortalecem o sentimento de identidade coletiva.

Essa cultura religiosa se apresenta como num mosaico, com peças da religiosidade individual e coletiva, mas também do cotidiano dos moradores de Barra da Aroeira. Assim, os costumes da comunidade refletem uma mistura de influências africanas e portuguesas, assim como indígenas. No presente, o território se faz vivo com a expressividade de uma cultura quilombola. A culinária, por exemplo, é marcada por pratos tradicionais e outras iguarias que utilizam ingredientes locais e técnicas ancestrais. As atividades agrícolas, como o cultivo de mandioca, feijão e milho, também fazem parte do cotidiano, mantendo viva a relação com a terra e os saberes que passam, pela oralidade, de geração em geração. As festas e celebrações também envolvem a confecção de roupas típicas, objetos artesanais, dança e música, instrumentos musicais (viola de buriti), samba de roda e as manifestações de percussão, que estimulam a preservação dos saberes culturais e fortalecem os laços comunitários.

Nessa perspectiva problematizamos os conceitos de “tradição” e “costume”. O primeiro estaria mais próximo de uma ordem social, possivelmente institucional e, pretensamente, imutável; ao passo que o segundo admitiria mudanças, reformulações, novas roupagens – ou seja, atualização. Segundo os historiadores Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2012),

[p]or “tradição inventada” entendesse um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. [o] “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao procedente (p. 8)

O cristianismo, expresso nas práticas religiosas da comunidade, advém deste conjunto de práticas reguladas que, independente da aderência dos sujeitos que comungam dos ritos católicos, inculcam valores e normas de comportamento. Na verdade, a sociedade brasileira como um todo se pauta na moral judaico-cristã e, atualmente, a questiona a partir de outras cosmogonias e perspectivas, outrora marginalizadas, como as expressões religiosas afro-brasileiras.

No caso do quilombo de Barra da Aroeira, assim como em demais localidades da região do antigo norte de Goiás, hoje Tocantins, houve a influência da ordem dominicana:

Logo após a formação do núcleo original, no final do século XIX, o quilombo recebeu a visita dos missionários dominicanos que fundaram uma capela em uma cabana dedicada a São Domingos e ensinaram aos quilombolas algumas canções religiosas de fácil repetição e melodia, chamadas benditos, porém ricas no conteúdo da fé católica. [...] Enquanto os missionários visitavam o quilombo uma vez por ano para a “desobriga sacramental” de batismos, crismas e casamentos, a vida religiosa cotidiana do vilarejo se desenvolveu em torno da articulação desses benditos (Veloso, 2024, p. 113).

A partir deste excerto de João Paulo Veloso analisamos a centralidade de uma religiosidade institucionalizada, embora paulatina, dados os trabalhos da ordem dominicana. Um ponto para uma identificação católica da comunidade.

Nas celebrações, nas festas coletivas e nos ritos organizados pela tradição católica, podemos observar, talvez, uma menor autenticidade se comparadas às práticas individuais e reservadas à intimidade do lar. Essas últimas são múltiplas, senão únicas, justamente porque cada indivíduo traz consigo sua forma de *savoir-faire* (saber fazer), o que caracteriza as manifestações religiosas da comunidade. Ainda, essas microexpressões – visíveis nas simpatias, nas benzeduras, mas também na configuração dos altares e na sua estética multifacetada – vão ao encontro do costume, mais do que da tradição, porque mais genuínas. Contudo, essa especificidade não necessariamente caracteriza todo um grupo, o qual pode se perceber diverso e, até mesmo, divergente.

O que queremos dizer com isso é que as convergências das práticas religiosas, sejam no âmbito coletivo ou individual, não necessariamente dão conta da riqueza e complexidade cultural da comunidade, pois são atravessadas por outros fatores. Definir uma identidade quilombola específica à Barra da Aroeira, a partir de elementos religiosos do presente, reconhecendo o pluralismo, pode ser uma ação reducionista e uma contradição histórica. Contudo, frisamos que não é este o objetivo desta empreitada que se inicia, mas sim observar o contexto histórico de Barra da Aroeira e identificar suas hierofanias – estas, sim, podem apresentar um caráter específico, contribuindo para uma imagem do quilombo.

À guisa de conclusão: pelas vias da memória

A comunidade quilombola Barra da Aroeira é uma expressão de resistência, cultura e memória que revela a riqueza da herança afro-brasileira. Sua religiosidade, costumes, tradições e memória coletiva formam um tecido cultural que fortalece sua identidade e contribui para a diversidade cultural do Brasil. Valorizar e reconhecer comunidades como a Barra da Aroeira é fundamental para preservar a história de resistência e promover a justiça social, garantindo seus direitos e sua trajetória de luta e esperança para as futuras gerações. A comunidade mantém viva a narrativa de seus antepassados, valorizando suas raízes africanas e a luta por reconhecimento e direitos territoriais.

Nessa esteira, a compreensão de uma memória coletiva, que compartilha e legitima a história de um grupo, é relevante. Essa coletividade é definida não apenas pelos valores e pelos símbolos das práticas religiosas comuns – até mesmo aquelas preservadas na intimidade dos altares e das casas –, mas também pelo contexto espacial que caracteriza o quilombo. Maurice Halbwachs aponta que “a maioria dos grupos [...] esboçam de algum modo sua forma sobre o solo e encontram suas lembranças coletivas no contexto espacial assim definido (2006, p. 188)⁸. Essas lembranças foram motivadoras para que fossem seladas as relações entre os sujeitos quilombolas e para o reconhecimento do território como quilombo, ambas situações reforçadas pela resistência, pelas demandas e pelos valores comuns.

A memória da comunidade de Barra da Aroeira conduz, portanto, suas práticas religiosas, as quais são repetidas, ciclicamente, no intuito de rememorar e de fazer presente

⁸ Continuando, “Podemos fixar nossa atenção nos limites das propriedades, nos direitos ligados às diversas partes do solo, distinguir os lugares ocupados pelos senhores pelos escravos (sic) pelos suseranos e pelos vassallos, pelos nobres e pelos plebeus, pelos credores e seus devedores, bem como zonas passivas e ativas, de onde irradiam ou em cima das quais são exercidos os direitos relacionados ou subtraídos à pessoa” (*Ibid.*)

a liga cultural que dá tónus às dinâmicas históricas e cotidianas do grupo. Este processo é contínuo e atualizado conforme as “intimações do presente”: situações vivenciadas coletivamente; maior ou menor interesse das novas gerações; influências culturais distintas, advindas do tempo das redes; incursões de outras religiões; aderência a outras religiosidades; e/ou a própria manutenção do rito, pelo pagamento de promessa, agradecimento pela saúde, pelo emprego, pela força diária etc. Le Goff aponta que a memória pode ser entendida, primeiramente, como um conjunto de funções psíquicas, “graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas ou que ele representa como passadas” (2012, p. 405).

A memória da comunidade proporciona um eco identitário que, pelas vias da religiosidade, ganha volume. Nessa relação, entre memória e identidade⁹, precisamos levar consideração o processo formativo do grupo. Ou seja, como são formadas as rezadeiras do terço? Como apreendem as narrativas sagradas e suas atuações? Advogamos, nesse sentido, por uma Educação Simbólica (Borges, 2022a, 2022b). A Educação Simbólica compreende a relação de comunhão de um determinado conjunto de sujeitos que dão sentido à atividade cultural, neste caso religiosa, a partir do compartilhamento e compreensão do símbolo. Nesse contexto, extrapolam a própria educação informal (pois não se dá no tempo ordinário) e, logicamente a educação formal, restrita aos muros escolares/institucionais. A Educação Simbólica, por fim, e resumidamente, abarca saberes e conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais, mantidos não apenas pela oralidade, mas pelo gesto e pelas nuances do símbolo.

A memória gira ao redor do que é verdadeiro para o indivíduo, o que abrange seus próprios marcos, como o nascimento, o batismo e o casamento. Joël Candau, ainda, ressalta a memória da origem, que também pode estar atrelada a um “ancestral ilustre” (o fundador). Essas memórias, quando coletivas, dão ao marco um caráter ainda mais verdadeiro, se é possível, pois está na “escala dos grupos” como “narrativas de fundação”, “cosmogonias” etc. (2014, p. 96).

Por fim, com esta primeira incursão ao imaginário religioso e ao contexto histórico da comunidade quilombola Barra da Aroeira, tivemos como preocupação aspectos de sua origem, mas, principalmente, com o tempo presente, no que tange a verificação de seus

⁹ “As noções de “identidade” e “memória” são ambíguas, pois ambas estão submetidas no termo *representações*, um *conceito* operatório no campo das Ciências Humanas e Sociais, referindo-se ao *estado* em relação à primeira e a uma *faculdade* em relação à segunda” (Candau, 2014, p. 21)

costumes e tradições religiosas. Portanto, compreendemos a pertinência de uma análise balizada pelos conceitos empregados neste texto, aqui com um fim ensaístico e propulsor da pesquisa, que pode vir a ser um instrumento investigativo acerca das nuances históricas do quilombo, dando conta de especificidades, permanências e rupturas.

Referências

- AMARAL, Glaucia Bastos do; PEREIRA, Carolina Machado Rocha Busch. Interseções entre território e identidade étnica: estudo sobre a comunidade quilombola Barra da Aroeira – TO. **Revista Produção Acadêmica** – Núcleo de Estudos Urbanos Regionais e Agrários/NURBA – Vol. 2 N. 1 (junho, 2016), p. 65-74.
- BORGES, Alexandre da Silva. **A Educação Simbólica (v. 1): o imaginário na Cantoria de Santinho em Povo Novo/RS** Porto Alegre: Mundo Acadêmico, 2022a.
- BORGES, Alexandre da Silva. **A Educação Simbólica (v. 2): o imaginário na narrativa das Bruxas Pongondós**. Porto Alegre: Mundo Acadêmico, 2022b.
- CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2014.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. VII. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HOBBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- JACCOUD, Mylène; MAYER, Robert. A observação direta e a pesquisa qualitativa. In: **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. SALLUM JR, Basílio (Coordenador). Rio de Janeiro: Vozes, 2008
- JOSGRILBERG, Rui de Souza. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In.: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens da Religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- OLIVEIRA, Aurenéia Maria de. Multiculturalismo, pluralismo e religiões afro-brasileiras: debate identitário envolvendo críticas ao uso do termo sincretismo. **Revista Caminhos**. Goiânia, v. 21, n. 1, p. 33-45, jan./abr. 2023.
- SANTOS, Silvio Matheus Alves. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios**. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p.214-241.

VELOSO, João Paulo Fernandes dos Santos. O papel religioso-cultural dos benditos do Quilombo Barra do Aroeira. **Pensar – Revista Eletrônica da FAJE**. V. 15, n. 1 (2024), p. 112-125.

ESPAÇO SAGRADO E VIDA SOCIAL NO SANTUÁRIO DO BOM JESUS DE MATOSINHOS NAS MINAS SETECENTISTAS

Regina Célia Padovan¹

Introdução

O texto que se segue foi originalmente redigido nos anos de 1990, como parte de uma pesquisa voltada à compreensão da religiosidade e da organização social no espaço das Minas setecentistas, precisamente sobre a devoção ao Bom Jesus de Matosinhos, na cidade de Congonhas do Campo, na segunda metade do século XVIII².

Ao longo das últimas décadas, a historiografia sobre a religiosidade no Brasil colonial incorporou importantes reformulações, com ênfase na pluralidade das experiências devocionais, na articulação entre práticas religiosas e estruturas sociais, e na crítica às abordagens excessivamente normativas ou institucionalizadas da Igreja. As contribuições da antropologia histórica, do campo dos estudos culturais e da história social das sensibilidades permitiram a emergência de novos objetos e sujeitos, especialmente no que se refere à atuação das irmandades, às práticas devocionais de origem africana, e à experiência do sagrado como espaço de negociação e resistência.

Nesta edição atualizada, optou-se por manter a estrutura e os argumentos centrais do capítulo, com base na documentação, respeitando o contexto de produção original, todavia fortalecendo sua continuidade com os debates historiográficos contemporâneos, entre os quais Dillmann (2012); Guimieiro (2013); Santos; Vainfas (2017); Rosendhal (2018) e outros, na medida de alguns apontamentos necessários.

Para o presente capítulo o recorte centrou-se no processo de construção e materialidade

¹ Docente do curso de História e do Programa de Pós-graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHipam), Campus de Porto Nacional, da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

² O presente capítulo integra o estudo na forma de dissertação, finalizada no ano de 1997, junto ao Programa de Pós-graduação em História, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), intitulada “O Santuário do Bom Jesus de Matosinhos: a irmandade e a construção da devoção (1757-1827)”.

da devoção ao Bom Jesus de Matosinhos, sua trajetória histórica frente as ações da irmandade, da celebração dos jubileus e da organização do espaço sagrado, das simbologias e sentidos na dinâmica social retratada pela documentação, em especial, o Primeiro Livro de Despesas do Santuário³. Nesse sentido, o texto encontra-se dividido em quatro tópicos: um primeiro que trata da dinâmica social e religiosa em torno da criação das capelas e ações das irmandades, no entendimento ao cenário setecentista retratado. Num segundo momento, apresenta alguns elementos quanto a prática das esmolas a partir do ermitão Feliciano Mendes e do espírito devoto empreendido pela irmandade. Na sequência, a organização da economia religiosa em assegurar a importância do santuário e sua força religiosa na expressão dos milagres e, por fim, a atenção quanto ao tempo das festas na organização dos jubileus, como momentos celebrativos da devoção, estendendo-se para além dos Setecentos, atendendo à leitura sobre um “Bom Jesus vivo” no espaço da capela.

Acreditamos que a visibilidade da presente reflexão permite compreender as particularidades históricas das práticas religiosas empreendidas num tempo remoto, mobilizados por grupos e segmentos sociais, que perduraram na formação de um catolicismo com diferentes feições históricas, de acordo com as circunstâncias implementadas pela colonização (Hoonart, 1991). E, nesse processo pontuar as práticas devocionais também como ações estratégicas político-religiosas sob a gestão dos territórios por parte da Igreja, em torno do que se configurou o catolicismo popular, em especial, que se materializaram na forma de santuários e espaços de romarias (Rosendhal, 2018).

Capelas e irmandades: a dinâmica social das Minas

A capela do Bom Jesus de Matosinhos ocupou o ponto mais alto do Morro do Maranhão, no arraial de Congonhas, a substituir o nicho e a cruz colocados pelo ermitão português Feliciano Mendes, após a graça obtida pela fé e cura de moléstia, no ano de 1757. Atendendo os requisitos ao culto do sagrado, estabeleciam o documento das Constituições do Arcebispado da Bahia que se edifique em sítio alto, longe de lugares imundos, para fins de procissões ao seu redor. O espaço deveria ser amplo, a fim de acolher todos os fregueses e concorrer as festas. A recomendação de ereção de capelas e igrejas deveria ocorrer em lugar do povoado com maior o número de fregueses (Vide, 1853).

³ O Livro Primeiro de Despesas do Santuário do Bom de Jesus de Matosinhos, atendeu o período de 1757 a 1837, em registro manuscrito, composto de 145 folhas e versos. Foi localizado no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), em Minas Gerais e constituiu a principal fonte documental da pesquisa. Para o presente texto, utilizaremos a identificação como folhas e versos referente ao documento.

Embora a legislação eclesiástica orientasse as práticas religiosas dentro dos parâmetros do catolicismo tridentino, a realidade da Colônia revelava uma religiosidade menos voltada à reflexão teológica e à renovação espiritual, e mais marcada por formas de crenças enraizadas na tradição popular. Como observa Campos (1988), o universo espiritual colonial refletia a heterogeneidade das práticas herdadas do cristianismo medieval, cuja teologia não dava conta de responder à força simbólica de uma religiosidade mais afeita aos costumes pagãos e a uma visão de mundo essencialmente sacral.

Nesse cenário, se por um lado, a carência teológica do clero não impediu sua regular afirmação e doutrinação dos colonos, por outro, a diversidade cultural entre os grupos sociais, na constituição do universo religioso, consolidou, um “caráter devocional” cada vez mais presente no plano dos segmentos populares, caracterizado pelo afeito à exteriorização das imagens, à crença nos milagres e ao trajeto das romarias; sem, contudo, esquecer outras nuances que se construíram no campo da prática religiosa.

A região das Minas, no período do Setecentos, assistiu de forma peculiar a intensas manifestações religiosas, assumidas principalmente pelos grupos das irmandades leigas, no ritmo do calendário e das festas dos santos. Congonhas do Campo fez parte do conjunto das freguesias mineiras a erigir, em seus arredores, capelas e a organização de suas respectivas irmandades, além de se destacar como centro de extração do ouro, e constituir referência na lista dos homens mais abastados da Capitania mais rica da Colônia (Barbosa, 1971).

No ano de 1733, fundou-se a confraria do Santíssimo Sacramento e no mesmo ano, receberia a freguesia, a de Nossa Senhora da Conceição. No ano de 1748, em nome de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, faziam os irmãos a petição para a fábrica de “uma capela de pedra”, além de Nossa Senhora do Rosario, fundada na mesma data. Em 1752, receberia a freguesia as visitas dos bispos na conferência aos livros e certidões das missas⁴.

Todavia, do outro lado do rio Maranhão, em oposição à localização da Matriz de Nossa Senhora Conceição, ligada somente pela travessia de uma ponte, prosperava a devoção do fiel ermitão português, a custo do cumprimento de todas as licenças e provisões e, principalmente, dos muitos milagres e prodígios que vinha realizando a taumaturga imagem (Engrácia, 1903). Conseguidas as primeiras providências, o ermitão português logo tratou dos “preparos na primeira colocação da Sagrada Imagem do Senhor Bom Jesus em 8 de abril

⁴ Registros documentais encontrados na forma de livros manuscritos, contendo os termos de compromissos, com as obrigações das referidas confrarias, cada qual identificado por letras e número de acordo com a classificação no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).

deste ano de 1757” (Livro de Despesas, fl 1). Registrada logo no início do documento, a colocação da Imagem mostrou ser uma providência de imediato, a ocupar um nicho, ou uma pequena ermida, até que a capela ficasse pronta (Engrácia, 1903).

A presença do cruzeiro marcava a fixação do sagrado e a estabilidade do espaço, enquanto o ermitão Feliciano, testemunha da cura milagrosa, assumia a função de mediador entre o mundo terreno e o divino. O dinamismo e a mobilidade que marcaram os trabalhos de edificação da capela transformaram o espaço elevado da freguesia, articulando-o à lógica da devoção. Trata-se de um exemplo de como o espaço religioso se configurava a partir da interação entre fé, práticas sociais e a geografia simbólica. Como observa Michel de Certeau (1994, p. 199), o espaço religioso não é apenas um “lugar” fixo, dotado de função estática, mas sim um “lugar praticado”, um espaço produzido e reproduzido pela ação dos fiéis, pela circulação dos corpos, e pelas escolhas performativas da devoção.

Feliciano Mendes, concretizou a esperança milagrosa através da experiência eremítica, como um dos aspectos relevantes do catolicismo colonial, presente no território das Minas setecentistas. Tal prática difundiu-se na região também em função da limitação de entrada e instalação de ordens religiosas, devido ao controle da extração aurífera, pela Coroa portuguesa. Pode-se dizer que o ermitão, assim como outros que se propagaram pelo território mineiro e alcançaram distintas proporções religiosas, representavam para os devotos e outros segmentos sociais, uma das formas de apreensão e compreensão do universo sobrenatural.

A função de ermitão e esmoleiro, legitimada pela Coroa através de provisões específicas, era reconhecida como um caminho lícito para viabilizar a construção e reforma dos templos religiosos, especialmente os erguidos pelas irmandades. Tal função inseria-se num contexto de rivalidades entre associações devocionais, que competiam pela edificação de igrejas suntuosas e ornadas com riqueza, muitas vezes em ouro, refletindo um catolicismo fortemente materializado nas formas e nos símbolos (Boschi, 1996).

Além do respaldo legal e material, a trajetória de Feliciano foi marcada por um imaginário devocional profundamente enraizado na tradição lusa, o que se expressa na própria arquitetura do Santuário do Bom Jesus, cuja estrutura barroca remete diretamente ao adro da cidade de Matosinhos, em Portugal. Essa vinculação transatlântica se evidenciava também nos registros de despesas da irmandade, que demonstram intenso intercâmbio com Lisboa, desde a aquisição de ornamentos até o reconhecimento institucional do compromisso religioso, registros indicados no Livro de Despesas.

Nesse contexto, a figura do ermitão assumia feições simbólicas poderosas. De acordo com Engrácia (1903) os ermitões caracterizavam-se como homens que caminhavam pelas estradas com sua túnica azul de burel ou de tecido rude, amarrada com cordão, descalços ou de sandálias, carregando ao pescoço uma pequena caixa com a imagem sagrada para a qual pediam esmolas. Ao receber o óbolo, o esmoleiro o beijava reverentemente, tirava o chapéu e dobrava os joelhos. O povo, sensibilizado por sua figura austera e penitente, via nesses homens não apenas mensageiros da caridade, mas verdadeiros santos populares, cuja dedicação às obras de fé e caridade tocava os sentidos mais profundos da religiosidade cotidiana.

A licença para esmoleiros era encaminhando à Coroa pelas irmandades, as quais nem sempre eram atendidas. A assentimento ao ermitão Feliciano Mendes foi concedida no ano de 1758. Imagina-se que o referido devoto, de origem portuguesa e dispondo de algumas oitavas de ouro, não encontrasse muitos obstáculos em erigir tão expressiva devoção, já conhecida em território luso.

A atuação de Feliciano Mendes e de outros devotos desdobraram-se nas atividades dos peditórios com a tarefa de angariar recursos para as obras da capela. Os esforços empreendidos foram essenciais para a construção física do templo, bem como para o enraizamento simbólico da devoção, conferindo à confraria uma legitimidade popular que ultrapassava os limites institucionais da Igreja. Com o passar dos anos, o aumento do número de congregados e da arrecadação oriunda das anuidades de seus membros, a Irmandade se consolidou como uma das forças mais relevantes na manutenção do culto ao Bom Jesus, obtendo seu reconhecimento oficial, somente no ano de 1780.

No período de esgotamento das minas de ouro, não só a pobreza vigorava no espaço da vida urbana, como a trajetória dos arraiais nascia das atividades religiosas e sociais oriundas das irmandades. Congonhas não diferia das demais regiões da Capitania, apenas obtinha via a divulgação devocional ao Bom Jesus, uma importante referência de manifestação do sagrado, numa região não muito distante dos principais centros urbanos de Mariana e Vila Rica, sedes dos governos civil e eclesiástico.

Cabe destacar que o culto ao Bom Jesus se expandiu com celeridade na tradição colonial mineira, constituindo-se numa expressiva devoção no panorama das devoções populares, em acompanhamento aos migrantes colonos oriundos do norte de Portugal, notadamente das regiões de Braga e do Porto, onde essa figura religiosa detinha grande prestígio. Além do Bom Jesus, outros oragos invocados nas freguesias mineiras também

remetiam à tradição portuguesa, como Nossa Senhora da Saúde, Nossa Senhora dos Remédios, São Bento, Santa Maria e São Bartolomeu. Entre os “santos populares”, São João, São Pedro e Santo Antônio também ocupavam um lugar central na religiosidade cotidiana, articulando práticas devocionais com calendários agrícolas e comunitários (Sanchis, 1983).

Nesse ambiente, o surgimento e a propagação das comunidades leigas, confrarias, irmandades e ordens terceiras, não obedeciam apenas a uma lógica de filiação religiosa, mas também funcionavam como espaços de afirmação social e de negociação de prestígios. Essas organizações cuidavam do sustento material do culto e operavam como mediadoras entre o sagrado e o mundo social, promovendo festas, garantindo o funcionamento dos templos e organizando rituais que envolviam amplos segmentos da população. A força social e religiosa das irmandades foi essencial para a vivência do catolicismo em suas diversas funções, “como as do Santíssimo Sacramento, promotoras do culto eucarístico nas paróquias, e as Santas Casas da Misericórdia, reservadas às elites coloniais, responsáveis pela construção de hospitais e por diversos serviços de assistência social” (Santos; Vainfas, 2017, p. 390).

A diversidade social, entre brancos, pardos ou pretos, pela distinção da cor da pele e da categoria socioeconômica, junto à multiplicidade dos oragos invocados, compunha o amplo quadro das relações sociais e religiosas desses grupos. Mas do que o sentido do Divino, expressavam a formação de um catolicismo laico, no qual as necessidades religiosas moviam-se nas disposições e iniciativas dos fiéis colonos, a edificar capelas e matrizes como uma das marcas distintivas do povoamento e urbanização da Capitania.

Em torno do sentimento comunitário, os irmãos ampliavam a arrecadação dos donativos e a organização inicial dos trabalhos. Um dos gastos destinava-se à compra de bruacas de sal, ferraduras, selas e até o pagamento “pelo que andou com os cavalos, cuidados necessários com os animais usados para o transporte de pedras e madeiras, bem como dos próprios irmãos esmoleiros e de outros serviços ligados à manutenção do Santuário” (Livro de Despesas, 1857-1837, folhas 3 e 4).

A economia da devoção, antes de chegar ao destino da capela, percorria longas distâncias e diversos espaços que separavam os pedidos das ofertas. Das primeiras doações materiais, os animais constituíam a maior parte, geralmente oriundos do sertão do Rio Grande ou da Bahia. Esse fluxo era viabilizado por uma exceção concedida pela Coroa portuguesa ao comércio de gado entre o Recôncavo baiano e Minas Gerais, apesar das severas restrições impostas à circulação para evitar o desvio do ouro. Como destaca Zemella

(1990), essa concessão pontual foi decisiva para a consolidação da economia devocional, pois permitiu o transporte e a circulação de bens que, acumulados ao longo do tempo, se converteriam em patrimônio material da fé e dos santuários.

Esmolas e trabalhos: a espiritualidade devota

A relação afetiva e de proximidade com a imagem do Bom Jesus foi observada na ênfase da narrativa dos registros, especialmente no Livro Primeiro de Despesas do Santuário, ao referenciar o Bom Jesus como o protagonista dos esforços alcançados pela devoção, sobretudo no tocante às doações e esmolas recebidas: “...pelo que paguei de dízimos que deviam as fazendas quando as deram ao Sr. Bom Jesus... pelo tempo que trabalhou para o Senhor...” (Livro de Despesas, folhas 3v e 4v).

Na capela do Bom Jesus, o ritmo das missas e as constantes tarefas voltadas à ampliação do espaço sagrado concentravam os esforços e os recursos da irmandade, traduzindo-se em gastos significativos voltados ao fortalecimento da devoção e à manutenção do culto. Nos primeiros tempos da confraria, os relatos sobre compras, o fechamento das despesas, o pagamento dos serviços prestados e outras anotações similares revelavam os pilares estruturais sobre os quais se consolidou a vida religiosa no Santuário. Essa dinâmica, por sua vez, configurava parcela expressiva da realidade social mineira do período, manifestando-se na organização cronológica dos registros e nos vínculos das relações sociais com o trabalho e com o sentido religioso.

O culto ao Bom Jesus alcançou maior difusão no interior da cristandade colonial, uma vez que em torno de sua história revivia-se, com intensidade, o período da Paixão, sobretudo pelos quatro quadros devocionais principais: o Bom Jesus da Cana Verde, na flagelação e coroação de espinhos; o Senhor dos Passos, representando o caminho do Calvário; o Senhor do Bom Fim, expresso na agonia e morte na cruz; e, por fim, o Senhor Morto ou do Sepulcro, cuja imagem ocupava o altar da capela de Congonhas. Na leitura de Azzi (1987, p. 104), o mito do “bom” Jesus identificava-se com a conformidade e a dependência do homem colonial, alcançando particular eloquência junto às populações compostas de negros escravizados, mestiços, caboclos e indígenas.

Não importando a expressão ou singularidade de cada imagem, o “sentido das formas” e da identidade religiosa reconstruiu-se na permanência do culto, revelando o Bom Jesus como uma “humanidade que perdoa porque é divina, e uma divindade que padece porque é humana”, ou seja, a imagem que sintetiza o núcleo simbólico do culto ao Bom Jesus no

contexto colonial (Bosi, 1992, p 54). Ao reunir o sofrimento compartilhado com os fiéis e o poder sagrado de interceder, a devoção aproximava o divino do cotidiano das populações, especialmente das camadas populares.

A construção do Santuário dedicada ao Senhor do Sepulcro, figura do Bom Jesus que acolhe e compartilha a condição humana, representava concretamente a fé no poder divino e milagroso. A iconografia mineira, nesse sentido, absorvia os valores tridentinos preservados na tradição católica, mas também expressava uma religiosidade marcada pela humanização das imagens sagradas. Como observa Geertz (1989), esses símbolos religiosos, culturalmente construídos, condensavam ideias, afetos e crenças em formas tangíveis, capazes de comunicar sentidos profundos à experiência coletiva do sagrado.

Nesse quadro, o Santuário apresentou, de um lado, os aspectos comuns que caracterizaram o universo das práticas religiosas cristãs; de outro, revelou a especificidade histórica de seus diversos componentes, como a privilegiada localização geográfica, próxima aos centros urbanos da Capitania, e, sobretudo, a corporificação do sagrado empreendida pelos trabalhos da Irmandade.

No ritmo da construção da capela, os serviços ligados à obra, voltados à guarda e proteção da imagem divina, delineavam o dinamismo do espaço religioso e as relações sociais envolvidas. Dos registros emergiram os dados numéricos, valores de compra ou quantias específicas, e principalmente, aspectos que compuseram a própria tessitura da sociedade colonial mineira, na medida em que a oferta de mão de obra como forma de esmola, era uma prática significativa na relação com o sagrado. A doação de trabalho, muitas vezes de ofícios especializados, era uma forma concreta de devoção e inseria-se no conjunto das atividades mecânicas amplamente mobilizadas na edificação de igrejas e capelas.

Entre os ofícios figuravam os pedreiros, carpinteiros, ferreiros, pintores e marceneiros, para exercer suas funções em obras públicas e religiosas (Vasconcelos, 1940). A construção do Santuário do Bom Jesus congregou ao longo dos anos um número significativo desses profissionais, entre os quais se destacaram nomes como Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho e Manoel da Costa Ataíde, expoentes do barroco mineiro.

Entre 1757 e 1761, quando se iniciavam as construções, a primeira manifestação de “troca”, entre o santo e o devoto, apresentou-se como uma recorrência no relato das contas. Os serviços no aprontamento da capela, atendiam também à necessidade de parte dos colonos, que não dispunham de outros recursos para esmola que não fosse a oferta do trabalho. A emergência dos serviços demandava forte aceitação dos trabalhadores oriundos dos mais

diferentes ofícios e segmentos sociais, fossem pessoas livres ou então escravos, que trabalhavam em forma de ganho para o seu proprietário. Em contrapartida, concorriam as irmandades com maior disponibilidade de mão de obra, contando com profissionais mais qualificados, entre diferentes artífices e artesãos.

As particularidades das despesas, no ano de 1764, incluía os pagamentos feitos “ao sacristão do enterro de dois negros... e ao Reverendo Vigário Jacome Coelho...”. Um dado dos registros permitiu entender de um lado, a preocupação com os sepultamentos, que envolviam o problema da morte no amplo quadro que caracterizou a leitura cristã barroca e, por outro, a inserção dos negros escravizados ou forros no universo social católico, em que as recomendações eclesiásticas assinalavam os cuidados que os proprietários deveriam prestar ao aspecto espiritual de seus cativos (Scarano, 1994).

Outros marcos dos registros evidenciaram a singularidade que assumiu o escravismo mineiro, marcado pela complexidade das relações sociais entre senhores e escravizados. O tempo dedicado ao trabalho em forma de esmola, tão frequentemente registrado nas contas do Santuário, revela como o trabalho operava enquanto elemento articulador entre a condição de cativo e a de devoto. “Pelo aluguel de negros para os serviços das obras, além dos que trabalharam de esmolas...” como do pagamento “a Miguel Gonçalves de aluguéis de negros por várias vezes”: como cristão, o trabalho servia de esmola para o Bom Jesus; como escravo, beneficiava o proprietário. No segundo caso, cumpria a função intermediária para o senhor devoto, que alugava seus serviços em benefício da devoção, ao mesmo tempo em que obtinha uma fonte de lucro direto e imediato (Livro de Despesas, folha 2).

Observou-se que, no espaço de edificação da capela, perfilou-se uma pluralidade de elementos que corresponderam à estrutura da realidade social dos colonos, desde o devoto que ofertava o tempo de trabalho, aos que dispunham do aluguel de seus escravos, entre quantias e valores. “Em dezessete de junho entregou o Capitão Antônio José Carmelo, morador em Vila Rica, cem mil réis para as obras do Senhor de Matosinhos, e deles se descontaram duas oitavas que lhe devia o ermitão Feliciano” (Livro de Despesas, folha 5).

De outra parte, percorrendo os detalhes das anotações notou-se outros elementos referentes ao universo do trabalho remunerado e das condições inerentes na forma de compromisso entre valores e negócios, compras e vendas, e das articulações que passava a economia mineira, pelo serviço empreendido, tais como “do que paguei de jornais a várias pessoas que trabalharam...”, “pelo ouro que se pagou a vários trabalhadores...”, como também do que foi destinado ao “salário de feitor”, ou da quantia gasta pelas “obras de seu

ofício de ferreiro” (Livro de Despesas, folha, 1v).

A regularidade das inscrições expressava a dinâmica das negociações estabelecidas entre o administrador da capela e os trabalhadores de que dispunha no período, assim como refletia, as mudanças pelas quais passava a sociedade mineira, na segunda metade do Setecentos. Um desses aspectos pode ser identificado no crescente número de homens livres provenientes das lavras minerais, que, ao incorporar diferentes ocupações, davam forma a um mercado de trabalho articulado com a religiosidade e com os valores sociais da época, como bem observou Souza (1982) na identificação dos “desclassificados do ouro”.

Da quantia, em barril, de vinho branco para as missas, ou do óleo de azeite para a lâmpada do Senhor; da cura de um moço escravo, “quando lhe deram as bestas um coice...”; ao pagamento pela cura dos febrônicos doentes; ou dos serviços do mestre, pela feitura da Capela- mor, entre tantos outros detalhes, as anotações mostravam os custos de manutenção da vida social e religiosa do Santuário. Por isso, o alcance econômico das esmolas incidia diretamente no crescimento do patrimônio dos irmãos e no sustento da devoção.

As doações materiais ou as ofertas em forma de trabalho somavam-se aos gastos com alimentos, como ao pedreiro Francisco Soares, que trabalhou por esmola nas obras da capela mais de três meses. Pelas despesas de mantimentos e outros comestíveis para os oficiais e gente, ou ainda pela aquisição de ceras doadas pelo visitador geral, no ano de 1761. A diversidade das contribuições com que contava o Santuário e o esforço de quem trabalhava por devoção. Até mesmo os cuidados ao ermitão, como na compra de “uma farda” concedida ao pardo Manoel de Souza, que trabalhou de graça mais de um ano. Tanto pelo tempo despendido, quanto pelos jornais pagos aos trabalhadores da capela ou pelo fornecimento de diferentes produtos, as esmolas constituíam a prática mais difundida na manutenção do culto. A aquisição de “dois cavalos e o pagamento de estalagem de dois gados que vieram do sertão de esmola...”, ou a entrega de telhas e de ceras doadas pelo visitador, reforçam o caráter múltiplo das contribuições. Nessa conjuntura, não poderiam faltar os custos com a feitura da Imagem, ‘para ser colocada em uma caixinha’, de um hábito, ou da compra de um chapéu para os irmãos nas atividades do peditório (Livro de Despesas, folha 3v).

Em cumprimento à provisão de “...pedir esmolas geralmente por todas as Capitanias...”, a manutenção da caixinha evidenciava a expansão do trabalho eremítico no decorrer dos anos seguintes. Até mesmo o custo de “um cavalo para conduzir as esmolas”, que Feliciano, assim como outros ermitães, precisariam para percorrer as distâncias entre os

diversos arraiais e freguesias, exibindo a Imagem do Senhor que cada qual trazia pendurada ao pescoço. Essa prática, perpetuada na história da devoção, serviu de base à sua propagação para outras localidades da Capitania e até fora dela.

Segundo Engrácia (1903, p. 20), Congonhas do Campo foi rapidamente povoada à margem direita do riacho, devido “aos recursos da mineração, que foram grandes, e ao majestoso templo, um dos maiores de Minas, que construíram em honra da Virgem da Conceição Imaculada, que tomaram como protetora”, referindo-se à matriz da freguesia, construída anos antes da capela do Bom Jesus.

Tanto para a expansão do adro da capela quanto para a aquisição de materiais destinados à celebração das missas, somavam-se outras mercadorias aos pedidos e às necessidades do culto e dos irmãos devotos. A especificidade das compras e dos artigos diversos era apontada nos registros, juntamente com as quantias referidas, de modo que o controle das esmolas pudesse, de fato, ser utilizado em benefício religioso e dos que dispunham de seus serviços.

Dessa forma, itens como “... azeite para as lâmpadas do Senhor, do barril de vinhos e pelo feitio de duas tochas para colocar a cera (...); de duas mesas com gavetas, de um tacho pequeno e um machado; dos pregos e do custo de uma escada e um pilão... até a despesa quando se foi ... fazer a escritura da obra em Ouro Preto” integravam a diversidade dos gastos (Livro de Despesas, folha, 2v.). A relação das compras no Livro não obedecia a uma organização pré- estabelecida. Ainda nos tempos do ermitão Feliciano, os gastos eram apenas computados, sendo encerrados em períodos de quatro anos, com valores expressos em oitavas de ouro. Para o ermitão, o reconhecimento das despesas fazia-se por meio do símbolo da cruz, já que ele ignorava escrever e assinar o próprio nome.

Nesse contexto, o Santuário gradualmente integrou-se ao conjunto das atividades comerciais que aqueciam as relações entre diversas regiões e freguesias. Mercadorias adquiridas em Vila Rica, descritas como “várias coisas necessárias para a casa”, a compra de ornamentos para a capela na capitania do Rio de Janeiro, ou mesmo os remédios vindos do arraial dos Carijós, passaram a compor a rotina das despesas. Os gastos religiosos, nesse circuito, ocupavam parte significativa do movimento econômico, evidenciando como a religiosidade se articulava à circulação de bens e à administração contábil do espaço devocional.

A circulação de mercadorias no próprio local favoreceu, gradualmente, o surgimento de casas comerciais, lojas, boticas e outros serviços destinados a suprir as necessidades tanto

da população quanto do Santuário. Esse processo foi impulsionado, sobretudo, por aqueles que exerciam ofícios remunerados, como no caso de “Dona Maria de Souza pela lavagem da roupa da Casa”, entre outras mulheres que desempenhavam tarefas semelhantes, inserindo-se nas dinâmicas cotidianas do trabalho e da sustentação material da devoção. A lavagem da roupa da capela será uma das ocupações exercidas por algumas mulheres no decorrer dos anos (Livro de Despesas, folha, 3v).

A continuidade com os serviços de organização religiosa acompanhou o próprio ritmo da devoção e sua inserção na realidade social da freguesia de Congonhas. Ainda no período compreendido entre 1757 a 1761, os alcances de Feliciano atendiam as necessidades para a construção do templo, de abrigo dos membros da Casa, congregados e escravos. Além da Casa do Senhor, a compra da Fazenda dos Gerais, tornou-se um item importante para o atendimento das necessidades básicas do Santuário. Desde o início, essa propriedade destinava-se ao cultivo de produtos agrícolas e ao pasto para os animais comprados ou recebidos como esmolas, contribuindo para o abastecimento alimentar da comunidade religiosa. Outras terras e negociações, como a aquisição de sesmarias, o pagamento ao escrivão “quando veio medir”, bem como os gastos com comestíveis destinados ao juiz e aos ofícios, ampliavam os arranjos econômicos vinculados ao templo. Os registros de “pagamento de dízimos que devia as Fazendas quando as deram ao Bom Jesus...” e das dívidas correspondentes às capoeiras indicavam obrigações a serem cumpridas pelos irmãos da confraria, assim como por quaisquer outras casas pias que possuísem terras e propriedades, conforme recomendavam as constituições tridentinas (Livro de Despesas, folha 5).

Terminadas as obras da capela-mor no ano de 1764, com um gasto superior ao registrado nos quatro primeiros anos do *Livro de Esmolas*, evidenciava-se um sinal favorável de expansão da devoção, tanto no plano religioso quanto no econômico (Livro de despesas, fl. 4v). No ano de 1765, encerrava o ermitão Feliciano sua atuação a frente do santuário. Conforme registra um outro documento, o referido irmão devoto tornou-se uma figura popular pois, “edificou um santuário para uma devoção tão fervorosa. que, ainda nos Setecentos mineiro, seria reconhecida como um dos principais centros de peregrinação do período colonial (Mello, 1895, p. 9v).

À sagrada Imagem era atribuído todo o esplendor de tão fervoroso espírito milagroso. Terminados os ajustes finais com os altares da capela-mor, a Imagem agora não só poderia ser visitada pelos ex-devotos, como também ser tocada através das “fitas de medidas do

Senhor” (Livro de Despesas, fl. 6.), as quais passariam a integrar o conjunto dos materiais religiosos da capela do culto à Imagem. Em 1765, iniciava o irmão Custódio Gonçalves os pagamentos das dívidas da época de Feliciano, sendo a maior parte efetuada em ouro às diversas pessoas com que havia contratado.

Outros dados relevantes dizem respeito ao contexto das relações sociais como ao pagamento expedido a “tomada de um negro fugido aos Capitães do Mato...” e aos gastos com a prisão do negro Vicente Mina, que registraram o contexto das constantes fugas e capturas de escravizados. O contingente de cativos, mulatos, negros forros, crioulos ou cabras que compunham o grupo dos desclassificados e marginais da sociedade mineira exercia no interior da organização das irmandades as funções domésticas e os trabalhos com as edificações de capelas, além de servirem de negociação entre os próprios irmãos da confraria. Outrossim, as irmandades enquanto organizações religiosas reconhecidas pelo governo e, ainda sob a jurisdição da Mesa de Consciência e Ordens, não foram contrárias, em qualquer documento oficial ou de registro, ao regime escravocrata. Até mesmo as irmandades de homens de cor, ressaltando-se o auxílio que prestavam aos seus integrantes, principalmente na preocupação com a “boa morte” e com os ritos funerários, não fomentaram, em seus compromissos, nenhuma alusão a essa questão.

Os registros no aumento das despesas e a diminuição das receitas traduziram o movimento religioso no espaço do santuário. Apesar da continuidade dos peditórios, o novo ermitão “não tomou sua caixinha como Feliciano Mendes para ir longe provocar a caridade em prol de sua devoção e gratidão ao Senhor Bom Jesus”, o que, segundo a leitura de Engrácia (1903) contribuiu para o “resfriamento religioso”, devido às condutas administrativas dos irmãos de confraria, mediante a visita dos procuradores do Bispado de Mariana, nos anos de 1773 e, posteriormente em 1776. Nas contas figurou o empréstimo de alfaia às capelas ou demais locais de culto, para a realização de missas. A circulação dos objetos religiosos, que se desdobrava em contratos e negociações regulares, envolvendo débitos e empréstimos, configurou uma parte constitutiva da realidade social mineira e do universo cultural das relações devocionais.

Decorridas mais de duas décadas desde sua fundação, do pequeno nicho inicial até a conclusão do corpo da igreja e da capela-mor, o Santuário dispunha não apenas de uma construção ampliada, mas, sobretudo, de um sentido sagrado que se materializava também na aquisição de cada ornamento, em sinal de devoção à Imagem. Do primeiro ermitão, com suas andanças pelos peditórios, ao segundo, envolvido nas compras, vendas e contratos de

obras e bens, e ao terceiro administrador, responsável pelos acertos e gastos com alfaías e ornamentos, delineou-se o quadro histórico da devoção até o ano de 1778. Em cada período, as transformações introduziam-se na perspectiva de construção e de reconfiguração do espaço religioso, orientadas pelas disposições econômicas às quais a devoção respondia.

A exteriorização do sagrado, compreendido tanto pela cultura material quanto pela organização e significado do lugar praticado em reverência ao culto, constituiu, no tempo das festas, um marco distintivo de sua manifestação. Na expansão e florescimento da devoção, como nas transformações pelas quais o espaço sagrado passou para atender à administração das esmolas e do culto religioso, o Santuário consolidou-se como um centro dinâmico de relações. Era nesse contexto que suas riquezas se abriam às “visitações públicas”, no tempo das festividades e dos Jubileus, assim como nos registros dos milagres.

Irmandade e devoção: o espaço construído

A vista dos registros acompanhados pelo Livro de Despesas e próximo à cronologia narrativa do clérigo Júlio Engrácia, o espaço sagrado revestia-se de ornamentos e espírito devoto, materializando-se na expansão das construções. No ano de 1778, cumpria a tarefa de visita o Provisor Jose Justino Gondim ao exame dos recibos e contas nos livros de receitas e despesas, bem como a verificação dos registros de provisões e petições. Não havendo qualquer apontamento, recomendou o Visitador que “continuassem com o mesmo fervor no serviço da Casa do Senhor” (Mello, 1895, p. 14).

O empenho religioso pareceu concretizar-se no ano 1779, quanto ao mérito dos Jubileus, através da concessão ao Santuário pelo Papa Pio VI, das indulgências e a absolvição das penas temporais. Os Breves Papais eram compreendidos como sinal de apreço e aprovação da prática devocional. Em forma de documentos, os Breves localizavam-se num quadro da Sacristia do Santuário, cada qual com uma atribuição, desde o primeiro que atendia “a indulgencia plenaria no dia do ingresso à Irmandade e na hora da morte” ao oitavo que “atribui todas as indulgências a qualquer fiel” (Engracia, 1903, p. 43).

As primeiras visitas pastorais concentravam-se especialmente na verificação da regularidade da arrecadação e dos gastos provenientes das esmolas. Além da avaliação das contas, também incidiam sobre a conduta do clero, das irmandades e dos próprios fiéis, avaliando tanto aspectos morais quanto legais. Nesse sentido, eram registrados depoimentos no *Livro de Devassas*, colhidos na presença do Visitador e do Vigário da matriz, com aplicação das penas previstas pelas Constituições. Para a Capela e Casa do Senhor Bom Jesus,

a obtenção dos rendimentos e os gastos realizados constituíram as principais preocupações dos primeiros Visitadores, em especial, após a concessão dos Breves Pontifícios obtidos em 1779.

Um dos aspectos observados era a constante demanda por produtos de entrada, alimentos, ornamentos e artigos diversos, cuidadosamente medidos em quantidades e destinados ao consumo daqueles que residiam e trabalhavam nas obras do Santuário. O consumo de barris de vinho e alqueires de farinha para a celebração da eucaristia, iniciado ainda no tempo de Feliciano, aumentou consideravelmente nos anos seguintes. A fabricação das hóstias exigia inclusive o conserto do ferro utilizado para a impressão, dada a elevada frequência das missas, que ocupavam o centro das práticas religiosas, em celebração ao Santíssimo Sacramento e ao culto da taumaturga Imagem.

Na mesma proporção, os gastos com os “maços de fitas para as medidas do Senhor”, adquiridas no Rio de Janeiro e em Vila Rica, refletiam a intensificação das romarias no tempo dos Jubileus. Embora compradas antes do calendário oficial das festividades, as fitas, desde os primeiros tempos de sua colocação, representavam as súplicas dos fiéis que acorriam à Capela em busca de milagres e graças do Bom Jesus. Eram dispostas ao redor do sepulcro como representação simbólica das dores e dos sofrimentos do Senhor, podendo ser tocadas ou mesmo levadas pelos devotos como relíquias de fé. A considerável quantia de fitas aparece no Livro compradas em *quatro maços, três ou quatro peças, 8 partes* ou até mesmo a requisição de *quatro pessoas* que foram pagas para trazê-las de Vila Rica.

O êxito dos Breves atribuídos pelo Papa Pio VI aplicavam-se à expansão e destaque que vinha obtendo a devoção no cenário social das Minas. A construção da Sala dos Milagres ampliava, para o tempo dos Jubileus, a exposição das graças atendidas, à medida que destacava o empenho dos irmãos leigos na organização interna em favor dos preparos festivos. A coexistência de diferentes elementos, tanto no aspecto material quanto no desempenho das funções humanas, conferia ao espaço da festa a efervescência religiosa e a unidade do culto.

Assim, no dia da Santa Cruz, em 3 de maio de 1780, foram publicados no Santuário os Breves Pontifícios, “no meio do maior regozijo espiritual dos fiéis, não só, mas com estrondosas festas de culto, devoção e entusiasmo exterior” (Engrácia, 1903, p. 43). A data assinalada no calendário cristão correspondia à celebração do lenho sagrado, e do poder milagroso associado à santa relíquia.

A festividade de maio também marcava, em território português, as festas do Bom

Jesus. Dessa forma, o Jubileu de maio, celebrado em pleno tempo pascal, fazia referência ao dia de fundação da Santa Cruz, interpretado como símbolo da vitória e da expansão do Cristianismo iniciadas sob o imperador Constantino, no século IV. O poder milagroso do santo Lenho conheceu nesse período ampla difusão, tornando-se uma das relíquias mais veneradas e propagadas pelas regiões cristãs da Europa. No dia 14 de setembro ficava promulgado o Jubileu do segundo semestre. O calendário dos Jubileus a ser comemorado nos meses de maio e setembro foi expedido sob a licença do Cônego Ignácio Correia de Sá, em nome do bispo D. Domingos da Encarnação Pontével, no ano de 1779.

À medida em que recebia o auxílio e referendo de suas práticas e empreendimentos, a Irmandade também cercou-se do controle extensivo que implementaram a Igreja e o Estado sobre as comunidades religiosas na Colônia, com receio de que se tomassem livres e representativas dos anseios da sociedade. A ocorrência de conflitos significou o sintoma frequente do clima social e político em que se desdobraram as relações desses grupos no âmbito particular de cada Confraria. Para a Irmandade do Bom Jesus, as questões que envolveram o poder econômico e sua autonomia constituíram um assunto efervescente nas décadas finais do Setecentos.

Se, por um lado, os eremitães, zeladores e demais irmãos da Capela consolidaram sua representatividade com a instituição da Irmandade e o reconhecimento dos Breves Apostólicos, por outro, souberam adaptar-se às diretrizes políticas impostas pelo Estado. Assim, ora atendendo às determinações dos Visitadores eclesiásticos, ora correspondendo à vigência do regalismo português, operado por meio do tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, os irmãos devotos articularam, no interior da Irmandade, os mecanismos necessários à permanência do culto, bem como à organização dos meios econômicos que o sustentavam (Guimieiro, 2013).

Mais do que em tempos anteriores, a Irmandade intensificou sua participação no universo de construção da devoção, atuando ativamente na ampliação dos espaços sagrados, no aumento dos rendimentos por meio das esmolas e na estruturação das celebrações dos Jubileus. As despesas registradas em cada período passaram a funcionar como um verdadeiro termômetro dos investimentos realizados e dos saldos obtidos, a serem avaliados pelos autos de contas a partir de 1792. À narrativa dos gastos, dos produtos adquiridos e das localidades envolvidas, misturavam-se os nomes de oficiais especializados, artífices, militares e escravos. A garantia dos trabalhos e a remuneração proveniente das esmolas, mobilizavam a produção artesanal nas atividades da Capela. Outras funções recorrentes, como as

desempenhadas por mercadores e boticários, também se integravam a esse universo de organização e divisão do trabalho, no qual o mercado de arte religiosa desempenhava papel expressivo, especialmente pelas encomendas feitas pelas comunidades leigas. Nesse contexto, inseria-se a Irmandade do Bom Jesus.

De seus registros constam os nomes dos artífices, seus ofícios e os períodos de trabalho, permitindo a identificação de importantes personagens desse universo. A demanda por contratos e salários abrangia ofícios como os de pintores, carpinteiros, entalhadores e músicos, além de funções voltadas à assistência dos doentes e enfermos da Casa, como cirurgiões e boticários. Convém lembrar que os ofícios mecânicos mais valorizados eram, à época, reservados preferencialmente a homens brancos. A incorporação dos trabalhos manuais realizados por negros e mulatos ao contingente de artífices ocorreu de maneira gradativa, funcionando, em certa medida, como uma via de ascensão social.

Um exemplo ilustrativo se refere ao mercador Antônio da Costa, morador do próprio arraial de Congonhas, que forneceu, entre os anos de 1769 e 1800, uma quantidade considerável de mercadorias de sua loja, incluindo “fazenda seca e vestuário para os fâmulos e escravos da Casa do Senhor”.³¹⁸ Também atuando como mercador, mas integrado de fato aos labores dos irmãos de devoção, Vicente Freire de Andrade realizou, a partir de 1780, diversas viagens a Vila Rica “na dependência da Casa do Senhor”, qual se tornaria um dos administradores do Santuário e da Irmandade do Bom Jesus, anos posteriores.

Em outra função, D. Antônia Maria de Jesus recebia o valor de 12 oitavas de ouro por “lavar, engomar e cozer as roupas da Capela”, aparecendo com frequência nos registros, especialmente após o calendário dos Jubileus. Seu trabalho com cortinas, toalhas e roupas utilizadas nas festividades do culto religioso estendeu-se entre 1788 e 1797. Em anos posteriores, exercendo a mesma função, consta de D. Nascentes, remunerada pelo “jornal de seus pretos”, evidenciando a permanência do trabalho doméstico feminino na estruturação material do culto e à hierarquia social da época (Livro de Despesas, folhas 21, 30, 31, 32v).

Importantes artesãos e artífices que exerceram os serviços de decoração e pintura das principais Igrejas e matrizes dos centros urbanos da Capitania, foram nomeados nas contas do Santuário. Nesse quadro, encontraram-se os registros dos pagamentos pela pintura das imagens e altares da Capela por obra de João Nepomuceno, Manoel da Costa Ataíde e Joaquim José da Natividade, sem contar a participação expressiva de Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho na edificação dos Passos do Senhor, iniciada no ano de 1796 e dos Profetas, em 1800. A função de tocar o órgão pela novena e missa do Senhor somava-se às

despesas do culto.

Jubileus e a crença no “Bom Jesus Vivo”: devoção e imaginação popular

Para o espaço da Casa ou Vivenda do Senhor convergiam os produtos comercializados por viandantes e mercadores, especialmente gêneros alimentícios e miudezas diversas. Panos de toucinho, sacos de açúcar e sal, alqueires de farinha, barris de vinho e azeite, entre outros itens, supriam a demanda anual de consumo da comunidade devocional. Também o bacalhau, alimento indispensável no período da Quaresma, era adquirido regularmente. As quantias despendidas nos anos finais do século XVIII superaram, em volume, os valores registrados em décadas anteriores, sobretudo ao considerar o baixo custo de muitos produtos. Mesmo os itens importados, como o sal e o bacalhau, eram comprados com relativa facilidade (Engrácia 1903, p. 47).

Nesse contexto de intensa movimentação de pessoas e mercadorias, as despesas do Santuário passaram a refletir, de forma específica, os gastos destinados a cada setor ou atividade. Entre eles, figuravam como item recorrente as “despesas de comestíveis, vestuário e curativo da Casa do Senhor de Matosinhos”, bem como aquelas relativas à Capela e à construção das “Casas Novas para os Romeiros”. (Livro de Despesas, folha 13).

Os produtos agrícolas, especialmente feijão, farinha, fubá e milho, passaram a ser registrados como adquiridos de “várias mãos” e a preços diversos, sendo, por vezes, comprados até mesmo nas ruas. A partir de 1780, as anotações nos registros do Santuário demonstram o crescimento considerável da atividade comercial. A procedência dos produtos deixava de ser detalhada, prevalecendo designações genéricas como “viandantes” ou “diversos fornecedores”. Ainda que alguns mercadores tivessem vínculos regulares com a Casa do Senhor, predominava uma dinâmica de aquisição mais flexível, que favorecia os negócios realizados, “lícita ou clandestinamente, nas lojas de mercadorias mais sofisticadas, nas vendas de secos e molhados, nos mercados públicos, nas paragens de tropeiros e no meio das ruas” (Paiva, 2009, p. 91).

A complexidade da divisão administrativa no território mineiro implicava em situações peculiares, como no caso da freguesia de Congonhas, que se encontrava sob a jurisdição de duas comarcas distintas: enquanto a matriz pertencia à Vila Rica, o Santuário do Bom Jesus vinculava-se à comarca de São João del Rei. Na estrutura eclesiástica, a Capela do Bom Jesus permanecia sob os cuidados do vigário da freguesia, responsável por prestar as chamadas desobrigas aos residentes da Casa do Senhor. A desobriga consistia na

assistência prestada pelo vigário ou pároco para a administração dos sacramentos, batismos, confissões, casamentos, unções e comunhões, especialmente nas áreas mais afastadas da sede paroquial. Sua prática integrava uma dinâmica de circulação clerical que buscava responder às demandas religiosas de uma população dispersa e, muitas vezes, marginalizada dos centros institucionais do culto.

Os peditórios que, num primeiro momento, atendiam as ofertas e donativos para a construção da Capela, renovaram-se no recolhimento das anuidades pagas pelos integrantes da Irmandade, constituindo uma fonte de renda importante para o Santuário. Seus registros são relativos aos gastos, principalmente do vestuário, de baetas, serquilhas, sapatos, chinelos, chapéus de sol, cavalos, utilizados pelos irmãos nas andanças pelos arraiais e vilas. Igualmente a outros ofícios, os “irmãos esmoleiros” ou ermitães da casa também ficavam um longo período na dita função, como o caso do Irmão Joaquim, entre os anos de 1788 a 1798.

Um ponto de destaque nas despesas registradas, figurou as obras das Casas Novas dos Romeiros, no ano de 1786, local de abrigo dos romeiros. A ampliação do adro para acolher os devotos e fiéis conferia ao Santuário um claro caráter de romaria, especialmente no contexto das festividades em honra ao Bom Jesus. Ao longo dos anos, foi-se construindo uma realidade perceptiva marcada pela força da devoção e pelas formas com que o espaço sagrado se moldava aos sentidos, às necessidades religiosas e às ordenações institucionais. Um espaço que deveria acolher as graças concedidas, estendidas indistintamente a todos os fiéis, mas que também precisava recolhê-las, resguardá-las e torná-las públicas.

Foi nesse espírito que, juntamente com as Casas Novas, o administrador investiu na construção da Casa dos Milagres, local destinado a representação das graças recebidas. Após sua conclusão, em 1789, “requereu licença para poder administrar os sacramentos aos romeiros e demais devotos” (Mello, 1895, p.15). Nesse mesmo ano, registrou-se a expressiva participação de escravizados nas atividades do Santuário, especialmente por ocasião das festas e dos preparativos para os Jubileus. Outro gasto relevante, vinculado à liturgia, foi a aquisição das “folhinhas de reza para a sacristia”, utilizadas pelos padres nas missas encomendadas (Livro de Despesas, folha 17).

Os milagres atribuídos ao Senhor Bom Jesus não se restringiam ao período posterior à fundação da Irmandade, tampouco ao ano do Jubileu de 1780. Já nas décadas anteriores, registros de despesas indicavam o uso recorrente de papel para registrar as graças alcançadas, como em 1765, quando aparecem gastos com resmas destinadas à documentação dos milagres. Em 1780, o administrador mencionava a aquisição de “duas resmas de papel para se

fazer vários cadernos e traslados das graças” (Livros de Despesas, folha 13).

Imagina-se, contudo, que a divulgação dos milagres tenha ocorrido muito antes da concessão dos Jubileus. A arrecadação das esmolas e os peditórios, ainda que de difícil quantificação, foram essenciais à sustentação da devoção, e sua eficácia só pode ser compreendida diante da expressiva receptividade do culto ao Bom Jesus desde seus primórdios. Não por acaso, os quadros votivos, registros materiais das promessas atendidas, remontam a décadas anteriores à Casa dos Milagres, com exemplares datados de 1770 e mesmo um raro ex- voto relativo ao ano de 1722, evidenciando a longevidade e difusão precoce do culto.

Esses objetos, pinturas sobre madeira ou folhas de flandres eram ofertados em agradecimento às graças alcançadas, traduzindo visualmente a intervenção divina e a devoção popular. Produzidos frequentemente por artífices negros e mestiços, por encomenda das Irmandades ou de devotos particulares, os ex-votos multiplicaram-se no final do século XVIII, prolongando-se ao longo do XIX. A pluralidade de santos invocados, como São Francisco das Chagas, Santa Quitéria, Nossa Senhora do Carmo e Santa Luzia, também revela o entrelaçamento de diferentes tradições devocionais.

Em geral, as pinturas representavam o momento do milagre, precedido por situações de perigo ou sofrimento, com o santo e o ofertante figurando como personagens principais em planos distintos. A oferenda, nesse sentido, materializava o elo entre o mundo natural e o sobrenatural, transformando a experiência religiosa em narrativa visual e pública de fé. Esses objetos, pinturas sobre madeira ou folhas de flandres, eram ofertados em agradecimento às graças alcançadas, traduzindo visualmente a intervenção divina e a devoção popular (Abreu, 2005).

Como registros de memória, os quadros votivos materializavam a providência do sagrado, extrapolando as dimensões convencionais de tempo e espaço. Tornavam-se referências que se estendiam para além do milagre em si, ganhando especial visibilidade na época das festas, quando atuavam como marcos importantes no imaginário social e religioso dos fiéis. Como “memória que mediatiza transformações espaciais”, o milagre opera rupturas no “momento oportuno”, instaurando um tempo outro, silencioso, paciente e carregado de expectativa, que recorre a um “mundo estranho, de onde poderá vir o lance ou golpe que mudará a ordem estabelecida” (Certeau, 1994, pp. 161–162). Ampliada para as práticas cotidianas e para as relações simbólicas, essa experiência do sagrado transforma a memória em agente ativo de reconfiguração dos lugares, sobretudo do espaço devocional.

No caso do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, a inscrição dos milagres em quadros, gestos e relatos não apenas conserva a lembrança da graça recebida, mas participa ativamente da constituição de um território religioso, emocional e estético. O ex-voto, nesse sentido, mais do que documento de fé, torna-se expressão de uma reorganização sensível do mundo, em que o espaço sagrado é continuamente recriado pelas experiências de aflição, promessa e gratidão. A busca pela salvação eterna da alma e a devoção às imagens de santos organizavam a percepção religiosa diante dos problemas cotidianos, como enfermidades, acidentes, perdas, expressos nos pedidos de graça (Becerra, 1989). Um exemplo registrado entre os ex-votos da Sala dos Milagres, hoje tombados pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (junho/ 1981), testemunha essa prática: “Milagre que fez o Senhor Bom Jesus de Matosinhos a Ana Maria de Jesus, que, estando gravemente enferma, em perigo de vida, apegando-se com o dito Senhor, escapou – ano de 1764”.⁵

A experiência da promessa e do milagre inscrevia-se em etapas vividas de forma intensamente simbólica, que compreendia desde o momento inicial da aflição que originava o voto, “a manifestação do sobrenatural (...) os preparativos para o cumprimento da promessa; a peregrinação ao santuário sob a invocação do sagrado; e, finalmente, o gesto concreto do crente que, no espaço do templo, oferecia sua promessa cumprida” (Frota, 1981, p. 22).

No tempo das festividades, a sugestiva afirmação de Bosi (1992, p. 47), que “tudo que é necessário necessariamente retorna”, instiga refletir sobre o culto e a devoção como elementos que unificam a comunidade religiosa e atualizam o sentimento da existência e da identidade coletiva, renovada no voto e na reciprocidade da promessa. O ciclo de retorno que a festa se estruturava, articulava-se a circularidade de pessoas, ideias, hábitos e sentimentos. A experiência festiva contribuía, assim, para organizar o tempo social e religioso, ao mesmo tempo que se materializava na pluralidade dos espaços sagrados: na hospedagem dos romeiros, nas oferendas depositadas na Sala dos Milagres, nas fitas com as medidas do Senhor, e nas inúmeras missas celebradas por intenções diversas, tanto dos vivos quanto dos mortos.

Dessa forma, mobilizando os mais diversos ofícios, das construções materiais à sensibilidade expressa nas pinturas e imagens da Capela, passando pela ampliação do espaço

⁵ Texto apresentado em um dos quadros votivos identificados como “Pinturas dos ex-votos existentes na Sala dos Milagres – Santuário do Bom Jesus de Matosinhos de Congonhas do Campo, Minas Gerais., tombados pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, jun. 1981

físico para acolher a crescente demanda de romeiros e fiéis nos grandes momentos festivos, foram se delineando os caminhos da edificação do Santuário do Senhor Bom Jesus até o tempo do administrador irmão Ignácio Gonçalves, entre outros da confraria.

No tempo da promessa, essa experiência ampliava-se para além das funções institucionais: prolongava-se nas romarias, nos preparativos e no acontecimento da festa, quando a fé, a memória e o pertencimento comunitário se atualizavam em gestos, palavras e oferendas, renovando, ano após ano, o pacto silencioso entre os devotos e o Senhor do Milagre.

Desta feita, se por um lado as festividades cumpriam amplamente os preceitos do culto cristão, por outro, a força dos sentidos e do imaginário religioso nem sempre se realizava apenas por meio dos ex-votos. A devoção, muitas vezes, traduzia-se em formas espontâneas ou simbólicas de representação, revelando camadas subterrâneas da fé popular. Um exemplo notável que vigorou em anos posteriores ao Setecentos foi a crença fervorosa entre alguns romeiros de que os administradores do Santuário escondiam, na sacristia, um “Bom Jesus vivo” (Engrácia, 1903, p. 50). Segundo o autor, essa crença provinha da fé ardente e da potência miraculosa atribuída à Imagem.

Tal fato, a crença na existência de um Bom Jesus vivo escondido na sacristia, disseminou-se nas histórias dos Jubileus a partir de meados do século XIX, como uma forma de aprofundar a proximidade e a identificação dos romeiros com o divino. Relatavam-se, inclusive, episódios em que devotos tentavam obter pedaços das portas da sacristia, folhas do adro ou fragmentos do espaço físico do Santuário, considerados parte da “morada do Senhor”. Esses objetos eram valorizados não apenas como lembranças devocionais, mas como relíquias impregnadas de poder, expressando uma concepção religiosa em que não havia separação entre símbolo e realidade, entre a imagem e o poder milagroso que nela se manifesta.

Na leitura Engrácia (1903) essa ocupação dos romeiros sobre o espaço do Santuário teria se generalizado em decorrência das desordens e abusos provocados pela má administração da Irmandade e por membros do próprio clero. Os fiéis, movidos por fervor e sentimento de pertencimento, proclamavam “Isto é do Bom Jesus: é nosso”, reivindicando, o direito de se apropriar de telhas, portas, janelas e até da última folha dos matos do adro. O “perigo” das exterioridades ou até da força da devoção popular (Dillmann, 2012).

A devoção ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos, ao longo do século XVIII e início do XIX, manifestou-se por múltiplos caminhos: nas obras materiais do Santuário, nas missas e

jubileus, nas oferendas e nos ex-votos, e nas formas simbólicas e populares de apropriação do sagrado. A festa, como espaço de convergência, mobilizava recursos, ofícios e afetos, estruturando o tempo social e reforçando os laços de pertencimento entre romeiros, irmãos e clero. O culto não se limitava à ortodoxia litúrgica: ele transbordava pelas frestas da sensibilidade coletiva, abrindo-se à imaginação e à experiência vivida dos fiéis.

Nesse contexto, a crença em um “Bom Jesus vivo” oculto no templo e a apropriação dos fragmentos do espaço sagrado revelam não apenas um imaginário religioso ativo, mas também a tensão entre o poder institucional da Igreja e a força da religiosidade popular. Tratava-se de uma devoção que não se limitava ao cumprimento dos ritos prescritos, mas que se extrapolava nas apropriações simbólicas e experiências sensíveis que desafiavam os limites do sagrado institucionalizado. Por outro lado, nesse terreno ambíguo, entre o rito oficial e a fé cotidiana, entre a norma e o afeto, entre o templo e a rua, que se construiu o Santuário como espaço de memória, milagre e permanência. A Casa do Senhor, assim, não se mostrou apenas um lugar físico, mas um território de sentidos partilhados, continuamente recriado pelas práticas devocionais, pelas promessas cumpridas e pelas histórias que ali se acumulam como camadas vivas da fé.

Considerações finais

Ao cabo da exposição, revisitar as memórias nos registros, entender os fragmentos das anotações, relacionar os nomes e funções, atribuir os sentidos à composição social mobilizada pela força religiosa, foi percorrer os tempos de construção de um lugar sagrado nos Setecentos das Minas, precisamente o Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, em Congonhas do Campo.

Vimos que as práticas das esmolos, expressas num primeiro momento na figura singular do ermitão, disposto com sua caixinha de peditórios para angariar fundos em nome da edificação da Capela, às outras formas diversas de ofertas em favor da devoção, constituíram o movimento de materialização do espírito devocional. A análise da economia da devoção e das práticas festivas evidencia como os fiéis, por meio das esmolos, promessas e atividades rituais, construíram uma rede de sentidos que articulava o sagrado ao cotidiano.

Outro destaque expresso foi observar a organização social e religiosa em torno do Santuário a partir da administração e o papel singular da irmandade na condução dos serviços ou do zelo pelos preceitos religiosos requeridos nas visitas por autoridades da Igreja, no controle institucional.

Nesse cenário, a religião não pode ser compreendida apenas como instância de reprodução da ordem, mas como força organizadora de espaços e subjetividades. O sagrado, ao mesmo tempo em que consagrava lugares, como o alto do morro, legitimava identidades sociais e criava mecanismos de diferenciação e de sociabilidade.

Ao retomar o papel das irmandades e das práticas devocionais sob a luz da historiografia foi possível reconhecer as formas como operava uma face da religiosidade colonial, na qual se inscreviam também as particularidades sociais e as diferenciações dos segmentos e grupos participantes da devoção. O culto ao Bom Jesus, ou ao senhor do sepulcro, sua iconografia centrada na dor, nas “fitas de medidas do senhor”, funcionava também como uma linguagem sensível para expressar o sofrimento coletivo, as esperanças individuais e o desejo de salvação, terreno e espiritual.

Revisitar esse universo, portanto, não é apenas um exercício de reconstrução histórica, mas uma oportunidade de compreender como o sagrado moldou o espaço, o tempo e os laços de uma sociedade marcada por profundas assimetrias. O Santuário, nesse sentido, figurou para além de um monumento de pedra e arte, ou espaço físico delimitado, mas também foi testemunho de uma religiosidade devota representativa nas relações de poder e sentidos na exterioridade da fé.

Referências

- AZZI, Riolando. **O Brasil: Igreja e Estado: confronto e aliança**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- ALMEIDA, Suely Robles Reis de. **Minas e Clero: a administração dos sacramentos na sociedade mineradora**. São Paulo: Annablume, 1999.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Dicionário histórico e geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1971.
- BECERRA, Sandra R. Formas de la religiosidad popular: el exvoto, su valor histórico y etnográfico. In: SANTALÓ, C. A. et al. **La religiosidad popular 1: Antropología e Historia**, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 123-134.
- BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOSCHI, Caio. **Os leigos e o poder**. São Paulo: Ática, 1986.
- BOXER, Charles R. **O Império Marítimo Português, 1415–1825**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. “Religião e sociedade no Brasil colonial: a economia do sagrado.” **Tempo**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 296–316, 2016.
- DILLMANN, Mauro. Religiosidade popular católica no Brasil durante a vigência do Padroado. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v 12, n.138, p. 103-112, nov./2012.

ENGRÁCIA, Júlio. **Relação cronológica do Santuário e Irmandade do Senhor Bom Jesus de Congonhas do Campo**, ano 8, 1903, p. 13-173.

FROTA, L. C. **Promessas e milagre no Santuário do Bom Jesus de Matosinhos**. Minas Gerais: Fundação Pró-Memória, 1981.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A, 1989.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)**. Petrópolis: Vozes, 1991.

KANTOR, Iris. **Pacto festivo em minas colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na se de Mariana**. 1996. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996. Acesso em: 26 jun. 2025.

Livro Primeiro de Despesas do Santuário do Senhor Bom Jesus de Matosinhos - Congonhas do Campo 1757-1837 (Manuscrito).

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. São Paulo: Annablume editora, 2009.

ROSENDHAL, Zeny. O sagrado e sua dimensão política: territórios e territorialidades religiosas. In: **Uma procissão na geografia** (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 335- 385.

SANTOS, Georgina Silva; VAINFAS, Ronaldo. Igreja, Inquisição e religiosidades coloniais In. FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.) **O Brasil Colonial (1443-1580)**, volume 1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 373-404.

SOUZA, Laura de Mello. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira do século XVIII**. São Paulo: Graal, 1982.

VASCONCELOS, S. Ofícios mecânicos em Vila Rica durante o século XVIII. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** . Rio de Janeiro, n. 4, p. 331-360, 1940.

VIDE, Sebastião M. da. **As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, propostas e aceitas no Sínodo Diocesano de 1707**. São Paulo: Tipografia 7 de dez. de Antonio Louzada. 1853.

ZEMELLA, Mafalada. **O abastecimento da capitania das Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1990.

Pÿt Mẽ Kaxêre (SOL E LUA): OS CRISTIANISMOS NA MITOLÓGICA GAVIÃO – SUDESTE DO PARÁ

Karini Goreth Rikparti Parkrekapare¹
Jerônimo da Silva e Silva²
Rodrigo da Costa Caetano³

Introdução

O mito *Pÿt mẽ Kaxêre* (Sol e Lua) constitui parte fundamental da cosmologia do povo indígena Gavião, localizado na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), no sudeste do Pará. Neste mito é apresentada uma relação entre dois seres ou demiurgos, caracterizados genericamente por serem metades complementares que produzem episódios incessantes de criação e destruição do mundo, responsáveis pelo processo de transformação da realidade.

A interação entre esses demiurgos é o fio condutor que mobiliza uma sucessão de relatos acerca da criação do mundo, acontecimentos naturais e o próprio funcionamento físico e moral do cosmo, essa forma de compreender o mundo, conforme se observará nas páginas seguintes, baseada nas relações de tensionamento, distinção e complementaridade que há algumas décadas tem sido analisadas pelos estudos mais amplos acerca dos povos Jê do “Brasil Central” abordados na literatura etnológica, expresso nos ritos, relações de parentesco e xamanismo pelas ditas oposições das metades nas formas cerimoniais (Nimuendajú, 1944, p. 76-101; Da Matta, 1967; Ferraz, 1998; Melatti, 1976, p. 139-148).

Embora não seja o objetivo recompor esse “pano de fundo cosmológico” nem tão

¹ Graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade do Estado do Pará (2016). Mestrado no Programa de Pós-graduação em História (PPGHIST) pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (2023), com experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino-Aprendizagem em escolas indígenas.

² Doutor em Antropologia Social (2014), docente permanente no Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA) e Faculdade de Educação do Campo (Fecampo), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

³ Doutor em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. Professor Associado da Universidade Estadual Norte Fluminense – Darcy Ribeiro, com orientações em diversas áreas na graduação e docente permanente no Programa de Pós-graduação em Políticas Sociais (PPGPS-UENF).

pouco tratá-lo como um ponto generalizável aos Jê Timbira e por conseguinte aos Gavião da Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), é importante indicar que o mito *Pýt mē Kaxêre* (Sol e Lua) evocado é um excerto de um relato mais amplo da trajetória das entidades primordiais, sendo referenciada no contexto deste escrito por uma liderança em situação de diálogo e tratativa com representantes da empresa mineradora VALE S/A.

A partir de pesquisa de campo etnográfica e de diálogos entre os campos da História e Antropologia, o texto analisa como o referido mito expressa uma compreensão de determinada liderança Gavião da aldeia *Amtáti K̀yikatêjê* nas tratativas com demais lideranças indígenas e a mineradora Vale S/A, durante o processo de renovação de convênio envolvendo o povo e a empresa entre 2018 e 2022. Emergem nas narrativas do cacique *K̀yikatêjê Pêpkràkti Jakukrêikapêiti Ronore Kōnxarti*, conhecido como “Zeca Gavião”, as ameaças e os impactos ambientais na Terra Indígena Mãe Maria e as mudanças culturais ante o crescimento de igrejas evangélicas nas aldeias, elaborações deste horizonte intercultural indígena para explicar as mudanças históricas e sociais do povo e sua relação com o passado transformado pela memória do contato.

Contexto histórico e social

Localizados no sul do Maranhão, sudeste do Pará e no norte do Tocantins, os povos originários denominados genericamente de “Gavião” são da família linguística Jê Timbira, assim como os *Krahó*, os *Ramkokamekrá*, os *Apanyekrá*, os *Krikati*, os *Pykobjê* (todos no estado do Maranhão), os Gavião *K̀yikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrãtikatêjê* (no Pará) e os *Apinayé* (no Tocantins) (Ferraz, 1998).

Na primeira metade do século XX, o etnólogo alemão Curt Nimuendajú afirmou que os povos indígenas em questão foram denominados genericamente de “Gavião” pelos não indígenas em virtude da violência atribuída a eles pelas populações habitantes nas margens dos rios. Os *Pykopkatêjê* (ou *Pykobjê*, tidos genericamente como “Gavião de Amarante” /MA), os *Krikati* e os *Parkatêjê*. Os ditos “Gaviões ocidentais” e/ou “Gaviões da Mata” passaram a ter contato mais efetivo com a sociedade não indígena a partir da década de 1940, quando o Estado brasileiro interveio nos conflitos com não indígenas, à época chamados de “nacionais” (Miranda, 2015). Em 1943, foi cedida uma área aos Gavião próximo ao igarapé chamado de Mãe Maria pelo Governo do estado do Pará. Atualmente a área tem equivalente a 62.488 hectares, localizada entre os municípios de Marabá e Bom Jesus do Tocantins. E a área fica concentrada a oeste do rio Flexeiras e a leste pelo rio Jacundá (Araújo, 2016).

As violências praticadas contra os Gaviões, a expansão da pecuária e do latifúndio em seus territórios tiveram como consequência a promulgação de decretos estaduais em 1943 e 1945 criando a Terra Indígena Mãe Maria, localizada no sudeste do Pará, cidade de Bom Jesus do Tocantins. Desde então, testemunhou-se o dramático e precário deslocamento dos Gaviões ocidentais para TIMM no curso da segunda metade do século XX. Conforme mencionado, os Gaviões ocidentais ou da mata não formavam uma unidade social rígida, homogênea, portanto, a diversidade da organização política, social e cultural, bem como a dispersão em seus territórios e as características no âmbito de aliança e guerra de modo algum se adequam à lógica imposta pelo Estado brasileiro, isto é, de forçá-los a um convívio nos moldes ocidentais (Ferreira, 2020; Ribamar Júnior, 2020).

No decorrer da década de 1960, Os *Parkatêjê* foram os primeiros mobilizados de suas terras originárias para a TIMM, posteriormente os *Akrâtikatêjê*, atingidos pelo alagamento de suas aldeias após a construção da Hidrelétrica de Tucuruí, sendo alocados na mesma terra indígena, e por fim os *Kyïkatêjê*, oriundos do estado do Maranhão, via Fundação Nacional do Índio, passaram a formar os três grupos ou “turmas” que caracterizariam os Gavião da TIMM nas décadas de 80 e 90 (Ferraz, 1998).

Segundo Ferraz (1998), no ano de 1956 o primeiro povo a ser contactado por dominicanos no rio Praia Alta foi o *Parkatêjê* localizava no atual município de Itupiranga, mas só no ano de 1966 que os *Parkatêjê* foram removidos pelo Serviços de Proteção ao Índio (SPI), conhecida depois como Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O segundo grupo foi contactado em 1968 próximo de Imperatriz - MA, denominados de *Kyïkatêjê* ou “Gavião do Maranhão”, acredita-se que a desingação se deu porque se localizavam nas regiões de Coquelândia (atualmente conhecido como um bairro em Imperatriz – MA), Frades (atualmente conhecido como Bairro Vila dos Frades, em São Luís - MA) e Cidelândia (município do estado do maranhão), mas também circulavam no sudeste do Pará, nas margens do rio Tocantins. Na época da “pacificação”⁴ os *Kyïkatêjê* eram liderados pelo um ancião conhecido como *Kwantukre*, também conhecido como *Paneti*.

Os *Kyïkatêjê* foram trazidos em uma pequena caminhonete que teve que fazer várias viagens durante a noite. Foram levados para um lugar na Terra Indígena Mãe Maria,

⁴ Termo utilizado pelo Estado brasileiro na época para designar o “amansamento” ou “inserção” dos povos indígenas junto ao “mundo do branco”, adotado em larga escala por agentes do SPI, depois FUNAI. A palavra “pacificação” remete a uma visão preconceituosa, etnocêntrica que pressupunha que a violência era uma característica constitutiva dos povos indígenas. De fato, a “pacificação” era obtida com grande violência e mortandade contra essas populações e a indiscriminada exploração das terras em que viviam.

conhecida como Manguaríem em decorrência do contato com os não indígenas e alguns membros do povo *Kyíkatêjê* morreram de gripe e outras doenças, também ocasionada pela dificuldade em ter acesso aos *Kyíkatêjê* para os cuidados médicos. Servidores da FUNAI os levaram para uma localização mais acessível a fim de constituir uma nova aldeia na TIMM chamada de *Akrãkaprêkti* (Ladeira vermelha). Na Ladeira Vermelha foram liderados por *Kinare* e também tiveram contatos com alguns missionários americanos que lhes ensinaram sobre a “religião evangélica”. No entanto foi no segundo semestre do ano de 1970, que os dois primeiros grupos foram reunidos no mesmo local, que levou o nome de trinta, devido a sua localização no km 30 da rodovia, no percurso da antiga PA – 70, atual BR – 222.

Segundo Parkrekapare (2023), no início da década de 60 o terceiro grupo conhecido pelo nome *Akrãtikatêjê* ou “Povo da Montanha”, foram contactados pelos agentes do SPI, perto do posto do SPI que ficava localizada em frente à cidade de Tucuruí, na época eram liderados pelo cacique *Krôti*, os *Akrãtikatêjê* estavam localizados nas cabeceiras do rio Capim, próximo da cidade de Tucuruí, mas foi entre os anos de 1971 a 1987, com a construção e instalação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí que os últimos membros do povo *Akrãtikatêjê* que ainda habitavam naquela região foram removidos definitivamente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), para a Terra Indígena Mãe Maria.

Relatos dos mais velhos do povo gavião e também da pesquisadora Ferraz (1998) corroboram que os três grupos tiveram contatos entre si antes da remoção de seus territórios tradicionais para um único lugar, alçando o protagonismo do líder *Parkatêjê Krôhókrenhũm* como o “capitão” dos três grupos.

Nas décadas de 1960 e 1970 a exploração dos povos indígenas no sudeste do Pará se intensificou por meio da extração da castanha, atividade caracterizada pelo abuso do trabalho indígena, tanto pela ação de comerciantes e atravessadores, como pela problemática atuação da FUNAI, que escamoteada pelo discurso de “pacificação” e “integração” dos indígenas marcadamente se posicionou favoravelmente ao processo de espoliação. No caso dos Gavião, o confinamento e submissão a esse regime de trabalho e a problemática inserção dos *Akrãtikatêjê*, *Kyíkatêjê* e *Parkatêjê* em uma suposta unidade, denominada “Comunidade Indígena Parkatêjê” ou *Kupejipôkti*, isto é, “os que estão lutando no meio do *kupê*” (não-indígena), engendrou, por um lado condições mínimas necessárias para que os grupos escapassem do extermínio ante o avanço das atividades capitalistas ocidentais criando laços em busca de autonomia na comercialização da castanha, mas por outro, as mesmas relações internas entre os grupos foram se deteriorando, culminando a partir do início do século XXI

em uma sucessão de separações, muitas delas resultantes de relações desgastantes com o Estado e empresas como a Eletronorte e a mineradora Companhia Vale do Rio Doce nas décadas de 1980 e 1990.

No ano de 2001, uma parte do povo *Kyikatêjê* sai da aldeia *Parkatêjê* e inicia uma nova aldeia denominada de *Kyikatêjê Amtáti*, localizado as margens da BR-222 no Km 25. Um antigo lugar outrora usado para armazenamento das castanhas coletadas. A partir desse momento se iniciaram diversas cisões que foram ocasionados por uma série de motivos internos e externos.

Atualmente na Terra Indígena Mãe Maria, o povo gavião tem uma população aproximadamente entre 1.020 habitantes, segundo as informações cedidas pela Casa de Saúde Indígena (CASAI) e também atualizadas por meio da pesquisa de campo. A população está distribuída em aproximadamente 32 aldeias que se organizam a partir de uma identificação, autonomia e autorreconhecimento, como pertencente ao um dos três grupos. A maioria das aldeias foram construídas, nas margens da BR-222, no entanto todas usam a BR-222, como referência, cada aldeia tem a sua forma de organização, que determina a constituição do cacique, lideranças e organização social do povo.

Mito, Memória & História.

Os usos em que a palavra “mito” tem sido evocada exigem certa contextualização teórica, posto que esse termo tem sido caracterizado diversas vezes como sinônimo de “cultura primitiva”, “pensamento pré-lógico” e outras denominações etnocêntricas. No contexto acadêmico, a oposição entre pensamento mítico e racional, para construir um tipo de hierarquia entre ambos, fora questionada pelo historiador Paul Veyne, quando problematizou a interrogação de historiadores no que se refere à crença dos gregos em seus próprios mitos, para Paul Veyne, o deslocamento do sentido da palavra “mito” — entre sociedades separadas pelo tempo ou pelo espaço — coloca também o esforço para se pensar de forma radical a noção de “verdade” e “mentira”, posto que precisaríamos saber “[...] se realmente acreditavam na fábula, sabiam ao menos distinguir fábula de ficção? Mais precisamente, seria necessário saber se a literatura ou religião são mais ficções do que a história ou a física, e vice-versa” (Veyne, 1984, p. 31).

No diálogo com Paul Veyne ao abordar a questão sobre o sentido do “pensamento mítico”, por um lado, somos interrogados pela distinção cultural etnocêntrica utilizada pelas ciências no presente; por outro, pela necessidade de pensar o mito em narrativas de outras

sociedades. Nesse sentido, o que denominamos “mito” não pode ser demarcado pelo que a racionalidade científica diz sê-lo, quer por aproximação ou por distanciamento. Assim, não é uma história fantástica ou um devaneio da imaginação, tampouco algo que deva ser crível ou factual, como o isolamento de uma bactéria ou partícula, e a despeito de reconhecermos que o que denominamos de “mito” para um conjunto de narrativas de outras sociedades também é uma maneira de indicar as formas próprias de organização e sentido do mundo.

Assim como não são poucas as críticas ao tratamento dado ao mito e a sua lógica e encadeamento interno - a mitologia - pela ciência ocidental, também muitas foram as tentativas, bem-sucedidas ou não, de reconhecer a presença e os atravessamentos que nos constituem desde os mitos. Importante destacar, nesse sentido, que não se trata de pensar a relação entre “mito” e “razão” em definições enclausuradas, tal como sublinha o helenista Jean Pierre Vernant que afastou qualquer possibilidade de se pensar a “razão” como um termo ou prática imutável, presa a princípios rígidos, da mesma forma como o que denominamos de “mito” (Vernant, 1973).

Falar sobre o termo “mito”, portanto, exige reconhecer que este seria apenas um indicativo genérico, uma porta de acesso a determinados princípios e formas de pensamentos de um povo e sua cultura, um conhecimento ancestral e em constante modificação, sem origem ou destino pré-estabelecido, acerca da cosmovisão de quem o manuseia. Não faltam etnografias e reflexões etnológicas que apresentam os mitos como portadores de uma concepção de tempo, história, espaço e território que seriam dificilmente identificáveis pela ciência ocidental. A experiência cosmológica indígena concebe formas de experiência pelo difícil exercício da comparação com a arquitetura cognitiva não indígena. Em pesquisas sobre os Piaroa, Joanna Overing apresenta as conexões entre as formas de organização social deste povo para compreender como estabelecem conexões entre os objetos e os seres vivos, operando em princípios diversos daqueles nos quais nos são dados sem qualquer questionamento: a indistinção entre objetos vivos e não vivos e a adoção de novos marcadores de diferenciação entre os Piaroa fazem desabar completamente o postulado do mundo ocidental calcado na diferença entre vivos e não vivos.

A recolocação de uma ontologia diferenciada inaugura, no caso da pesquisa de Overing, não somente a oportunidade de perceber outras formas de imaginação do mundo e da vida, mas também, para o motivo da reflexão em tela, corroborar que a cosmologia disposta nos mitos não pode ser considerada tão somente um objeto do jogo retórico da

linguagem ocidental, tal como uma metáfora ou adaptação comparativa, e sim, instituir tais cosmologias como uma realidade, em todos os seus aspectos metafísicos e concretos:

[...] a ideia de que há uma única realidade objetiva, ou uma única teoria da realidade a que todas as outras teorias podem ser reduzidas, não faz mais sentido. A ideia de que o mundo objetivo pode ser representado por completo se for representado de um único ponto de vista não seriam aceitas por tais epistemólogos. Eles admitem uma pluralidade de conhecimento, cada um dos quais só pode oferecer uma visão parcial... (Overing, 1995, p. 121).

Assumindo as inúmeras possibilidades que o mito engendra não simplesmente para se explicar a transformação, mas fundamentalmente ser um dos portadores das transformações é que Lévi-Strauss pensou os mitos não como elementos dispersos, e sim “feixes de relações, e que é unicamente na forma de combinações desses feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante” (2012b, p. 301), dessa maneira, mais do que a busca pela suposta integralidade e gênese do mito, ou ainda, uma interpretação única de seu conteúdo, há de pensar também nos sentidos reivindicados no contexto em que é tomado.

O mito trata de formas de explicar o mundo e dinâmicas sociais de determinado grupo que não se vinculam às formas exógenas de comprovação. Entretanto, mesmo se distanciando da questão da comprovação, isso não significa que não seja capaz de nos comunicar o pensamento sobre um tempo; quer dizer, o mito pertence, mesmo que em temporalidades e cosmologias distintas, o atributo de comunicar uma sucessão de acontecimentos:

O valor do mito, ao contrário, permanece, por pior que seja a tradução. Por mais que ignoremos a língua e a cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo todo. Sua substância não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que nele é contada. (Lévi-Strauss, 2012a, p. 299).

Para Lévi-Strauss (2012a), a história descrita no mito — isto é, a sequência no interior de um tempo cultural próprio e o desdobramento dos acontecimentos envolvendo “humanos” e “não-humanos” — possibilitam ultrapassar as noções culturais etnocêntricas do mito e, principalmente, pensar com ele. Permitem perceber o que o mito de um povo pode nos informar como nos apropriamos dele, isto é, como a ciência histórica realiza determinadas operacionalizações do mito.

A problematização das relações de alteridade entre a prática do historiador e a

cosmologia de outras culturas a partir do conceito de memória encontra formulação na ideia de Jean-Pierre Vernant. Para o referido historiador, tomando como exemplo o contexto grego, a relação entre memória e escrita da história, na prática historiográfica, não apenas é posterior à relação mito e memória, mas também se relaciona com a própria noção de passado e presente que, muitas vezes, entendemos como algo naturalmente dado.

Da nossa análise dos mitos de memória e do que resta deles no início da filosofia grega, uma conclusão se impõe: não há um elo necessário entre o desenvolvimento da memória e os progressos da consciência do passado. A memória é anterior à consciência do passado e ao interesse pelo passado como tal. Percebe-se na aurora da civilização grega como que uma espécie de embriaguez diante da força da memória, - mas, trata-se de uma memória orientada de modo diverso da nossa, e que corresponde a outros fins (Vernant, 1973, p. 95)

Desse modo, ao interpretar o uso que os gregos faziam da memória no interior de seus mitos, *Mnemosyne*, a deusa da memória, não era evocada para preencher “lacunas” do passado ou informar o tempo das “raças” anteriores, mas era tida como um recurso para escapar do tempo, uma estratégia para alcançar a imortalidade junto aos deuses. A busca dessa união oracular entre deuses e homens é banhada pela memória no interior dos relatos míticos, quer dizer, pela comunicação das divindades a partir da inspiração do poeta. Inicialmente, a orientação da memória para fins distintos do que denominamos “ciência história” (para além de uma interlocução com os gregos, e em consonância com Vernant) permite ampliar os pressupostos metodológicos do processo de escrita da história pelo ofício do historiador com as narrativas dos mitos indígenas.

A distinção erguida por Vernant teve como efeito, direto ou indireto, um esforço historiográfico em recapitular como a memória foi se tornando na dita história ocidental, uma das bases para a construção de registros, usos de informação e invenção de imagens do passado, fundamentais para uma determinada visão estadista e pretensamente linear das transformações históricas. No âmbito da problematização e da desnaturalização da imbricada rede memória-história, autores como Paul Ricoeur e Michel de Certeau são fundamentais.

O tempo mítico anteriormente descrito pode informar segmentos e desdobramentos que desafiam a visão cronológica de algumas formas de narrar e escrever a história ocidental. No contexto dos mitos Gavião, narrar e ouvir sobre elas é recuperar aspectos da vida dos nossos antepassados e, acima de tudo, ouvir os dominadores das narrativas míticas (os mais velhos), os *mempekre*, que desde a sua infância conhecem e acreditam que os seres espirituais nos rodeiam e dão significado às tradições culturais do povo.

As narrativas dos mitos então surgem a partir de uma cosmovisão própria que dá significado às experiências que os antepassados viveram e que, a partir daí, foram relacionadas aos acontecimentos do tempo atual. No caso das narrativas indígenas, ainda que a escrita possa ter a função de restabelecer algo que está ou tem ficado no passado (podendo estar passando por um período de esquecimento), ela não denota a possibilidade de recuperação do passado. Contudo, ao reconhecer os seus limites, nesse quesito, isso não significa que não sejam permitidas outras formas de viver os costumes tradicionais.

Embora tenha se tornado ao longo do tempo um instrumento importante para a transmissão e arquivamento das tradições culturais aos mais jovens — que sofrem mais com os impactos de outras culturas e empreendimentos que cortam a TIMM — a escrita se apropria do passado para enterrá-lo, ou, conforme Michel de Certeau, “[...] A escrita não fala do passado senão para enterrá-lo. Ela é um túmulo no duplo sentido de que, através do mesmo texto, ela honra e elimina. Aqui a linguagem tem como função introduzir no dizer aquilo que não se faz mais” (Certeau, 2013, p. 110).

Mas, e se o objetivo do historiador não for mais “[...] introduzir no dizer aquilo que não se faz mais”, conforme mencionado? E se for permitir, a partir dos mitos, apreender as suas interpretações com base nas demandas do presente? Como podemos agir se dermos atenção à leitura dos mitos como ponto de partida para o que se pode ou deve fazer hoje? Embora essas interrogações sejam abordadas por Certeau na terceira fase de sua “operação historiográfica”, denominada “reconstrutiva”, iremos valorizar a natureza desse pressuposto também em diálogo com Paul Ricoeur.

A ambivalência do ato de lembrar, segundo Ricoeur, não consiste apenas no fato de que o lembrado detém uma imagem que lhe escapa, simultaneamente, pelo esquecimento, mas, principalmente, pela intrincada relação entre aquele que lembra em um determinado contexto histórico e a constante reconfiguração intencional com o dito objeto da memória. Ou seja, por um lado a ambiguidade do “eu-narrador”, por outro a alteridade tecida pelas relações intersubjetivas, o componente “coletivo” da memória.

Se a memória padece dessa composição fugidia, no mesmo sentido, a história, por seu inelutável parentesco com a escrita, graças à vontade de registro e pretensão de sentido único padece quando se confronta com os processos de demarcação temporal e os recortes culturais. O distanciamento entre memória e história, segundo o autor guarda convergência não pela instabilidade própria dos referidos conceitos, e sim pelo vínculo com o esquecimento. Ao serem confrontadas com o limite do esquecimento, ambas efetivam sua

dupla relação. A essa devemos a oposição entre um tempo estacionário e um tempo não repetível, seja ele cíclico ou linear, neste caso, progressivo ou regressivo. É dessas grandes orientações que o presente recebe um lugar significativo no todo da história. Assim, fala-se de idades, séculos, períodos, estádios, épocas. Assim como a noção de acontecimentos, a de arquitetura do tempo histórico é conquistada sobre a desintegração do tempo global da história, da qual emergiu o problema das relações entre diversos tempos locais (Ricoeur, 2017, p. 166).

A imbricada relação entre memória e história, ambas matizadas pelo esquecimento, é o que permite, segundo Ricoeur, a montagem das diversas arquiteturas ou formas do tempo histórico. Os salteamentos nos registros documentais, as imagens culturais plasmadas em mapas, cartografias e imagens, além de moldarem a fisionomia de um tempo, impõem seus próprios limites na invenção de uma temporalidade específica, sempre, vale ressaltar, movimentada pelas forças do esquecimento.

A despeito da violência sofrida pelos Gavião, os mitos permaneceram presentes nas várias aldeias, e nos últimos anos passou pelo processo de registro escrito, permitindo que fosse ensinado nas escolas das aldeias e em outras formas de sociabilidade, principalmente àquelas em que o ancião é convidado para “falar de cultura” para as crianças e jovens. Não temos o objetivo de problematizar as formas de transmissão dos mitos em questão, uma vez que no contexto do povo Gavião inúmeras lideranças defendem a necessidade da que a língua seja “revitalizada”, mas também defendem o domínio da língua portuguesa haja vista a necessidade de manutenção de seus rituais ante aos processos de deslocamento compulsório vivenciados no passado e os desafios recentes em defender a Terra Indígena Mãe Maria dos empreendimentos capitalistas.⁵

A manutenção dos mitos emerge como uma forma de resistência cultural, pois se trata de uma luta contra a força do esquecimento que se manifesta no contato com a cultura ocidental, mas ao mesmo tempo o registro dos mitos na língua portuguesa também significa uma apropriação necessária para as formas de transmissão no contexto escolar, o dilema vivido pelos Gavião, recorrente em dezenas de povos indígenas é parte de um processo complexo e enriquecedor envolvendo memória, oralidade e escrita.

⁵ “Língua Gavião” é expressão utilizada pelos narradores para nomear a língua indígena falada por parte minoritária dos indígenas nos três grupos (*Parkatêjê*, *Akrâtikatêjê* e *Kyikatêjê*) que habitam a TIMM. Alguns autores no campo da linguística utilizam termos como “L1”, “L2” ou “língua materna/língua portuguesa”, para marcar situações de bilinguismo em contexto de pressão social e étnica. No caso dos Gavião da TIMM, a língua majoritária “L1” ou “língua materna”, seria a língua portuguesa (Costa; Barboza, 2016).

As formas próprias dos povos indígenas pensarem os mitos enquanto parte constituinte de seus respectivos cosmos podem muitas vezes se entrelaçar com a dita “cultura ocidental”, tal relação fronteira muitas vezes deságua na incorporação dos pressupostos ocidentais entre os indígenas, ocorrendo não apenas a incorporação mas a naturalização de tais elementos, o resultado é o traslado das preocupações e marcadores ocidentais nos mitos. A preocupação com a “pureza”, “origem”, “autoria” dos mitos, por exemplo, apesar de serem válidas nos processos de luta indígena pela preservação da cultura, de certa forma resvalam na incorporação dos pressupostos ocidentais nas demandas indígenas.

Não se trata de condenar ou assumir os pressupostos ocidentais manuseados para pensar os mitos, e sim de perceber que as maneiras de interpretar a estrutura e a função dos mitos no ocidente são demandas vinculadas a operação de certa racionalidade, resultando justamente em representações dos mitos como objeto rígido da ciência, ao contrário, por exemplo, de pensá-los como portadores de uma lógica própria, imersa na realidade concreta desses povos, e pela sua distinção, dificilmente passível de ser “domesticada pelo branco”.

Há um grande esforço coletivo que vem se somando há décadas para desconstruir a visão preconceituosa sobre os mitos indígenas, pensando um deslocamento que busca nos mitos não apenas um outro conhecimento, uma espécie de “verdade subjetiva” e sim de que tais são componentes ancestrais e fundantes dos saberes acumulados pela presença humana no planeta e que sinalizam justamente o mesmo caráter de verdade e realidade que os brancos pensam de seus saberes (Teixeira, 2019).

Referindo-se aos Jê Timbiras de modo mais amplo, o antropólogo Roberto da Matta em “*Mito e Antimito entre os Timbira*” propõe uma leitura do “mito do Fogo” e “mito de Auké” no intento de explicitar as dinâmicas sociais dos Timbira, primeiro (no caso do “mito do Fogo”) de suas dinâmicas culturais internas, isto é, as relações de hierarquia aliança que explicavam no episódio do roubo do fogo a passagem “natureza-cultura” e a constituição da humanização dos ancestrais timbiras. A análise estrutural adotada neste mito é uma maneira de compreender as noções de autoidentificação timbira em relação aos seus outros, os animais e composição deste povo indígena baseada em partes complementares (Da Matta, 1970).

No segundo momento da obra, no “mito de Auké”, denominado de “antimito”, o autor apresenta o surgimento de Auké, uma entidade que nasce Timbira, mas se transforma no decorrer da vida em aves e outros existentes, tais transformações de Auké fazem com que seja inicialmente identificado como Timbira, mas em seguida seja negado pelo povo, sendo

morto de várias maneiras possíveis, e sempre “ressuscitando”. Após uma das mortes Auké reaparece na aldeia como “homem branco” Auké é o Imperador D. Pedro II. No mito de Auké não se trata mais de um mito fechado no sistema de metades Timbira, mas segundo Da Matta revelaria a presença do não indígena e, portanto, do contato cultural, sendo um tipo de abertura ou intrusão da História no Mito:

Mas, deve-se enfatizar, o antimito ainda não alcança o plano da conscientização dos fatores concretos que atrelam a sociedade tribal na ordem nacional. Isto porque o antimito é ele próprio contraditório como narrativa. Se de um lado ele abre as possibilidades para a entrada da história no plano da consciência tribal, de outro ele procura tolher a diacronia, colocando os eventos que pretende entender e explicar num arcabouço feito de um modelo pré-existente (Da Matta, 1970, p. 104).

Preocupado em valorizar a complexidade das formas de contato entre Timbiras e o mundo ocidental no interior das formulações e reformulações dos mitos, o autor no entanto não deixa de alertar para as situações contraditórias implicadas no encontro desse mundos, assim se trata de perceber no “mito de Auké” a sua diferença baseada na indeterminação, posto que realizada por componente exógenos à estrutura, complexificando o sistema explicativo no caso evocado acima, agregando ao mito a “ideologia política” da presença de Auké na condição de Imperador D. Pedro II (Da Matta, 1970, p. 71).

A análise estrutural de Da Matta (1970) não opõe Estrutura e História, mas parte da lógica interna presente no mito para fazê-la encontrar a contingência histórica, ou ainda, considera a intrusão da História na Estrutura, se distanciando do debate intelectual vigente entre os dois conceitos supracitados e se deslocando para compreendê-los à luz do “mito de Auké”. A seguir será apresentado um excerto do extenso colóquio entre *Pýt* (Sol) e *Kaxêre* (Lua), um relato em estilo livre do mito aludido, síntese da pesquisa de campo realizada pela primeira autora.

Pýt mē Kaxêre (Sol e Lua)

No início, só existia o *Pýt* (Sol) e o *Kaxêre* (Lua), e os dois moravam na terra. *Pýt*, o mais velho e o mais experiente, gostava de ensinar com paciência e sabedoria a *Kaxêre*, que, por sua vez, era o mais novo e ainda tinha muito que aprender sobre a tradição do povo Gavião. *Pýt* sabia criar as pessoas, cuidava das plantas e árvores — as árvores não eram altas como são hoje e os rios não eram grandes. Tudo era pequeno. Mas havia um grande jabuti que cuidava dos rios e dos igarapés.

Certo dia, *Pýt* foi caçar e conseguiu matar duas capivaras (tuntum); uma era gorda e a outra era magra. *Pýt*, por ser o caçador mais velho, resolveu ficar com a capivara gorda e deu a magra para *Kaxêre*. *Pýt* falou para *Kaxêre*: Jê faz o fogo para assar! *Kaxêre* obedeceu, fez o fogo e começou a assar as duas capivaras.

Quando ficou pronta a carne, *Kaxêre* não quis comer a que ele havia ganhado; queria comer a parte de *Pýt*, que era mais gorda. *Pýt* disse que não iria dar a sua parte para *Kaxêre*, e que, mesmo assim, continuou pedindo insistentemente.

Até que *Pýt* teve uma ideia. Pediu que *Kaxêre* fosse buscar uma folha e prometeu que, quando ele voltasse, daria um pedaço da sua parte. Mas não seria bem assim, pois estava planejando jogar gordura quente em *Kaxêre* se ele voltasse a pedir. Quando *Kaxêre* saiu, *Pýt* pegou uma folha, colocou gordura quente e ficou esperando *Kaxêre* voltar a pedir um pedaço de carne. Quando *Kaxêre* voltou, colocou a folha no chão e pediu um pedaço da carne. *Pýt*, em seguida, jogou a gordura quente na sua barriga. *Kaxêre* começou a gritar e saiu correndo em direção ao igarapé; entrou dentro da água para aliviar a dor que estava sentindo. Dentro do igarapé havia um grande jabuti, que ficava em cima do olho d'água para regular o volume da água. O grande jabuti era o responsável por não deixar que o igarapé viesse a inundar e, assim, tornar-se um grande rio. Mas *Kaxêre* não sabia disso, só o *Pýt*. *Kaxêre*, com sua esperteza, pensou em assar o grande jabuti. Então ele falou: *Pýt*, aumenta o fogo que eu vou assar o grande jabuti!

Pýt sabia da importância do grande jabuti no igarapé e não concordou com *Kaxêre*, avisando que deveria deixá-lo quieto. Mas *Kaxêre* continuou mexendo com o grande jabuti e conseguiu retirá-lo de cima do olho d'água; em seguida, a água começou a aumentar. Aumentou tanto que inundou a mata e a correnteza levou *Kaxêre* até o outro lado. *Kaxêre* gritava socorro a *Pýt* e pedia que ele o ajudasse a voltar para o seu lado. Foi assim que surgiram os primeiros grandes rios.

Depois de alguns dias, *Pýt* e *Kaxêre* se encontraram. *Pýt* pediu a *Kaxêre* para cuidar da casa enquanto ele fosse tomar banho no igarapé à tarde. Chegando no igarapé, *Pýt* viu uma cabaça descendo e entrou na água para pegar o objeto. Pegou a cabaça com muito cuidado e a colocou no chão. Depois de quebrar e limpar a cabaça, ficou olhando e pensou: *o que é isso? Será que é gente?*

Colocou a cabaça para secar e, dentro, havia uma criança: era a primeira menina. *Pýt* ficou esperando aparecer mais uma cabaça descendo pelo rio, até chegou outra. *Pýt* retirou-a da água e fez da mesma forma que havia feito com a primeira: quebrou e viu uma segunda

criança, dessa vez era um menino. *Pýt* ficou muito feliz e colocou as duas crianças nos seus ombros e carregou até a sua casa, chegando lá, *Pýt* explicou a *Kaxêre* o que eram aquelas duas crianças, mas *Kaxêre* queria saber onde e como elas haviam sido encontradas. *Pýt* não quis dizer mas *Kaxêre* ficou perguntando insistentemente até que *Pýt* o chamou e disse: sobrinho, vamos no igarapé que eu vou te mostrar! *Kaxêre* ficou animado e os dois foram até o igarapé, chegando lá *Kaxêre* ficou impaciente e começou a perguntar: Como se faz? *Pýt* respondeu: calma que daqui a pouco vou te ensinar. Não demorou muito tempo, viram descer uma cabaça, *Pýt* entrou dentro da água e a retirou com muito cuidado, colocou o objeto no chão e o quebrou, depois limpou e colocou ao Sol. *Kaxêre* ficou muito animado e disse: deixa eu fazer também! *Pýt* respondeu: você ainda não está preparado. *Kaxêre* reclamou: só você poder fazer tudo! Eu também quero fazer!

Pýt era paciente e muito bom para *Kaxêre*, então resolveu deixar que ele também fizesse. Então *Kaxêre* retirou a cabaça da água, pela primeira vez, e fez tudo do jeito como *Pýt* havia ensinado. Depois disso, *Kaxêre* ficou muito confiante e quis fazer tudo de novo. Foi então que desceu a terceira cabaça, e *Kaxêre* entrou na água e a pegou. Mas, na hora de quebrar a cabaça *Kaxêre* a bateu com muita força na pedra e a criança morreu. *Pýt* ficou muito chateado com *Kaxêre* e disse: já te falei que não era para fazer assim! Jê, era para você multiplicar as pessoas! Depois disso, os dois pararam de trabalhar. Segundo os mais velhos, é por isso que as mulheres menstruam e as crianças morrem.

As relações entre os mitos e o contato no decorrer das transformações dos Gavião na TIMM são evocadas a seguir para explicar as relações sociais próprias, tais como alianças e conflitos, e o contato com agentes não indígenas, poder público, interesses privados, em particular o fato de que o mito não apenas expressa as mudanças históricas vividas pelos indígenas, mas sobretudo que o mito compõe um produtor de transformação, na medida que tem o potencial de redesenhar as formas explicativas intrínsecas ao universo cultural Gavião.

Os cristianismos na mitológica Gavião

Além de produzirem os seres humanos, a floresta e os rios, esses seres criadores também modificaram a natureza através de eventos destrutivos e introduziram a morte nos seres humanos. Tal produção ou atividade criadora é motivada pelo convívio e interação conflituosa entre *Pýt* e *Kaxêre*. *Pýt* é o demiurgo caracterizado por ser o portador originário do saber, conhece as regras da natureza e suas implicações negativas, e domina as técnicas para se produzir a vida, nesse sentido parece estabelecer as prescrições sobre a conduta

adequada.

Apesar de ser um demiurgo com o mesmo status de *Pýt* e capaz de produzir as mesmas transformações, a existência de *Kaxêre* é caracterizada por algumas dessemelhanças, tais como a teimosia, curiosidade e falta de moderação, sendo nos apresentado como entidade produtora de desestabilidade, desordem, excesso, destruição e morte. Neste lugar de oposição, *Kaxêre* desafia as prescrições de *Pýt* sem entretanto buscar um distanciamento definitivo, lembremos que *Kaxêre* promove a desordem a partir do saber informado por *Pýt*, marcando justamente a referida complementaridade.

Kaxêre não seria o “mal”, tal como pensado na moral e religião de orientação cristã ocidental, e sim o signo da desestabilidade que caracteriza e é imprescindível para se entender os seres e o “cosmo Gavião”, isto é, parte de um mundo feito pelos processos transformacionais. Reitera-se que não se trata de “bem” e “mal” apartados, nem tão pouco de uma relação entre ambos, e sim o fato de que a ontologia de tais demiurgos se dá por uma relação originária que funda os processos criadores Gavião, sem entretanto elaborar um valor moral necessariamente dicotomizado, *Pýt* e *Kaxêre* neste contexto não representam o “bem” e o “mal” em sentido moralista, mas certa noção de complementar de “ordem/desordem”, “saber/não saber”.

O relato evocado sobre o surgimento dos rios permite ilustrar essa compreensão. No passado não haviam grande rios e a água que chegava na floresta era controlada por um imenso jabuti que utilizava seu corpo sobre a nascente, impedindo as cheias e mantendo o nível dos rios equilibrados. Em certa ocasião *Pýt* e *Kaxêre* estavam na mata preparando o fogo e se preparando para a caçada, quando *Kaxêre* visualiza o jabuti e insiste em capturá-lo para aplacar a fome, entretanto, *Pýt*, conhecedor do papel do jabuti tenta inutilmente convencer *Kaxêre* a abandonar a ideia. Enquanto *Pýt* cuidava do fogo, *Kaxêre* deslocou o jabuti do olho d’ água, causando o avanço das águas sobre a mata, e o surgimento dos grandes rios, o próprio *Kaxêre* foi atingido pela inundação e levado para um local distante de *Pýt*.

O conhecimento sobre a importância do jabuti no cosmo e os preceitos acerca de quais animais se deve comer ou não, se somam à capacidade de aceitar os ensinamentos, o que *Kaxêre* claramente ignora, impactando profundamente a floresta. A retirada do jabuti – as narrativas não afirmam que *Kaxêre* comeu o jabuti – teve como consequência transformações indeterminadas, assim, muito embora as inundações tenham provocado a morte de animais e alagamento de parte da floresta, ao mesmo tempo os grandes rios

passaram a compor a geografia.

Durante pesquisa de campo em 2018 na aldeia *Kyikatêjê Amtáti* quando estivemos participando da elaboração da proposta do “Plano de Vida”⁶, foi possível ouvir uma versão desse mito no qual foi realçado a importância do jabuti [*Kaprân*]. Na ocasião os pesquisadores da universidade estavam dividindo os Grupos de Trabalho para a referida ação e o “GT da Cultura” resolveu se autodenominar de “GT *Kaprân*”, esse fato fez com que não apenas outros GT’s adotassem respectivos nomes mas também foi motivo para que alguns professores indígenas explicassem o papel do jabuti e os seus atributos na cultura.

Os professores indígenas destacaram que o jabuti é um dos poucos animais que tem a capacidade de “limpar o próprio corpo”, de expelir as impurezas quando colocado em ambiente limpo. Jabutis capturados durante a caça são colocados em um cercado isolado, com terra limpa, se alimentando apenas com frutas e legumes, visando a limpeza da carne, “limpeza dos vermes da mata”, outros animais não teriam essa condição inata. Outra constatação é a crença de que o jabuti é um “animal mágico”, capaz de “desaparecer” na mata, “cegar as pessoas”, o jabuti seria não somente um dos símbolos da cultura, do saber acumulado, mas também de ser um “falso lento”, na medida em que se desloca magicamente na mata, “aparecendo e desaparecendo”, segundo alguns seria mais fácil encontrar um jabuti na mata do que soltar o jabuti e encontrá-lo em seguida.

A explicação dos indígenas sobre os atributos do jabuti propiciou que se fosse indagado se nos mitos de *Pýt* e *kaxêre* se poderia pensar o jabuti da mesma forma, a resposta foi que sim, mas aquele jabuti era na verdade o “Jabuti Grande”, um tipo de jabuti originário, antigo e dotado de conhecimento. A presença do “Jabuti Grande” como uma espécie de guardião e mediador das águas emerge nos relatos também atrelado às suas propriedades de “auto-purificação”, justificando assim a sua posição sobre a nascente do rio. Toda a água que banha a vida na floresta passaria pelo corpo do “Jabuti Grande”.

O surgimento dos grandes rios por ocasião da remoção do jabuti fez as águas avançarem sobre todos, inclusive sobre *Kaxêre*, que além de não ter saciado a fome foi jogado para a outra margem do rio, bem distante de *Pýt*, o seu, digamos, “duplo-

⁶ No ano de 2018 a aldeia *Kyikatêjê Amtáti*, sob a liderança do cacique Zeca Gavião demandou à Unifesspa apoio para a elaboração de um “Plano de Vida”, que consistia inicialmente em um tipo de mapeamento das principais atividades administrativas, econômicas, culturais, territoriais e na área da saúde indígena, visando a compreensão mais ampla das necessidades da comunidade para que fosse apresentada como demanda jurídica nas tratativas com a Empresa Vale S/A. As negociações entre o povo Gavião e a Empresa Vale S/A para a renovação do convênio estavam em construção e se desdobraram nos anos seguintes, sendo interrompidas durante a pandemia do covid-19 e retomadas em 2021.

complementar”.

A polissemia de *Kaxêre* não se reduz apenas à compreensão interna do mito indígena em questão, na verdade, *Kaxêre* tornou-se uma das entidades mais recorrentes utilizadas por indígenas Gavião e não indígenas em situações de contato. Segundo alguns indígenas, embora o termo para designar um não indígena na língua seja *kupê*, isto é, “branco” ou não indígena, não é raro nas aldeias os anciãos se referirem aos não indígenas pejorativamente como *Kaxêre*.

A participação nas festas tradicionais nas aldeias e em reuniões de pesquisa os anciãos denominavam os não indígenas de *Kaxêre* com alguma discriminação, mas sempre em envolvendo algum tipo de reprovação ou deboche. Caçadores não indígenas que caçavam nas terras indígenas, representantes da Vale S/A e visitantes indesejáveis eram chamados de *Kaxêre*, o sentido depreciativo de *Kaxêre* nesses contextos não teria relação com os atributos de *Kaxêre* no mito e sim de certa aproximação de *Kaxêre* com Satanás, personagem central das religiões cristãs.

A presença de igrejas evangélicas na Terra Indígena Mãe Maria e a massiva conversão dos Gavião ao cristianismo pentecostal é um fenômeno que se intensificou a partir dos anos 2000, e se expandiu de tal forma com o surgimento de novas aldeias que as igrejas cotidianamente se associaram direta ou indiretamente aos processos educativos e as demandas políticas das aldeias, inclusive na formação de lideranças evangélicas entre os Gavião.

Acerca desses deste uso específico, as explicações dadas por alguns Gaviões sobre o uso de *Kaxêre*: a. A teimosia e inveja em seguir os ensinamentos de *Pýt*, pelo fato de *Pýt* ter a primazia sobre o manuseio das forças criativas; b. A relação de oposição com o *Pýt* (Sol), sendo *Kaxêre* (Lua) a representação da “escuridão” ou “trevas”. As supostas implicações desastrosas de *Kaxêre* no mito muitas vezes são interpretadas pelos indígenas com os quais dialogamos a partir de passagens bíblicas relativas à criação e queda do homem e da mulher no Livro de Gênesis (cap. 1-3). Explicitamente há um consenso entre os narradores de que *Kaxêre* personificaria a desobediência, a inveja, o mau uso do conhecimento e a oposição à *Pýt*, e tal condição o situa como expressão do Diabo

Embora Satanás seja uma entidade bastante referenciada nas religiões cristãs, muitas vezes associada à origem de doenças, desastres naturais, intercorrências no cotidiano dos cristãos e eventuais atuações por meio de seus asseclas - os demônios - não é possível afirmar que a representação de Satanás tenha o mesmo sentido no contexto das aldeias. O termo

indígena *Kaxêre*, também marcador das relações de distinção e mudança em relação ao demiurgo *Pýt*, modificou e foi modificado na produção da alteridade ao ser inserido no contexto do cristianismo vivido nas aldeias, desse modo, não se trata de justaposição de termos, ou “aculturação”, ou ainda de “resignificação”, e sim do próprio sistema cosmológico subjacente ao mito que coloca em funcionamento a marcação de um tipo de alteridade de oposição, mas nunca polarizada em total negatividade: *Kaxêre* nesses casos não seria um inimigo extremo e radical, tal como preconiza determinadas doutrinas cristãs.

Cultos realizados na aldeia *Amtáti Kyikatêjê*, objeto dessa reflexão, geralmente não tematizam diretamente as demandas e desafios enfrentadas pela comunidade, pelo contrário, a dinâmica do culto e a “Pregação da Palavra” ou “mensagens” estão voltadas para o “bom testemunho” entendido geralmente como exposição de comportamento moral adequado às prescrições de costumes pautados em interpretação bíblica. Mas em algumas circunstâncias a temática da mensagem evangélica adquire outros contornos.

No ano de 2019, em meio às negociações entre lideranças Gavião e representantes da Vale S/A em torno da renovação do Convênio junto à empresa, o qual poderia resultar no aumento de repasse do recurso e na expansão de projetos, houve uma enorme mobilização de todos as aldeias na TIMM. Reuniões, ações culturais, longas sessões de consulta jurídica e muito diálogo interno explicitou o poder de mobilização Gavião e o quão se apropriaram dos instrumentos burocráticos não indígenas, essa expertise foi adquirida após longas décadas de “mentira dos *kupê*” ou “das palavras de *Kaxêre*”.

As lideranças Gavião sempre recuperaram nas reuniões o quão foram enganados pelo *kupê* na época da coleta da castanha nos anos de 1980 e 1990, bem como a total clareza de que o recurso financeiro pleiteado até hoje nada mais é do que uma “compensação pequena” pelas violências que homens mulheres e crianças sofreram pelos quase oitenta anos de sofrimento.

O cacique da aldeia Zeca gavião, um dos personagens ativo nas tratativas com a Vale S/A é convidado para “dar uma palavra” para todos. Com a Bíblia em punho, Zeca Gavião saúda todos indígenas presentes e suas respectivas etnias, em seguida cita uma passagem bíblica:

Então Moisés estendeu a sua mão sobre o mar, e o Senhor fez retirar o mar por um forte vento oriental toda aquela noite; e o mar tornou-se em seco, e as águas foram partidas. E os filhos de Israel entraram pelo meio do mar em seco; e as águas foram-lhes como muro à sua direita e à sua esquerda. E os egípcios os seguiram, e entraram atrás deles todos os cavalos de Faraó, os seus carros e os

seus cavaleiros, até ao meio do mar. E aconteceu que, na vigília daquela manhã, o Senhor, na coluna do fogo e da nuvem, viu o campo dos egípcios; e alvoreçou o campo dos egípcios. E tirou-lhes as rodas dos seus carros, e dificultosamente os governavam. Então disseram os egípcios: Fugamos da face de Israel, porque o Senhor por eles peleja contra os egípcios. E disse o Senhor a Moisés: Estende a tua mão sobre o mar, para que as águas tornem sobre os egípcios, sobre os seus carros e sobre os seus cavaleiros. Então Moisés estendeu a sua mão sobre o mar, e o mar retornou a sua força ao amanhecer, e os egípcios, ao fugirem, foram de encontro a ele, e o Senhor derrubou os egípcios no meio do mar. Êxodo 14:21-27

Após a leitura do trecho bíblico Zeca Gavião discorre sobre a dominação dos egípcios sobre os “filhos de Israel”, enfatiza a situação de precariedade em que vivem, a usurpação de suas terras, de seus direitos, cultura e crenças, e simultaneamente opõe a condição de precariedade dos hebreus com o poder do Faraó e a superioridade guerreira dos egípcios. O episódio da saída do Egito e a travessia do Mar Vermelho, tal como interpretado correntemente pela tradição judaico-cristã, se relaciona com a promessa de libertação de um povo escolhido por Deus para herdar uma terra fértil, lugar de felicidade interminável, esses elementos permitem então pensar o Faraó e o Egito como impecilhos à realização dos planos de Deus para este povo.

A referência ao episódio bíblico rapidamente é transfigurada para a trajetória do povo Gavião “desde os tempos antigos”, passando pelas sucessivas explorações e deslocamentos compulsórios, até as lutas mais recentes pela manutenção do território indígena e autonomia cultural ante à Vale S/A. No enredo, Zeca entremeia o episódio da inundação originária no mito *Pýt* e *Kaxêre* com a abertura do Mar Vermelho para a passagem dos israelenses e o conseqüente fechamento das águas sobre os egípcios, nesse aspecto o controle sobre as águas valorizando o seu represamento e liberação no mito indígena e judaico-cristão, respectivamente, sinalizando para o tema da conquista do território do povo Gavião, na medida que as águas representam ao mesmo tempo o poder destrutivo e condição fundamental para a expansão dos territórios pós-inundação.

Digno de nota é o uso recorrente e alternado da figura do Faraó do Egito e de *Kaxêre*, para o desenvolvimento da “mensagem” no culto. O cacique atribui ao Faraó o poder guerreiro sobre as terras da época mas também enfatiza a “teimosia” deste ao ir “contra a vontade de Deus”, carregado de um “coração duro” e “arrogante”, semelhante ao Diabo, posto que também este possuía grande poder no passado mas se voltara contra Deus. *Kaxêre* é inserido no enredo pelo seu papel entendido como catastrófico no deslocamento do Jabuti Grande, culminando na enchente e sobretudo em suposta teimosia e desobediência junto à

Pýt, assim, “Faraó”, “Diabo” e “*Kaxêre*” representam alternadamente no discurso do cacique entidades responsáveis pelas “atribulações” vividas pelos Gavião.

Essa caracterização mais ampla do cristianismo, no entanto deve ser observada com ressalvas, porque embora fartamente presente em momentos históricos variados, não se deve esquecer que talvez se trate menos de um traço essencialista do cristianismo e mais de como as experiências religiosas recriam parte das formas próprias de inclusão e exclusão, socialmente elaboradas (Pagels, 1996; Delumeau, 1989, p. 230-257; Muchembled, 2001). A expansão do cristianismo evangélico na Amazônia e particularmente nas sociedades indígenas tem produzido da parte dos próprios praticantes convertidos situações em que as cosmovisões foram de fato enfraquecendo, mas também se constatou momentos em que a especificidade dos povos originários incorporou ou modificou o discurso evangélico (Montero, 2006; Wright, 1999).

Considerações Finais

Além de expressarem a atualidade da força ancestral, os mitos também sinalizam para as situações do presente, para as relações entre a identidade e a diferença, seus limites e possibilidades tal como *Pýt me Kaxêre* (Sol e Lua), uma força que também nos convoca para a relação entre os saberes.

Os *Parkatêjê*, *Kýikatêjê* e *Akrãtikatêjê* que residem na Terra Indígena Mãe Maria, no município de Bom Jesus do Tocantins, no estado do Pará, também expressam nos seus mitos sentidos para entender as violentas relações de contato de quase um século com a cultura ocidental, bem como as alterações e ressignificações de um saber intergeracional pautado nas formas ritualísticas próprias de transmissão. Ao longo dos anos esses povos sofreram impactos associados as invasões de seus territórios, seja por meio de remoções compulsórias ou da ocupação de seus atuais territórios, como a presença da linha do trem da empresa Vale S/A, os linhões de energia da ELETRONORTE ou a construção da BR-222.

As reflexões elaboradas a partir de pesquisa de campo permitiram refletir acerca das distintas formas de narrar e dar significado aos mitos. Ao valorizar os relatos do Cacique Zeca Gavião da aldeia *Amtáti Kýikatêjê* em tratativas com representantes da empresa Vale S/A e em cultos públicos buscou-se apresentar não um tipo de “atualização” do mito, nem tão pouco uma alteração do relato motivada pelo contato cultural, mas sobretudo indicar que no interior mesmo do colóquio entre *Pýt* e *Kaxêre* a existência de uma lógica interna subjacente à cosmovisão dos Gavião, isso não significa certamente a negação da influência

não indígena, mas o fato de que os saberes indígenas tem suas formas de explicar as mudanças culturais e esquemas interpretativos ocidentais que insistem em pensar a transformação social de outras culturas sem reconhecer que a cosmovisão indígena elabora uma interpretação de *nossa* interpretação.

Se o deslocamento de *Kaxêre* para o universo religioso cristão incidiu em sua demonização, transfiguração em personagem agourento, indesejável e transgressor, o mesmo termo também é mobilizado para indicar pejorativamente o não indígena “*kupê-Kaxêre*”, um “não indígena do diabo”, “branco ruim” - um marcador de alteridade e de certo nível de evitação. Mas podemos observar o quanto também tem sido mais frequente na TIMM a inserção do termo “Jê” para indicar o Deus cristão e sua relação com o “Sol” (*Pýt*), justamente para marcar a oposição à *Kaxêre*, visto como o “Diabo”, muitas vezes, importante sublinhar, praticando um cristianismo a partir de pressupostos formais e lógicos oriundos dos mitos.

Finalmente, os mitos não são apenas resquícios de um passado “original” da cultura de um povo, nem ainda uma forma de explicar as mudanças dos Gavião baseadas nas mudanças oriundas do mundo do branco, mas sobretudo guardam uma lógica própria que vive as experiências transformacionais quer no contato com as mudanças internas ou interétnicas, quer no quadro das mudanças mais amplas como àquelas a que os ocidentais denominam de transformações históricas.

Referências

- CERTEAU, Michel. A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- COSTA, Lucivaldo; BARBOZA, Tereza; SOMPRÉ, Concita. Situação sociolinguística dos Gavião *Kyikatêjê*. **Domínios de Linguagem**. Uberlândia, v. 10, n. 4, p. 1-19, 2016.
- DA MATTA, Roberto. “Mito e Anti-Mito entre os Timbira”. In: DA MATTA, Roberto (Org.). **Mito e Linguagem social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinajé**. Petrópolis: Ed. Vozes Ltda, 1976b.
- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente e 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FERRAZ, Iara. **De “Gaviões” à “Comunidade Parkatêjê”**: uma reflexão sobre os processos de reorganização social. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

- FERREIRA, Tayana C. **O processo de construção da aldeia Akrãtikatêjê**: memória e retomada aos *Mãnkatêjê* da Montanha. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2020.
- LARAIA, Roque; DA MATTA, Roberto. **Índios e Castanheiros**: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As sociedades dualistas existem? In: LÉVI-STRAUSS, Claude (Org.) **Antropologia estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Trad. Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2012b.
- MELATTI, Júlio César. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo *Krahó*. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- MIRANDA, Adenilson B. **Os “Gavião da Mata”**: uma história da resistência timbira ao Estado. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Goiás, 2015.
- MONTERO, Paula. (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.
- MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo**: séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NIMUENDAJÚ, Curt. A habitação dos Timbira. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 8 Rio de Janeiro, pp. 76-101, 1944.
- OVERING, Joanne. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.
- PAGELS, Elaine. **As origens de Satanás**: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- PARKREKAPARE, Karini Goreth R. **Pýt mẽ kaxêre (Sol e Lua) e Hákti mẽ kuhý (gavião e fogo)**: mito e transformação histórica entre os Gavião. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2023.
- QUEIROZ, Maura Isaura Pereira. Organização social e mitologia entre os Timbira de Leste. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- RIBEIRO JÚNIOR, Ribamar. **“Nós estamos igual Kaprán”**: um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neoaldeamentos. Tese (Doutorado Antropologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- RICOEUR, Paul. **A memória, A história, O esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.
- TEIXEIRA, Neiza. **Para alguém ou para além de nós**: uma contribuição do pensamento “primitivo” ou “bárbaro” para o pensamento do futuro. 2 ed. Manaus: Editora Valer, 2019.
- VERNANT, Jean Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia
- VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

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

TAMBOR DE MINA E FESTAS POPULARES: O BOI DE ENCANTADO NO TERREIRO JARDIM DE ENCANTARIA

Marilande Martins Abreu¹
Sariza Oliveira Caetano Venâncio²

Introdução

No Maranhão, um ditado popular repetido por pesquisadoras/es, diz que o bumba-meu-boi é uma forma de oração. Esse simbolismo dá a dimensão da existência do sagrado nessa manifestação da cultura popular que se tornou um dos elementos unificadores da identidade maranhense, e é uma das festividades mais importantes do Estado. Para os de fora, parece estranho a constatação desta realidade na qual o sagrado e o profano mostram sua dialética através de linhas tênues: no bumba boi o profano e o sagrado são unívocos. Esse simbolismo o torna também uma celebração que atrai grande número de participantes e envolve suas vidas durante boa parte do ano. É uma manifestação da cultura popular que se constitui por um conjunto de ações rituais que se organizam num ciclo chamado o auto do boi, que são: o batizado, as saídas/apresentações, e o encerramento do ciclo com a morte do boi.

O elemento mágico religioso se baseia em duas narrativas míticas conhecidas pela grande maioria dos maranhenses. O primeiro, simbolismo afro-ameríndio, explica o mito de origem do Bumba boi através de um vaqueiro, muito querido e admirado pelo seu patrão, Pai Francisco, que cuidava do boi mais amado e valioso do fazendeiro. Francisco, casado com Mãe Catirina, sucumbe ao desejo da mulher, que grávida, pede-lhe para comer a língua do boi. Após matar o animal, o vaqueiro se evade, e foge com sua mulher, mas é encontrado pelos empregados do patrão, quem o açoita até a morte. Contudo, os xamãs e encantados da

¹ Professora Doutora do Curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Saúde e Ambiente da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professora do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT).

² Professora Doutora do Curso de História e do Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT).

floresta aparecem e fazem renascer Pai Francisco e o boi. Diante de tanta felicidade, o patrão faz uma festa. Nesta narrativa, o mito está associado ao advento da cultura do gado na região Nordeste (Sousa, 2022), como a maioria das festas rituais da agricultura está associada aos períodos de plantio e colheita.

Em outra narrativa mítico-ritual, o boi está associado a Dom Sebastião, rei de Portugal, que após desaparecer em batalha encantou-se no Maranhão, e apareceu nas ilhas encantadas dos lençóis maranhenses na figura de um boi contendo uma estrela na testa. Essa representação imagética vai ser comumente vista nos bois dançantes. Assim como na narrativa de Pai Francisco e Mãe Catirina, a trama envolve personagens míticos-religiosos presentes no processo de colonização e escravização de negros e indígenas e na formação do estado nacional brasileiro e, que no Maranhão organizou-se no simbolismo ritual da encantaria, campo mágico religioso associados as manifestações da chamada cultura popular maranhense. Vale ressaltar que o Rei Sebastião é uma entidade encantada afro-ameríndia que baixa através de transes mediúnicos em terreiros de Tambor de Mina e de Cura, às vezes como homem, às vezes como touro. Para além dos terreiros, ou vinculados a eles, encontramos muitos grupos de bumba-meu-boi que apresentam o boi com uma estrela na testa e com ponteiros de ouro nos chifres em explícita referência a esse encantado.

No Maranhão, especialmente em São Luís, é de conhecimento popular que o rei de Portugal, Dom Sebastião, desaparecido em 1578 em batalha contra os mouros no Norte da África, teria se encantado na Ilha dos Lençóis pela semelhança entre as duas regiões. Aqueles mais devotos têm visões de seus tesouros nas areias da Ilha, outros do próprio rei que aparece na figura de um touro com sua estrela na testa. Em tom de profecia, sempre é possível encontrar alguém que diga que aquele que tiver coragem e atingir com uma lança esta estrela, desencantará o rei, e seu reino irá emergir do fundo e fazendo vir abaixo o Maranhão. O touro encantado de Dom Sebastião, assim como Pai Francisco e Mãe Catirina, estão presentes nos rituais do bumba boi. Seja no folguedo ou seja no ritual religioso, a estrutura simbólica e ritualística do bumba boi está articulada a encantaria, um campo mágico religioso que, no Maranhão, é habitado por voduns, orixás, santos, nobres, gentis e caboclos (Maués; Villacorta, 2001).

Existem informações de outras modalidades de bumba boi, como o boi de encantado, que são grupos de bumba nascidos ou vinculados a um terreiro, e consequentemente tem relação com uma ou várias entidades do Tambor de Mina, Terecô, Umbanda, Cura e/ou Candomblé do Maranhão. A devoção presente no auto do boi vai ser expressa de diferentes

formas nas casas e terreiros aos quais são vinculados. Neste artigo, nos detemos na sistematização de dados sobre um boi de encantado, brincadeira de bumba boi ligada a um terreiro. Como recorte etnográfico nos debruçamos sobre o boi de encantado Barbatão, pertencente à entidade cabocla Dorinha de Légua, da família de Légua Boji Buá, um famoso encantado cuja família e agregados ocupam importante lugar ritual na encantaria maranhense, e no terreiro Jardim de Encantaria, de Pai Clemente, fundado em 1973, no bairro do Anjo da Guarda, em São Luís/MA.

O boi de encantado Barbatão faz parte das festividades rituais anuais dessa casa de Mina; seu nascimento ocorre sempre no mês de maio, e sua morte no mês de novembro. Os meses são fixos, mas o dia depende das atividades rituais do chefe casa e de seus membros. As visitas a esse terreiro com o objetivo de conhecer essa festa ritual de forma mais sistematizada foi iniciada em 2016, quando iniciaram os levantamentos dos dados sobre essa modalidade de bumba boi. Participamos do batizado e morte do boi Barbatão ao longo desses anos, realizando visitas ao terreiro para assistir as festas rituais e conversar com o dirigente Pai Clemente. Este artigo pretende, assim, conhecer um pouco mais sobre a relação da família de Légua com o terreiro Jardim de Encantaria a partir das observações, das conversas realizadas e dos estudos sobre os Légua na região Norte e Nordeste do país. Essa sistematização foi importante para perceber como alguns elementos da relação bumba boi com a família de Légua Boji Buá estão relacionados com Badé na Casa das Minas e Xangô na Casa de Nagô, ou ainda, ao Tambor de Mina como prática afro-indígena maranhense.

Religiosidades afro-ameríndias e cultura popular

Pelo mesmo motivo que os grupos de boi pedem a benção do padre, eles visitam também terreiros para pedir a proteção de pais de santo e de caboclos ou outras entidades cultuadas nos terreiros de São Luís. A devoção a entidades e promessas de festas como bumba boi, Divino Espírito Santo, Tambor de Crioula e Batucada de Carnaval estão intrinsecamente ligadas ao funcionamento das festas religiosas populares (Ferretti, S., 2007). O estudo do bumba boi no Maranhão frequentemente se situa na relação com o Estado e seus efeitos na própria produção e ação ritual do bumba boi, como artefato artístico, cultural e turístico. A pesquisa aqui apresentada se insere dentre aquelas que percebem a relação do boi com religiões afro-ameríndias nas mais diversas dimensões encontradas e ouvidas em relatos de trabalho de campo.

O bumba boi, assim como a Festa do Divino Espírito Santo e o Tambor de Crioula, são manifestações estéticas e rituais de festas para divindades, santos, caboclos, orixás e voduns. Ainda que esse sincretismo tenha sido uma imposição advinda do processo de colonização, temos que interpretar essas manifestações como ações e representações sociais e coletivas de resistência ao discurso hegemônico e eurocêntrico do colonizador. Nesse sentido, a festa ritual do boi de encantado tem na alegria uma de suas principais características. Deleuze lendo Spinoza (2000), destaca a alegria como uma resistência ao poder, indica que este antes de tudo requer corpos tristes e manipuláveis. A alegria como contrária à tristeza é uma potência, uma forma de resistência. Simbolicamente os rituais festivos, nesse sentido, significam não se render ao poder.

Como festa popular, o bumba se insere numa narrativa mítica e ritual na qual dança, teatro, religiosidade e devoção se entrelaçam, naquilo que Geertz (1989) denominou como teia cultural. O ciclo do boi vai dos primeiros ensaios, a partir do Sábado de Aleluia, em março ou abril, até setembro quando inicia o período da morte do boi, que pode ocorrer entre julho a novembro. Essa brincadeira tem uma conotação religiosa tão intensa e tão íntima com a religiosidade popular católica e afro-ameríndia, que é impossível abordar e tratar do bumba boi sem seus elementos místicos e mágico-religiosos vinculados à encantaria maranhense. Termos como “promessa, oração, devoção” permeiam a relação dos brincantes com seus grupos de boi, da mesma forma que os santos e encantados, voduns, orixás, caboclos circulam no universo mágico religioso da encantaria. No fim do último ensaio denominado Ensaio Redondo, no dia de Santo Antônio (13 de junho), começam-se os preparativos para o batizado. Os bois, em sua grande maioria, são batizados na véspera da festa de São João (24 de junho) diante de um altar com a imagem do santo padroeiro, onde se reza a ladainha e se derrama a água benta. Com devotos ajoelhados e padrinhos segurando velas e uma toalha, o boi é batizado. Após esse batismo, essa benção e purificação ritual, o boi pode sair às ruas, mostrar a todos o couro novo e as novas fantasias dos participantes para o ciclo daquele ano. Meses depois, entre julho e novembro ocorre a morte dos bois, e fecha-se o ciclo anual até o ano seguinte.

Segundo Sérgio Ferretti³³, os organizadores e a maioria dos brincantes geralmente participam do boi como forma de pagamento de promessa por uma graça alcançada, o que

³³ Entrevista realizada com Sérgio Ferretti em março de 2018, na sua residência em São Luís/Ma. Nesse período foram realizadas 03 entrevistas. A do dia 24 de março de 2018 foi publicada (Abreu, M. M.; SILVA, A. V. D., 2018).

demonstra a importância do catolicismo popular e das práticas religiosas da encantaria. Nos sonhos de membros de grupos de bois e pagadores de promessa, é comum o aparecimento de personagens que ensinam remédios para alguma doença e a recomendação do pagamento da cura com a participação ou a organização de um grupo de bumba-boi.

A presença dos cuidados mágico-religiosos que envolvem o simbolismo nos rituais sagrados do auto do boi atua na vida cotidiana do boi e seus brincantes. Assim, segundo Ferretti, durante as apresentações, o chefe do grupo tem que ficar atento, conhecer receitas e fórmulas mágicas para evitar que os melhores cantadores não percam a voz por ‘malineza’ ou ‘coisa feita’ provocada por outros, geralmente membro de grupo rival. O chefe do grupo costuma controlar toda bebida consumida pelos amos ou cantadores. Nesses preceitos, rigidamente cumpridos, observa-se os elementos mágicos religiosos presentes em todos os atos e rituais - preparação, ensaio, arrumação, apresentação e morte do boi.

A Casa das Minas Jeje, segundo informações de Mundicarmo Ferretti, como casa matriarcal da família real do Dahomé, não tinha diretamente um boi, como tinha a Casa de Nagô, mas suas brincantes gostavam ou participavam do boi. Uma delas era casada com um brincante do Boi de Pindaré, sotaque da Baixada, que começou a levar o boi para ser benzido e abençoado pelos voduns da Casa das Minas. Outros bois, como o Boi da Madre Deus, também começaram a passar por lá nas noites de 28 de junho, véspera de São Pedro, quando os bois de sotaque de matraca passam pela capela de São Pedro, localizada a algumas quadras da Casa das Minas.

Ainda que a grande maioria das brincadeiras de boi se apresente no período do São João, tem-se informação da existência de outras formas de bumba boi, como o boi carnaval, no qual usa-se tecidos e adereços de bolas, cores fortes e vibrantes, como tecidos de palhaços de circo e chitão; boi de Natal, que sai no 24 ou 25 de dezembro; e ainda há relatos de bumba bois que participaram de velórios ou foram a cemitérios para despedir-se ou visitar um membro do boi. Essas diversas expressões demonstram a pluralidade das manifestações e festas rituais do Maranhão, como observa-se nos artigos da *Coleção Memória de Velhos*, publicação da Comissão Maranhense de Folclore⁴.

Ao congregar elementos míticos e rituais de negros e indígenas, o bumba boi, como o tambor de crioula, a batucada de carnaval e a festa do Divino Espírito Santo se interligaram ao universo simbólico mágico-religioso da encantaria, que no Terreiro Jardim de Encantaria

⁴ Coleção Memória de Velhos – volumes 1 a 7. Site <https://cmfolclore.ufma.br>

iremos conhecer através do boi Barbatão da Trindade, de Dorinha de Légua, uma das entidades recebida pelo sacerdote dessa casa.

O terreiro Jardim de Encantaria: história e trajetórias de encantados

O líder espiritual do Terreiro de Mina Jardim de Encantaria, Pai Clemente Filho, do vodun Toi Averequete (Averodã), é filho biológico do saudoso Pai Clemente Sousa, natural do povoado de Ginapaúba, município de Guimarães/MA. Pai Clemente Sousa era pescador e proprietário de barco de pesca e, numa das suas viagens, conheceu dona Maria do Espírito Santo Cabral Sousa com quem se casou e teve cinco filhos. Um deles é Clemente Filho, seu sucessor no Terreiro.

Pai Clemente Sousa teve seu primeiro transe aos 07 anos de idade, mas a pedido da sua mãe, Maria da Conceição, seus guias foram suspensos pelo pai de santo Raimundo Mendes, do povoado de Cumã (Pé Grande), do município de Guimarães/MA. À medida que crescia, Pai Clemente Sousa passou a ser “chamado” pelos seus encantados. Já adulto e relutante em se iniciar, ele teve várias perdas: três dos seus cinco filhos morreram e seus barcos de pesca naufragaram. Esses infortúnios foram considerados por ele, assim como para aqueles que conviviam com ele, como castigos que as entidades – da Cura e da Mina – o infligiam, porque não queria dedicar sua vida à religião. Era um mineiro que não queria “aceitar seu destino de mineiro”, como nos disse seu Clemente Filho. Após o naufrágio no qual perdeu seu último barco de pesca, Pai Clemente Sousa, ciente do que se tratava e para não perder a vida, resolveu se entregar e assumir a sua missão. Assim, passou a “viver para a Mina”.

Pai Clemente Sousa procurou o pai de santo Alberto Rocha, do caboclo Jaraíno, em São José de Ribamar/MA e foi iniciado por ele na Mina e na Cura. Ali ele foi consagrado na Mina para o caboclo João da Mata, Rei da Bandeira, e teve como sua senhora Dona Eliana, filha de Dom Sebastião. Na Cura/Pajelança teve como sua guia a Índia Tapuia.

De São José de Ribamar/MA, Pai Clemente Sousa seguiu para o município de Humberto de Campos/MA com a mulher e os dois filhos. No povoado Carrapatal/Pedras, abriu um terreiro onde começou a praticar a Mina de forma discreta, mas logo seu chefe, João da Mata, ordenou que Pai Clemente Sousa fosse para São Luís/MA para abrir um terreiro no local que iria indicar-lhe. Cumprindo seu destino, Pai Clemente Sousa foi para a capital com a família, entrou no matagal indicado por João da Mata e, lá fundou o Terreiro de Mina Jardim de Encantaria em 20 de janeiro de 1973. A partir de então, Pai Clemente Sousa, passou a dedicar-se inteiramente ao seu sacerdócio.

Pai Clemente Sousa tornou-se uma importante liderança religiosa e comunitária. Em torno do terreiro nasceu a Vila Conceição, no bairro Anjo da Guarda, para a qual Pai Clemente Sousa levou água encanada, energia elétrica, fundou a escola comunitária Nossa Senhora da Conceição, e o tambor de crioula Proteção de São Benedito. Como líder comunitário sua luta foi incansável em busca de melhorias para a sua comunidade, como nos relatou Clemente Filho.

Deixou vários filhos e filhas de santo iniciados por ele, tendo concluído a iniciação de Luís Fernando Rabelo, do caboclo Girassol; Enilde Ribeiro dos Santos, do caboclo Giramundo; e Rosilda C. Ferreira, do caboclo Vaqueiro do Mirinzal. Pai Clemente Sousa faleceu no dia 19 de novembro de 2002 em decorrência de “AVC fulminante”, deixando um legado na Mina, na sua comunidade, e um conselho aos dois filhos biológicos que sobreviveram aos diversos infortúnios, que “evitassem a Mina”. Sua fala, mais do que uma advertência, liberava os filhos de conduzir os preceitos religiosos que ele guardava.

Pai Clemente Sousa teve seus rituais fúnebres (tambor de choro) de corpo presente conduzidos pelo seu pai de santo Alberto Rocha, que o iniciou na Mina e na Cura. Posteriormente os outros rituais – despacho, tambor de alegria, reabertura da casa – foram conduzidos pelo babalorixá José Itaparandi, de Toi Badé, que foi preparado por Mundica da Vila Passos, iniciada no Terreiro de São Benedito/Justino. José Itaparandi ficou 10 anos no comando espiritual da Casa de Mina Jardim de Encantaria até passar o comando para Clemente Filho.

Apesar de todo o esforço de Pai Clemente Sousa para que os filhos não passassem pelo que ele passou, inclusive insistindo para os filhos estudarem, o destino se impôs e Clemente, seu filho mais novo, já tinha um destino traçado na Mina. Clemente Filho entrou em transe pela primeira vez aos 04 anos de idade, e nessa ocasião, Pai Clemente Sousa fez um trabalho espiritual e suspendeu seus guias. Quando Pai Clemente fundou o Terreiro de Encantaria no ano de 1973, Clemente Filho tinha entre 08 e 09 anos, e pouco participava do mundo da Mina. Cresceu e foi se aproximando do cotidiano do terreiro; não para receber entidade ou exercer qualquer função ritual na Mina, mas para organizar e administrar o cotidiano e atividades rituais do terreiro, função que ocupou até a morte de seu pai.

Foi através de Clemente Filho que Pai Itaparandi se aproximou do terreiro de Pai Clemente Sousa ainda no ano de 2000. Daí nasceu um laço espiritual que se concretizou e consolidou com a iniciação de Clemente Filho muitos anos depois. Dois anos após a morte de Pai Clemente Sousa, no dia 30 de dezembro de 2004, Clemente Filho entrou em transe

num toque para Xangô Aganju. A partir daí, Pai José Itaparandi o iniciou na Mina. Sua feitura foi iniciada no final do mês de julho de 2009 e concluída no mês de agosto do mesmo ano. Durante esse período, numa das etapas da iniciação, ficou 25 dias recolhido na camarinha do terreiro de José Itaparandi.

Figura 1 - Pai Clemente Filho, antes do ritual batizado, maio/25



Fonte: arquivo pessoal das autoras

Clemente Filho foi consagrado ao vodum Averequetê (Averondã). Sua senhora é Navezoarina, seu gentil é Dom Pedro Angasso, seu guia é caboclo Irajá, e sua farrista⁵ é Dorinha de Légua. Na Cura/Pajelança foi “encruzado” por Mundica Estrela, cujos chefes são Barba Soeira e Dom João. O encruzo na Cura/Pajelança de Clemente Filho ocorreu entre os meses de julho e agosto de 2014 em que permaneceu 31 dias recolhido no Terreiro de São Benedito/Justino. Na Cura tem como chefe João da Mata, e sua guia é princesa Izaurina. Após essas iniciações, e depois de 10 anos à frente do Terreiro de Mina Jardim de Encantaria, José Itaparandi o entregou a Clemente Filho que assumiu o comando total da casa em 2012. A partir daí, Clemente Filho passou a “formar suas trincheiras”, ou seja, iniciar filhos e filhas de santo para o terreiro que herdou do pai.

⁵ Farrista: são entidades caboclas, que descem nos dias de toque para beber, brincar e se divertir (Ferretti, M., 2000).

Atualmente o Terreiro tem 56 filhos de santo, sendo 16 iniciados pelo fundador da casa, e os outros vieram de outras casas. Pai Clemente tem 55 anos, é casado, e tem dois filhos; é pedagogo e professor da rede municipal de ensino. Seu trabalho como chefe do Terreiro Jardim de Encantaria, como nos disse, “é zelar pela casa”. Nela desenvolve trabalhos de limpeza de corpo e saúde, e não cobra daqueles que o procuram. Além de zelador do terreiro, como se define, Clemente Filho realiza um importante trabalho de caridade no qual doa brinquedos para as crianças carentes da sua comunidade. Ele continua também comandando e administrando a escola comunitária fundada pelo pai, que atualmente atende 400 crianças. Assim, com essas atividades e sua liderança religiosa, Clemente Filho dá continuidade ao trabalho iniciado por Pai Clemente Sousa.

O Terreiro Jardim de Encantaria tem um calendário festivo diversificado. Em janeiro, tem toques de São Sebastião; aniversário da casa, João da Mata, Oxossi, Xapanã e Mocambo. Em fevereiro tem obrigação de São Lázaro (Acossi). Em março, Sábado de Aleluia; abril tem ladainha de São Jorge, e em maio tem a obrigação de preto-velho, o aniversário de Dorinha de Légua e o batizado do boi Barbatão. Junho se comemora sua iniciação na Cura, e julho tem ladainha de Nanã (Vó Missã), viagem para o povoado de Rui Vaz, em Axixá, para acompanhar o festejo do Divino Espírito Santo de Pai Zeca de Valdemar, seu filho de santo. Em agosto, tem toque para São Benedito/Averequete (chefe de Clemente na Mina); tem ainda Cura e levantamento do mastro da Festa do Divino Espírito Santo; e toque em homenagem ao caboclo João Flecheiro, que era o farrista de Pai Clemente Sousa. Em setembro tem a festa do Divino Espírito Santo e Tambor de Oxalá. Em setembro ou às vezes, em outubro, Festa de Cosme e Damião. Em novembro, realiza a obrigação dos ancestrais; e em dezembro, tem Festa de Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia, Bancada das Tobossis e Obrigação de pagamentos. Nesse calendário ritual de festa o Boi Barbatão é festejado no dia do aniversário da cabocla Dorinha, neta de Pedro Angasso, gentil que adotou o líder Manoel de Légua.

Cabocla Dorinha de Légua e o Boi Barbatão

As narrativas míticas e rituais que associam a família de Légua Boji Buá as festas rituais de matriz afro-ameríndia, e as brincadeiras do catolicismo popular afro-ameríndio são constantes na literatura. Mundicarmo Ferretti (2000), Reginaldo Prandi (2001), Sariza Oliveira Caetano Venâncio (2019), entre outros, organizaram estudos que evidenciam a

importância da família de Manoel de Légua nos cultos encontrados no Maranhão, Pará, região amazônica de modo geral, e Tocantins.

Muitas são as narrativas e versões que encontramos sobre a família dos Légua e sobre a identidade de seu patriarca, a começar pelo seu nome. Venâncio (2019) aponta que alguns dirigentes só o chamam de Légua Boji Buá, outros como Légua Boji Buá Ferreira, outros mais como Légua Boji Buá Ferreira da Trindade. Ora ele é apresentado como filho adotivo de dom Pedro Angassu, ora como preto-velho angolano; ora como caboclo da Mata, ora como vodum cabinda e até “como um misto de Legba [correspondente daomeano de Exu] e do vodum Poliboji” (FERRETTI, M., 2003).

Nos estudos afro-religiosos é comum encontrar os Légua ou Legbá, devido sua correlação com Exu, habitando a fronteira entre as divindades e os humanos, entre escolhas e consequências, entre o bem e o mal, e entre o sagrado e o profano. Assim, na estrutura mítico-ritual da encantaria, os Légua são associados as festas e a cachaça, seja em terreiros ou não.

Clemente Filho conta que em sua casa o patriarca da família se apresenta como Manoel de Légua Boji Buá da Trindade ou Manoel de Legbá, e traz consigo a importância clássica dentro do panteão do Tambor da Mata/Terecô (Centriny, 2005; Ferretti, M., 2001).

Figura 2 - Dorinha de Légua com o boi Barbatão, maio/25



Fonte: arquivo pessoal das autoras

A presença do sobrenome Trindade em muitas versões é representada imagetivamente no couro do boi Barbatão na figura 2, trouxe muitas hipóteses sobre sua origem. Uma versão encontrada por João Colares da Mota Neto (2008) diz que Légua teria sido trazido de Angola para ser escravo em Trinidad e Tobago, depois teria vindo para o Brasil. Mundicarmo Ferretti (2000), com versão semelhante, ainda questiona se não poderia ser referência à cidade de Trinidad em Cuba. Em Araguaína/TO, Venâncio (2019) encontra uma versão parecida com a de Mota Neto, mas se questiona se Légua Boji não poderia carregar, em seu sobrenome, referência ao mito das três raças sobre a formação do povo brasileiro e/ou a trindade tão representativa para o mundo cristão. Afinal, essas duas “trindades” — negro, indígena, branco e Pai, Filho, Espírito Santo — tiveram ecos na constituição das religiões afro-brasileiras no Brasil, ainda que mais numas, e menos noutras. Também não se pode negar o papel do cristianismo, mesmo que de forma opressora, e das relações assimétricas entre os povos que se relacionaram, no Brasil, com a história, os mitos e os ritos das religiões de matriz africana.

Os membros da família do velho Légua, também como é conhecido o patriarca da família, são caboclos, vaqueiros, que participam de festas de bumba boi nos terreiros de Terecô, de Mina e Cura. As variações diaspóricas dessas entidades descrevem a figura ambígua que permeia a identidade deles. Manoel de Légua descrito ora como vaqueiro, ora como dono de terra, é descrito mais para índio e preto do que branco, e teve muitos filhos e agregados. Há quem afirme que a família tem 500 pessoas, outros que tem 200 ou que os membros são incontáveis. A única certeza é que são muitos. A cada terreiro que se visite, é possível encontrar um filho, neto ou sobrinho do patriarca.

Na casa de Clemente Filho, Dorinha de Légua Boji Buá da Trindade é a filha mais nova de Manoel de Légua, que por sua vez é filho adotivo de outra importante entidade da encantaria, Pedro Angasso. A família de Légua foi chegando pouco a pouco no Terreiro Jardim de Encantaria, e Pedro Angasso foi o responsável por recebê-los. Tudo começou com um filho de santo iniciado por Pai Clemente Sousa recebendo Robertinho de Légua, e depois chegou dona Maria de Légua em outra filha de santo. Na imagem 3 podemos ver uma das representações de Dorinha de Légua na casa estudada. Apesar da história da família encantada estar vinculada com a criação e cuidado com o gado, ela é representada como uma cabocla indígena, o que explica sua alcunha de cabocla também.

Figura 3 - Escultura de Dorinha de Légua no terreiro Jardim de Encantaria



Fonte: arquivo pessoal das autoras

A relação da encantada com o festejo do boi começou em 2011 quando Clemente Filho, que participava de uma festa junina na casa de Pai Itaparandi, onde todo ano se recebe bumba boi no mês de junho, ouviu alguém perguntar se dona Dorinha, que andava com um pequeno boi feito de T.N.T e E.V.A, que ganhou de presente no decorrer da festa, queria ter um boi. Ela afirmou que sim, mas Pai Clemente quando indagado, disse: “Deus me livre, boi dá muito trabalho”. Contudo, nessa festa, Dorinha de Légua quando desceu de novo, disse que queria um boi no dia da sua festa de aniversário. E assim foi feito.

Ainda no mesmo ano em que ganhara o boizinho preto, com estrela na testa no Terreiro Pedra de Encantaria comandado por Pai Itaparandi, Dorinha de Légua ganhou um boizinho trazido por uma amiga da cidade de Parintins, no Amazonas. Essa amiga quando entregou o boi para Clemente Filho disse: “tá aqui o boi, não sei se é para ti, para teu encantando, mas lá em Parintins olhei esse boizinho só lembrava de ti, da tua casa” ⁶. No

⁶ Duas mulheres deram boizinhos de presente para Dona Dorinha: a antropóloga Izaurina, do IPHAN-MA, e dona Graça Jansen, da Casa Pedra de Encantaria.

ano seguinte, em 2012, os dois boizinhos participaram do aniversário de Dorinha de Légua, como ela havia pedido.

Figura 4 - Escultura de Dorinha de Légua e os dois boizinhos que ela ganhou de presente em 2012



Fonte: arquivo pessoal das autoras

Durante a festa, dona Dorinha pediu um boi maior para o batizado do ano seguinte. Assim nasceu o boi Barbatão, que teve seu nome escolhido por Dorinha de Légua por ser ele “um boi muito bravo, boi que ninguém consegue domar, boi criado no campo, solto” (Clemente Filho, julho/2025). Em 2013, a encantada ganhou um boi maior e enfeitado com pano de chita, e que saiu também em 2014. No ano seguinte, o boi Barbatão de Dorinha de Légua ganhou um boi com o couro enfeitado com canutilho que Pai Clemente mandou fazer no município de Axixá/Ma. E, assim, anualmente apresenta um couro novo a cada batizado. Para acompanhar o boi, tem também a burrinha, que brinca e dança nas festas.

Na figura 4 podemos ver outra representação de Dorinha no mesmo terreiro, agora mais distante daquela indígena. O chapéu de vaqueiro e os trajes que remetem ao sertão nordestino a aproximam das características mais latentes que ela e sua família tem na casa. Vale lembrar que ora cantam um passado de vaqueiro e ora de uma vida próspera de fazendeiros e dono de boiadas. Venâncio (2019) lembra que essas narrativas que têm forte presença do gado levam a pensar historicamente um período considerado de riqueza para o sul do Maranhão: o momento de chegada do gado e da expansão pecuária a partir de Pastos Bons. Mundicarmo Ferretti (2000, p. 146) diz que, “Segundo Pai Jorge (entrevista de 24/03/1997), Légua Boji é um dos encantados mais antigos de Codó, mas a família de Légua entrou ali quando acabou a euforia do algodão e ele veio como um dos ‘filhos do gado’, daí

porque aparece com chapéu de couro e rebenque”. Convém reiterar que esse processo foi fundamental para mudar a economia na região e para os processos migratórios para dentro e fora do Maranhão, especialmente em localidades distantes do litoral maranhense.

Dona Dorinha entrou na vida de pai Clemente após sua iniciação na Mina e Cura. Antes seu caboclo Irajá era seu farrista, entidade que desce para brincar, se divertir, dançar e beber nas festas e toques para caboclo. Mas, o dirigente recorda que de repente ele começou a ouvir uma cantiga em casa. Um dia ouviu a mesma cantiga no Terreiro Pedra de Encantaria, “a cantiga começou a vir no meu ouvido o dia todinho. Em casa, a mesma coisa, aquela cantiga no meu ouvido. Aí falei pra meu pai Itaparandi. E cantei para ele, quando ele ouviu, ele riu, não disse nadinha” (Entrevista Pai Clemente, maio de 2025). Hoje ele sabe que já era ela anunciando sua vinda na “crôa” dele.

Pai Clemente conta que Dorinha tem o sonho de transformar seu boi em uma festa grandiosa. Seu boi é de sotaque da Baixada, um dos cinco sotaques do bumba boi no Maranhão. Além deste sotaque, ainda existem os sotaques de Zabumba, de Matracas, de Costa de Mão, e de Orquestra. Essa classificação vem sendo questionada e exige revisão por não abarcar a diversidade e hibridismos existentes nas centenas de bumba boi do Maranhão. Dorinha, nos informa Clemente, brinca/desce num rapaz do boi de Santa Fé, seu boi preferido. Antes do boi Barbatão, quem brincava na festa de bumba boi na festa da Casa de Pai Itaparandi, era o caboclo pai Irajá: “ainda brinquei um ano lá com ele. Aí começamos o boi Barbatão para ela. Ela brinca lá e aqui agora” (Entrevista Pai Clemente, maio/25).

Pai Clemente recorda que antes mesmo de fazer a festa do boi Barbatão, todas às vezes que ele ouvia as toadas do Boi de Santa Fé, ele sentia alguma coisa. Às vezes,

quando eu ia para o arraial, quando esse boi entrava, eu não assistia o boi de Santa Fé, eu começava a me sentir mal. É que ela dança lá, ela que me disse, ela incorpora e dança nesse rapaz lá. Aí, toda vez começava formigamento, eu saía de perto. O boi dela é da Baixada, é Santa Fé, Pindaré, Floresta, da região de Matinha (Entrevista Pai Clemente, maio/25).

Apesar de ser sotaque da Baixada, que tem ritmo mais lento, cadenciado e com ênfase em pandeiros, o boi de Dorinha toca mais matraca: “ela teve a sorte de ganhar um cantador que não é da Baixada, é de boi de Matraca, ela se contenta também, mas o sotaque do Barbatão é da Baixada. Esse é que ela gosta, esse que ela quer” (Entrevista Pai Clemente, maio/25).

Em meio a descrição dos gostos e desejos de Dorinha, Pai Clemente nos apresenta as características da família de Légua como um todo em sua casa:

A família de Légua, o povo de Légua, começando pelo velho... tu sabe que o velho Légua era fazendeiro? É daí, o boi, o vaqueiro, muitos filhos dele eram vaqueiros mesmo, trabalhavam como vaqueiro e viviam em festa de boi na Baixada. Eu já vi ela, Dorinha com chapéu de couro. Essa relação com o boi e a família de Légua vem daí, e na Baixada existia muita festa de bumba, muita boiada, e a família de Légua tava muito lá (Entrevista pai Clemente, maio/25).

Essa imagem dos Légua fazendeiros, vaqueiros e festeiros encontra ressonância na literatura sobre o tema e em diversos lugares. O nome de Légua se associa às memórias do tempo da escravidão em Codó: à proteção dos escravizados, em especial quem trabalhava com gado. Daí que muitos dirigentes justificam a quantidade de pontos cantados enfatizando a relação dos Légua com fazenda e gado, e com o boi bumba também.

Antigamente o boi Barbatão era batizado e morto no dia do aniversário de Dorinha, até que certa vez ela disse que o boi dela não era filho de aborto, que nasce e morre no mesmo dia. Exigiu um dia para o batizado e outro para a morte. Assim, após esse pedido, em 2013, boi Barbatão foi o responsável por incluir mais um dia de festa no calendário ritual da casa, sendo seu batizado no mês de maio, no aniversário de Dorinha, e sua morte no mês de novembro, em que há uma das grandes festas do terreiro com comes e bebes para convidados e devotos de Dorinha de Légua.

No dia do batizado é realizada uma grande festa de aniversário com bolos, refrigerantes e cervejas. O boi Barbatão tem padrinhos, toadas, puxador e tocadores que realizam e animam a festa noite adentro. O batizado inicia com uma ladainha, e após essa abertura, o boi e os padrinhos são chamados diante do altar. A eles é entregue um galho da planta vassourinha dentro de um pequeno depósito com água que foi aparada na primeira chuva do mês de maio. Clemente Filho guia, com sua mão, os movimentos que devem ser executados pelos padrinhos enquanto frases rituais são repetidas três vezes. Nesse momento, uma toalha branca cobre o couro do boi, a qual será retirada somente após o batizado. Nesse momento solene, que inicia com a ladainha, Dorinha costuma descer em Clemente Filho e participar. Ele atuado com ela sai da presença de todos e retorna com novas vestimentas rituais, camisas e calças de seda, ouro, lenços e echarpes. Dorinha gosta de suntuosidade, de ganhar perfumes e vinhos bons, caros e luxuosos.

Figura 5 - Batizado do boi Barbatão – maio/2025



Fonte: arquivo pessoal das autoras

Após o batizado, as pessoas ficam em círculo sendo cumprimentadas por Dorinha de Légua. Solta-se foguetes, e os filhos de santo começam a cumprimentar a dona da festa e aniversariante, que trajando roupas coloridas de seda, ouro, lenços, echarpes e chapéu de vaqueira, movimenta-se pelo salão a todos recebendo e abençoando. Em seguida, o bumba boi começa a brincar e são servidas bebidas e comidas como refrigerantes, cervejas, feijoada, carnes, arroz, vatapá, caruru. Após cerca de duas horas, cortam-se também os bolos que são servidos para que os visitantes comam ou levem para casa.

Nessa noite, toca-se e canta-se toadas do boi Barbatão e outras toadas de bumba boi conhecidas no Maranhão. Uma das cantigas entoadas nos rituais do boi festejado que foi composta para ele diz o seguinte:

Lá vai o meu batalhão, lá vai o meu campeão!
Lá vai o meu batalhão, lá vai o meu campeão!
Quem tiver na frente é melhor se arredondar!
Lá vai Barbatão tomando conta do lugar.
Contrário, sai da frente por favor.
Arreda que lá vai o meu dominador!
Quem tiver na frente é melhor se arredondar!
Lá vai Barbatão tomando conta do lugar.
Contrário, sai da frente por favor.

Arreda que lá vai o meu dominador!
(Cantiga Boi Barbatão, de Dorinha de Légua – Terreiro Jardim de Encantaria)

A boiada escrita para o boi Barbatão mostra a importância e poder da família de Légua por onde chega. Exige que se afaste quem está na frente, e do mesmo modo mostra a força da multidão/batalhão que acompanha a família de Manoel de Légua. Lembremos o que muitos dizem sobre a quantidade expressiva de pessoas que tem essa família. Dizer um batalhão é mais uma forma de quantificar aqueles que com os Légua estão, seja como parte da família encantada ou como médiuns e devotos daqueles que dela fazem parte. As pessoas que participam do boi como miolo ou que dançam na burrinha são membros do Terreiro, e convidados pelo pai de santo, ou por Dorinha, a ocuparem determinadas funções rituais ou tarefas nas organizações da festa.

Figura 6 - O miolo do bo Barbatão, no batizado maio/23



Fonte: arquivo pessoal das autoras

As filhas e filhos de santo vestem roupas coloridas, com flores e cores. Mulheres vestem vestidos floridos e rodados, usam colares coloridos, brincos e maquiagem, enquanto os homens vestem conjunto de calça e camisa de tecidos também floridos ou de tecidos africanos. Tanto no quintal como no barracão entoa-se toadas, bate-se matraca e pandeirões para o boi Barbatão. E assim, os encantados descem, brincam e festejam o boi Barbatão juntamente com Dorinha de Légua, patroa e ama do boi.

O ritual de morte do boi Barbatão, em novembro do mesmo ano, se inicia dias antes da data agendada, quando o boi vai para a casa de uma pessoa, que é um dos patronos ou

responsável pelo boi no Terreiro. Ali ele ficará guardado, escondido até o dia da sua morte. O grupo se reúne no terreiro e se dirige em procissão, tocando e cantando bumba boi, para a casa onde está Barbatão para resgatá-lo. Após chegar, a procissão em coro canta e toca, faz-se uma ladainha diante do boi, e ele é levado ainda em procissão, ao Terreiro Jardim de Encantaria, onde irá morrer, como no nascimento, com festa, comida, bebida e alegria.

Considerações finais

Podemos ver que no Maranhão encontram-se formas plurais de ritos de bumba boi. O boi de encantado, nesse caso, se caracteriza e se diferencia dos demais por ter um vínculo com um “invisível” de terreiros de Mina, Cura ou Candomblé. Essa relação faz com que muitos terreiros realizem uma festa de bumba-meu-boi ou um pequeno ritual com ladainha, seguido de dança e distribuição de refeição. Estas festas são custeadas por amigos e pela pessoa que recebe a entidade no terreiro que gosta da brincadeira do boi. Mundicarmo Ferretti⁷ em apontou algumas dessas entidades festeiras como o caboclo Légua Boji Buá, seu Tombassé, seu Corre Beirada, Surrupinha, dentre outros.

Os participantes dos grupos de bumba-meu-boi pertencem geralmente ao mesmo grupo étnico e social dos participantes dos terreiros. Muitos são companheiros e companheiras ou filhos de dançantes das casas de culto afro-ameríndias. O boi bumba é um momento em que entidades espirituais cultuadas nos terreiros que gostam da brincadeira do boi se juntam com a maioria dos devotos das religiões afro-maranhenses que também se divertem com as toadas.

Nas religiões afro-brasileiras, como em outras práticas afro-ameríndias, se constata que muitas vezes a distinção entre sagrado e profano, que constitui a base da definição de religião para os clássicos, é imprecisa ou não encontra os mesmos parâmetros. Nessas festas esses fenômenos existem como dualidade, e encontram-se intimamente relacionados. Desde os estudos clássicos de festas e rituais ligados a grupos tradicionais, em especial na região Norte e Nordeste do país, mostrou-se que a produção simbólica, estética e ritual envolve práticas e ações cotidianas inseridas no contexto da encantaria e do catolicismo popular. Um dos fundamentos do boi de encantado mostra essa relação, qual seja, a promessa. Contudo, a festa pode ser ainda, um presente de um devoto, filho/a de santo numa relação de reciprocidade para com o sagrado, ou mesmo a solicitação direta de uma entidade, como foi

⁷ No período de março a junho de 2024 foram realizadas entrevistas quinzenais com Mundicarmo Ferretti, em sua residência em São Luís/MA.

o caso de Dorinha de Légua. Esses elementos ou fundamentos estão também vinculados ao Divino Espírito Santo, ao Tambor de Crioula e outras festas e rituais da encantaria maranhense e amazônica.

Através da festa do boi pode-se, assim, verificar que as religiões afro-indígenas não se distanciam do lazer e das preocupações diárias dos seus membros. As entidades cultuadas se interessam e gostam do mesmo tipo de distrações de seus devotos e vêm participar delas no decorrer do transe. A brincadeira do boi está diretamente relacionada à religiosidade popular, e a presença de festas de bumba-meu-boi em terreiros. Essa relação reflete a proximidade social e cultural entre estas manifestações, e nos mostra como essas festas populares possuem características de obrigação religiosa, mas também momento de descontração, confraternização e alegria.

Referências

- ABREU, M. M., SILVA, A. V. D. Entrevista com Sérgio Figueiredo Ferretti. **Outros Tempos: Pesquisa Em Foco – História**. v. 15, n. 25, p. 183–191, 2018. Disponível em: https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/645. Acesso em: 11 jul. 2025.
- ABREU, Marilande. **Um olhar sobre a tradição: relacionando campo religioso e campo intelectual**. São Luís: EDUFMA\UNICAMP, 2009.
- CENTRINY, Cícero. **Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta**. São Luís: Zona 5 Fotografias, 2005.
- DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs** (Vol. 01). São Paulo: Editora 34. 2000.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de Barba Soeira: Codó, Capital da magia negra?** São Paulo: Siciliano, 2001.
- FERRETTI, Sérgio. **Religião e cultura popular: estudo de festas populares e do sincretismo religioso**. (2007). <https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/189/1/Religiao%2520e%2520Festas%2520Populares.pdf>
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p.11 – 58.
- MOTA NETO, João Colares da. “Mediadores culturais e processos educativos no cotidiano do terreiro: contribuições da história cultural à educação na Amazônia”. **Revista Cocar** (UEPA), v. 2, p. 91-99, 2008.

PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SOUSA, Arinaldo M. de. **Dando nome aos bois**: a apropriação do bumba boi maranhense e sua invenção como artefato político. São Luís/MA: EdUFMA, 2022.

VENÂNCIO, Sariza O. C. **Encantados na Umbanda no Norte do Tocantins**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

“EM CRISTO NÃO HÁ MACHO NEM FÊMEA”: O PASTORADO FEMININO NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Izabel Batista da Silva Carvalho¹

Introdução

Este capítulo aborda a presença do pastorado² feminino brasileiro, desvendando as complexas camadas de um processo histórico marcado por representações de gênero, tensões teológicas, disputas de poder e diversas formas de resistência. Nosso objetivo central é compreender as discussões que permeiam esse processo e analisar a inserção feminina nos espaços de decisões no campo protestante brasileiro, dando visibilidade às pioneiras na liderança religiosa e demonstrando que o exercício de funções pastorais por mulheres precedeu, em muitos casos, o reconhecimento institucional.

Almeida (2020) aponta que, apesar de o protestantismo ter valorizado a instrução dos leigos, ele paradoxalmente reproduziu a lógica social patriarcal, impondo restrições significativas ao acesso das mulheres à liderança, especialmente ao pastorado. Essa exclusão foi solidificada por interpretações bíblicas que legitimaram o silenciamento feminino. Toldy (2010) ressalta que certos textos foram empregados para afirmar uma suposta inferioridade da mulher, baseada na narrativa da criação, onde o "corpo" (mulher) não poderia comandar a "cabeça" (homem). Almeida (2011) reitera essa perspectiva, argumentando que as mulheres não deveriam ensinar devido à sua alegada inferioridade intelectual, à submissão, ao risco de incitar desejos e à culpa atribuída à primeira mulher pela queda da humanidade.

O debate sobre a atuação feminina no pastorado gira em torno de duas principais correntes teológicas: o complementarismo e o igualitarismo. Ambas utilizam textos bíblicos,

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônica (PPGHispam), da Universidade Federal do Tocantins (UFT), sob a orientação do Prof. Dr. Vasni de Almeida. E-mail: bellbatista.bb@gmail.com./ carvalho.izabel@uft.edu.br

² No campo protestante, o sacerdócio recebe inúmeras definições denominacionais: ora pastor, ora ministro, ora clérigo, presbítero, entre outros. Optamos por usar o termo pastorado em razão desse agregar, além de poder institucional, ações de cuidado com os leigos.

sobretudo as cartas paulinas³, que se tornam, assim, fonte constante de tensões e interpretações divergentes sobre a autoridade e o ensino feminino na igreja, conforme veremos mais adiante neste estudo. Historicamente, grande parte das igrejas foi estruturada sob uma lógica patriarcal e androcêntrica, que consolidou a supremacia masculina nos espaços de poder. Contudo, a partir do século XX, algumas denominações começaram a romper com esse padrão, permitindo a ordenação de mulheres, enquanto outras persistem na busca de ampliação de espaços de atuação, amparadas por argumentos doutrinários e culturais. Para compreender as dinâmicas de poder no campo religioso, neste capítulo, empregamos os conceitos de poder pastoral, de Foucault (2008, 2013), e o de violência simbólica de Bourdieu (2000, 2012). Segundo Foucault (2008), o poder pastoral atua na regulação de comportamentos e na definição de quem pode ocupar espaços de autoridade. Bourdieu (2000), por sua vez, elucida como a violência simbólica contribui para a naturalização da exclusão feminina, mascarando-a sob o véu da tradição e da vontade divina.

Apesar dos obstáculos impostos, muitas mulheres protestantes exerceram funções pastorais sem ordenação formal, impulsionadas pela escassez de pastores, por um melhor preparo teológico ou pela aceitação comunitária. Nesse contexto, destacamos a atuação de três mulheres que eram reconhecidas como tal e estavam prontas, caso necessário, a assumir o pastorado em seu sentido amplo: Herodias Gobira, Margarida Lemos e Beatriz Silva. Essas mulheres, com seus serviços, ajudaram a desconstruir barreiras culturais e religiosas, mesmo que involuntariamente, deixando um legado relevante para a historiografia feminina no protestantismo brasileiro.

Mulheres, texto sagrado e posições de liderança no cristianismo

A trajetória da mulher no cristianismo é um tema complexo, caracterizado por uma tensão entre a representação de seu poder e o silenciamento de sua participação, como destaca Michelle Perrot (2017). Representações recorrentes, como a figura de Eva no texto bíblico de Gênesis e sua consequente punição, que, por extensão, relegou todas as mulheres à subordinação masculina (Silva, 2017), moldaram uma percepção que, em muitos momentos, limitou o espaço feminino tanto na sociedade quanto nas estruturas de poder.

Apesar de o cristianismo primitivo ter contado com a presença ativa de mulheres, tal contribuição foi frequentemente minimizada ou silenciada na historiografia bíblica (Meyer,

³ Textos bíblicos considerados como escritos pelo apóstolo Paulo.

2025). Archimínia Barreto⁴, em *O Jornal Batista* (OJB) de 1912, no texto “As mulheres na Antiguidade”, já trazia essa discussão ao apontar a escassez de registros de mulheres reconhecidas por seus feitos no Velho Testamento, bem como a exclusão da linhagem feminina nas genealogias hebraicas — a exemplo da própria genealogia de Jesus, em que, segundo a tradição judaica, se registra a descendência por meio de José, e não de Maria (OJB, 1912, p.3). Meyer (2025), em *O cristianismo no feminino: A presença da mulher na vida da Igreja* afirma que os autores bíblicos foram selecionando “as partes de protagonismo masculino em detrimento das histórias das mulheres que nela se encontram ”(2025, p.42).

Sob a ótica de Meyer (2025), os textos bíblicos, quando lidos de forma descontextualizada do ambiente cultural, foram utilizados ao longo da história para perpetuar a suposta superioridade masculina na criação e justificar o cerceamento da participação ativa das mulheres nas igrejas. Outro agravante, segundo a autora, é a tradução do texto grego para o português e a construção gramatical que prioriza o masculino no plural, como em “*apóstolos*” e “*discípulos*”, bem como o uso de termos como “*homem*” para representar a humanidade. Esses elementos conferem ao texto um peso androcêntrico (Meyer, 2025).

No entanto, mesmo em textos com ótica masculina, a Bíblia informa sobre figuras femininas que tiveram grande destaque. Meyer (2020, p. 69) enfatiza que, apesar da “presença histórica não oficial das mulheres frente à liderança das igrejas cristãs”, a narrativa bíblica registra mulheres em funções essenciais, desafiando a ideia de uma contribuição marginal. Jornais como o OJB, mesmo conduzidos por homens, tiveram o cuidado de enunciar que, desde os primórdios, mulheres como Miriã, Joquebede, Débora, Ester e Rute foram guindadas à liderança (OJB, 1986, p. 12). Na mesma linha, o historiador metodista Duncan A. Reily (1997, p. 50), em *Ministérios femininos em perspectivas Histórica*, reforça que a “profecia feminina foi largamente observada na Igreja Primitiva”, com muitas mulheres exercendo ministérios semelhantes ou idênticos aos dos homens.

Mesmo que não ampliassem os espaços de poder às mulheres, os protestantes, na virada do século XIX para o XX, eram pródigos em acusar outras religiões de as inferiorizarem. *O Jornal Batista*, em 1901, trouxe uma crítica a “falsos sistemas religiosos” que consideravam a mulher “um ente tão inferior que seria uma blasfêmia se lhe fosse

⁴ A Prof.^a. Archimínia Barreto foi um singular exemplo da participação feminina nos primórdios da Igreja Batista da Bahia. Como articulista da imprensa denominacional e professora da Escola Dominical, por certo destacou-se entre as demais mulheres que se mantinham caladas e submissas, conforme o conselho bíblico (Silva, 1999, p. 64).

permitido tomar parte na celebração de seus ritos" (OJB, 1901, p. 4), estendendo a crítica à Igreja Católica, que, segundo a publicação, agia de forma similar às igrejas de Maomé e Buda, considerando as mulheres "indignas ou incapazes de prestar serviços nos seus cultos" (OJB, 1901, p. 4). Em 1904, o OJB, ressaltando a diferença do tratamento ofertado pelo cristianismo às mulheres, afirma que "A época mais importante para a elevação da mulher, quer na história, quer na sociedade, quer na família, é a do christianismo" (OJB, 1904, p. 5), e que na "Christandade genuína a igualdade dos sexos é um facto consumado" (OJB, 1902, p. 1). Todavia, de acordo com Silva (2017), essa subalternidade feminina foi mantida, no que tange às relações pessoais e na igreja.

Segundo Meyer (2025), o Novo Testamento registra nomes de mulheres⁵ que exerceram liderança, como Lóide, Eunice, Lídia, Priscila e Febe. No entanto, o ministério feminino foi praticamente inexistente ou não oficialmente reconhecido durante grande parte da história do cristianismo até o século XX (OJB, 1976, p. 4). As principais tradições teológicas cristãs, incluindo as protestantes, foram marcadas por uma hermenêutica androcentrista, impondo uma visão patriarcal que restringiu o acesso das mulheres à liderança formal (Silva, 2017; Meyer, 2025). Mesmo assim, o OJB, em 1901, lembrava que nas igrejas protestantes, em séculos anteriores, "julgavam ser uma heresia que as mulheres cantassem, orassem, ensinassem, etc... nas egrejas" (OJB, 1901, p. 4). Na Idade Média, os valdenses⁶ e o monaquismo⁷ ofereceram um dos poucos espaços para o desenvolvimento de ministérios femininos significativos (Reily, 1997). Posteriormente, no protestantismo, denominações como os Quakers e o Metodismo começaram a admitir o ministério feminino gradualmente, mas com muitas limitações (Silva, 2017).

⁵ O texto do Novo Testamento registra a presença e importância das mulheres nas igrejas da Europa/Macedônia: na igreja de Listra temos Loide e Eunice (At 16.1; 2Tm 1.5); em Filipos vemos Lídia (At 16.14-16,40), Evódia e Síntique (Fp 4.2-3); em Tessalônica há o destaque para a conversão de mulheres de alta classe social (At 17.4,12); em Bereia, igreja lembrada como sendo muito criteriosa nos estudos, as mulheres são citadas antes dos homens (At 17.10-12); em Atenas, Dâmaris é citada junto aos líderes gregos convertidos no areópago (At 17.16-34); em Corinto, Priscila se destaca sendo citada em todos os textos, exceto um, na frente de seu esposo, Áquila, como colaboradora de Paulo em todo o seu ministério e líder da igreja em sua casa (At 18.2-3,18-19,26; Rm 16.3-5; 1Co 16.19; 2Tm 4.19); em Ceneireia, Febe, que atuava como diaconisa na igreja e que pode ter sido a portadora da carta aos cristãos de Roma. (Febe era provavelmente uma mulher de negócios que se deslocaria frequentemente a Roma podendo proteger e sustentar tanto Paulo como outros [Rm 16.1-2].) (Meyer, 2025, p. 90).

⁶ Os Valdenses (também conhecidos como Valdenses, Vaudois ou Valdesi) eram um movimento cristão que surgiu na França no século XII, com a liderança de Pedro Valdo, um rico comerciante que abandonou suas posses e passou a viver uma vida de pobreza e simplicidade.

⁷ No cristianismo, o monaquismo feminino surgiu como uma das poucas vias para que as mulheres pudessem se dedicar intensamente à vida religiosa e intelectual, exercendo uma forma de liderança e influência que lhes era frequentemente negada na sociedade secular e mesmo em outras esferas da Igreja.

O Concílio Vaticano II (1962-1965)⁸ representou um marco de profundas mudanças na igreja, promovendo o Sacerdócio Universal dos Crentes, o que abriu possibilidades para os ministérios femininos (Reily, 1997). Contudo, a ordenação de mulheres e o reconhecimento formal do pastorado feminino no Brasil foram processos lentos nas igrejas históricas, iniciados apenas em meados dos séculos XX, enfrentando resistência baseada em interpretações culturais e teológicas que privilegiaram o protagonismo masculino.

Silva e Almeida (2011) destacam que as teólogas feministas contemporâneas adotaram uma abordagem hermenêutica inovadora, que resgatou e reivindicou a atuação feminina como parte essencial do patrimônio cristão. Algumas teólogas feministas propõem, também, uma "hermenêutica de suspeição", defendendo a necessidade de sempre questionar se as experiências das mulheres retratadas nos textos bíblicos podem ser consideradas autênticas, dada a construção desses textos dentro de um ambiente patriarcal (Meyer, 2025). Segundo Silva (2017, p. 210), "Tal proposição não nega a história bíblica, mas critica a ótica patriarcal que apagou as mulheres das origens cristãs". Rosado-Nunes (2006) aponta que o surgimento do feminismo revisitou diversas abordagens sobre o papel das mulheres no cristianismo, desafiando a "dominação" masculina e promovendo debates que culminaram na reinterpretação de textos bíblicos anteriormente usados para explicar sua exclusão de funções ministeriais.

Portanto, o avanço das mulheres como líderes nas instituições religiosas nas últimas décadas pode ser interpretado como um desdobramento dessas análises e resgate histórico, que busca desvelar a atuação feminina na formação, expansão, desenvolvimento e manutenção do cristianismo.

O progresso das mulheres em posições de liderança nas igrejas tornou-se evidente, não apenas pela ordenação feminina em denominações tradicionais, mas também pela criação de igrejas fundadas e dirigidas por mulheres. Estudos recentes sobre a configuração de autoridade e poder nas instituições religiosas indicaram uma tendência crescente de superação das barreiras que historicamente restringiram a liderança feminina nas comunidades eclesiais (Machado, 2005).

Desde o início do século passado, as mulheres conquistaram oportunidades de ensinar teologia em muitos seminários, especialmente em instituições protestantes (Gebara,

⁸ O Concílio foi convocado em um período de profundas mudanças sociais, culturais, políticas e religiosas no mundo. O Papa João XXIII percebeu a necessidade de uma "aggiornamento" (atualização) da Igreja, buscando adaptá-la aos desafios e às necessidades do mundo moderno.

2017). Esse espaço para a docência permitiu que, conforme argumentou Cesar Candiottto (2021, p. 27), as mulheres tentassem "inaugurar uma nova hermenêutica dos textos bíblicos sustentadas em sua própria experiência de vida e de fé", contestando interpretações manipuladas que eram usadas para puni-las ou desmerecê-las. Esse movimento de reinterpretação bíblica refletiu-se também em ações concretas por maior participação feminina nas igrejas, como, por exemplo, a mobilização de mulheres da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), que buscaram maior inclusão por meio de cartas (Matos, 2024) e petições (Carta de Mulheres..., 2024) ao Supremo Concílio da IPB em 2022, para ter mais direito, acesso e pleno exercício de sua fé e vocação, buscando a expansão de seus papéis dentro de sua comunidade (Machado, 2005).

Essa tendência reflete uma mudança nas estruturas de poder e na dinâmica de gênero dentro das instituições religiosas, apontando para um movimento em direção a uma maior inclusão e participação das mulheres em papéis de influência no contexto eclesiástico. A nova etapa do pastorado, liderada por mulheres, insere-se em um movimento mais amplo de transformação social, embora ainda enfrente contradições em alguns contextos em que poder e liderança são frequentemente vistos como intrinsecamente masculinos. De acordo com Gebara (2017), a expansão desses movimentos, contudo, não eliminou a predominância de uma estrutura de poder masculina, que sustenta a ideia de superioridade do homem no conhecimento teológico e na autoridade sobre questões sagradas, tanto no consciente quanto no inconsciente coletivo.

Representações femininas no pastorado

Nesse cenário, surgem algumas questões: é possível que o pastorado seja equânime entre os gêneros, refletindo um tratamento realmente igualitário? Quais obstáculos às mulheres enfrentam ao pastorear homens em ambientes onde a autoridade religiosa é historicamente atribuída ao sexo masculino? Considerando que, em alguns destes contextos, a mulher é vista como cuidadora, auxiliadora e coadjuvante, mas não como alguém destinada a liderar ou a assumir o papel de "guiar o rebanho", como se configura o exercício do pastorado? O que implica a função de pastor?

De acordo com Yamabuchi (2009), o título de pastor é um tipo de investidura simbólica resultante de um rito de instituição, que transforma a representação social do homem investido e o coloca do outro lado de uma linha que instaura uma divisão da ordem simbólica, separando-o dos demais homens e, principalmente, do mundo das mulheres. Ele

passa a participar do sagrado como realidade distinta do mundo natural e profano e, assim, constrói “um espaço sagrado” que é “eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses”. Embora separado para servir a sua comunidade, o pastor exerce, na verdade, conforme observou Foucault, um tipo especial de poder que não pode ser exercido sem o conhecimento e o controle das almas de seu rebanho (2009, p. 296).

Foucault (2008, p. 170) descreve o pastor como uma figura central na metáfora do poder pastoral, caracterizando-o como um “poder de cuidado”. O pensador destaca que o pastor quem direciona e “alimenta diretamente ou, em todo caso, que alimenta conduzindo as boas campinas”, agindo como guia e protetor dos rebanhos. Essa figura do pastor, com suas conotações de cuidado e proteção, possui raízes profundas em várias civilizações do “Oriente Médio, como Egito, Assíria e Mesopotâmia, sendo particularmente significativa na tradição hebraica” (2008, p. 166). Contudo, Foucault identifica a consolidação do poder pastoral como uma forma dominante primitiva de exercício do poder no cristianismo. O cristianismo, ao se estruturar como uma instituição religiosa e política, “coagulou todos esses temas de poder pastoral em mecanismos precisos e em instituições definidas” (Foucault, 2008, p. 174), transformando o pastor em um modelo de liderança e controle social que perduraria por séculos.

A afirmação do autor sobre a história do pastorado no mundo ocidental, com foco no cristianismo, desperta reflexões importantes. Sua abordagem permite compreender como o poder, a autoridade e as estruturas sociais moldam e controlam os indivíduos ao longo do tempo. Nesse contexto, o pastorado vai além de um simples papel de liderança religiosa, envolvendo também uma dinâmica de poder que orienta, governa e molda comportamentos e normas em diversos ambientes.

Para os fins deste capítulo, vamos nos ater ao poder pastoral dentro das igrejas cristãs, onde as normas de subordinação às mulheres foram e são constantemente impostas. Segundo Candiotto (2021), desde o surgimento do poder pastoral, no século IV d.C., há uma tentativa contínua de normalizar as condutas femininas, com os pastores exercendo um papel central na imposição de normas de subordinação.

Isso porque, de acordo com Foucault (2008), o poder pastoral utiliza mecanismos sutis para moldar a conduta dos indivíduos, promovendo a obediência autofinalizada, que envolve a interiorização de mandamentos religiosos e valores morais, tornando os sujeitos dóceis e governáveis. Ademais, a exigência de verbalização dos próprios pensamentos e ações, como na confissão religiosa, torna os indivíduos mais vulneráveis ao poder pastoral.

Sendo assim, o controle sobre as mulheres é particularmente evidente na disciplina que se manifesta na internalização de normas de comportamento e conduta, e que, uma vez internalizada, limita consensualmente sua autonomia, resultando em um processo de disciplinarização que as submete a um controle constante. Essa forma de atuação do poder pode ser mais bem compreendida a partir da perspectiva de Foucault (2013), que descreve o poder como um conjunto de ações sobre ações possíveis, operando sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos. Ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir, configurando uma ação sobre ações.

Nesse sentido, Foucault (2013) enfatiza algumas mudanças em termos de rompimento, e de não permanência do mesmo poder ao longo do tempo. O autor chama nossa atenção para um processo estratégico nas relações e efetividade de poder: a aquisição do consentimento. Ele argumenta que o consentimento desempenha um papel fundamental na estabilidade e eficácia do exercício do poder, pois é internalizado e reforçado pelos próprios sujeitos dominados. O consentimento precede a condução e manipulação, as quais são realizadas de forma sutil, sem repressão ou violência. Em Pierre Bourdieu (2012) podemos encontrar uma perspectiva complementar na compreensão do poder pastoral, quando o analisamos por meio da categoria de poder simbólico. Para esse autor, o poder simbólico não se restringe à repressão, mas age de forma complexa e com sutileza, naturalizando as relações de poder e fazendo com que as pessoas dominadas aceitem sua posição, influenciando suas ações de diversas maneiras. Sendo assim, para desconstruir o poder pastoral, é preciso desvalidar esse poder rompendo com o ato de consentir.

No contexto do pastorado feminino, observa-se um processo de ruptura com essa dinâmica de consentimento. Desde a década de 1970, e de forma crescente, as mulheres têm-se recusado a aceitar o consentimento tácito que lhes era imposto por meio de doutrinas e confissões. Essa internalização, que por muito tempo moldou suas condutas, tem sido questionada, levando-as a desafiar a autoridade tradicional e a reivindicar ativamente um espaço de liderança nas igrejas, bem como o pleno exercício desse poder. A problemática não reside apenas na existência do poder pastoral, mas na forma como ele é exercido para normalizar e perpetuar relações de dominação. Segundo Candiotto (2021), o desafio não é rejeitar o poder pastoral em si, mas submetê-lo a um escrutínio crítico, especialmente quando

ele se baseia em interpretações que naturalizam a submissão feminina, associando-a ao pecado e ao mal. Ao romper com esse paradigma, as mulheres no pastorado não apenas buscam igualdade, mas uma reconfiguração e lisura nas interpretações teológicas que lhes permita exercer sua liderança sem os grilhões da submissão. Sendo assim, o consentimento implícito à liderança masculina está sendo suspenso, visto que as mulheres não se contentam em apenas aceitar o que lhes é imposto. Elas buscam exercer o poder diretamente, liderando e guiando seus próprios “rebanhos”, o que implica o pleno desempenho do papel de pastora.

No entanto, a consolidação de estruturas formais de liderança feminina ainda enfrenta obstáculos significativos, como a violência simbólica⁹ e a resistência à mudança. Isso revela a força do *habitus* masculino¹⁰ e a dificuldade em desconstruir práticas e narrativas que naturalizam a subordinação feminina (Bourdieu, 2012).

Santos (2021) destaca que, apesar de algumas denominações religiosas ordenarem mulheres para o pastorado, a visão predominante entre líderes e membros é de que essa responsabilidade é uma atribuição masculina. Consequentemente, as mulheres são direcionadas a outras áreas de atuação dentro dessas denominações, sendo privadas da ordenação sacerdotal e da capacidade de realização dos sacramentos. Além disso, há problemas adicionais, como “outras mulheres que não ocupam esse mesmo lugar e posição nas relações de poder, somando-se, muitas vezes, aos ‘agentes’ que buscam normalizar e governar suas condutas e disciplinar seus corpos” (Candiotto, 2021, p. 33) e as práticas denominacionais que introduzem complexidades extras, como as diferentes correntes do cristianismo que abordam formas específicas do papel das mulheres nos ministérios, afetando seu alcance ou exclusão na liderança de suas comunidades (Santos, 2021).

É nesse contexto que emergem duas correntes doutrinárias praticadas nas denominações religiosas, que fizemos referência no início do texto: o complementarismo¹¹,

⁹ Segundo Bourdieu, a violência simbólica é a violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento (Bourdieu, 2000).

¹⁰ O *habitus* masculino, para Bourdieu, é um tipo específico de *habitus* de gênero, ou seja, um conjunto de disposições duradouras que são internalizadas pelos indivíduos através de sua socialização em um mundo estruturado pela dominação masculina.

¹¹ Segundo os complementaristas, Deus designou papéis distintos para homens e mulheres. Homens, de acordo com essa visão, foram criados para liderar, enquanto mulheres foram destinadas a um papel de apoio. Essa crença, baseada em interpretações específicas da Bíblia, especialmente dos escritos de Paulo, leva os complementaristas a defender que as mulheres não devem ocupar posições de autoridade na igreja, como pastoras ou líderes de grupos de estudo. Em vez disso, elas devem servir em outros papéis que não envolvam autoridade sobre os homens.

que se opõe ao pastorado feminino, e o igualitarismo¹², que o defende e busca promover uma liderança pastoral equânime entre os gêneros.

Wayne Grudem (2007)¹³, historiador e teólogo complementarista, argumenta que alguns cristãos, conhecidos como igualitaristas, sustentam que não existem papéis de ensino e governo exclusivos para homens na igreja, somente no casamento, sustentando suas posições, em passagens bíblicas como: *Gálatas* 3:28¹⁴, *Juizes* 4:5¹⁵, *Atos* 2:17-18¹⁶, *Atos* 18:26¹⁷, *Romanos* 16:7¹⁸ e *1 Timóteo* 3:11¹⁹ (Bíblia Sagrada, 2009). Para o autor, em contrapartida, os cristãos complementaristas acreditam que certos papéis de ensino e governo, presume-se a liderança, portanto são reservados somente aos homens, sustentando seus argumentos em passagens como: *1 Timóteo* 2:11-15²⁰, *Mateus* 10:2-4²¹, *1 Coríntios*

¹² Os igualitaristas defendem que Deus não criou a mulher inferior ao homem e que deu a ela a mesma capacidade. Segundo Cesar Candiottto "criou homem e mulher com Em Gn 1.28, a criação da humanidade é seguida de uma bênção: "E Deus os abençoou, e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra". Após a bênção, todos os verbos mencionados aparecem no plural, indicando que inexiste separação de funções. Este versículo indica que naturalmente homem e mulher são iguais, formam a natureza humana. A mulher, do seu jeito, e o homem são imagem e semelhança de Deus. A mulher não é complemento do homem; nem o homem é complemento da mulher; cada um é uma totalidade, com características próprias e específicas (Candiottto, 2010, p. 224).

¹³ Obras de Wayne Grudem sobre igualitarismo e complementarismo incluem *Evangelical Feminism: A New Path to Liberalism?* (2006) e *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (2012).

¹⁴ *Gálatas* 3:28: "Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.

¹⁵ *Juizes* 4:5: "Ela se assentava debaixo da palmeira de Débora, entre Ramá e Betel, na região montanhosa de Efraim; e os filhos de Israel vinham a ela para julgamento".

¹⁶ *Atos* 2:17-18: "E acontecerá nos últimos dias, diz Deus, que derramarei do meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões, e vossos velhos sonharão. E também sobre os meus servos e sobre as minhas servas derramarei do meu Espírito naqueles dias, e profetizarão.

¹⁷ *Atos* 18:26: "Eles [Priscila e Áquila], tendo-o ouvido, levaram-no consigo e, com mais exatidão, lhe expuseram o caminho de Deus."

¹⁸ *Romanos* 16:7: "Saudai Andrônico e Júnia, meus compatriotas e companheiros de prisão, os quais se assinalaram entre os apóstolos e estavam em Cristo antes de mim".

¹⁹ *1 Timóteo* 3:11: "As mulheres, igualmente, sejam dignas, não caluniadoras, temperantes e fiéis em tudo".

²⁰ *1 Timóteo* 2:11-15: "A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o homem, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Todavia, será salva, guardando a modéstia, se permanecer na fé, no amor e na santificação com bom senso".

²¹ *Mateus* 10:2-4: "Ora, os nomes dos doze apóstolos são estes: primeiro, Simão, chamado Pedro, e André, seu irmão; Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão; Filipe e Bartolomeu; Tomé e Mateus, o publicano; Tiago, filho de Alfeu, e Tadeu; Simão, o Cananeu, e Judas Iscariotes, que o traiu".

14:22-35²², *1 Timóteo* 3:2²³, *Tito* 1:6²⁴ e *1 Timóteo* 3:5²⁵, que associam a liderança no lar à liderança na igreja (Bíblia Sagrada, 2009). Os complementaristas interpretam passagens como *1 Timóteo* 2:11-15 como indicativas de uma ordem criacional estabelecida pelo apóstolo Paulo, que restringe o papel das mulheres no ensino e na liderança da igreja, defendendo a ideia de interdependência entre os sexos (Bíblia Sagrada, 2009). Por outro lado, os igualitaristas argumentam que tais restrições são influenciadas por contextos culturais específicos da época ou em má interpretação e tradução de termos e palavras das Escrituras.

A interpretação de *1 Coríntios* 14:34-35, que instrui as mulheres a permanecerem em silêncio na igreja, é frequentemente debatida (Bíblia Sagrada, 2009). Os complementaristas sustentam que essas instruções refletem uma ordem hierárquica divina, enquanto os igualitaristas enfatizam o contexto cultural e argumentam que tais restrições devem ser compreendidas dentro desse cenário.

Para a historiadora e teóloga Bianca Daébs (2005), o apóstolo Paulo defendeu a igualdade entre homens e mulheres; todavia, ele cedeu à pressão de uma tradição patriarcal, promovendo uma postura de submissão feminina em vez de uma proposta de parceria e companheirismo. Defensores do complementarismo, como o teólogo e pastor John Piper, argumentam que as mulheres são igualmente valiosas, mas têm funções específicas, atuando como auxiliares, conforme descrito em *Gênesis* 2:18 (Piper, 1991). O teólogo corrobora, assim, essa visão, afirmando que, embora haja igualdade em importância, personalidade e entusiasmo entre os membros da Trindade, existem diferenças nos papéis, com o Pai exercendo autoridade sobre o Filho, e essa dinâmica se reflete na relação entre marido e esposa (Grudem, 2007).

Complementaristas, como a teóloga Kathy Keller (2019)²⁶, em seu livro *Jesus, Justice, and Gender Roles: A Case for Gender Roles in Ministry*, sustentam que as diferenças de gênero estabelecidas por Deus devem ser reconhecidas e respeitadas, tanto no casamento

²² *1 Coríntios* 14:34-35: "As vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque lhes não é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é indecente que as mulheres falem na igreja".

²³ *1 Timóteo* 3:2: "Convém, pois, que o bispo seja irrepreensível, marido de uma mulher, vigilante, sóbrio, honesto, hospitaleiro, apto para ensinar".

²⁴ *Tito* 1:6: "Aquele que for irrepreensível, marido de uma mulher, tendo filhos fiéis, que não possam ser acusados de dissolução nem de desobediência".

²⁵ *1 Timóteo* 3:5: "Porque, se alguém não sabe governar a sua própria casa, como cuidará da igreja de Deus?".

²⁶ Em *Jesus, justice and gender roles: Women in ministry*, Kathy Keller combina argumentos teológicos e experiências pessoais para abordar a controvérsia sobre o papel da mulher no ministério. A autora acredita que, independentemente dos papéis atribuídos, a justiça divina é o fundamento para qualquer serviço na igreja.

quanto no ministério. Por outro lado, os igualitaristas argumentam que o patriarcado é uma consequência da queda²⁷ e não reflete o modelo original de Deus. Eles defendem a igualdade no ministério, enfatizando uma abordagem baseada em dons e habilidades individuais, ao invés do gênero, conforme ensinado por Jesus em *Lucas* (22:25-26)²⁸ e em *Gálatas* (3:28), que proclama que em Cristo não há distinção entre judeus e gregos, escravos e livres, homens e mulheres (Bíblia Sagrada, 2009). Segundo Reily (1997), estar “em Cristo” implica assumir uma nova identidade, onde as origens, etnia, *status* social ou gênero não definem mais o indivíduo, mas sim a filiação a Deus. Tal compreensão, juntamente com o sacerdócio Universal, estabelece uma base sólida para a erradicação da discriminação de gênero na redenção, promovendo a igualdade entre homens e mulheres e, consequentemente, culminando em uma compreensão não sexista.

Quanto ao feminismo no protestantismo, Michele Perrot (2005), afirma que as mulheres protestantes exerceram influência significativa no desenvolvimento dos movimentos feministas desde o início do século XX. De acordo com Pinsky (2009), essa dinâmica se intensificou na década de 1970, durante o auge deste movimento, um período marcado por profundas transformações sociais que afetaram a vida privada das mulheres e o universo acadêmico, com a ampliação de temas e perspectivas. Na década de 1970, as mulheres passaram a reivindicar ativamente sua inclusão como pastoras em algumas denominações, um pleito embasado também na sua representatividade numérica nas comunidades de fé, pois de acordo com Ribeiro (2019, p. 15), “as mulheres estão em maior número em quase todas as denominações eclesiais”.

O pastorado praticado por mulheres

Embora a presença feminina no pastorado protestante brasileiro já ocorresse informalmente desde o início do século XX, e houvesse ocorrências formais a partir da década de 1920, foi somente a partir da segunda metade do século passado, especialmente após a década de 1970, que o reconhecimento oficial do ministério feminino cresceu significativamente.

²⁷ No contexto cristão, a “Queda” se refere ao momento em que a humanidade, representada por Adão e Eva, desobedece a Deus no Jardim do Éden, conforme narrado em Gênesis, capítulo 3, na Bíblia. Esse evento representa o rompimento da aliança entre Deus e o ser humano, que resultou na expulsão do Éden e na entrada do pecado no mundo.

²⁸ “Jesus lhes disse: Os reis das nações dominam sobre elas; e os que exercem autoridade sobre elas são chamados benfeitores. Mas, vocês não serão assim. Ao contrário, o maior entre vocês deverá ser como o mais jovem, e aquele que governa como o que serve”.

Nesse período, diversas denominações protestantes iniciaram um intenso debate sobre a temática do pastorado feminino, manifestando preocupação com as implicações dessa evolução. Contudo, em um movimento subsequente e progressivo, parte dessas denominações passou a reconhecer formalmente a atuação de mulheres na condução de igrejas. No que concerne às ordenações femininas no Brasil, apresentamos aqui uma análise da institucionalização dessa prática em distintas denominações.

Para Ramachotte (2023, p. 3), uma das primeiras mulheres a se destacar no protestantismo brasileiro "foi a missionária americana Sarah Poulson, que chegou ao Brasil em 1891. Ela foi uma das pioneiras a liderar cultos, pregar e ministrar em igrejas. Ainda assim, Sarah não foi a primeira pastora ordenada na história".

No Exército da Salvação, uma organização cristã com forte cunho social e missionário (fundada em 1865 na Inglaterra), por exemplo, a primeira pregadora no Brasil foi Stella Delisle Miche, que iniciou seu ministério no Rio de Janeiro em 8 de maio de 1922 (Reily, 2003). A Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada pela evangelista Aimee Semple McPherson, historicamente valorizou o ministério feminino na pregação, com a ordenação de seis ministras, já em 1958 (Reily, 2003).

Na Igreja Metodista, o debate sobre a ordenação feminina teve seu início no Concílio Geral de 1930, embora sem aprovação imediata. Contudo, um marco significativo para o pastorado feminino no Brasil ocorreu no X Concílio Geral da Igreja Metodista, realizado em Belo Horizonte (MG), entre 1970 e 1971 (Santos 2021; Ramachotte, 2023; Ribeiro, 2011). Este evento culminou na ordenação da Reverenda Zeni Lima Soares como a primeira presbítera, em 1974, consolidando oficialmente a atuação ministerial feminina nessa denominação.

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) teve a pastora Edna Moga Ramminger como a primeira mulher formalmente ordenada ao pastorado feminino em 13 de novembro de 1982. No entanto, a própria Ramminger destacou que, embora tenha sido a primeira a ser ordenada oficialmente, a pastora Rita Marta Panke já havia assumido o pastorado em 1977, e ela mesma em 1978, exercendo o ministério antes da ordenação formal (Reily, 1997 ; Ribeiro, 2011; ALC, 2012²⁹).

Na Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), a ordenação feminina, após enfrentar resistências internas, foi finalmente aprovada em 1984. Sua efetivação ocorreu no

²⁹ Agência Latino-Americana e Caribenha de Comunicação.

ano seguinte, em 1985, com a admissão oficial da primeira mulher ao pastorado, Carmem Etel Alves Gomes, ordenada presbítera em maio daquele ano (Ribeiro, 2011; Ramachotte, 2023).

A Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), nos Estados Unidos, realizou a ordenação de Penny Shell em 1995, em um grupo que incluía outras mulheres. Apesar da contribuição de Shell para o avanço do pastorado feminino, seu reconhecimento oficial como pastora adventista no Brasil não foi consolidado (Ramachotte, 2023). Mais tarde, em 1º de julho de 2019, a IASD, também nos Estados Unidos, ordenou a primeira pastora adventista brasileira, Therezinha Barbalho. Contudo, até o momento, Barbalho igualmente não obteve reconhecimento formal para sua ordenação pela IASD no Brasil (Monteiro, 2023).

O processo foi mais tardio nas igrejas presbiterianas. A Igreja Presbiteriana Unida (IPU) e a Igreja Presbiteriana Independente (IPI), do Brasil, realizam ordenações de mulheres desde a década 2000 (Santos, 2021). A Rev. Maria Helena Santos Faleiros, por exemplo, foi ordenada em 1999, como a primeira presbítera do Presbitério de Londrina (Charbounier, 2020).

Na Assembleia de Deus Madureira, em meio a controvérsias, ocorreu em 2005 a consagração da primeira pastora assembleiana: a cantora Cassiane foi ordenada pastora da Igreja Assembleia de Deus Madureira (Ribeiro, 2011, p. 39). Porém, a missionária sueca Frida Vingren (1891-1940) (César, 2024), esposa de um dos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil, em 15 de junho de 2024, foi reconhecida como a primeira pastora dessa denominação.

Na Igreja Batista Brasileira, a trajetória do pastorado feminino é marcada por um processo de reconhecimento gradual e complexo. Embora a primeira ordenação, de Silvia Nogueira, tenha ocorrido em 10 de julho de 1999, na Primeira Igreja Batista de Campo Limpo, São Paulo, ela não foi consentida pela Ordem dos Pastores Batistas do Brasil (OPBB) (OJB, 1999, p. 1-7). Em 2014, nos dias 22 e 23 de janeiro foi votada em Assembleia e aceita a filiação das pastoras que já haviam sido ordenadas sem a permissão da OPBB à CBB (OJB, 2014, p. 6). No entanto, o reconhecimento de ordenação oficial institucional por parte da OPBB só se consolidou posteriormente, com a admissão da pastora Luciana Pessanha Lacerda dos Santos como a primeira mulher ao pastorado batista no país, em cerimônia realizada em 30 de agosto de 2018, em Silvânia, Goiás (Ramachotte, 2023). Essa evolução demonstra que, apesar de o pastorado feminino batista já se manifestar informalmente desde

o início do século XX, foi com a formalização do caso de Luciana que o reconhecimento institucional dessa liderança obteve projeção no contexto batista brasileiro.

Contudo, a percepção de mulheres preparadas e vocacionadas para lideranças na missão já era uma realidade entre os batistas, mesmo antes de se formalizar a discussão sobre o pastorado feminino. Segundo Silva (2017, p. 256), "não era por falta de preparo que as mulheres não assumiam o pastorado entre os batistas". Embora em décadas anteriores essas mulheres batistas não pudessem ou não assumissem uma posição formal quanto à sua vocação ministerial, as qualidades pastorais delas, fossem membros leigas, obreiras, esposas de pastor ou missionárias, eram claramente percebidos pelos próprios membros da comunidade. Tal reconhecimento das capacidades femininas é ilustrado pela missionária batista Margarida Lemos Gonçalves (1986), no seu texto "A Mulher Cristã e o nosso Mundo", em referência à obra *O Ministério da Mulher*, de Ella Broadus Robertson³⁰. Gonçalves (OJB, 1986, p. 12), reproduz a fala de um obreiro que expressa sua preocupação quanto ao trabalho das mulheres na igreja: "Impeçam aquelas mulheres. Leram, estudaram e até sabem mais do que os homens! Palestram nas reuniões e discursam mais eficientemente que os pregadores!". Deve-se lembrar que Margarida Lemos foi uma das mulheres responsáveis pela expansão do missionarismo batista para o norte do Estado de Goiás, na atualidade, o Estado do Tocantins.

Gonçalves (1986) relata que, durante um período de férias nos Estados Unidos, a missionária Lulu Terry³¹, que tinha a mesma formação em seminário que o marido, compartilhou com ela as dificuldades enfrentadas em razão do preconceito contra mulheres que exerciam a palavra nas igrejas americanas. A autora, ao explicar o uso do termo "preconceito" empregado em seu texto, ressalta: "Digo preconceito porque, à luz das Sagradas Letras e daquilo que estudiosos têm escrito, a afirmativa de que as mulheres ficassem caladas na igreja foi um imperativo [...] em Corinto" (OJB, 1986, p. 12), sinalizando, possivelmente, uma compreensão de caráter igualitarista a respeito do texto bíblico. Ainda no texto sobre Lulu Terry, Gonçalves (OJB, 1986, p. 12) observa que "Dona Lulu" conseguiu superar a "animosidade" que enfrentava, tornando-se uma missionária

³⁰ Ella Broadus Robertson (1853–1919) foi uma escritora e educadora cristã norte-americana, filha do famoso teólogo e pregador batista John Albert Broadus. Ela dedicou-se a escrever sobre temas religiosos, especialmente o papel da mulher na igreja, defendendo uma participação ativa das mulheres no ministério dentro dos limites tradicionais da época. Sua obra mais conhecida, *O Ministério da Mulher* (1919), é um marco para o debate sobre a atuação feminina nas igrejas protestantes no início do século XX.

³¹ Lulu Terry foi uma importante missionária batista que atuou no Brasil na primeira metade do século XX. Ela e seu esposo, Adolph John Terry, são reconhecidos por seu trabalho pioneiro na evangelização e na implantação de obras batistas, especialmente no Piauí.

palestrante amplamente requisitada nos Estados Unidos, e suas informações sobre a obra de Deus no Brasil começaram a ser solicitadas por todos.

Adicionalmente, no mesmo texto "A Mulher Cristã e o nosso Mundo" (Gonçalves, 1986), descreve as habilidades para o exercício do pastorado. Para ilustrar, a autora menciona os casos da missionária Herodias Gobira e da missionária Beatriz Silva, cujas atuações em eventos públicos eram de tal proporção e impacto que a comunidade as considerava detentoras de características pastorais, conferindo-lhes um reconhecimento prático da função.

No que concerne à missionária Herodias Gobira, Gonçalves (OJB, 1986, p. 12), destaca que essa esteve no estado do Espírito Santo, onde relatou as "maravilhas operadas por Deus" no trabalho missionário desenvolvido em Portugal. Sua oratória despertou a admiração dos homens presentes, que comentaram: "Como fala bonito a missionária! Parece um pastor!".

Situação semelhante ocorreu com a missionária Beatriz Silva, outra mulher de forte atuação na expansão batista no norte goiano, quando palestrou em um congresso de Escolas Dominicais, realizado no salão nobre do Colégio Americano de Vitória. Sua exposição suscitou 'os mais altos louvores da ala masculina, por causa do fervor, da linguagem escorreita e dos dons de oratória' (OJB, 1986, p. 12). De acordo com a autora, tal espanto se devia ao fato de que, à época, às mulheres era permitido falar apenas em reuniões da União Feminina ou nas Assembleias da União Geral", nas quais os homens, inclusive os pastores, não costumavam comparecer, uma vez que eram encontros do público feminino.

Observa-se que, nesse período, às mulheres não era permitido ocupar o púlpito para pregar em cultos mistos, tampouco participar de comissões denominacionais ou de juntas cooperadoras, conforme afirma Gonçalves: "O leigo poderia subir para entregar uma mensagem. Mas a mulher cristã, além de leiga, era mulher" (OJB, 1986, p. 12). Entretanto, no mesmo ano, registra-se um avanço significativo: pela primeira vez na história da Convenção Batista, uma mulher, a professora Dulce Consuelo Lopes Purim, foi convidada a proferir a mensagem oficial (OJB, 1986, p. 12).

Gonçalves (2011), em *A missionária que veio para ficar: Biografia de Beatriz Silva*, narra a trajetória da missionária no contexto tocantinense. A obra evidencia a importância de seu trabalho em Tocantínia e em diversos outros municípios, com especial atenção às suas contribuições significativas nas esferas social, educacional e espiritual.

Ao detalhar o trabalho missionário de Beatriz Silva, em um tópico intitulado “Facetas de uma vida”, a autora ressalta “as facetas coloridas no seu modo de ser na área espiritual” (Gonçalves, 2011, p. 24), evidenciando qualidades e virtudes inerentes à figura de um líder, que se desdobram na construção de um perfil pastoral³² completo.

A análise das "facetas" da atuação de Beatriz Silva revela um perfil que reflete integralmente as qualidades e funções de uma líder pastoral, com a singularidade de não ter ocupado formalmente o púlpito. De acordo com Gonçalves (2011), sua profunda devoção e espiritualidade manifestavam-se na relação com a fé que professava, elementos que alicerçavam sua caminhada religiosa. Essa base espiritual refletia-se em um sólido compromisso com o ensino e a formação da comunidade, evidenciado pela dedicação à Escola Bíblica Dominical, aos estudos com professores e à Escola de Treinamento, com o propósito de promover a capacitação integral dos membros (Gonçalves, 2011).

Além disso, Beatriz Silva demonstrava notáveis habilidades de liderança e organização. Sua atuação não se limitava à condução de reuniões e ao ensino; ela também se destacava no incentivo aos departamentos e no planejamento de estratégias evangelísticas, evidenciando, assim, elevada capacidade de mobilização e gestão (Gonçalves, 2011). Seu trabalho pastoral e de aconselhamento era profundamente marcado pelo amor e pelo cuidado com os membros da comunidade, materializado por meio de visitas, acompanhamento constante, participação ativa nas demandas cotidianas e pela disposição em oferecer orientação tanto nos momentos de dificuldade quanto nas ocasiões de alegria (Gonçalves, 2011).

Um dos pilares de sua atuação ministerial era o sólido conhecimento bíblico, resultantes de seu profundo compromisso com suas convicções religiosas (Gonçalves, 2011). Sua fidelidade doutrinária, fundamentada nos princípios do protestantismo, revela firmeza, clareza e segurança à comunidade sob sua liderança. Ademais, seu espírito missionário e evangelístico impulsionava-a a desenvolver atividades práticas de evangelização, organizando e estruturando o trabalho de campo da igreja de maneira planejada e estratégica (Gonçalves, 2011).

Beatriz Silva também se destacava como formadora de obreiros, demonstrando profundo compromisso com a preparação de novos líderes e atuando de maneira efetiva em

³² Conjunto de características, habilidades e atitudes que definem a atuação e o estilo de liderança de um pastor ou líder religioso, incluindo aspectos espirituais, administrativos, pedagógicos e comunitários, essenciais para o exercício do ministério e o cuidado da comunidade de fé.

um instituto teológico (Gonçalves, 2011). Sua trajetória é marcada pela resiliência e pelo pioneirismo, evidenciados no fato de ter cuidado sozinha da igreja em determinados períodos, além de ser descrita como uma “desbravadora”, cuja atuação impulsionava a abertura de novos campos missionários. Sua pregação, eficaz e motivadora, era capaz de “pregar o Evangelho de Cristo” “a tempo e fora de tempo” (Gonçalves, 2011, p. 55), deixando, assim, um legado de incentivo à multiplicação de igrejas e à expansão da obra, consolidando um perfil pastoral abrangente.

Apesar de não possuir oficialmente o título de pastora, posto que, segundo a autora, não era algo que ela buscava, sua atuação evidenciava as marcas de um ministério pleno e consolidado, como afirma Gonçalves (2011, p. 62): “Mesmo não sendo uma pastora (ela não buscava tal posição), Beatriz deixou marcas de um ministério completo”.

Quanto a ser pastora, Gonçalves (1986) não descarta a possibilidade, indicando sua disponibilidade para assumir tal função caso fosse percebida como uma missão designada. Essa postura se confirma quando afirma: “Há muito o que fazer na retaguarda do Mestre e se Ele nos chamar e tivermos de “subir alguns degraus”, para dar conta de alguma especial missão “se para tal tempo formos chamadas” aí estaremos”(OJB, 1986, p. 12).

Gonçalves (1986) conclui sua posição sobre a temática, fundamentando-a no princípio de igualdade expresso em *Gálatas* 3:28, versículo largamente empregado por teólogos igualitaristas na defesa do pastorado feminino: “Afiml em Cristo não há macho nem fêmea” (OJB, 1986, p. 12).

Considerações finais

A análise histórica da atuação das mulheres no contexto protestante brasileiro revela que, muito antes do reconhecimento formal do pastorado feminino, algumas já desempenhavam funções tipicamente pastorais — como pregar, ensinar, aconselhar, distribuir os elementos da Santa Ceia, formar obreiros e liderar comunidades. O relato das experiências de Beatriz Silva, Herodias Gobira e Lulu Terry demonstra que a ausência de um título oficial não foi suficiente para silenciar suas vozes nem diminuir a percepção de seus dons e vocação.

O princípio bíblico da igualdade, ressaltado por Gonçalves (1986) ao citar *Gálatas* 3:28 — “Afiml, em Cristo não há macho nem fêmea” — sustenta a compreensão de que a vocação pastoral transcende as construções de gênero historicamente impostas. Nesse sentido, o reconhecimento do pastorado feminino não se configura apenas como uma

demanda institucional, mas como um resgate de justiça histórica, que valoriza os dons e os serviços prestados por mulheres. A trajetória de exclusão feminina na sociedade e igreja evidencia a necessidade de revisitar as práticas eclesiais à luz de uma hermenêutica que privilegie inclusão, equidade e fidelidade aos fatos.

A história da religião e, em particular, a narrativa bíblica, revelam uma rica diversidade de papéis femininos frequentemente obscurecidos por interpretações patriarcais. A revisão crítica dessas narrativas, aliada a uma perspectiva teológica feminina, permite resgatar a importância das mulheres como líderes. A luta pela maior inclusão feminina no âmbito religioso transcende a justiça social, configurando-se também como uma contribuição para uma compreensão mais completa e autêntica das Escrituras.

Ao problematizarmos as estruturas de poder patriarcais e valorizarmos as contribuições das mulheres, abrimos caminho para uma sociedade e uma teologia mais inclusivas. A ampliação da presença feminina em espaços ministeriais, sob a ótica da igualdade, representa um passo fundamental para a construção de comunidades mais justas, equitativas e comprometidas com a promoção da dignidade feminina. Dar voz às mulheres nas decisões da igreja é oferecer-lhes o poder de escolha: a autonomia para abraçar ou declinar o ministério, e a prerrogativa de determinar sua posição teológica — seja no complementarismo ou igualitarismo — desmantelando a prerrogativa masculina de ditar sua fé e vocação.

Referências

A MULHER e o Cristianismo. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, ed. 28, p. 5, 1904. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 18 mai. 2025.

A MULHER na Índia. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, ed. 35, p. 1, 1902. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 19 mai. 2025.

ALC (Agência Latino-Americana e Caribenha de Comunicação). **Ministras luteranas festejam 30 anos de sacerdócio feminino**. *IHU Unisinos*, São Leopoldo, 23 nov. 2012. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/172-noticias-2012/515802-ministras-luteranas-festejam-30-anos-de-sacerdocio-feminino>>. Acesso em: 20 maio 2025.

ALMEIDA, Bianca Daébs. Cristianismo e mulher. **Revista Inclusividade**, Ano IV, n. 12, novembro de 2005. ISSN 1679-9437. Centro de Estudos Anglicanos.

ALMEIDA, Rute Salviano. **Uma voz feminina calada pela inquisição**: A religiosidade no

final da idade média, as beguinhas e Marguerite Porete. São Paulo: Hagnos, 2011.

ALMEIDA, Rute Salviano. **Vozes femininas nos avivamentos:** Europa e Estados Unidos: séculos 18, 19 e início do século 20. Viçosa: Ultimato, 2020.

AS MULHERES na Antiguidade. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, ed. 24, p. 3, 1912. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/>. Acesso em: 20 mai. 2025.

BÍBLIA, E. G. **Bíblia Sagrada**. Barueri, SP: Cultura Cristã, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CANDIOTTO, Cesar. Michel Foucault e o feminismo: algumas ferramentas conceituais. **Revista Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 13, ed. espec., p. 15-34, 2021.

CARTA DE MULHERES PRESBITERIANAS DO BRASIL. **Carta à IPB sobre a 40a Reunião do Supremo Concílio**. 2024. Carta em meio eletrônico. Disponível em: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScF_feUff-PHrcwx-dyI927RCT5SUGTliuduOFbFoTYSN8MDg/viewform. Acesso em: 4 jun. 2025.

CÉSAR, Marília. Quem foi a pastora Frida Vingren, da Assembleia de Deus, e por que conhecê-la é importante. **Blog Observatório Evangélico**. Disponível em: <https://www.observatorioevangelico.org/quem-foi-a-pastora-frida-vingren-da-assembleia-de-deus-e-por-que-conhece-la-e-importante/>. Acesso em: 4 jun. 2025.

CHARBONNIER, Josué. A igreja celebra ordenação de mulheres e homens. **AIPRAL**, 21 de março de 2020. Disponível em: <https://aipral.net/pt/mulher/2020-a-igreja-celebra-ordenacao-de-mulheres-e-homens>. Acesso: 20 mai. 2025.

CINTRA, Zenilda Regianni. O Caminho da Mulher de Deus, Quase quinze. **O Jornal Batista (OBJ)**. Rio de Janeiro, ed. 3, p. 6, 2014. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/>. Acesso em: 4 jun. 2025.

CLB (IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL). **IECLB: há 30 anos ordenando mulheres**. *Legado Luteranos*, [s. l.], 10 nov. 2012. Disponível em: <https://legado.luteranos.com.br/conteudo/ieclb-ha-30-anos-ordenando-mulheres>. Acesso em: 21 maio 2025.

ECHOS da Campanha. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, ed. 3, p. 4, 1901. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/>. Acesso em: 21 mai. 2025.

FACETAS da vida cristã: a mulher cristã e o nosso mundo. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, ed. 5, p. 12, 1986. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/>. Acesso em: 23 mai. 2025.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, HL; RABINOW, P. (Org.). **Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2. ed. Rio de Janeiro:

Forense Universitária, 2013. p. 213-249.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso no Collège de France. Tradução de Carlos Alberto Moreira Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, Religião e Poder**: ensaios feministas. São Paulo: Terceira Via, 2017.

GONÇALVES, Margarida Lemos. **A missionária que veio para ficar**: biografia de Beatriz Silva. Rio de Janeiro: UFMBB, 2011.

GRUDEM, Wayne. **Manual de doutrinas cristãs**: teologia sistemática ao alcance de todos. São Paulo: Editora Vida, 2007.

KELLER, Kathy. **Jesus, justiça e papéis de gênero**: mulheres no ministério. Tradução de João Guilherme Anjos. 1.ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

MACHADO, M. D. C. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, p. 387–396, 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/WspmXzNp7XKHytvBzvwfL/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 25 fev. 2024.

MATOS, Marcus Vinícius. 14 de agosto de 2022 – Dignidade. In: **Ultimato**. Viçosa: Editora Ultimato, 14 ago. 2022. Disponível em: <<https://ultimato.com.br/sites/dignidade/2022/08/14/>>. Acesso em: 22 mai. 2025.

MATOS, Marcus Vinícius. Carta de mulheres presbiterianas à IPB. **Blog Dignidade**. Disponível em: <<https://ultimato.com.br/sites/dignidade/2022/08/14/carta-de-mulheres-presbiterianas-a-ipb/>>. Acesso em: 22 mai. 2025.

MEYER, Lídice. O papel das mulheres na Bíblia: protagonistas ou coadjuvantes? **D AETERNUM – Revista de Teologia**, n. 0, 2020. pág. 68-85. Disponível em: <<https://revistas.ulusofona.pt/index.php/adaeternum/article/view/7348/4368>>. Acesso em: 22 de mai. 2025.

MEYER, Lídice. **Cristianismo no feminino** [recurso eletrônico]: a presença da mulher na vida da igreja / Lídice Meyer. - 1. ed. - São Paulo: Mundo Cristão, 2025.

MONTEIRO, Jonathan. Um Novo Capítulo no Ministério Pastoral Feminino. **Revista Zelota**, [S. l.], [2023]. Disponível em: <<https://revistazelota.com/um-novo-capitulo-no-ministerio-pastoral-feminino/>>. Acesso em: 28 maio 2025.

ORDENAÇÃO feminina desperta polêmica. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, ed. 40, p. 1, 1999. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 4 jun. 2025.

PASTORAS? **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, ed. 44, p. 4, 1976. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 23 mai. 2025.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Seleção de textos e introdução Maria Stella Martins Bresciani; tradução Denise Bottmann. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. E-book.

PINSKY, C. B.. Estudos de Gênero e História Social. **Revista Estudos Feministas**, v. 17, n. 1, p. 159–189, jan. 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/rWNRkfDygZwFKmR3NMDk94S/?format=pdf>>. Acesso em : 20 mai.2025

PIPER, John; GRUDEM, Wayne (Ed.). **Recuperando a masculinidade e feminilidade bíblicas**: uma resposta ao feminismo evangélico. Wheaton, IL: Crossway Books, 1991.

RAMACHOTTE, Clinton. **4 argumentos contra o pastorado feminino** [e-book]. São Paulo: Editora Reflexão, 2023. Disponível em: <<https://www.amazon.com.br/4-argumentos-contra-pastorado-feminino-ebook/dp/B0C3992K81/>>. Acesso em: 29 maio 2025.

REILY, D.A **Ministérios femininos em perspectiva histórica**. São Paulo: Editeo, 1997. 221 p.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2003.

RIBEIRO, Margarida Fátima Souza. **Rastros e rostos do protestantismo brasileiro**: uma historiografia de mulheres metodistas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

RIBEIRO, Margarida. (2011). Trajetória das Mulheres Metodistas: Memória, Presença e Desafios. **Caminhando**. Disponível em: <16. 31-40. 10.15603/2176-3828/caminhando.v16n2p31-40>. Acesso em: 16 out. 2020.

ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Revista Estudos Feministas**, v. 1, pág. 294-304, 2006. DOI: 10.1590/S0104-026X2006000100016.

SANTANA, Ezequiel. Critérios jornalísticos observados neste caderno. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro, ed. 40, p. 7, 1999. Disponível em: <<http://acervo.batistas.com/>>. Acesso em: 4 jun. 2025.

SANTOS, W.M.. **O ministério pastoral e a mulher**: o lugar feminino na hierarquia assembleiana. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Teologia) - Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2021.

SILVA, Elizete da. **Cidadãos de outra pátria**: anglicanos e batistas na Bahia. Salvador: Saga, 2017.

SILVA, Elizete da. Conflitos no campo religioso baiano: protestantes e católicos no século XIX. **Sitientibus**, Feira de Santana, n. 21, p. 51-67, jul./dez. 1999. Disponível em:

<https://periodicos.uefs.br/index.php/sitientibus/article/view/9121/7619>. Acesso em: 18 mai.2025

SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon Araújo dos; ALMEIDA, Vasni de. Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. In: SILVA, Elizete; ALMEIDA, Bianca Daébs. **Mulheres protestantes:** uma trajetória nem sempre submissa. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011. p. 337-384.

TOLDY, Teresa Martinho. A violência e o poder da(s) palavra(s): A religião cristã e as mulheres. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 89, 2010. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/3761>>. Acesso em: 16 out. 2020.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. **O debate sobre a história das origens do trabalho Batista no Brasil:** Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980. 387 f.. Tese (Doutorado em 1. Ciências Sociais e Religião 2. Literatura e Religião no Mundo Bíblico 3. Práxis Religiosa e Social) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

PROTESTANTISMOS E PENTECOSTALISMOS: REFLEXÕES A PARTIR DE UM MEMORIAL DE PESQUISA

Vasni de Almeida¹

Introdução

Este capítulo está voltado para a formação em pesquisa envolvendo a História das Religiões e o Protestantismo e Pentecostalismo brasileiro. Quanto à História das Religiões tomo como referência a perspectiva de Albuquerque (2003, 2007), que a entende como possibilidade de comparação entre as religiões; que pode ser analisada como espaço de poder e opressão; que se ocupa da perenidade das experiências religiosas e voltada para os estudos de base empírica. Quanto ao Protestantismo e Pentecostalismo, a divisão clássica, bem definida por Mendonça (2005), aponta que entre os protestantes figuram os de imigração e os missão. Entre os primeiros estão as igrejas luteranas (de diferentes linhagens) e as anglicanas. No segundo grupo estão os presbiterianos, os metodistas, os batistas e os congregacionais. Já os pentecostais se dividem em dois grupos: os pentecostais clássicos e os neopentecostais. O grupo dos pentecostais clássicos é formado pelas igrejas Assembleias de Deus, de diferentes ministérios, Congregação Cristã do Brasil, Quadrangular, Brasil para Cristo, Avivamento Bíblico, entre outras. O neopentecostalismo é formado pelas igrejas Universal do Reino de Deus, a Mundial do Poder de Deus, Igreja da Graça, entre tantas. Estudos mais recentes não seguem essas divisões de forma rígida, com a alegação de que elementos religiosos dos protestantes tradicionais são assumidos entre os pentecostais e, da mesma forma, aspectos religiosos dos pentecostais já circulam entre os protestantes tradicionais. Por isso, dou preferência para a utilização dos termos protestantismos e pentecostalismos.

¹ Docente do Curso de Licenciatura em História e do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas, PPGHispam, da Universidade Federal do Tocantins, UFT.

Todavia, minha intenção aqui não é propor uma distinção teórica e metodológica sobre religiões, protestantismos e pentecostalismos, mas sinalizar para os percursos cumpridos na formação em pesquisas nesses temas. No capítulo, parto da premissa de que a formação de um (a) pesquisador (a) em religião e religiosidades, como em qualquer campo de pesquisa, não é linear, pelo contrário, é uma formação marcada por rupturas, rearranjos teóricos e conceituais, experimentos, sondagens. Posto isso, tomo como base para explorar uma produção bibliográfica de cerca de quase três décadas, a concepção de que a formação em pesquisa é marcada por continuidades e descontinuidades. O que desenvolvo no texto é um fazer científico entendido como construção social. Para a feitura do capítulo, percorro produções bibliográficas que produzi acerca história de dois tipos campos religiosos: os protestantes e os pentecostais.

De início, lembro a sempre atual pergunta e a resposta de Ecléa Bosi: “qual a forma predominante de memória de um dado indivíduo?”. A autora sugere que seja necessário a fazer sua autobiografia, pois “a narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a *sua* memória” (1994, p. 68). A partir da concepção de que o testemunho é uma forma de lembrar, compartilho aqui memórias impregnadas por questões colocadas por aqueles que se ocupam com as teorias, metodologias e procedimentos dos estudos do campo religioso, mormente do campo protestante. Indico, dessa forma, o que consegui refletir sobre o tema ao longo de trinta anos na lida com parcerias ensejadas com professores, alunos e em grupos de pesquisas no ensino superior.

A formação em um campo de pesquisa

Iniciei a graduação em História no período noturno, o que exigiu dividir meu tempo entre atividades acadêmicas, empregos diurnos e a participação em movimentos de trabalhadores assalariados rurais e na Comissão Pastoral da Terra, Regional São Paulo. Pesquisas e bolsas de estudos governamentais não eram uma realidade em cursos de licenciatura em escolas superiores privadas, à época. Somente em 1991 fui contemplado com uma bolsa parcial, que apenas cobria os custos com a mensalidade do curso, bolsa essa concedida pela Ordem Religiosa dos Capuchinhos aos agentes pastorais que atuavam nos movimentos sociais do campo.

Foi na graduação que aprofundei reflexões sobre a realidade social do campo, notadamente em obras de José de Souza Martins (1973, 1979, 1984). Iniciado o processo de

formação superior, percebi que era possível continuar minha carreira acadêmica em estudos de pós-graduação, mesmo com os limites de uma formação que não privilegiava a pesquisa.

O pouco conhecimento em pesquisas históricas que obtive na graduação se deu com o apoio de professores que ainda eram estudantes de programas de pós-graduação públicos do interior paulista. Minha lida como pesquisador demoraria alguns anos para ganhar consistência. Tudo estava ainda a ser aprendido, no entanto, compreendia estar no rumo certo para conseguir uma boa formação.

Em 1993 fui aceito como aluno especial em duas disciplinas do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista - Unesp, Campus de Franca, SP. Ao entrar em contato com a rotina e linguagem acadêmica do programa, pude sentir de perto a lógica da exclusão pela falta de bens culturais e de linguagem, tão bem definida por Bourdieu (1998). Experimentei o que significava adentrar a um programa de pós-graduação na área de História sem ser dotado de bens culturais herdados e sem compreender a linguagem acadêmica exigida. Eu teria que compensar, em pouco tempo, os prejuízos de uma formação superior cheia de lacunas na aprendizagem.

A graduação em licenciatura que eu havia concluído não era, necessariamente, voltada para uma cultura erudita. Em minha turma de graduação estavam quase todos os sem cultura que a educação básica deixou pelo caminho. Éramos trabalhadores assalariados, muitos fazendo um curso superior depois de vários anos longe da escola. Dessa forma, demorei a me apropriar das linguagens dos grupos de poder que detinham o controle das pesquisas na universidade pública.

Os grupos de pesquisa já estavam ocupados por docentes e seus discípulos da iniciação científica. Sem muito domínio epistemológico, fui aprendendo a montar um projeto de pesquisa que me desse condições de ser aprovado no processo seletivo para aluno regular. Nas disciplinas optativas nas quais me matriculei fui orientado a pesquisar um tema com o qual estivesse familiarizado e com disponibilidade de fontes documentais. Assim, fui atrás de fontes que me permitissem estudar a organização do metodismo na região de Ribeirão Preto. De família metodista de longa data, não foi difícil receber autorização do clérigo responsável pela Igreja Metodista de Ribeirão Preto para acessar a boa quantidade de documentos, entre eles livros de atas, livros caixa, cartas, relatórios, revistas, guardados em caixas/box em salas de estudos da igreja. Tinha achado um bom material de pesquisa.

Aprovado como aluno regular, na *Linha de Pesquisa História Social da Igreja* e aos poucos fui assimilando os rituais da rotina acadêmica. Depois de cursar, em um ano, todas

as disciplinas obrigatórias e optativas, entre elas a de *História da Igreja no Brasil*, mesmo sem bolsa e com manuseio das fontes ainda no início, fui instado a publicar o meu primeiro artigo científico, com o título *A inserção do metodismo em Ribeirão Preto: obra missionária e conflitos* (1994), na *Revista Estudos de História*, um periódico recentemente organizado pelos docentes do programa.

Sem experiência na análise documental e sem dominar ainda o conjunto de conceitos sobre história religiosa, restringi-me a descrever os modos pelos quais os metodistas se organizaram na região de Ribeirão Preto, localizada no nordeste paulista, o que fiz por meio das informações encontradas nas *Atas Trimestrais da Igreja*, de 1896 a 1920. Para expor como pensavam e agiam os missionários que iniciaram as atividades na cidade, orientei-me pelas considerações contidas no livro *O celeste por vir: a inserção do protestantismo no Brasil*, de Antônio Gouvêa de Mendonça (1984), livro com o qual comecei a compreender os tipos ideais de Weber aplicados a grupos protestantes no Brasil.

Na tentativa de problematizar os protestantes metodistas como grupo minoritário na cidade, dado o rigor com que os convertidos eram controlados, fiz uso, ainda que de forma superficial, do conceito de ascese, desenvolvido por Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1992). Assim, a primeira tentativa de me cercar de uma teoria foi com o weberianismo. Não havia como fugir disso naquele momento.

Contemplado com uma bolsa de estudos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp, foi possível me dedicar exclusivamente à pesquisa e a participar dos eventos científicos que me ajudariam no aprimoramento do domínio teórico e conceitual. Nos eventos em que participava, comunicava os avanços da pesquisa e recebia uma infinidade de críticas pelo uso excessivo de termos apologéticos que emergiam de minha escrita. No primeiro relatório de pesquisa enviado à Fapesp, em junho de 1995, o parecerista que o aprovou recomendou o tratamento de minhas fontes por meio de algumas categorias da Análise do Discurso – AD, algo que conhecia muito pouco. As respostas e orientações contidas nesses relatórios cumpriam a tarefa de me distanciar das linguagens religiosas presentes nos discursos dos sujeitos que eu pesquisava. Lancei-me, então, à leitura da AD, começando pelas obras de autores e autoras do Brasil. Publiquei, então, o artigo *O discurso metodista na imprensa: uma estratégia de consolidação religiosa* (1995).

Para analisar o que esses protestantes publicavam nos jornais de Ribeirão Preto na década de 1930, tateei a compreensão de Orlandi (1987, 1988, 1990) sobre como o discurso constrói a memória e como o discurso é construtor de identidades. Ainda que os docentes

do programa insistissem que eu me apropriasse das abordagens advindas dos *Annales* no tratamento de minha temática, foi a AD que ganhou centralidade na condução da dissertação. Se eu entendia pouco de análise do discurso, encontrava dificuldades maiores em entender as abordagens dos franceses para a ampliação dos estudos históricos.

Mesmo sem solidez e muito por insistência de minha orientadora, aventurei-me na história oral, entrevistando membros que entraram para a igreja nas décadas de 1940 e 1950. E fiz isso depois de algumas leituras sobre oralidades e memórias, contidas nos textos de Maria Izaura Pereira de Queiroz (1991) e de Eclea Bosi (1994). Se já tinha percorrido tantas outras ferramentas de análise, essa não seria uma grande barreira.

Em outubro de 1997, defendi a dissertação com o título *Converter, ensinar e conformar: a missão metodista em Ribeirão Preto (1896-1950)*, que recebeu recomendações para a continuidade de pesquisas no doutorado. Como resultado de um capítulo da dissertação voltado para o Colégio Metodista de Ribeirão Preto, publiquei o artigo *A ação educacional metodista em Ribeirão Preto, 1899-1950*, (1998), novamente na Revista Estudos de História. Nesse artigo procurei pavimentar o caminho para adentrar no campo da História da Educação.

Ainda em 1998, retornei à docência e assumi aulas de História no Ensino Fundamental e Médio do Colegiado Metodista de Ribeirão Preto, bem como passei a conduzir um projeto de pesquisa denominado *Projeto Memória*. O projeto tinha duas metas, postas em razão das comemorações dos cem anos da escola: uma seria organizar um minimuseu no interior da escola, algo que representasse a presença dos metodistas na área educacional da cidade, a outra seria escrever um livro sobre o centenário da escola. Boa parte da pesquisa sobre a fundação da escola, de 1899 até 1959, já tinha realizado durante o mestrado. Restava coletar documentos espalhados nos sótãos da escola, documentos que dessem conta de uma escrita que envolvesse início da década 1960 até o final da década de 1990. Em armários, prateleiras, caixas de papelão estavam também os materiais que eu utilizaria na montagem do pequeno museu a ser montado no prédio principal, construído em 1914.

Resultado das atividades de pesquisa, a escola publicou o livro comemorativo *Um século de ensino metodista no nordeste Paulista* (1999). Nesse mesmo ano, foi inaugurado o Museu Willie Bowen, em homenagem a uma missionária do colégio que atuou como enfermeira pública na epidemia de febre amarela que assolou a região em 1903. Para a

organização desse espaço de memória, debruicei-me obras que permitiram refletir sobre o conceito de acervo, de espaços de memória e de fontes materiais.

Ao mesmo tempo em que me detinha nas leituras para a escrita do livro, realizava a catalogação de documentos e peças e serem expostas no museu, bem como encomendava e acompanhava os trabalhos de marcenaria e de vidraçaria para os móveis que receberiam peças, cartas, livros e fotografias.

A documentação levantada serviu ainda para elaborar o projeto de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História na Unesp, Campus de Assis, no início de 1999. No projeto propunha afunilar minhas pesquisas para a história da educação metodista no nordeste e noroeste paulista. A partir de experiências com os documentos do Colégio Metodista de Ribeirão Preto, envolvi também o Instituto Americano, fundado em 1926 na cidade de Lins, cerca de 400 km da capital, e o Instituto Noroeste, fundado em 1918, na cidade de Birigui, cerca de 550 km da cidade de São Paulo.

Meu ingresso e período inicial no doutorado não foi muito diferente do mestrado. Sem bolsa, dividia meu tempo entre cursar as disciplinas do programa e lecionar as disciplinas História da Educação e Metodologia da Pesquisa em História em faculdades privadas da região de Ribeirão Preto. No início de 2000 tive a minha solicitação de bolsa de doutorado na aprovada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Fapesp. Com mais tempo dedicado à pesquisa, adentrei aos espaços reservados à guarda de documentos escolares nas escolas metodistas de Lins e de Birigui. Em salas em que se amontoavam sacos de cimento, uniformes velhos de fanfarras, calhas para lâmpadas, maquetes produzidas por alunos, fui limpando, catalogando, organizando livros de matrículas de alunos, livros de atas escolares, livros de registro de notas, boletins e catálogos escolares, livro de registros de doações às escolas, enfim, um corpo documental a revelar a cultura escolar de uma escola confessional.

Para refletir sobre essa massa de documentos escolares dispersos recorri às leituras de Dominique Julia (2001) e de André Chervel (1990) para o devido uso do conceito de cultura escolar. Isso para fugir de uma análise que não se restringisse à oficialidade dos documentos institucionais, tanto os públicos quanto os das escolas metodistas. Além dos documentos escolares, fiz uma busca densa em notícias sobre as escolas em artigos escritos por metodistas publicados em jornais regionais. Para isso, realizei leituras em jornais arquivados em bibliotecas públicas de Lins, Birigui e Ribeirão Preto.

Uma das dificuldades no início do doutorado foi encontrar um aporte teórico que desse conta da ideia central de minha pesquisa, a saber, os significados de uma educação confessional protestante e suas influências na sociedade que abrangia as escolas. Para isso, já tinha percorrido a ideia weberiana de conduta; os caminhos da análise do discurso; e uma abordagem primicial em História Cultural. Fui, então, alertado por Eduardo Basto Albuquerque (*in memoriam*), meu orientador, a não me ater a conceitos há muito esgotados, como os de disciplina, conduta, moral, e me preocupasse mais com ações escolares dos metodistas como possibilidades expansão da diversidade religiosa brasileira. Mesmo assim não desisti de encontrar um conjunto teórico que me auxiliasse na compreensão do ensino como instilador de comportamentos de uma camada social para outra. Não foi difícil chegar até os conceitos basilares de Norbert Elias (1993, 1994), principalmente no que se refere à sociedade dos indivíduos.

Em 2000, quando passei a me envolver na organização de mesas-redondas sobre o protestantismo brasileiro nos eventos da Associação Nacional de História das Religiões - ABHR, interessei-me pela atuação dos protestantes na esfera pública brasileira. Fui percebendo que presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais, ao buscarem ampliar sua participação no campo religioso brasileiro, abriram brechas no domínio cultural do catolicismo.

A partir desse interesse, ocupei-me em conhecer as ações de um dos primeiros protestantes a exercer o cargo de deputado federal no Brasil, a saber, o reverendo metodista Guaracy Silveira, eleito para a Assembleia Nacional Constituinte em 1933. Esse clérigo atuou na Igreja Metodista Central de Ribeirão Preto, no final da década de 1920. Fiquei muitos dias no Arquivo da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, lendo e anotando as informações sobre a participação política desse reverendo nas Atas da Assembleia Nacional Constituinte, de novembro de 1933 a maio de 1934.

Nas leituras dessas atas verifiquei o quanto Guaracy Silveira, eleito pelo Partido Socialista Brasileiro - PSB, sem o apoio da hierarquia da Igreja Metodista do Brasil, soube mobilizar o apoio dos deputados liberais, principalmente aos ligados à Associação Brasileira de Educação – ABE e signatários do Manifesto dos Pioneiros da Educação, de 1932, para enfrentar os deputados da Liga Eleitoral Católica – LEC.

O deputado se colocou contra a introdução da obrigatoriedade do Ensino Religioso Católico nas escolas públicas. Para o deputado, a LEC buscava a todo custo fazer valer na nova Constituição a influência católica abalada em 1891. Os resultados da pesquisa foram

publicados no artigo com o título *Ensino Religioso ou Educação Moral e Cívica? A participação de Guaracy Silveira na Assembleia Nacional Constituinte de 1933/1934* (2002). Esse artigo ainda compôs o livro *Guaracy Silveira: um protestante na política* (2015), publicado em parceria com o pesquisador Cilas Ferraz de Oliveira.

Na busca de apreender o lugar religioso e social de onde os metodistas e seus educadores dialogavam com a sociedade e com os demais grupos do campo religioso brasileiro, entendia que esses sujeitos históricos queriam, nesses diálogos, tornar público seus princípios e códigos de doutrinas, isso, a partir das marcas com as quais esperavam ser reconhecidos na diversidade religiosa brasileira.

Com essa intenção, realizei pesquisas no *Jornal Expositor Cristão* e revistas de catequese da igreja, guardados no Arquivo Histórico da Igreja Metodista, localizado nas dependências da então Universidade Metodista de São Paulo - UMESP, em São Bernardo do Campo - SP². Continuava o meu trilhar para entender como, em seus canais de comunicação, os metodistas inseriam suas práticas educacionais escolares no contexto dos debates sociais, políticos e culturais da primeira metade do século XX. Para isso, continuei as leituras de jornais e revistas da igreja de 1920 a 1950.

Dos documentos escritos pesquisados trouxe à lume o artigo *A cristianização na educação metodista* (2002), amparado nas considerações de Orlandi (1990) sobre o discurso religioso; nas de Weber (1992), que tratava do conceito de conduta na formulação do pietismo e nas de Tillich (1992), acerca das relações tensas entre a cultura secular e o protesto protestante. A partir desses autores, refleti como os metodistas procuravam instilar seus princípios religiosos nas narrativas sobre seus projetos escolares. No mesmo ano, em *Um inventário da inserção educacional metodista no noroeste paulista* (2002), busquei me distanciar da tentativa de compreensão das práticas sociais de um grupo religioso por meio de doutrinas religiosas forjados no passado.

A partir das considerações de Norbert Elias (1993) de que a compreensão da dinâmica de um grupo reside na própria configuração do processo social em que esse grupo está inserido, indiquei que as ações escolares metodistas no interior paulista não eram devedoras apenas das intenções religiosas contidas em suas doutrinas, mas também dos

² As escolas metodistas, de ensino básico e superior, citadas nesse artigo, que abrigavam documentos em secretarias e no arquivo histórico da igreja, foram fechadas a partir de 2020. Seus prédios escolares, museus, arquivos, bibliotecas foram e estão sendo leiloados, sob o comando da Rede Metodista de Educação, para que se possa, segundo seus gestores, ocorrer o pagamento de dívidas. Dentre as escolas que pesquisei no doutorado, o Instituto Noroeste de Birigui é o único que se encontra em funcionamento em 2025.

interesses econômicos e culturais dos grupos sociais que buscavam nas escolas a formação de seus filhos. Nas atas escolares e nos jornais regionais de Lins e Birigui, cidades do noroeste paulista, vasculhei as informações possíveis sobre doações financeiras e de materiais de comerciantes e grandes agricultores da região aos dois colégios. As dinâmicas sociais revelaram muito do que os metodistas ofereciam como currículo escolar.

Preocupado em problematizar e explorar todas as possibilidades contidas nos materiais de pesquisas, atinha-me cada vez mais em refletir e localizar as publicações de clérigos e educadores metodistas em jornais regionais à luz da história da leitura. Sendo assim, busquei em Chartier (1999), em Gilmont (1999) e em Iser (1996) as apropriações e significados que os leitores fazem de textos impressos no ato da leitura.

No conceito de processo civilizador de Elias (1994), procurava tecer os fios de interdependência cultural em ações coletivas de um determinado grupo social. Em Rago (1997) e Chalhoub (1996) tentava compreender os processos de higienização e sanitização do meio urbano brasileiro, desencadeados por meio dos saberes médicos, temas sobre os quais os metodistas tanto escreviam. Em Soares (1998, 2001), procurei entender como os saberes médicos da Primeira República buscavam a todo custo disciplinar os corpos das populações que viviam nas cidades. Ainda com esses referenciais teóricos e por meio de leituras do *Jornal Expositor Cristão*, *Revista Voz Missionária* e *Revista Bem-te-vi*, das décadas de 1920 e 1930, publiquei o artigo *O metodismo e a ordem social republicana* (2003).

O desenvolvimento de tese de doutorado exigiu ainda o aprofundamento sobre o debate acerca dos pressupostos educacionais dos pioneiros da Escola Nova no Brasil, mesmo porque os currículos das escolas metodistas refletiam, em muito, os princípios norteadores do escolanovismo.

Em Fernando de Azevedo (1976), interessei-me pela defesa que o autor fazia da educação liberal como alternativa à histórica dualidade educacional que impactava a educação escolar brasileira. Em Lourenço Filho (1942), procurei entender a ideia da educação escolar como mecanismo de integralização da cultura. Em Anísio Teixeira (1930), apropriei-me do entendimento que o autor fez da necessidade de aliar a cultura moral produzida na escola às inovações técnicas e científicas tendo em vista a preparação do aluno para ser participante de uma cultura material.

A partir do levantamento documental, pois sempre considerei não ser possível escrever História longe dos arquivos, bem como das leituras atinentes a cada tema suscitado

na documentação, defendi a tese com o título *A educação, a ordem e a civilidade: o evangelismo metodista no interior paulista*, em outubro de 2003.

Antes de continuar, é importante ressaltar que o (a) pesquisador (a) em História das Religiões nem sempre aprende a fazer pesquisa a partir de requisitos impostos pelos programas que o recebe, pois um orientando não chega até os programas de pós-graduação já detentor de saberes teóricos e metodológicos exigidos nas linhas de pesquisa em que vai atuar. É a partir da experiência de seus (as) orientadores (as) e da convivência com parceiros de outras instituições que as pesquisas são vai experimentadas ou tateadas, indicando o que se pode e que se consegue fazer. Receita pronta não há. Pesquisadores (as) em religiões e religiosidades não seguem a mesma trajetória de aprendizagem. Antes, muitos (as) dos que chegam aos programas de pós-graduação são dotados de experiências e aprendizagem diversas, distantes muitas vezes daquelas balizadas por uma única postura epistemológica. Assim, é importante estar atentos a essas diferentes formas de aprender a fazer pesquisa em estudos de religiões.

Estudos a partir do lugar social da pesquisa

Em dezembro de 2005 assumi a função de docente/pesquisador da Universidade Federal do Tocantins - UFT. A partir de então minhas produções acadêmicas passaram a girar em torno de duas temáticas que cercava minhas pesquisas desde meu ingresso em programas de pós-graduação: a História das Religiões e dos Protestantismos e a História da Educação e da Metodologia de Ensino de História. Sobre essa última temática, publiquei capítulo de livro no Selo do PPGHispam (Almeida, 2024).

Para a apresentação acerca da primeira temática, por uma questão didática, optei por encadeá-lo por temas que se identificam. No primeiro tema, reuni publicações acerca da história e historiografia do protestantismo; no segundo, aglutinei textos sobre a relação entre a religião, educação, sociedade e política; no terceiro, apresento o intercâmbio entre os protestantes e a história das mulheres. Por último, elenco os estudos produzidos sobre a história do protestantismo no Tocantins. Em todos os temas, estão presentes produções bibliográficas produzidas de forma individualizada; em outras estão as parcerias com pesquisadores de outras universidades ou em conjunto com meus orientandos.

Como parte do tema história e historiografia do protestantismo, em parceria com Elizete da Silva e Lyndon de Araújo Santos, lancei a coletânea *“Fiel é a Palavra”: leituras Históricas dos evangélicos no Brasil* (2011). Nessa obra foram reunidos capítulos de livros

de autores com vasta experiência na escrita sobre o protestantismo brasileiro. Foram selecionados textos que dessem conta da história e da historiografia do campo protestante tradicional, a saber: das igrejas luteranas, batistas, presbiterianas, congregacionais e metodistas. Aspectos doutrinários, sociais, políticos e educacionais foram devidamente tracejados por diferentes autores.

Nessa coletânea, escrevi o capítulo *Igreja Metodista do Brasil* (2011), onde percorri as diversas estratégias que os metodistas lançaram mão para interagirem com os grupos sociais que cercavam suas igrejas e escolas. Analisei as práticas escolares, a criação de jornais e revistas impressas para a divulgação de suas crenças, as alianças políticas encetadas por suas lideranças, bem como as atividades religiosas de expansão da igreja.

Em *Referenciais e fontes em estudos sobre o protestantismo missionário* (2013), sintetizei algumas experiências de pesquisa sobre o protestantismo brasileiro, possibilitando aos interessados no tema formas de manusear fontes e bibliografias sobre as igrejas presbiterianas, metodistas, batistas e congregacionais, as primeiras igrejas do campo protestante a chegarem ao Brasil, a partir da segunda metade do século XIX.

Novamente por meio da parceria com Elizete da Silva e Lyndon de Araújo Santos, foi lançada a coletânea *500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico* (2017). A obra, escrita no clima das comemorações dos 500 anos da Reforma Protestante e por mãos de estudiosos do pentecostalismo e do protestantismo brasileiro, teve por meta explorar a história de igrejas dos campos tradicional e pentecostal no Brasil e as interações dessas igrejas com movimentos políticos, sociais e culturais no Brasil, desde a segunda metade do século XIX.

Na coletânea, colaborei com dois capítulos, um deles foi *Historiografia do protestantismo brasileiro* (2017) e o outro foi *Protestantismo e República no Brasil* (2017), voltados às reflexões sobre a participação de membros de igrejas protestantes tradicionais na esfera social, educacional e política republicana, momento que expus em que medida a República instaurada em 1889 foi assumida por presbiterianos, metodistas, batistas e congregacionais como o tempo de progresso e modernidade, um tempo que consideravam promissor aos princípios do missionarismo norte-americano. Em *A parceria Associação Brasileira de História das Religiões / Paulinas: experiências de publicações em estudos de religião* (2019), problematizei os rumos dos estudos históricos sobre o protestantismo enquanto campo específico no interior da associação criada ainda em 1999.

No que se refere ao tema que relaciona protestantismo, educação, sociedade e política, em *Metodismo e educação: a formação do tecido social do interior paulista* (2007), continuei a insistir na análise do currículo das escolas metodistas como componente social a influenciar a formação e as camadas médias que se formavam no interior paulista. As escolas metodistas, assim, mais uma vez, foram analisadas como parte da configuração social do regime republicano.

No artigo *Os metodistas e o golpe militar de 1964* (2009) escrito após pesquisa no *Jornal Expositor Cristão*, em matérias que se estenderam de março a junho de 1964, procurei evidenciar como o veículo de comunicação dessa igreja oportunizou espaços para que clérigos e leigos se manifestassem contrários ou a favor do golpe aplicado na democracia brasileiro pelos militares e civis conservadores, esses últimos entranhados em igrejas, em partidos políticos de direita e no judiciário.

Com pesquisas realizadas em revistas doutrinárias e pastorais da Igreja Metodista, com enfoque nas décadas de 1980 e 1990, momentos de abertura política e construção da democracia, tornei público o artigo *Discursos e iniciativas de metodistas progressistas sobre a questão agrária no Brasil (1980-1999)* (2013). Nele, abordei por meio de considerações de autores da história política brasileira, como a juventude metodista buscava, a todo custo, envolver igreja nos debates ecumênicos sobre a situação dos povos indígenas, dos trabalhadores rurais sem terra e dos assalariados rurais.

Com a atenção voltada para os modos pelos quais os pentecostais tocantinenses buscavam ser reconhecidos na sociedade, em parceria com Máisa Pereira Lobo e Jean Carlos Rodrigues, foi publicado o artigo *Igrejas assembleianas no norte do Tocantins: processo de implantação e construção de identidades* (2014). Trata-se de estudo realizado a partir de dados coletados no Censo Demográfico de 2010 sobre as denominações protestantes e pentecostais.

Com o livro *Religião e Educação: práticas de converter e de ensinar dos Metodistas no Brasil* (2015), resultado de minha tese de doutorado, aprofundi as considerações sobre como os protestantes utilizaram, na primeira metade do século XX, as práticas de conversão como esteio para o ensino escolar. Ainda na busca de oferecer reflexões sobre como os protestantes do campo pentecostal se preparam para conviverem em sociedade, em parceria com Sueli Silva, foi publicado *Ritos, rituais e recomendações na Igreja Congregação Cristã no Brasil* (2015).

Com Gomes da Silva debruçamo-nos sobre ideia da prática missionária protestante como elemento de interferência social e política. Para tanto, analisamos as viagens do missionário metodista Daniel Kidder no Brasil na década de 1840. Das reflexões acerca da história da leitura e de literatura dos viajantes, aplicadas a um livro escrito por esse clérigo, foi publicado *Daniel Parish Kidder: Sociedade, Identidade e Cultura nas Narrativas de Um Protestante Viajante no Século XIX* (2016).

No contexto das comemorações dos 500 anos da Reforma Protestante, trouxe à público o artigo *A Reforma Protestante: considerações acerca de seu surgimento e de sua expansão* (2017). No artigo, levei em consideração o conceito de mentalidade religiosa de Lutero, de Febvre (2012), as ideias de mudanças citadinas e econômicas da Alemanha do século XVI e sua relação com o luteranismo, de Delumeau (1989) e a concepção da religião como justificativa para a violência estatal, de Armstrong (2016).

Na busca de sedimentar a ideia de que um grupo religioso é aquilo que demonstra sua relação com a sociedade, publiquei o livro *"Ouvir a Voz de Deus / no Mundo": história dos modos de integração social de uma igreja evangélica no Brasil* (2018). Nessa obra expandi análises sobre a relação igreja e sociedade, que expus em vários artigos científicos que publicara até então.

Quanto ao tema história das mulheres, em *Práticas educativas e visão de mundo: palavras e atitudes da protestante Ana Koppal* (2011), procurei compreender como, no início do século XX, quando as lutas feministas ainda não tinham se solidificado no Brasil, uma jovem metodista desafiou os mandatários do metodismo brasileiro a desenvolveram uma prática religiosa afinada com as necessidades reais da sociedade, principalmente com as camadas mais pobres.

Interessado cada vez mais pelo tema, nas pistas indicadas por Louro (2001), Pedro (2012) e Rosemberg (2012), publiquei *Práticas ecumênicas de mulheres metodistas na Revista Voz Missionária* (2012). Foi a oportunidade que tive de analisar as práticas de mulheres protestantes, relacionando-as às lutas das mulheres para se emanciparem do poder masculino nos espaços públicos e à busca de autonomia profissional.

Com o aporte teórico de autoras que se debruçavam sobre a história da mulher no Brasil, publiquei juntamente com Máisa Pereira Lobo, três artigos: o primeiro, *As organizações femininas e o trabalho educacional e missionário no antigo norte goiano*, (2014); o segundo recebeu o título de *A mão que embala o berço domina o mundo: considerações sobre a atuação feminina batista na região do antigo norte goiano* (2014); o

terceiro foi: *Gênero: as organizações femininas e o trabalho educacional e missionário no antigo norte de Goiás* (2015). No centro de nossas atenções estavam os papéis desempenhados pelas mulheres em um campo religioso dominado por homens.

Com o título *Mulheres metodistas e ensino: enfrentamentos femininos na educação escolar* (2016) lidei com os conflitos em que envolveram educadoras do Colégio Metodista de Ribeirão Preto e membros da Igreja Metodista da cidade, em 1950. As educadoras do colégio enfrentaram os homens que detinham o mando na igreja da cidade e resolveram finalizar ali o ensino regular. Depois de meses confrontando as lideranças masculinas da igreja resolveram encerrar as atividades da escola e iniciar atividades de formação de diaconisas no Bairro Chácara Flora, em São Paulo.

Seguindo a temática que relacionava protestantismo e história das mulheres, foi lançado o capítulo de livro *Missões batistas no norte goiano: as ações missionárias junto aos indígenas Xerente* (2017), publicado em parceria com Débora Feitosa. Nele discorremos sobre as atividades das mulheres batistas entre os Xerentes indicando suas motivações religiosas e sociais no trato com as questões culturais indígenas. Para isso, levamos em conta algumas considerações acerca do significado de capital religioso, partir de noções dadas por Pierre Bourdieu (1998), bem como sobre a compreensão de crença religiosa, nos termos propostos por Clifford Geertz (1989).

Do mesmo modo, em *“Nós fazemos a diferença”: mulheres metodistas em Porto Nacional* (2020), capítulo de livro elaborado por mim e Raphaela Corrêa de Paula, nossa atenção voltou-se para os projetos assistenciais desenvolvidos por mulheres metodistas. Para condução de nossas análises, orientamo-nos pelas considerações de autores que se ocupam da História das Religiões numa interface com a História Cultural, o que nos permitiu abordagens voltadas para as apropriações dos discursos, das linguagens e das condições culturais das mulheres no interior de uma igreja protestante.

Novamente junto com Janildes Curcino Sarzêdas e com o olhar voltado para a questão do empoderamento feminino, escrevemos a *'A escrava livre': construção da identidade de uma religiosa feminista* (2021). O artigo buscou, por meio de entrevista com uma freira católica, identificar o processo de construção da identidade religiosa feminista em um processo de valorização da memória de atuação e militância dentro da chamada Teologia Feminista e da Teologia da Libertação. As noções de memória e identidade, necessárias para analisar a entrevista realizada, foram buscadas em Le Goff e Nora (1995) e Pollak (1992).

No capítulo *Assistir ao necessitado e redimir os pecados: as práticas religiosas e sociais das mulheres presbiterianas em Araguaína, TO* (2023), escrito em parceria com Nilza Araújo Silva, procuramos em Le Goff e Nora (1995), a orientação de que a escrita da História deve levar em consideração o mundo em que as pessoas vivem, como elas pensam, como se relacionam, pois, é no mundo da vivência diária que percebe a complexidade da vida em sociedade. Foi a partir dessa percepção de historicidade que nos preocupamos com as atividades religiosas e filantrópicas das mulheres presbiterianas. Ao enunciar suas atividades na igreja, buscamos contribuir para fazer emergir não as mulheres silenciadas, mas as que buscam ser ouvidas e chamadas a participar do protestantismo. As mulheres presbiterianas exercem diversas atividades dentro e fora da igreja. Essas atividades não estão limitadas ao campo religioso - muito pelo contrário, estão fortemente inseridas nos demais aspectos da sociedade, ou seja, no social, no político e no cultural.

Por fim, a partir de orientações de trabalhos monográficos acerca da história dos protestantismos e catolicismos no estado do Tocantins, ofereci aos leitores as ferramentas metodológicas e teóricas que utilizava em minhas pesquisas. Dessa forma, foi publicado *Fontes, teorias e métodos na escrita histórica sobre os protestantes e pentecostais no estado do Tocantins* (2017). Em *Protestantes e Católicos no Tocantins: estudos de religião e religiosidade* (2021), busquei perceber as especificidades da formação do campo religioso católico e protestante na região. Para isso, percorri artigos, teses, dissertações, pesquisas de iniciação científica e monografias de final de curso, que tiveram como objetivo o estudo a atuação religiosa de católicos e protestantes no Tocantins. Trata-se de um artigo ancorado numa bibliografia voltada a explorar os modos de intervenção com os quais esses dois campos religiosos realizaram expansões missionárias para o Brasil central.

Em parceria com Wedster Sabino, publicamos *As práticas missionárias batistas no Vale do Rio Tocantins, entre 1925 e 1940: apontamentos históricos para a compreensão de um evangelismo conservador* (2019). Com a colaboração de Sabino, que realizou densa pesquisa em acervo da Junta Nacional dessa igreja e a partir dos aportes teóricos constituídos a partir da História Cultura, em interface com a História das Religiões, publicamos os seguintes artigos: *'Destruindo as trevas espirituais, morais e intelectuais': historicidades religiosas e educação batista no Vale do Rio Tocantins (1936-1940)* (2019); *Pela salvação do índio brasileiro: história, missões batistas e práticas de descaracterização cultural no vale do Rio Tocantins* (2020); e *Em busca de diamantes para a coroa do mestre: história, discursos religiosos e missionarismo batista no Vale do Rio Tocantins* (2020). São artigos

cuja preocupação central foi o de desvendar os percursos das relações sociais travadas pelos protestantes.

Na trilha de autores que analisam os impactos da Teologia da Libertação na América Latina e a partir de fontes documentais da Pastoral da Terra no estado do Tocantins, em parceria com Janildes Sarzêdas, foi publicado o artigo *Memórias de evangelizações junto aos pobres na Diocese de Porto nacional- TO (1978-1985)* (2020).

Posso afirmar, sem dúvida, que se fosse exigido de mim a adesão a um modelo de investigação em estudos sobre religiões e religiosidades quando iniciei minha formação nesse campo, não teria avançado naquilo que me propus a fazer. Pude continuar apenas porque fui aceito na condição de aprendiz de fazedor de pesquisa. E não é só isso, minha formação continuou porque encontrei pela frente outros pesquisadores/parceiros e alunos orientandos generosos, que aceitaram dividir comigo minhas dúvidas, meus receios, minhas sondagens sobre os protestantes e pentecostais. É bom estar sempre atento para o fato de que a área de estudos sobre religiões é composta por aprendizes que carecem não apenas de nossas posturas de manuseadores de teorias e métodos, mas de nossas tarefas docentes, em especial do ato aprender a fazer pesquisa.

Considerações finais

Esse saber compartilhado foi me amparando no auxílio de alunas e alunos que me procuravam para aprendizagem em religiões e religiosidades. O meu caminhar nas atividades de pesquisas, em muito, foi devedor do aprendizado junto aos discentes e parceiros que confirmaram em mim. Enfim, o ato de ensinar em pesquisa depende muito do ato de aprender a fazer pesquisa.

A releitura de documentos levantados ainda nos tempos de mestrado e de doutorado, as novas leituras que, aos poucos, fui realizando com o apoio de profissionais com larga experiência nos estudos sobre o campo religioso brasileiro, bem como os encontros de orientações que possibilitaram, junto aos meus alunos, apontam para um percurso de pesquisa em construção.

No memorial aqui narrado, chamo a atenção para o fato de que os saberes necessários à formação de um (a) pesquisador (a) em História das Religiões são mais descontínuos do que se possa imaginar. O aprendizado adquirido nas práticas de pesquisa nem sempre obedece à rigidez estrutural dos cânones acadêmicos e da erudição decantada na formação do historiador e historiadora. As normas e rituais que cercam a pesquisa em história religiosa

devem ser entendidas como pontos de partida para o planejamento da formação profissional, nunca uma camisa de força a ajustar as diferentes formas de aprender aos modelos teóricos e metodológicos já estabelecidos. Chamo a atenção para o fato de que a incorporação de aportes teóricos e metodológicos na produção bibliográfica por um (a) pesquisador (a) não ocorre, necessariamente, na filiação a esse ou aquele conjunto de conceitos e categorias de domínio nas ilhas dos afamados.

O que procurei, a partir dos caminhos que percorri na lida com os estudos de História de protestantes e pentecostais, que nunca fiz sozinho, foi apontar que a epistemologia de um saber que ocorre também por experimentos, por sondagens, por continuidades e rupturas. E que não podemos exigir muito mais do que isso de nossos alunos. Nas idas e vindas desse aprendizado, forma-se um certo modo de escrita, e é sempre melhor escrever por linhas tortas do que pouco ou nunca escrever.

Assim, sigo com a convicção de que alunos que oriento não percorreram os mesmos caminhos de aprendizagens e que muitos dos que adentram no ensino superior são detentores de conhecimentos escolares repletos de lacunas. Defendo que é preciso ver os alunos (as) pesquisadores (as) não como um contínuo de todos os saberes sacralizados, mas como sujeitos históricos com incompletudes na formação, e que as aprendizagens necessárias podem ser adquiridas no decorrer de sua vida acadêmica. Suas históricas condições sociais e os modos pelos quais passarem pela educação básica dizem muito sobre como podem e conseguem aprender.

Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História In: GUERRIERO, Silas. **O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. A História das Religiões. In: USARSKI, Frank (Org.). **O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

ALMEIDA, Vasni de. “A escrava livre”: construção da identidade de uma religiosa feminista. *Revista Escritas no Tempo*, v. 1, p. 83-101, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unifesspa.edu.br/index.php/escritasdotempo/article/view/1542>. Acesso em 10/06/2024

_____. "Nós fazemos a diferença": mulheres metodistas em Porto Nacional. In: BRESSANIN, César Evangelista Bressanin; ZITZKE, Valdir Aquino (Orgs.). **Religiosidades no Tocantins**. Curitiba: CRV, 2020, v. 1, p. 43-6

_____. “Destruindo as trevas espirituais, morais e intelectuais”: historicidades religiosas e educação batista no Vale do Rio Tocantins (1936-1940). **Revista de História da UEG**, v. 8, p. 1-20, 2019. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/8829>. Acesso em 11/06/2024.

_____. A ação educacional metodista em Ribeirão Preto. **Revista Estudos de História**, Franca, SP, v. 5, n.1, p. 57-70, 1998. Impresso.

_____. A cristianização na educação metodista. **Revista Pós-História**, Unesp, Assis, SP, v. 10, n.1-9, p. 199-218, 2002. Impresso.

_____. **A educação, a ordem e a civilidade: o evangelismo metodista no interior paulista**. Assis, SP: Unesp. Tese de doutorado em História, 2003.

_____. A inserção do metodismo em Ribeirão Preto: obra missionária e conflitos. **Revista Estudos de História**, Franca, SP, v.1, n.1, p. 269-294, 1994, Impresso.

_____. A mão que embala o berço domina o mundo: considerações sobre a atuação feminina batista na região do antigo norte goiano. In: PINHO, Maria José de; QUEIROZ Halisson; CILLI, Michelle Araújo (Orgs.). **Melhores trabalhos do IX Seminário de Iniciação Científica da Universidade Federal do Tocantins**. 1ed.Palmas: EDUFT - Editora da Universidade Federal do Tocantins, 2014, v. 1, p. 159-

_____. A parceria Associação Brasileira de História das Religiões / Paulinas: experiências de publicações em estudos de religião. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 10, p. 5-58, 2019. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1649>. Acesso em 13/06/2024.

_____. A Reforma Protestante: considerações acerca de seu surgimento e de sua expansão. **Revista Observatório da Religião**, v. 5, p. 105-127, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/Religiao/article/view/2388>. Acesso em 13/06/2024

_____. As organizações femininas e o trabalho educacional e missionário no antigo norte goiano. **Revista Caminhos (Goiânia. Online)**, v. 12, p. 259-278, 2014. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/3539>. Acesso em 13/06/202

_____. As práticas missionárias batistas no Vale do Rio Tocantins entre 1925 e 1940: históricos para a compreensão de um evangelismo conservador. **Desafios: Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins**, v. 7, p. 229-242, 2019. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/desafios/article/view/8720>. Acesso em 11/06/2024.

_____. Assistir ao necessitado e redimir os pecados: as práticas religiosas e sociais das mulheres presbiterianas em Araguaína. In: MEDEIROS, Olivia Macedo Miranda; CAIXETA Vera Lúcia (Org.). **História e Memória de Araguaína**. 1ed.Araguaína: EDUFNT, 2023, v. 1, p. 91-106.

_____. **Converter, ensinar e conformar: a missão metodista em Ribeirão Preto (1896-1950)**. Franca, SP: Unesp. Dissertação de Mestrado em História, 1997.

ALMEIDA, Vasni de. Daniel Parish Kidder: Sociedade, Identidade e Cultura nas Narrativas de Um Protestante Viajante no Século XIX. **Plura Revista de Estudos de Religião**, v. 7, p. 94-120, 2016. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1165>. Acesso em 13/06/2024.

_____. Discursos e iniciativas de metodistas progressistas sobre a questão agrária no Brasil (1980-1999). **Plura, Revista de Estudos de Religião**, v. 4, p. 127-149, 2013. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/709>. Acesso em 13/06/2024.

_____. Educação e ensino de história: memorial de uma trajetória de ensino e pesquisa. In: COELHO, George Leonardo Seabra; PADOVAN, Regina Célia RODRIGUES, Rodrigo Gouvêa (Orgs.). **Pesquisa em História, Humanidades Digitais: outros temas comunicacionais, abordagens**. Palmas, Eduft, 2024. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/editora/issue/view/893/636>. Acesso em 16/06/2025.

_____. Em busca de diamantes para a coroa do mestre: história, discursos religiosos e missionarismo batista no Vale do Rio Tocantins. **Revista de Estudos da Religião, Rever**, v. 20, p. 47-263, 2020. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/49249>. Acesso em 11/06/2024.

_____. Ensino Religioso ou Educação Moral e Cívica. **Revista do Cogeime**, Piracicaba, v. 21, p. 25-42, 2002. Impresso.

_____. Fontes, teorias e métodos na escrita histórica sobre os protestantes pentecostais no Estado do Tocantins. **Fronteiras: Revista de História**, v. 19, p. 110-134, 2017. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/7594>. Acesso em 13/06/2024.

_____. Gênero: as organizações Femininas e o Trabalho Educacional e Missionário no antigo norte de Goiás. **Desafios: Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins**, v. 2, Especial, p. 38-57, 2015. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/desafios/article/view/1581>. Acesso em 13/06/2024,

_____. **Guaracy Silveira: um protestante na política**. 1. ed. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2015.

_____. Historiografia do protestantismo brasileiro. In: ALMEIDA, Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo; SILVA, Elizete da (Org.). **Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2017, p. 43-83.

_____. Igreja Metodista do Brasil. In: ALMEIDA, Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo; SILVA, Elizete da (Org.). **Fiel é a palavra: leituras históricas do protestantismo no Brasil**. 1. ed. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, p. 225-280.

_____. Igrejas assembleianas no norte do Tocantins: processo de implantação e construção de identidades. **Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais**, v. 3, p. 46-62, 2014. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/2793>. Acesso em 13/06/2024.

_____. Memórias de evangelizações junto aos pobres na Diocese de Porto Nacional- TO (1978-1985). **Revista Paralellus** (Online), v. 11, p. 329-345, 2020. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1762>. Acesso em 11/06/2024.

_____. Metodismo e educação: a formação do tecido social do interior paulista. **História Revista**, UFG., v. 12, p. 141-165, 2007. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/6853>. Acesso em 13/06/2024

_____. Missões batistas no Norte Goiano: as ações missionárias junto aos indígenas Xerente. In: ALMEIDA, Vasni de; FERREIRA, Renata Brauner (Org.). **História, Sociedade e**

Cultura no Cerrado Amazônico. 1ed.Curitiba, PR: Editora Prism as, 2017, v. 1, p. 149-179.

_____. Mulheres metodistas e ensino: enfrentamentos femininos na educação escolar. **Mnemosine Revista**, PPGH-UFCG, v. 7, p. 47-69, 2016. Disponível em: <https://revistas.editora.ufcg.edu.br/index.php/mnemosine/issue/view/146>. Acesso em 13/06/2024.

_____. O discurso metodista na imprensa: uma estratégia de consolidação religiosa. **Revista Estudos de História**, Franca, SP, v. 2, n.2, p. 37-47, 1995. Impresso.

_____. O Metodismo e a Ordem Social Republicana. **Revista Rever**, Puc, São Paulo, v. 1, n.3, p. 41-60, 2003. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.pucsp.br/rever/rv1_2003/p_almeid.pdf. Acesso em 13/06/2024.

_____. Os metodistas e o golpe militar de 1964. **Revista Estudos de Religião**, v. 23, p. 54-68, 2009. Disponível em: [file:///D:/Users/Vasni/Downloads/Dialnet-OsMetodistasEOGolpeMilitarDe1964-6342470%20\(4\).pdf](file:///D:/Users/Vasni/Downloads/Dialnet-OsMetodistasEOGolpeMilitarDe1964-6342470%20(4).pdf). Acesso em 13/06/2024.

_____. Os protestantes de origem missionária no Brasil abordagens recorrentes e possibilidades de interpretações. In: MANIERI, Dagmar Manieri; RAMOS, Dernival Venâncio; SALDANHA, Flávio Henrique Dias; SILVA, Luciano Galdino da (Orgs.). **Ensino e Pesquisa: teorias, métodos e abordagens em História**. 1ed.Goiânia: Editora Vieira, 2010, v. 1, p. 211-224.

_____. Pela salvação do índio brasileiro: história, missões batistas práticas de descaracterização cultural no vale do Rio Tocantins. **Revista Faces da História**, v. 7, p. 260-284, 2020. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/1531>. Acesso em 11/06/2024.

_____. Práticas ecumênicas de mulheres metodistas na Revista Voz Missionária. **Revista Religião & Sociedade**, v. 32, p. 149-169, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/ctnQf76P4mnxCRM4FqkYhzd/>. Acesso em 13/06/2024.

_____. Práticas educativas e visões de mundo: palavras e atitudes de protestante Ana Koppal. In: ALMEIDA, Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo; SILVA, Elizete (Orgs.). **Fiel é a Palavra: leituras históricas do protestantismo no Brasil**. 1ª. ed. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, v. 1, p. 413-428.

_____. Protestantes e Católicos no Tocantins: estudos de religião e religiosidades. Goiânia: **Caminhos Revista de Ciências da Religião**, v. 1, p. 45-65, 2021. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8486/5130>. Acesso em 10/04/2024.

_____. Protestantismo e República no Brasil. In: ALMEIDA, Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo; SILVA, Elizete da. **Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico** (Orgs). 1ed.Curitiba, PR: CRV, 2017, v. 1, p. 39-163.

_____. Referenciais e fontes em estudos sobre o protestantismo missionário. In: ALMEIDA, Vasni de; VIEIRA Martha Vieira (Orgs.). **Caminhos da História: sugestões para pesquisa no ensino superior**. 1ed.Curitiba: Editora CRV, 2013, v. 1, p. 73-90.

_____. **Religião e Educação: Práticas de Converter e de Ensinar dos Metodistas no Brasil**. 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

_____. Ritos, rituais e recomendações na Igreja Congregação Cristã no Brasil. **Revista Perspectiva Histórica**, v. 4, p. 57-69, 2015, Impressa.

_____. Um inventário da inserção educacional metodista no noroeste paulista. **Revista Comunicações**, Unimep, Piracicaba, SP, v. 9, n.1, p. 234-255, 2002. Impresso.

_____. **Um século de educação escolar metodista no nordeste paulista**. Ribeirão Preto, SP: Colégio Metodista, 1999.

_____. **"Ouvir a Voz de Deus / no Mundo": história dos modos de integração social de uma igreja evangélica no Brasil**. 1. ed. Palmas: Nagô Editora, 2018. v. 1. 138p.

ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangue: religião e a história da violência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

AZEVEDO, Fernando de. **A transmissão da cultura**. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

BOSI, Eclea. **Memória e Sociedade: lembrança dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A escola conservadora: as desigualdades sociais frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs). **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CAMPOS, Cristina. **São Paulo pela Lente da Higiene**. As provas de Geraldo Horácio de Paula Souza para a Cidade. São Carlos: RiMa, 2002.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Tradução de Mary Del Priori. Brasília: Editora da UnB, 1999.

CHERVEL, André. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. **Revista Teoria e Educação**, n. 2, p. 177-229, 1990.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: formação do Estado e Civilização**. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, vol. 2, 1993.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, vol. 1 1994.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero: um destino**. São Paulo: Três Estrela, 2012

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro:LTC,1989.

GILMONT, Jean-François. Reformas protestantes e leitura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1999

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**. Tradução de Johannes Kretschmer. São Paulo: Ed. 34, 1996.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. Campinas: **Revista Brasileira de História da Educação**, Autores associados, 2001.

- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão et. al. Campinas –SP: Digital Source da UNICAMP, 1990.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LOURENÇO FILHO, Bergström Manuel. **Tendências da educação brasileira**. São Paulo: Melhoramentos, 1942.
- LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORI, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2001.
- MARTINS, José de Souza. **A imigração e a crise do Brasil agrário**. São Paulo: Hucitec, 1973.
- MARTINS, José de Souza. **A militarização da questão agrária no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia de. **O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas**. (<http://www.usp.br/revistausp/67/05-mendonca.pdf>). Acesso em 02/02/2012. Publicação impressa: *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, set./nov., 2005.
- NORA, Pierre. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo (10) dez/1993, p. 07-28.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli (Org.). **Palavra, fé, poder**. Campinas, SP: Fontes Editores, 1987.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento**. Campinas, SP: Pontes Editores, 1990.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 1988.
- PEDRO, Joana Maria. Corpo, prazer e trabalho. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.
- POLLAK, Michael. **Memória e Identidade social**. Conferência transcrita e traduzida por Monique Augras. Edição Dora Rocha. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, 200-212.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T a Queiroz, 1991.
- RAGO, Luzia Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- ROSEMBERG, Fúlvia. Mulheres educadas e a educação de mulheres. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.
- SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. **Fiel é a palavra: leituras históricas do protestantismo no Brasil**. 1. ed. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011. v. 1. 479p.

SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. **Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil**: um debate histórico e historiográfico. 1. ed. Curitiba, PR: CRV, 2017. 429p.

SOARES, Carmen Lúcia. **Corpo e história**. Campinas: Autores Associados, 2001.

SOARES, Carmen Lúcia. **Imagens da educação no corpo**: estudo da prática da ginástica francesa no século XIX. Campinas: Autores Associados, 1998.

TEIXEIRA, Anísio Spínola. Porque “Escola Nova”. Salvador: Biblioteca virtual Anísio Teixeira. **Boletim da Associação Baiana de Educação**, n. 1, 1930. Disponível em: www.prossiga.br/anisioteixeira/artigos/nova. Acesso em 16/06/2025.

TILLICH, Paul. **A era protestante**. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmercsányi e Tamás J. M. K. Szmercsányi. São Paulo: Pioneira, 7^a. Ed. 1992.

O ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL E O DEBATE SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NAS ESCOLAS PÚBLICAS, APÓS A LEI 9.475/1997

Anny Karoline Ribeiro da Silva Santos¹

Introdução

O objetivo desse capítulo é apresentar considerações acerca de algumas contradições envolvendo o ensino religioso implantado nas escolas públicas e estabelecer uma relação possível as práticas de intolerância que ainda se verificam na sociedade brasileira. Discorreremos sobre esses debates a partir de textos produzidos após a publicação da Lei 9.475/1997, que garante um ensino religioso, de matrícula facultativa nas escolas públicas de ensino fundamental e preconiza o respeito à diversidade religioso do Brasil, bem como proíbe qualquer forma de pregação. Para discorrer sobre o ensino religioso, ponto importante para a compreensão das intolerâncias na escola, é necessário verificar a relação Estado e Igreja Católica no Brasil.

O processo de colonização brasileira ocorreu em estreita relação com a expansão católica. Como defende os autores, Antonio Chizzoti (1996), Luiz Antônio Cunha (2007) e Demerval Saviani (2007), no contexto da contrarreforma, a Companhia de Jesus foi escolhida como responsável para a tarefa de organização do ensino escolar no Brasil. Assim, a base de organização da educação brasileira, é católica, basicamente jesuíta. Embora por algum tempo essa ordem religiosa tenha sido expulsa dos domínios portugueses, isso não foi suficiente para se criar uma estrutura razoavelmente laica de ensino.

Com a Independência, o Brasil reafirma o seu caráter religioso cristão e mantém formalmente o sistema de padroado, criando uma série de vínculos legais entre o Império que se formava a religião católica, tendo o Imperador a dupla função de chefe da nação e

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas, PPGHisp, da Universidade Federal do Tocantins, UFT, sob a orientação do Prof. Dr. Vasni de Almeida. Professora da Escola Estadual Afredo Nasser, no Município de Bom Jesus – To.

líder da Igreja no Brasil. Dessa forma, a Constituição Brasileira de 1824 mantinha o legalismo português, ou seja, a união entre a coroa e a religião católica, o princípio do padroado. Tradição em Portugal, antes mesmo da independência do Brasil, o princípio do padroado consistia na possibilidade de o imperador poder designar pessoas para o preenchimento dos cargos eclesiásticos mais importantes, estando sujeito apenas à aprovação pontifical. De outro lado, o clero ganhava proventos do Estado, transformando os padres em funcionários estatais e, portanto, dependentes do governo. Essa relação demonstra como o campo religioso no Brasil esteve relacionado com o campo político de forma heterônoma (Chizotti, 1996; Cunha, 2007; Savianni, 2007).

Com a proclamação da República, em 1889, chega ao fim o regime do padroado. O Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, oficializa a separação entre Igreja e Estado, marcando o início da secularização do Estado brasileiro. Conforme diz Cesar A. Ranquetat Jr (2007, p.165) “A laicização do Estado é consagrada na Constituição Federal de 1891”. Todavia, a Igreja Católica voltou a exercer pressão sobre os deputados constituintes de 1933 para que incluíssem, na Constituição a ser votada em 1934, o Ensino Religioso como disciplina escolar, como aponta Almeida (2000). Deputados de orientação liberal tentaram impedir esse retorno desse ensino às escolas, mas acabou prevalecendo a vontade dos parlamentares ligados ao catolicismo

Na Constituição brasileira de 1988, ficou bem explícito, que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias. As mudanças que ocorreram no ensino religioso brasileiro, desde a Constituição de 1891, ou seja, de separação entre religião e Estado, apontam para o processo de secularização da sociedade brasileira.

Dessa forma, é relevante enfatizar aqui a noção da secularização. Zanone (1986) afirma que a secularização é um processo social em que os indivíduos ou grupos sociais vão se distanciando de normas religiosas quanto ao ciclo do tempo, quanto a regras e costumes e mesmo com relação à definição última de valores. Um Estado pode ser laico e, ao mesmo tempo, organizar uma sociedade mais ou menos secular, mais ou menos religiosa. Para este autor, grupos sociais podem professar-se agnósticos, ateus, outros preferem o reencantamento do mundo, termo entendido como forma de encantar(-se) mais uma vez; muitos continuarão seguindo várias e variadas confissões religiosas e todos podem convergir na busca da paz.

Outro conceito importante para a compreensão do ensino religioso no Brasil é o de estado laico. Um Estado, que durante muito tempo tenha sido ordenado tendo por base princípios religiosos, torna-se laico quando se distancia dos cultos religiosos e não assume um deles como religião oficial. Para Cury (2004), a modernidade do século XVI foi se distanciando cada vez mais da religião oficial do Estado. A laicidade, dessa forma, é condizente com a liberdade de expressão, de consciência e de culto, e não pode conviver com um Estado portador de uma confissão. Por outro lado, um Estado laico não significa que deve antirreligioso. Ao respeitar todos os cultos e não adotar nenhuma religião, o Estado libera as igrejas de um controle no que toca à especificidade do religioso e se libera do controle religioso. Para o autor isso “quer dizer, ao mesmo tempo, o deslocamento do religioso do estatal para o privado e a assunção da laicidade como um conceito referido ao poder de Estado” (2004, p.2). No entanto, a adoção da ideia de Estado laico não se faz sem intolerância. Isso nos leva a discorrer sobre esse tema caro ao nosso artigo.

A intolerância religiosa ainda é algo real e têm ganhado grandes proporções na sociedade brasileira. Ser intolerante, na perspectiva religiosa, é defender, sobretudo, que seu credo seja melhor ou mais correto em comparação com os demais. Dada a secularização da sociedade contemporânea, o ensino religioso se tornou um importante locus de disputa religiosos e laicos nos locais públicos. Se observamos hoje que normas comportamentais entre os indivíduos religiosos quando assumem a tarefa de ensinar religião nas escolas, termos como “Palavra de Deus” sugestionam os alunos não só a seguirem os ensinamentos desses grupos como também a acreditar que lhes cabe impô-los aos demais. Brasil (2013, p. 9,10) assim define a intolerância religiosa:

A intolerância religiosa é um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas, discriminatórias e de desrespeito às diferentes crenças e práticas religiosas ou a quem não segue uma religião. Sendo como um crime de ódio que fere a liberdade, a dignidade humana e a própria democracia, a intolerância religiosa costuma ser caracterizada pela ofensa, discriminação, perseguição, ataques, desqualificação e destruição de locais e símbolos sagrados, roupas e objetos ritualísticos, imagens, divindades, hábitos e práticas religiosas. Em casos extremos, há atos de violência física e que atentam à vida de um determinado grupo que tem em comum determinada crença.

E essa intolerância religiosa pode ser exposta de várias maneiras: uso de expressões estranhas e desdenhosas, obstáculos familiares, ataques verbais, danos materiais, preconceito, etc... Portanto, esta é a base da hegemonia imponente, na qual as premissas religiosas às vezes levam algum tipo de violência. E infelizmente, apesar das leis garantirem

essa liberdade de credos, a intolerância encontrou uma maneira de se defender e sobreviver. Contudo em um país que quer se afirmar como democrático e adepto dos propósitos humanitários não pode violar os direitos religiosos de diferentes religiões e religiosidades.

Com isso em mente, vale destacar que as religiões de matrizes africanas são os que mais sofrem preconceito no Brasil, de acordo com os dados do Disque Direitos humanos – Disque 100 (Brasil, 2024) os casos de intolerância religiosa registraram um aumento alarmante de 80% entre – 2022 e 2023. As religiões de matriz africana seguem como as mais afetadas pela violência e intolerância religiosa no país. O painel da Ouvidoria, do Disque Direitos Humanos, aponta que o número de denúncias aumentou significativamente: em 2022, foram registradas 898 denúncias, enquanto em 2023 esse número subiu para 1.478, representando um crescimento de 64,59%. Em relação às violações, os números são preocupantes. Em 2022, houve 1.184 registros, número que saltou para 2.124 em 2023, um aumento de 79,39%. E que mesmo como a Lei nº 10.639/2003, posteriormente ampliada pela a Lei 11.645/2008 que surgiu pela necessidade de políticas de reparação, tendo como base enfatizar e valorizar a diversidade racial, cultural, econômica e social dos povos africanos e indígenas, vê-se que ainda não é uma lei muito eficaz, devido à grande indiferença a que se tornaram vulneráveis e invisíveis, e isso se manifesta nos ataques racistas e intolerâncias religiosas às religiões afro-brasileiras, e a ausência de debate público nas escolas, o que a diferencia e faz com que perpetue esse pensamento estereotipados das culturas afro-brasileiras.

Desse modo Nogueira (2020) afirma que essa intolerância se manifesta nas ações que buscam suprimir os conhecimentos de uma ancestralidade negra, presentes nos ritos, na linguagem, nos mitos, na corporeidade e nas artes de sua descendência. Essas são tentativas organizadas e sistematizadas de eliminar uma estrutura mítica-africana milenar que oferece narrativas sobre modos de ser, resistir e lutar

Nesse mesmo sentido Moser (2007, p,490) aponta que:

O racismo, que nega por todos os meios a humanidade dos negros, buscou sempre atingir os valores culturais e civilizatórios dos descendentes de africanos no Brasil. Tratadas depreciativamente como “curandeirismo” ou “espiritismos”, as religiões de matrizes africanas foram criminalizadas e duramente perseguidas em diferentes momentos de nossa história.

Posto isso, é preciso reafirmar que esse capítulo se cercará dos debates sobre o ensino religioso, selecionados em artigos científicos e jornais online que tratam das práticas de intolerância religiosa nas escolas públicas brasileiros após a publicação da Lei 9.475, de

1997. Nossa abordagem se dará em torno da aplicação dessa lei.

Ensino religioso: da confessionalidade ao ensino laico

Antes de adentrarmos nos debates sobre o ensino religioso após 1997, é necessário introduzir aqui como foram construídas as orientações para a oferta desse ensino nas escolas públicas. Como dissemos, o Ensino Religioso na perspectiva do Estado laico já aparece na Constituição DE 1988. Na LDBEN 0394/1996 o tratamento laico sobre os conteúdos do Ensino Religioso foi reafirmado, porém sua regulamentação específica não foi assumida pelo Conselho Nacional de Educação. (CNE), pois esse entendia que as diretrizes para sua oferta em sala de aula ficariam à cargo dos estados e dos municípios. Diante das indefinições do CNE e mesmo sem ser chamado para os debates para a configuração legal do ER, o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER), órgão composto por profissionais e educadores envolvidos com o ER no Brasil, propôs-se a organizar orientações para a oferta dessa disciplina em escolas. Entre 1995 e 1997, o FONAPER elaborou os Parâmetros Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER). Ainda que sem ter reconhecimento oficial por parte do CNE/MEC, esse fórum tornou-se referência para que os agentes religiosos propusessem planos de ensino para as escolas. O PCNER elaborado pelo FONAPER indica as seguintes orientações para as atividades com o ER: saberes embasados nas perspectivas históricas, sociológicas, filosóficas e psicológicas voltados para as tradições e culturas de diferentes religiões e religiosidades; ensino ancorado em diferentes textos sagrados e tradições religiosas; conteúdos relacionados às diferentes divindades, verdades de fé, rituais, símbolos e espiritualidades.

Contraditoriamente, mesmo após a publicação da Lei 9.475/1997, pelo Conselho Nacional de Educação, essa disciplina ainda provoca muitas distorções, discriminações e proselitismo nas escolas públicas. Mário Sabino, (2009) afirma que o Ensino Religioso nas escolas públicas, muitas vezes, reforça distorções quando se fala em liberdade religiosa. Para o autor “é preciso garantir que a diversidade religiosa, cultural e social será representada no Ensino Religioso” (2009, p. 61). Para o autor, muitas escolas públicas ainda insistem em oferecer um ensino confessional; outras não chegam a passar a informação ao aluno sobre o direito de sua participação ou não na disciplina, não oferecem uma outra atividade curricular ou começam a aulas com oração cristã e abarrotam os quadros de avisos com passagens bíblicas, ao invés de garantir a diversidade religiosa, cultural e social. E não é isso que preconiza a Constituição Federal e a LDB em Ensino Religioso.

A Constituição Federal, em seu artigo 5º, descreve os direitos fundamentais dos cidadãos ao especificar que a liberdade de consciência e de crença não podem ser violadas, garantindo que o culto religioso é livre para todos os brasileiros. Assim descreve a Constituição de 1988:

VI – É inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias. [...]

VIII – Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica, ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todas imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

A primeira Constituição republicana, de 1891, já considerava, de certo modo, esses pontos, e na de 1988 eles aparecem entrelaçados. Vemos, assim, que a lei protege a liberdade de culto, o que não quer dizer que esse deva ser imposto a outros. Essa liberdade de crença e respeito ao culto diferente consta na LDB 9394/96 e na Lei nº 9.475/97, que determina que a disciplina seja facultativa e ofertada em horários normais das escolas públicas, que respeite a diversidade cultural dos alunos e não se transforme em instrumento de conversão. Para que o Ensino Religioso (ER) não seja a manifestação de uma única crença. O artigo 133 da Lei Lei nº 9.475/97 é bem explícito nos parágrafos 1º. e 2º:

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão os professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso."

Dessa forma, de acordo com a aprovação dessa lei, o ER passa a ser componente curricular de oferta obrigatória nas escolas públicas de Ensino Fundamental, com a matrícula facultativa em diferentes regiões do país. Segundo Cury (2004 p. 9) “Ser Facultativo não é ser obrigatório na medida que não é um dever”. Sendo assim, o caráter facultativo caminha na direção de salvaguardas para não violar o princípio da laicidade, dando aos cidadãos o livre arbítrio para implementar ou não uma determinada proposta. Para o autor, é necessário que, nos espaços escolares, haja a oportunidade de opção entre o ensino religioso ou outra atividade pedagógica igualmente significativa para os que optarem por não fazer a disciplina. A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), de 2017, reafirma que o ensino confessional é proibido nas escolas e as habilidades descritas no documento não enfatizam uma religião. Pelo contrário, todas as competências específicas da área se direcionam para estimular a convivência e o respeito entre as diferentes tradições religiosas.

Porém, em contraposição ao que determina as leis, nas escolas em que são ofertadas essa disciplina há dificuldades em cumprir os requisitos legais. Muitas escolas não organizam um horário para quem escolher não participar da aula e não oferecem atividades alternativas como opção. Nas redes escolares, os alunos que não optam por frequentar as aulas de ER devem descobrir sozinhos como preencherem esse tempo ocioso. Quando muito, se a aula for oferecida no último horário, alunos que não comungam da fé expressa no conteúdo, são dispensados para irem para casa. Não é incomum a informação de optar por outra atividade naquele horário não chegar no aluno. E isso dificulta a disciplina ser ofertada como detentora de princípios de liberdade religiosa.

A diversidade religiosa, nos termos da lei, garante que todos os alunos tenham direito aos saberes religiosos que comungam. E isso não significa que as escolas públicas (e portanto laicas) ofereçam apenas uma aula que atenda a uma determinada crença e privem demais alunos de ter essa aula de acordo com seus princípios religiosos. Todos os cultos e expressões religiosas devem caber dentro das escolas.

De acordo com as diretrizes legais, os professores selecionados para ministrarem a disciplina não podem cometer o erro de impor seus credos aos alunos, ou mostrar preconceito contra aqueles que possuem outras crenças. Professores ou alunos, todos têm direitos de escolher e usar a crença que professam. Pois não há mal nenhum em orar, celebrar dias santos, frequentar igrejas ou outros templos, ter uma imagem piedosa e carregar cruzes e véus, porém a escola em momento nenhum deve ser usada como palco para militância religiosa, e manifestações de intolerância. Para Magda Lucia Vilas-Boas e Anderson Clayton Ferreira Brettas (2016):

A disciplina de Ensino Religioso nem a Escola não pode, de forma alguma, se prestar a experiências de fé, servir de propaganda de determinada fé. Precisa sim manter a sua razão, seu objetivo de fundamentar os alunos no conhecimento das religiões, da própria história das religiões. Sendo o fenômeno religioso uma decorrência da condição humana existencial, visto pela abordagem antropológica e filosófica, como imanência, percebe-se o foco específico da disciplina que é colaborar com os educandos para um posicionamento no mundo, além do respeito e melhor relacionamento com as novas realidades. (2016, p.3)

Todavia, o respeito e a tolerância não são cumpridos em muitas escolas, pois quase sempre o ER é ministrado partindo dos pressupostos de uma moral religiosa cristã e etnocêntrica. Conforme as autoras Maria Amélia Schmidt Dickie e Janayna Alecar Lui (2005):

[...] o valor da Religião para a construção da cidadania inclui uma consideração etnocêntrica dos valores morais que o ER poderia transmitir e solidificar nos alunos. Etnocêntrica porque está calcada sobre valores cristãos que projetou para a totalidade das religiões. “É evidente que os valores morais que serão exaltados e transmitidos nas aulas de ensino religioso são valores morais vinculados ao cristianismo. (2005, p.82)

Nota-se, assim, que o ER ofertado nas escolas públicas ainda é muito apegado ao cristianismo. Em nossa compreensão, não faz sentido impor a moralidade de uma religião numa escola pública, pois a moralidade no ambiente educacional não tem relação com uma crença religiosa. A moral educacional é bem diferente da moral religiosa. A moral religiosa é dogmática e se pretende infalível (as normas são reguladas por autoridades ou poder onipresente); já a moral educacional deve levar o aluno a conquistar e desenvolver a autonomia moral, o que significa que as crianças e os jovens devem analisar seus comportamentos por meio da relação de respeito ao outro, compreendendo as razões e as consequências de se comportar de uma ou outra maneira.

Com isso em mente, o FONAPER, em setembro de 1995, colocou-se contra o ensino confessional nas escolas, e também trabalhou para dar uma identidade, uma espécie para a educação religiosa, com o propósito de legalizar um parâmetro curricular para a disciplina. Nesse sentido, em 1996, o FONAPER organizou o primeiro seminário de formação de professores, com o objetivo de pensar o currículo de formação de professores e desenvolveu seu próprio Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER).

O PCNER elaborado pelo FONAPER não foi reconhecido pelo MEC e não foi incorporado aos PCNs. Então a FONAPER assumiu o papel de proponente de referências de ensino religioso, contando com a legislação de "providencias" existente. Em 1997, foi publicada a Lei 9.475. Esta publicação representa um marco na história da disciplina de ensino religioso no Brasil, pois pela primeira vez adquiriu a sistematização metodológica e epistemológica que constitui a referência nacional para o trabalho do ER nas escolas públicas.

A Lei 9.475/97, que fornece a base legal para ER determinou que “os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para definição dos conteúdos do Ensino Religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores”. Tamiris Alves Muniz e Ana Maria Gonçalves (2015), afirmam que essa Lei, ao deixar que cada ente da educação definisse a oferta da disciplina, permitiu que sua natureza laica fosse afrontada.

Ademais, a omissão da União abriu possibilidade para que cada unidade da federação regularize sua oferta, o que concorre para a criação de leis, prescrições de conteúdos e encaminhamentos metodológicos e epistemológicos diversos em cada estado, municípios, acentuando as peculiaridades em torno dessa disciplina. [...] e que o não reconhecimento do MEC dos cursos de licenciatura em Ensino Religioso é mais um elemento de omissão do estado em relação a essa disciplina, pois o tratamento diferenciado que a mesma recebe em relação às demais disciplinas do currículo e do padrão peculiar que caracteriza sua configuração. (2015, p. 10-11)

As distorções apontadas pelas autoras marcam a aplicação do ER nas escolas públicas desde 1997. Ao nosso ver, os métodos frequentemente utilizados para aplicação dessa matéria ainda estão em discordância com a liberdade religiosa nas escolas. O ensino religioso tem diversos desafios a enfrentar, e um deles é cessar a desvalorização deste componente escolar como estudo filosófico e do seu profissional, e encontrar variedade de recursos didáticos pedagógicos relacionados aos eixos temáticos do ER.

O debate sobre as aplicações da lei sobre o ensino religioso

O ER nas redes públicas constitui espaço para um debate mais amplo sobre o papel que a disciplina desempenha na formação do cidadão, construindo assim o diálogo que leva em consideração o respeito. De acordo com Lilian Blanck de Oliveira, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Luiz Alberto Sousa Alves e Ernesto Jacob Keim (2007)

O Ensino Religioso na escola brasileira propõe estudar e interpretar o fenômeno religioso como base no convívio social dos alunos, constituindo-o objeto de estudo e conhecimento na diversidade cultural-religiosa do Brasil. Contribui na busca aos questionamentos existenciais dos estudantes, no entendimento da identidade religiosa, na convivência com as diferenças e na alteridade, numa perspectiva de compromisso histórico diante da vida e da transcendência. (2007, p.103)

Para Tamiris Alves Muniz e Ana Maria Gonçalves (2012), a particularidade da disciplina ER quanto a deixar esse ensino sofrer influências da sociedade e dos diferentes sistemas de ensino diminui o papel do Estado como regulador dos atritos que levam à intolerância religiosa.

Particularidade soma-se o fato de ser atribuído aos sistemas de ensino, conforme decidiu a Lei 9.475/97, a definição dos conteúdos e as normas para a habilitação e admissão dos professores, num regime de colaboração com a sociedade civil, constituída por diferentes denominações religiosas. Em nenhuma outra disciplina escolar vemos o Estado agir dessa forma, abrindo mão de seu poder regulador, deixando de definir os conteúdos e elaborar os programas curriculares. Outras particularidades que marcam sua constituição são: o caráter facultativo de sua matrícula e sua não integração às 800 horas mínimas relativas ao curso do Ensino Fundamental. (2012, p.13-14)

Vê-se que a ingerência de grupos religiosos no controle do ER contribui para que haja um ensino confessional dentro das escolas, pois faz com que as igrejas cristãs ocupem esse espaço, direcionando a disciplina para os métodos confessionais. Ivor F. Goodson (1995) aponta que a falta de formação de professores com formação específica para lecionarem essa disciplina também é um grande problema. Para o autor, não existe ainda no Brasil cursos de licenciaturas em Ensino Religioso, o que leva muitas escolas a ofertarem essas aulas a docentes de áreas pouco identificadas com a Filosofia ou demais áreas das ciências humanas. A disciplina acaba servindo como complemento de carga horária para muitos professores e isso cria sérios entraves para uma boa formação do aluno.

Essa falta de formação específica faz com que professores de outras áreas ou agentes religiosos de igrejas desenvolvam a doutrinação e não os valores religiosos. Para Matheus Oliva da Costa (2015)

Ensino Religioso não deve “ensinar valores”, tal como um proselitismo sutil, mas proporcionar o desenvolvimento de habilidades e competências dos educandos através de estudos com bases científicas, se limitando a incentivar a boa convivência entre pessoas que praticam ou não religiões. Isso significa que a aula de ER busca o desenvolvimento cognitivo, devendo ser rejeitadas tentativas de moralizações arbitrárias dos educandos e proselitismos de quaisquer ideologias pelos docentes, por mais “nobres” que pareçam. (2015, p.53)

Dessa forma, o professor tem como desafio estimular os alunos ao respeito à pluralidade religiosa e a serem cidadãos críticos e reflexivos em meio a uma educação pública precária. Diante do pouco tempo reservado à essa disciplina a definição da identidade pedagógica do ER é um dos maiores desafios, pois sua indefinição tem desencadeando vários problemas relacionados à formação docente, a escassez de recursos didáticos e pedagógicos, entre outros. Para Marinilson Silva (2010, p.13) “O grande desafio do Ensino Religioso é solidificar-se como área de conhecimento, ou seja, demonstrar que o estudo da religiosidade no contexto escolar não é uma área de “todos” e não é uma área de “ninguém”.”

O que esses autores afirmam é que o ensino religioso deve buscar o direito a identidade religiosa sem desrespeitar a diversidade. O professor de Ensino Religioso, segundo Silva (2010), deve estar atento quanto à questão da identidade e sua relação com a educação:

Refletir sobre a dimensão humana do ponto de vista existencial, fenomenológico, idiossincrático, contextual, reflexivo e crítico resgatando a pessoa do ‘ser- professor’ e, conseqüentemente, suas relações com uma perspectiva de construção indenitárias pedagógica intimamente interligada com a educação (2010, p.21)

Atualmente, o quadro do ER no Brasil apresenta um retrocesso para quem luta por escolas públicas laicas. Podemos levantar as seguintes questões para tentar entender esse retrocesso: Esses educadores entendem o significado do espaço público? Eles conhecem os objetivos das escolas públicas? Eles têm esses objetivos em suas formações? Porque ao trazer suas crenças religiosas para a sala de aula, esses profissionais, mesmo que não saibam, acabam nos levando a contratempos educacionais. O ensino religioso, nem sempre cumpre seu papel de construção da cidadania. As autoras Vanessa Carrião e Debora Diniz (2010) lembram que: “Entre os objetivos da escola pública, destaca-se seu papel de promoção da cidadania de acordo com os valores constitucionais do pluralismo, da igualdade e da não discriminação. A escola pública não pode promover valores morais específicos a comunidades religiosas”. (2010, p.51)

Foi com o objetivo de fazer com que o ER figurasse como parte do processo de construção da cidadania que a Lei nº 9.475/97 foi instituída. Sua meta seria garantir o respeito a todos os credos e diversidade religiosa. Nesse sentido, que as autoras Debora Deniz e Tatiana Lionço (2010) apontam que o ensino religioso confessional não é adequado para escolas públicas, pois:

O objetivo do ensino, segundo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), deve ser o de garantir a formação básica comum e promover a diversidade, sendo que a restrição ao proselitismo religioso demarca a fronteira entre o ensino religioso e educação religiosa, entre o conhecimento e o dogma, entre igualdade e discriminação, ou seja, entre o que deve ou não compor os conteúdos de ensino religioso nas escolas públicas. Nesse raciocínio, não pode haver ensino religioso confessional, pois o estatuto da verdade de cada religião não é compartilhado, além do que a confessionalidade não promove o pluralismo razoável, mas as crenças de comunidades específicas. (2010, p.63)

No entanto, apesar da observação dos autores acima, parte da população ainda se recusa a respeitar toda a liberdade de expressão e de crença, e insistem em ser discriminativos

e intolerantes. De acordo com os PCNs (1997)

Na escola, muitas vezes, há manifestações de racismo, discriminação social e étnica, por parte de professores, de alunos, da equipe escolar, ainda que de maneira involuntária ou inconsciente representam violação dos direitos dos alunos, professores e funcionários discriminados, trazendo consigo obstáculos ao processo educacional pelo sofrimento e constrangimento a que as pessoas se veem expostas. (1997, p.20)

Em que pese os alertas dos autores que citamos, percebe-se que a maioria das escolas brasileiras adotam o cristianismo como religião a ser ensinada na disciplina Ensino Religioso. O predomínio da tradição cristã no espaço público brasileiro manifesta-se, simbolicamente, já no preâmbulo da Constituição Federal de 1988, ao invocar 'a proteção de Deus'. Tal influência também é perceptível na presença de crucifixos em locais de destaque em repartições públicas. Essa realidade foi reafirmada em decisão do Supremo Tribunal Federal, divulgada em 27 de novembro de 2024, por meio do site oficial do Governo Federal. Na ocasião, o STF entendeu que a exibição de símbolos religiosos em ambientes públicos não viola os princípios constitucionais da laicidade do Estado nem o direito à liberdade religiosa, por serem elementos representativos do patrimônio histórico-cultural do país.

Tais exemplos não contribuem para promover a igualdade entre as crenças, pelo contrário, os grupos religiosos minoritários enfrentam inúmeros empecilhos para promoverem suas práticas, além de serem alvos da intolerância e violência. Nas escolas públicas o predomínio do cristianismo se faz muito presente, não em um sentido de busca por igualdade como é citado na LDBEM, de 1996, mas sim como imposição. E os símbolos e a propagação da fé cristã aparecem como algo normal e passam por diversas vezes despercebidos pela maioria. Como bem lembra pelo autor Luiz Antônio Cunha (2013)

Ao contrário do que acontece nas grandes democracias representativas, a religião parece tão natural, nas escolas públicas do Brasil, que muita gente – inclusive gente, especialista em Educação – nem presta atenção nela. Uma simples visita pode mostrar a presença generalizada da religião: os nomes das escolas, nichos com imagens de santos, crucifixos, cartazes com trechos bíblicos, orações no início das reuniões dos professores, antes das aulas e da merenda. Presença religiosa cristã, bem entendido. Apesar da liberdade de crença determinada pela constituição, valor democrático compartilhado por grande parte da população brasileira, os adeptos das religiões afro-brasileiras e de religiões minoritárias, os agnósticos e os ateus, parecem aos professores e alunos filiados aos credos dominantes como seres exóticos, frequentemente alvos de chacotas e de estigmas violentos. (2013, p.7)

Diante disso, é importante ressaltar que esse tipo de ensino na rede pública ainda está

alinhado às antigas formas de influência advindas do período anterior à República, em que havia a relação estreita entre Estado e Igreja Católica. A forte influência do catolicismo nos espaços públicos brasileiros é assim destacada por Cesar A. Ranquetat (2007):

A Igreja Católica foi e continua sendo a principal interessada no ensino religioso nas escolas públicas. O novo modelo de ensino religioso proposto pela Lei federal 9.475/97, que assume um aspecto pluralista e não confessional adaptado ao atual pluralismo do campo religioso brasileiro, foi garantido na Constituição Federal de 1988 e na LDB de 1996 com posterior modificação advinda da Lei federal 9.475/97, pelo lobby da Igreja Católica. Este grupo religioso foi a principal força que arquitetou o novo modelo de ensino religioso e que vêm envidando esforços para que esse seja implantado em todo o território nacional. Interessa ao grupo religioso hegemônico a presença de uma disciplina na escola pública que faça referência à dimensão religiosa do ser humano e que afirme uma concepção religiosa do mundo contrapondo-se ao laicismo que defende valores seculares, como a democracia, os direitos humanos, a liberdade de expressão, independentes da religião. Uma escola laica, desprovida de qualquer referência ao religioso não satisfaz os interesses do grupo religioso hegemônico. (2007, p.15)

Percebe-se, assim, que as igrejas cristãs são as que mais marcam presença nessa disciplina dentro das escolas públicas, e isso, além de demonstrar poder e demarcar espaço na escola, interfere na formação dos cidadãos. Tamiris Alves Muniz e Ana Maria Gonçalves (2015) alertam que:

A trajetória do Ensino Religioso até se constituir em disciplina escolar, assim como sua permanência no currículo, coloca em evidência sua construção social e histórica, as relações de poder e interesses que a forjaram, na qual se destaca a natureza reguladora da religião, e, por conseguinte, a atribuição dada a essa disciplina como elemento fundamental na formação moral do cidadão brasileiro, que encontra legitimidade nos valores propalados pelo cristianismo. (2015, p.12)

Os autores que apontamos nesse debate nos ajudaram a refletir sobre o papel do Ensino Religioso nas escolas públicas depois que foram publicadas as diretrizes para o ensino religioso no país. Diretrizes que apontam para a laicidade que deve ancorar a escola pública, pois de acordo com as autoras Debora Diniz e Tatiana Lionço (2012, p.11) “a escola pública é um dos espaços privilegiados para a plena vigência da laicidade do Estado, dada a centralidade da educação para a cidadania .”

O debate aqui apresentado nos leva a entender que a construção da cidadania, compreendida como processo de inclusão social e de respeito à diversidade, em muito passa por uma educação escolar que leve em consideração as diferenças religiosas existentes na sociedade brasileira. Se essa educação falha, o respeito e tolerância às diferentes crenças também falham. No tópico a seguir veremos que a falta de um ensino religioso plural pode

perpetuar situações de intolerância.

A intolerância religiosa no Brasil

A Constituição de 1988 garante a liberdade religiosa como expressão do estado laico. A LDBEN, de 1996, também reafirma essa laicidade e respeito a todos os credos. No entanto, quando se trata da laicidade nas escolas públicas, nota-se que o Estado, não raras vezes, é complacente para com a intolerância que ocorre no ambiente escolar, colocando-se como neutro. Todavia, o Estado deve garantir àqueles que expressam uma visão religiosa diferente do cristianismo que não sejam alvo de repressão ou discriminação. Se a LDBEN fosse menos falha seria capaz de diminuir essas intolerâncias religiosas, não só no ambiente escolar, mas na sociedade como um todo. Cabe destacar também que a Lei 11.645/2008, promulgada cinco anos após a Lei 10.639, introduz modificações ao incluir a obrigatoriedade da representação dos povos indígenas na formação da identidade nacional. Conforme as autoras Raquel da Silva Goulart e Karoline Rodrigues de Melo (2013) salientam:

A Lei 11.645 de 10 de março de 2008 altera a Lei de Diretrizes e Bases, de número 9.394, anteriormente modificada pela 10.639/03 e inclui no currículo oficial da rede pública e privada de ensino a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira, africana e indígena. Fica determinado que os conteúdos devem ser ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial, mas não somente, nas disciplinas de educação artística, de literatura e história brasileira. (2013, p.566)

A incorporação da história e a cultura afro-brasileira no currículo da educação básica brasileira, pois a história e cultura afro-brasileira e africana no Brasil sempre foi lembrada nas aulas de História com o tema de escravidão negra africana, e com essa outra narrativa trazida pela lei, o objetivo é de diminuir a desigualdade social, além de minimizar a desigualdade racial dentro das instituições de ensino, lembrando que essas instituições são locais privilegiados para a busca do conhecimento e a evolução da inteligência e do comportamento humano.

Dado que a intolerância religiosa ainda é um obstáculo a ser superado, esta lei permite que as escolas públicas, por meio de seus administradores e professores, explorem a diversidade religiosa que existe no Brasil, não para fins de conversão, mas para apresentar um leque mais amplo de diferenças intelectuais afro-brasileiras. Essa lei enfatizando a importância e os valores necessários para superar o preconceito contra as religiões afro-brasileiras nas escolas e na sociedade. Wagner Oliveira da Silva (2020) afirma que:

Levar para a sala de aula das escolas públicas informações sobre as religiões de origem africana, suas diferenças, suas origens, práticas e valores não se caracterizam como uma prática doutrinária, mas é sim, permitir que por meio do diálogo haja troca de informações, que possibilitem o acesso ao conhecimento, para que a discriminação religiosa seja um assunto cada vez menos evidente no nosso cotidiano. Sendo assim, a Lei nº 10.639/03 é uma importante ferramenta para construção de uma escola pública laica e representa um avanço para que tenhamos a difusão de informações, valores, fundamentos e a importância que as religiões de origem africana e afro-brasileira possuem em nossa sociedade. (2020, p. 12-13)

A intenção dessa lei é possibilitar a compreensão de uma diversidade religiosa que permita gerar respeito e igualdade. Se esse ensinamento não ocorrer, mais intolerância para com os credos e diversidade religiosa podem ocorrer. Em nossa compreensão, é ignorância não aceitar que existem várias formas de crença e símbolos religiosos. Quando uma sociedade não é educada para respeitar os que não comungam as mesmas crenças, atos de intolerâncias vão continuar a ocorrer e ganhar as notícias dos jornais. Abaixo vamos descrever algumas notícias que expressam o quanto as práticas de intolerâncias ainda são parte do cotidiano dos brasileiros.

Na Bahia (Jornal G1, 2014), uma notícia lembrou que, embora a lei nº 10.639/03 seja obrigatória desde 2003, sua aplicabilidade ainda é insuficiente. Os editores do jornal afirmaram que, segundo o Diretor Geral de Promoção da Igualdade Racial, Raimundo Nascimento, "Após 12 anos de sanções, intolerância religiosa e racismo são grandes barreiras para escolas públicas e privadas. ". Para os redatores, os seguidores de religiões afro- americanas continuam entre os mais afetados pelo preconceito, racismo e intolerância religiosa no Brasil.

É importante destacar que os casos de discriminação e intolerância religiosa são cada vez mais frequentes, ultrapassando os limites razoáveis. Mensagem postada no G1, do Rio de Janeiro, (Jornal G1, 2015) dá conta de que no dia 16 de junho de 2015, “uma criança de 11 anos foi apedrejada, quando a mesma retornava do culto Candomblé na Avenida Meriti no povoado da Penha, zona norte do Rio”. Os que cometeram o crime no ponto de ônibus, também fizeram vários insultos e embarcaram no ônibus onde estavam e fugindo. Logo após o caso ser registrado como lesão corporal e o artigo 20 da Lei nº 7.716 na 38 DP (Irajá), os depoimentos foram feitos pela família e pela vítima à delegacia. A criança foi encaminhada para fazer corpo de delito, e através das imagens e depoimentos, os agentes tomaram providências para localizar os criminosos.

Outro caso também citado na notícia é o do aluno de 12 anos da Escola Municipal Francisco Campos, no Grajaú, zona norte do Rio de Janeiro, que foi banido da escola por

usar bermuda branca e guia de orixá por baixo da camisa dele. O responsável pelo menino disse que ele foi vítima de intolerância religiosa e foi humilhado, mas a escola negou as alegações da família e disse que o aluno foi banido porque violou as próprias regras da escola sobre o uso de uniformes. Em outro jornal (Jornal Correio 24 horas, 2021), veio à público, no dia 23/07/2021, o caso de uma menina impedida de frequentar aulas em razão da intolerância religiosa. O caso aconteceu após uma aluna retornar às aulas presencias, depois do Covid19. A menina teria sido impedida entrar na escola porque usava roupas brancas: saia baiana, colar de orixá. Segundo o jornal, de acordo com a mãe de Santa ialorixá Ya Ivone Maria, a menina não pode sentar em lugar nenhum, então ela tem um banquinho "apoti". Essas instruções se aplicam para aqueles que estão iniciando no candomblé, isso vai acontecer nos primeiros meses da iniciação.

Ainda no Rio de Janeiro, noticiou-se que um porteiro de escola alegou que se a menina entrasse na instituição assim, sofreria *bullying* dos colegas. A mãe biológica que acompanhava a menina na escola insistiu que o porteiro chamasse a diretora. Depois de muita insistência a diretora desceu e gritou para que a aluna fosse casa, dizendo não iria receber falta. Após o caso, ialorixá registrou uma denúncia de racismo religioso na Delegacia Virtual, A Polícia Civil disse que investigaria o caso e que o encaminharia à unidade territorial para apurar os fatos. Em nota, A SEMED - Secretaria Municipal da Educação, notificou estar ciente do ocorrido e não concordar com a intolerância ou indiferença. "A agência está tomando as medidas necessárias para fortalecer as ações contra a intolerância religiosa", disse em comunicado.

No Tocantins (Portal Gilberto Silva, 2019), em matéria assinada por Gilberto Silva, em 19 de novembro de 2019, noticiou-se que, na véspera dos Finados, os umbandistas teriam sido impedidos de realizar seus cultos junto aos túmulos de seus familiares no cemitério local. Segundo o autor da notícia, houve agressões físicas e verbais contra os praticantes de Umbanda. O Ministério Público do Tocantins (MPTO) disse que abriria um processo para apurar esses possíveis atos de intolerância religiosa, ocorridos na cidade de Nova Rosalândia. O incidente seria investigado pelo Ministério Público de Cristalândia com o objetivo de apurar as responsabilidades e tomar as medidas judiciais e extrajudiciais que se revelassem necessárias para combater a intolerância religiosa.

Outro caso de intolerância envolveu uma muçulmana em meio à pandemia do Covid-19. A postagem da notícia foi feita no programa Primeiro Impacto (Jornal SBT News, 2021) e mostrou que uma mulher muçulmana foi se vacinar em Manaus, no Amazonas.

Chegando ao local de vacinação, foi vítima de intolerância pela quando essa disse que temia que as mulheres muçulmanas explodissem o lugar. A autora da declaração de preconceito alegou ter sido uma brincadeira. A vítima, de nome Rita Vieira, respondeu: "Não acho que seja uma brincadeira, é algo que me ofende, me agride, me machuca. Não sou só eu, prejudica toda a nossa comunidade". Diante da notificação do abuso, os agentes públicos ficaram de intimar a enfermeira para responder pelas acusações.

Casos de intolerância religiosa podem ser vistos em todos os lugares. Em Joinville, (Revista IstoÉ, 2022), trouxe o caso de um garoto de 16 anos que foi espancado por uma colega dentro da escola municipal de Joinville (SC), por estar conversando com um amigo sobre sua religião, a Umbanda. A mãe da adolescente agredida relatou que a agressora disse à filha que Umbanda “cultua o diabo”. A mãe disse que registrou boletim de ocorrência e está tomando as providências necessária. Disse ainda que seria necessário mudar a filha da escola. A menina passou por um exame forense para confirmar os ferimentos recebidos⁹.

Outra notícia sobre intolerância religiosa veio de Brasília (Jornal de Brasília, 2022). A matéria traz os relatos de que um terreiro no Núcleo Rural Sítios Agrovalle, localizado na DF 130 km, 5 foi invadido e destruído por volta das 8h. O invasor afirmou o homem ele estava lá por "ordem de Deus". O suspeito, de posse de facões e pedras, destruiu a imagem do santo do terreiro Ile Axé omo Orã Xaxará de patra. Tentou, ainda, assustar os presentes, incluindo idosos, crianças e deficientes visuais. Os vizinhos também foram horrorizados. O Batalhão Rural foi acionado e as vítimas de agressões foram encaminhadas à Delegacia Especial de Repressão aos Crimes por Discriminação Racial (Decrin). O acusado seria notificado por crimes contra discriminação por raça, religião ou orientação sexual ou contra idosos ou deficientes¹⁰.

Por meio desses relatos podemos constatar que o respeito mútuo entre as religiões ainda está longe de ser alcançado. Assim, a intolerância religiosa continua a contribuir para a cultura da violência, muito em decorrência das diferenças entre as crenças assumidas. As leis vigentes, por si mesmas não conseguem reduzir essa violência. As tolerâncias religiosas podem e devem ser objeto de conhecimento escolar. Se esse conhecimento for ministrado de acordo com os Parâmetros Curriculares, poderá, em muito, para a liberdade e cultos no Brasil.

Considerações finais

A temática desenvolvida nesse capítulo ainda é bastante polêmica, isso devido às

controvérsias que suscita. Para a lei aprovada em 1997, quando se trata de laicidade, seu objetivo é contribuir para a formação de uma sociedade onde os direitos coexistam e os cidadãos possam ter liberdade de consciência, igualdade, respeito e tolerância. O que o PCNER para o Ensino Religioso, proposto pelo FONAPER, busca é permitir que a diversidade religiosa existente no país se manifeste sem que uma única religião seja considerada oficial e ocupe todo espaço público. A base dessa lei é a defesa de uma ordem social laica, sem o predomínio das religiões cristãs.

Com base na Constituição Federal 1988, em seu artigo 5º e na Lei nº 9.475/97, o artigo procurou apontar para o debate sobre o ensino religioso nas escolas e sobre as práticas de intolerância que ainda verificam na sociedade. No decorrer do artigo vimos que o ensino religioso existe no Brasil desde da colonização, quando a Companhia de Jesus foi escolhida como responsável para a tarefa de organização do ensino escolar colonial. O ensino escolar brasileiro foi se tornar laico, de fato, somente a partir da Proclamação da República, com a separação entre a Igreja Católica e o Estado. A partir da Constituição de 1891, o ensino religioso deixa de ser uma obrigação nas escolas públicas, retornando de forma facultativa na Constituição de 1934.

A partir da década de 1990, O FONAPER, um dos grupos cooperativos mais pluralista dentro das escolas públicas tem trabalhado para criar uma identidade tolerante e tenta legitimar presença da disciplina de Ensino Religioso nas escolas. Diante da lentidão do MEC e do Conselho Nacional em regulamentar esse ensino, a entidade propôs um conjunto de parâmetros para orientar as escolas que quisessem adotar um ensino religioso que respeitasse a Constituição de 1988. A Lei nº 9.475 foi aprovada somente em 1997. Mesmo deixando as orientações gerais sobre o ER para os estados e municípios, essa lei que passou a ser referência para normatizar a oferta dessa disciplina.

E depois dessa lei, o ensino religioso assume um papel mais amplo, com o objetivo principal de estudar a diversidade religiosa existente no Brasil e trabalhar para reduzir a intolerância religiosa no ambiente escolar e na sociedade como um todo. O ER proposto não permite mais o proselitismo e a conversão nas escolas. Antes, ele deve propiciar o desenvolvimento de competências e habilidades do aluno por meio de pesquisas baseadas na ciência, buscando incentivar a boa convivência entre religiosos e não religiosos.

Todavia, por meio dos debates propostos pelos autores que analisamos aqui, percebe-se que esse ensino ainda tem muitos obstáculos a serem superados. A Lei nº 9.475/97 ainda é deficiente, mesmo depois de 25 anos de ser sancionada. A lei relativiza a laicidade ao

permitir que as instituições e sistemas de ensino regulamentem a definição quanto dos conteúdos e a admissão de professores. Isso abre brechas para oferta de ensino confessional.

Os problemas criados pelo próprio Estado e as interferências de representantes de igrejas cristãs na oferta do ER nas escolas públicas impedem que uma cultura de respeito se estabeleça na sociedade. As notícias de jornais sobre atos de intolerância religiosa refletem bem o quanto ainda deve ser feito para que o Ensino Religioso nas escolas se abra para todas as matrizes religiosas.

Referências

ALMEIDA, Vasni. **Ensino Religioso ou Educação Moral e Cívica? A participação de Guaraci Silveira na Assembleia Nacional Constituinte de 1933/1934**. Piracicaba: Revista Cogeime, 2000.

BRASIL. Constituição: República Federativa do Brasil. Brasília, Senado Federal, 1988.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, 2018.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. **Diversidade religiosa e direitos humanos**. 3ª ed. Brasília: Editora União Planetária, 2013, p. 9-10.

BRASIL, Secretaria de Educação fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual/ Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos (MDH). Disque Direitos Humanos: Relatório 2017. Balanço Ouvidoria, 2017. Disponível em :<https://www.mdh.gov.br/informacao-aocidadao/ouvidoria/dados-disque-100/relatorio-balanco-digital.pdf>. Acesso em: 05 Abril. 2024.

BRASIL. Justiça e Segurança; Assessoria Especial de Comunicação Social da AGU. Brasília, 2024. Disponível: <https://www.gov.br/agu/pt-br/comunicacao/noticias/presenca-de-simbolos-religiosos-em-espacos-publicos-nao-ofende-a-constituicao#:~:text=Presen%C3%A7a%20de%20s%C3%ADmbolos%20religiosos%20e%20espa%C3%A7os%20p%C3%BAblicos%20n%C3%A3o%20ofende%20a%20Constitui%C3%A7%C3%A3o,-A%20AGU%20demonstrou&text=A%20Advocacia%20Geral%20da%20Uni%C3%A3o,n%C3%A3o%20ofende%20a%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%20Federal>. Acesso em 05 de abril de 2024.

CARRIÃO, Vanessa; DINIZ, Debora. **Ensino Religioso na Escola pública**. In: DINIS. D; LIONÇO. T; CARRIÃO (orgs). **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: Unesco: Letras Livres: EdUnB, 2010, p. 37-61.

CHIZZOTI, A. **A Constituinte de 1823 e a Educação**. FÁVERO, O. **A Educação nas Constituintes Brasileiras: 1823 – 1988**. São Paulo: Autores Associados, 1996.

COSTA, da Oliva Matheus. **Diretrizes curriculares nacionais do ensino religioso: uma proposta fundamentada na ciência da religião**. Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 17, n. 23, p. 51-59, ago-dez. 2015.

JORNAL G1, RIO DE JANEIRO, 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/crianca-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-no-rio.html>. Acesso em 22/05/2022.

CUNHA, Luiz Antônio. **O Sistema Nacional de Educação e o ensino religioso nas escolas públicas**. Educação & Sociedade, Campinas, v.34 n. 124. P 925-941, jul/set. 2013.

CUNHA, L. **A universidade temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas**. São Paulo: Unesp, 2007 Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v34n124/14.pdf>>

CURY, C. R. J. **Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente**. Rev. Bras. Educ. no.27 Rio de Janeiro Sept./Oct./Nov./Dec. 2004.

Acesso: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782004000300013>. Acesso em 03/12/2012.

DICKIE, Maria Amélia Schmidt, LUI, Janayna Alencar. **O ensino religioso e a interpretação da lei**. Trabalho apresentado no GT Religião, poder e Política, da XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, PUC-RS, Porto Alegre, 2005.

DENIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana. Educação e laicidade. In: DINIZ, D; LIONÇO.T; CARRIÃO (orgs.). **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: Unesco: Letras Livres: EdUnB, 2010, p. 11-36.

GOODSON, I. **Currículo: teoria e história**. Petrópolis: Vozes, 1995.

GOULART, S, R.; MELO, R, K. A lei 11.645/08 e **a sua abordagem nos livros didáticos do ensino fundamental**. Entretextos, Lodrina, v.13, n° 02, p.3354./dez.2013.

JORNAL CORREIO 24 HORAS, 2021. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/escola-impede-que-estudante-assista-aulas-com-roupas-do-candomble/>. Acesso em 14/06/2025.

JORNAL DE BRASÍLIA, 2022. Disponível em: <https://jornaldebrasilia.com.br/brasilia/terreiro-em-planaltina-e-vitima-de-intolerancia-religiosa/>. Acesso em 14/06/2025.

JORNAL G1, BAHIA, 2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/bahia/noticia/2014/11/intolerancia-religiosa-prejudica-ensino-da-cultura-afro-brasileira-diz-secretario.html>. Acesso em 14/06/2025.

JORNAL G1, RIO DE JANEIRO, 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/crianca-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-no-rio.html>. Acesso em 14/06/2025.

JORNAL SBT NEWS, 2021. Disponível em: <https://www.sbtnews.com.br/noticia/primeiro-impacto/168298-muculmana-denuncia-intolerancia-religiosa-ao-ser-vacinada>. Acesso em 14/06/2025.

LEI 9.475, DE 22/07/1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9475.htm. Acesso em 14/06/2025.

MOSER, Daniel. Coletânea Ceris. **Direitos humanos no Brasil 2: diagnóstico e perspectivas**. São Paulo: Mauad Editora, 2007.

MUNIZ, A. T; GONÇALVES, M. A; **Ensino religioso: história de sua constituição como disciplina escolar**. 37ª Reunião Nacional da ANPED – 04 a 08 de outubro de 2015, UFSC – Florianópolis.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Lílían Blanck; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; ALVES, Luiz Alberto Sousa; KEIM, Ernesto Jacob. **Ensino Religioso no Ensino Fundamental**. São Paulo: Cortez, 2007.

PAPER, 20°. INTERCOM, s/d Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/fcd5be4b5d7d8e84a850ee93a46a040b.pdf>. Acesso em 11/06/2025.

PORTAL GILBERTO SILVA, 2019. Disponível em: <https://portalgilbertosilva.com.br/noticias/tocantins/mpto-investiga-pratica-de-intolerancia-religiosa-em-nova-rosalandia/>. Acesso em 14/06/2025.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Congresso Nacional. Lei N° 9.475/97. Dá nova redação ao artigo 33 da LDB 9394/96. Diário Oficial da União, Brasília, dez. 1997.

RANQUETAT, A. Cesar. **Religião em sala de aula: o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras**. Revista Eletrônica de Ciências Sociais CSOnline, Edição 01. Fevereiro 2007.

REIMER, H. **Liberdade religiosa na história e nas Constituições do Brasil**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

REVISTA ISTOÉ, 2022. Disponível em: <https://istoe.com.br/sc-adolescente-umbandista-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-ao-ser-agredida-em-escola/>. Acesso em 14/06/2025.

SABINO, Mário. **Um acordo sob suspeita**. São Paulo. Revista Veja. Edição n. 1248. Ano, 2009.

SAVIANI, D. **História das Idéias (sic) Pedagógicas no Brasil**. Campinas – São Paulo: Autores Associados, 2007.

SILVA, Marinilson. **Em Busca do Significado do Ser Professor do Ensino Religioso**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

SILVA, W. O. **O Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras: Sobre laicidade, hierarquização e intolerância religiosa**. Revista África e Africanidades, ano XIII, n.34, maio. 2020 – ISSN 1983-2354. (p.12-13) Disponível: www.africanidades.com.br

VILAS-BOAS, Magda Lucia; BRETTAS, Anderson Clayton Ferreira. **Ensino religioso no Brasil**. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro. 2016, p.3.

ZANONE, Valerio, (1986). **Verbetes sobre o laicismo**. In: BOBBIO, Norberto et al. (orgs.). Dicionário de política. 2ª ed. Brasília: Editora UnB, p. 670-674.

ÍNDICE REMISSIVO

Barra da Aroeira / 88,92,93,102
Boa Vista / 7,46,47,48,49,50,51,52,52,53,55,56,57,58,59,60,61,62,63
Boi de encantando / 8,151,152,153,154,168
Bom Jesus de Matosinhos / 7,103,104,123,124,125,127
Bumba-meu-boi / 152,168,169
Carlos Gomes Leitão / 52
Catolicismo popular / 64,65,76,77,78,79,80,86,87,93,95,104,155,159,168
Complementarismo / 171,179,180,181,189
Catolicismo barroco / 8
Congonhas do Campo / 7, 103, 105, 113, 123, 125, 127
Continuidades / 195,210
Cultura popular / 65,73,74,76,81,87,151,152,153,169
Diversidade cultural / 99,105,222,225
Documentos escolares / 199
Encantaria 8, 51,152,153,154,155,156,157,158,159,160,161,162,164,167,168,169,170
Ensino religioso /
8,9,49,200,201,217,218,219,220,221,222,223,224,225,226,227,228,229,234,235
Ermitães / 107,112,118,121
Etnografia / 8,81,90,91,133
Ex-votos / 122,123,124,125
Frei Gil de Vilanova / 46,48,49,50,52,54,60
História das Religiões / 88,96,194,200,203,204,207,208,209,223
Identidade regional / 7,64
Intolerância religiosa / 9,217,219,220,225,230,231,232,233,234,235
Irmandades negras / 6,15,16,17
Jornal Estado de Goyaz / 52,54
Jubileus / 104,116,117,118,119,120,121,122,124,125
Laicidade / 219,222,228,229,230,234
Lei 9.475/1997 / 9,217,221
Liderança Feminina / 175,179
Manifestação popular / 8
Memorial / 8, 32,37,39,40,41,42,43,194,209
Memórias/ 5,7,11,32,39,40,41,43,47,58,61,75,100,125,165,195,198,209,

Mito de origem / 6,14,20,23,25,27,151
Ordem Dominicana / 42,48,50,98,232
Padre Luso / 7,32,33,34,35,36,37,38,39,40,41,42,43
Pastorado feminino / 8,171,175,178,180,183,184,185,188
Patrimônio cultural / 7,64,65,66,72,73,74,75,76,81,82,83,85,86,88,
Peregrinação / 83,114,123
Pluralismo / 7,88,93,96,99,227,229
Poder Pastoral / 172,177,178
Porto Nacional / 7,22,32,34,35,37,38,39,40,41,42,43,49,50,52,55,64,78,92,207,209
Povo Gavião / 131,132,137,139,143,146
Proselitismo / 221,226,227,234
Protestantismos / 8, 194,195,203,208
Religiões afro ameríndias / 153
Religiosidades / 12,28,32,43,88,96,97,100,153,195,203,209,220,221
Religiosidade popular / 8,12,42,64,65,79,80,125,154,169
Religiosidade Quilombola / 7,23,88,89,90,93,94,99,100
Proclamação da República / 47,50,51,218,234
Romaria do Senhor do Bonfim / 7,64,65,73,76,81,82,83,85,86
Santidade / 5,7,32,34,37,38,39,40,41,43

AS (OS) AUTORAS (ES)

Alexandre da Silva Borges

Doutor e Mestre em Educação, pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG) com período sanduíche em Patrimônio Cultural e Arqueologia pela Universidade do Algarve (UAlg – Portugal). Docente do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHispam), na Universidade Federal do Tocantins (UFT). É membro do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Imaginário, Educação e Memória (GEPIEM – UFPel) e do Grupo de Pesquisa sobre Línguas e Culturas Brasileiras (Iandé – Universidade de Varsóvia).

Anny Karoline Ribeiro

Licenciada em História pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus de Porto Nacional, onde desenvolveu trabalho de conclusão de curso sobre o ensino religioso nas escolas públicas após a promulgação da Lei 9.475/97. Atualmente, atua como professora na rede básica estadual e é mestranda no Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas, PPGHispam, com pesquisa voltada para presença e o ensino das religiões de matriz africana nas escolas da educação básica na cidade de Palmas, TO.

Augusto José Lopes Barros Botelho

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHispam), na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Licenciado em História; pós-graduado em História e em Docência em Ensino Superior EAD. Professor de História do Ensino Básico na rede estadual do Tocantins, no Colégio Estadual Odolfo Soares.

César Evangelista Fernandes Bressanin

Graduado em História (UFT). Graduado em Pedagogia, Unifacvest, Mestre em História (PUC), GO. Mestre em Educação, Uninorte. Doutor em Educação, (PUC), GO. Professor no Curso de Pedagogia da UFT, Campus de Palmas. Professor no Programa de Pós-graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHispam), da UFT, Campus de Porto Nacional. Pesquisador e vice-líder do Diretório de Pesquisa (CNPq/PROPE-PUC-GO) Educação, História, Memória e Culturas em Diferentes Espaços Sociais/HISTEDBR. Pesquisador e vice coordenador do Núcleo de Estudos Urbanos e das Cidades, NEUCIDADES, da UFT. Pesquisador do Grupo de Pesquisa História da Educação, Arquivo e Cultura Escolar da UFT.

Izabel Batista da Silva Carvalho

Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás, (UEG), onde desenvolveu pesquisa intitulada "Movimento Migratório em Goiás: Um Estudo de Caso Palestina de Goiás". No Programa de Pós-Graduação Profissional em História das Populações Amazônicas (PPGHispam), da Universidade Federal do Tocantins, UFT, desenvolve pesquisa centrada na história das missões protestantes, com ênfase nas representações de gênero, nas práticas sociais e educativas, bem como na atuação feminina no campo missionário no Tocantins.

Jerônimo da Silva e Silva

Doutor em Antropologia. Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Laboratório Arthur Napoleão Figueiredo (PPGSA/UFGA), Pós-doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, Universidade Estadual

Norte Fluminense Darcy Ribeiro (PPGPS/UENF), via Programa de Cooperação (PROCAD-AM). Docente na Faculdade de Educação do Campo (FECAMPO/ICH), no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA). Líder do Grupo de pesquisa LEBARA: Religião & Sociedade (CNPq/UNIFESSPA). Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

Josicleia Sousa Ribeiro

Graduada em História pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHispam, UFT), com dissertação cujo título é “A história da Romaria do Senhor do Bonfim por meio de narrativas de romeiros(as)” (2017–2023). Suas pesquisas atuais se voltam para as práticas de religiosidade e resistência negra no contexto colonial, nas quais busca a valorização das memórias populares, da história local e das populações tradicionalmente invisibilizados.

Karini Goreth Rikpartti Parkrekapare

Indígena Akrâtikatêjê, com graduação em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade do Estado do Pará (2016), Especialização em Docência em Educação Intercultural Indígena pela Universidade do Estado do Pará, com foco na área de Ciências Humanas e Sociais/História (2019), Mestrado no Programa de Pós-graduação em História (PPGHIST) pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (2023), com experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino-Aprendizagem em escolas indígenas.

Marcelo Santos Rodrigues

Licenciado em História pela Universidade Católica do Salvador, mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia e doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Sua trajetória acadêmica tem sido marcada por investigações no campo da História do Brasil Império, com especial atenção à História Social da Guerra do Paraguai. Atualmente, desenvolve pesquisas sobre o Tocantins no século XIX, abordando temas como revoltas, dinâmicas políticas e administrativas, bem como a presença dos dominicanos no norte de Goiás.

Marilande Martins Abreu

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Coordenadora do Grupo de Pesquisa GP Mina; e do Museu Afro Digital do Maranhão – MAD/MA-UFMA. Professora do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT/UFNT) e do Programa de Pós-graduação em Saúde e Ambiente (PPGSA/UFMA). Interesse de pesquisa nas áreas de antropologia da religião e antropologia da saúde atuando nos seguintes temas: práticas religiosas e relações de gênero, cultura popular e saberes tradicionais, psicanálise e cultura.

Nei Clara de Lima

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (UFG), mestre e doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). Dirigiu o Museu Antropológico da UFG entre 2006 e 2013. Tem experiência em Antropologia Cultural, com foco em oralidade, cultura popular, religiosidade popular e patrimônio cultural imaterial. Atuou como pesquisadora nos Dossiês dos bens culturais Ourivesaria de Natividade (IPHAN) e Taieiras e Congos de Monte do Carmo (SECULT-TO), com ênfase em inventário, registro e salvaguarda do patrimônio imaterial.

Noeci Carvalho Messias

Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), mestre em Gestão do Patrimônio Cultural pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) e especialista em Cultura Afro-Brasileira. Graduação em História. Atua nas áreas de Antropologia e pesquisa de campo, com ênfase em educação patrimonial, patrimônio cultural, religiosidade e festas populares. Foi pesquisadora no Projeto de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do IPHAN em Natividade (TO). Coordenou a I e II Etapas do Mapeamento da Capoeira no Tocantins (IPHAN); Dossiê do bem cultural Ourivesaria de Natividade (IPHAN) e Dossiê Taieiras e Congos de Monte do Carmo (SECULT-TO).

Rafael Petry Trapp

Doutor em História Social, mestre em História e licenciado em História. Professor do curso de História da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Foi pesquisador visitante na Universidade Columbia, em Nova York. Lecionou na Universidade do Estado da Bahia, na Universidade Federal do Oeste da Bahia e no Instituto Federal do Tocantins. Atua nos campos da educação para as relações étnico-raciais, historiografia e patrimônio cultural. Participou como pesquisador dos projetos Ourivesaria de Natividade (IPHAN) e Taieiras e Congos de Monte do Carmo (SECULT-TO). Atua e coordena o ProfHistória/UFRR.

Regina Célia Padovan

Doutora em Educação, pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Possui graduação e mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). É docente do curso de História e do Mestrado Profissional em História das Populações Amazônicas (PPHispam, UFT); Líder do Grupo de Pesquisa em História da Educação, Arquivo e Cultura escolar; desenvolve pesquisas no campo da história da educação, escolarização e metodologias de ensino, com enfoque em história e historiografia regional; práticas educativas e formação docente.

Rodrigo da Costa Caetano

Graduação em Geografia (Licenciatura e Bacharelado) pela UFF, mestrado em Geografia pela UERJ e Doutorado em Geografia pela UFF. Professor Associado da UENF com orientações em diversas áreas na graduação e na pós em Políticas Sociais. Deixou o cargo de chefe do Laboratório de Estudos do Espaço Antrópico (LEEA) para exercer o cargo de diretor do Centro de Ciências do Homem (CCH) de 2020 a 2023. Os principais esforços docentes estão nas temáticas sobre: Estado, políticas públicas, ambiente, questão agrária e saúde coletiva, assim como no desenvolvimento de estudos e reflexões a respeito de formação docente, Educação do Campo, Educação Ambiental Crítica, Educação Popular, Cartografias Sociais, impactos e perspectivas decorrentes da indústria petrolífera na Bacia de Campos.

Sariza Oliveira Caetano Venâncio

Doutora em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora do curso de História da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), e professora do Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT/UFNT). Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Religião e Cultura Popular no Tocantins – GPEncanto. Interesse de pesquisa nas áreas de História Cultural, Antropologia da Religião e Cultura Popular, atuando nos seguintes temas: religiões afro-brasileiras, festas e práticas culturais populares, e relações étnico-raciais. e-mail: sarizacaetano@uft.edu.br.

Vasni de Almeida

Formado em História, com Doutorado nesta área na Universidade Estadual Paulista, Unesp. É Docente do Curso de História da Curso de Licenciatura Plena em História e do Mestrado Profissional em História das Populações Amazônicas, PPGHispam, ambos da Universidade Federal do Tocantins, UFT. Publica livros, artigos e capítulos de livros sobre História do Protestantismo Tradicional de Missão no Brasil. Orienta trabalhos de conclusão de curso de graduação e dissertações de mestrado em História das Religiões e História do Protestantismo Brasileiro.

Sariza Oliveira Caetano Venâncio
Vasni de Almeida (Orgs.)

**MANIFESTAÇÕES
RELIGIOSAS:
DIVERSIDADES, MEMÓRIAS
E RESISTÊNCIAS**