

Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PPGCS
Área de Concentração em Antropologia

**SANTOS E ESPÍRITO SANTO, ou Católicos e
Evangélicos na Amazônia Marajoara**

UFPA

Belém /2011

Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PPGCS
Área de Concentração em Antropologia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA, área de concentração em Antropologia, como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em Ciências Sociais.

Sob orientação do Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Pantoja, Vanda

Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia Marajoara / Vanda Pantoja; orientador, Raymundo Heraldo Maués. - 2011

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2011.

1. Igreja Católica - Amazônia. 2. Igrejas Protestantes - Amazônia. 3. Festas religiosas - Amazônia. 4. Igreja Católica – Relações – Igrejas Protestantes. 5. Igrejas Protestantes – Relações – Igreja Católica. I. Título.

CDD - 22. ed. 282.811

Vanda Pantoja

SANTOS E ESPÍRITO SANTO, ou Católicos e Evangélicos na Amazônia Marajoara

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA, área de concentração em Antropologia, como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em Ciências Sociais.

Sob orientação do Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués.

Data da aprovação: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués – Orientador

Prof. Dr. Ari Pedro Oro (Examinador Externo)

Prof. Dr. Saulo Baptista (Examinador Externo)

Profa. Dra. Carmem Izabel Cristina (Examinadora Interna)

Profa. Dra. Kátia Marly Leite Mendonça (Examinadora Interna)

Prof. Dr. Fernando Artur de Freitas Neves (Suplente)

Profa. Dra. Maria Angelica Motta-Maués (Suplente)

*Aos marajoaras de nascença e de
adoção.*

*Padres, pajés, pastores, evangelistas,
devotos, fiéis, sem religião...*

*Pessoas que a seu modo procuram por
um mundo melhor, aqui e além.*

Página de Afetos

Sempre achei que escrever essa página seria a mais prazerosa e fácil da tese, portanto, decidi que a faria por partes, aproveitando as constantes faltas de inspiração sofridas ao longo da escrita. Não foi bem assim.

É difícil dizer sobre a importância de tantas pessoas que ao longo desses anos permanecem, chegam ou partem da minha vida. Desejo ser perdoada pelas omissões, nunca propositais.

Valter Cruz já havia lembrando Deleuze e Espinosa nas páginas de agradecimentos de sua dissertação sobre a vida ser a arte de bons e maus encontros. Tenho muita sorte, ou uma péssima memória, pois minha trajetória é tecida de bons encontros: aqueles que nos possibilitam beleza, criatividade e realizações.

Aproveitando a arte dos bons encontros eu não poderia deixar de dizer sobre aquele que considero o encontro fundamental nessa trajetória acadêmica: meu professor e orientador Raymundo Heraldo Maués. Ele sabe como ninguém conduzir seus orientandos: levantando-os quando caem e alertando-os para os perigos da vaidade. Sou grata a ele pelo aprendizado nesses dez anos que partilhamos.

Agradeço a Rosângela e Paulo Roberto da “Secretaria da Pós”. Pessoas gentis e amigas que resolveram as “coisas da burocracia”, sobretudo nos períodos que fiquei fora de Belém.

Agradeço de coração ao amigo Edgar Chagas por ser o culpado número um de eu estar pesquisando no Marajó. Foi ele que me apresentou como pesquisadora voluntária à equipe responsável pelo Inventário Nacional de Referências Culturais do Marajó – INRC- Marajó, no ano de 2004. De lá para cá, estou Marajoando.

A experiência no INRC me permitiu não apenas navegar pelos furos dessa parte da Amazônia; me “encantar” com os encantados locais; sentar no trapiche de Anajás para ver os botos passarem nos finais de tarde; testemunhar momentos de grande emoção ao provocar a memória dos antigos moradores que me contavam sobre suas vidas, conhecer uma realidade tão perto e ao mesmo tempo tão longe de mim; me

ensinou a trabalhar em equipe, ouvir, falar, obedecer, argumentar, ceder... E, mais importante, me possibilitou conviver com pessoas muito queridas por quem guardo grande admiração como Carla Belas e Edgar Chagas. Agradeço a toda a equipe, pessoas que, pelas mais variadas formas, me ensinaram muitas coisas: Lílian Barros, Karla Oliveira, Paulo de Carvalho, Dorotéa Lima e Verena Abufaiad.

Agradeço à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Pará FAPESPA, pela concessão de Bolsa através do Programa de Bolsa Mestrado/Doutorado. De fato esse programa cumpre sua função social ao possibilitar ao aluno maior dedicação à pesquisa e, conseqüentemente, uma melhor formação.

Sou grata aos professores Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil pelo estímulo no curto tempo em que estive aluna especial da Universidade Federal do Rio Grande do Sul- UFRGS, através do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica - PROCAD. Lá me descobri amazônida.

Agradeço a todos os colegas da UFRGS pelos momentos de grande inspiração, em especial ao Mauro Meirelles pelos sonhos divididos e pela doce companhia nos momentos pré-qualificação.

Aos amigos de Porto Alegre, Luísa Dantas, Lanna Lisboa, Gisela Macambira, Rafaela Barbosa, Jéssica Greganich, Fabiela Bigossi, Daiana Hermam, Maicon, Maiker Barreto. À Denise Santos pelos papos “psicológicos” na “casinha” do Bom Fim (e não posso esquecer do Kithie, o gato rebelde que toma florais).

À amiga Joselene Rocha pela presença sempre marcante e pelo carinho com que se dedica não só a mim, mas a todos que ama. Nesses últimos anos ela tem sido muito, muito especial. Sou grata por compartilhar Cecília comigo e pelas noites em que “dominamos o mundo”.

Ao amigo muito estimado Gilson Costa agradeço pela amizade e respeito.

Ao querido Gavin Andrews pela doce companhia e pela compreensão.

À Kátia Barbara, minha amiga mais poderosa.

Aos que reencontrei. Altair Cabral, obrigada pelas bodas. Espero nunca perdê-lo de vista. A Jaciléa Barreirinhas, amiga de longos anos.

Aos amigos que me acompanham desde a graduação, às vezes perto, às vezes longe, pessoas por quem tenho grande admiração, companheiros das noites étlicas e poéticas, de riso e lamentações. Edgar Chagas Junior, Marcos Alexandre e Valter Cruz.

Aos que chegaram depois, mas são motivos de muita alegria, Walter Chile, Ariadne Peres, Ariana Kelly, Alminha (Ailson Pother), Nelson, Michelli Neves e Marley Antonia e o adorável Fernando Filho.

Ao Francineto Reis por me receber de braços e coração abertos em sua casa no Maranhão.

Ao Arcádio Oliveira pela companhia e pelo afeto.

À Fabíola Monarca, amiga de riso e de choro. Obrigada pelos carimbós que comigo partilhou nas tardes de domingo perto de algum rio.

Ao Ronaldo Fialho pelo carinho, por compartilhar a família e por me ensinar tanto.

Aos amigos da Universidade Federal do Maranhão, Agnaldo Silva (chefe!!!) e Henrique Assai (o amiiiiiiiigo). Um aceno especial para Polliyanna Mendonça, presente que ganhei. Obrigada por me fazer companhia na reta final deste trabalho em nossa casinha na Rua Pará. Sou especialmente grata ao professor Alysson Steimacher pela ajuda nos gráficos.

Ao Higino Abreu pela doce presença, pela gentileza e por fazer a capa desse trabalho.

À família do coração, Lucinha, Gil, Junior, Rodrigo e Felipe. Amo vocês. Obrigada por me amarem tanto.

À Lea, minha irmã pela companhia e por tudo que me ensinou nesses últimos anos.

Ao meu “filhote” João Lucas peço desculpas por muitas de minhas ausências ao longo desses anos de formação. E repito a ele o que sempre digo: Você é igualzinho como eu sonhei. Tudo o que entendo de amor está personificado em você.

Às minhas lindas Maria e Maheli, já pensando no futuro.

Ao Gláuber Couto que mesmo à distância me faz companhia e é motivo de muita felicidade. Pela revolução emocional, por me mostrar sobre “os possíveis”, pelo samba, pelo amor e pelo sono. “Odeio esse mapa entre nós”.

A minha mãe que ensinou a ter coragem.

A todos os marajoaras que gentilmente me receberam em suas casas ou templos, e me contaram sobre suas vidas. Homens e mulheres que têm medo e força; que acreditam que podem, via religião, melhorar seu mundo. Além de lhes dizer muito obrigado por me cederam material para a tese, lhes agradeço por todo aprendizado de vida que o ir e vir me possibilitou.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	014
O campo pesquisado	014
O Marajó que eu vejo	021
De volta ao começo	023
Do Marajó aos Marajós	026
A pesquisa – Olhando Belém	029
A pesquisa – Olhando o Marajó	030
A pesquisa – Olhando, ouvindo...Retornando ao campo e aos livros	031
As estratégias de campo	035
CAP. I – AMAZÔNIA: TERRA DE MISSÃO	038
Evangélicos, protestantes, pentecostais, crentes...	040
O processo de Reforma da Igreja Católica na Amazônia	042
Os primeiros protestantes na Amazônia	049
A vida religiosa na Belém do Pará do XIX	059
CAP. II – OS PENTECOSTAIS NA AMAZÔNIA	064
A trajetória da Assembléia de Deus	067
O mito de origem	068
Evangélicos no Marajó	072
Entre o Espírito Santo e “ídolos”	082
Entre Espíritos Santos	088
A escolha por uma denominação	094
CAP. III – RESIGNIFICANDO...	098

Conversão: Diversos olhares	100
O olhar institucional	100
Os caminhos teóricos	104
Por uma compreensão nativa do fenômeno	108
Como se relacionam católicos e evangélicos	118
Bagre: <i>Ser</i> católico, <i>estar</i> evangélico	118
Gurupá: O santo preto, o padre e as CEB's	123
Melgaço: O arcanjo protetor da vida social	127
Cachoeira do Arari: O Glorioso, a Folia e o bispo	132
Portel: A fé e as questões sociais	143
Afuá: Um “anti-protestante” declarado	145
Belém: O Círio da “Rainha da Amazônia”, o mercado e os bens simbólicos	146
CAP. IV – É PRECISO MUDAR... NOVAS FORMAS DE GERÊNCIA DO SAGRADO	150
O desafio do pluralismo	155
Censo Católico: Para conhecer o seu rebanho	159
Dividir para somar: a nova Diocese de Castanhal	161
Os negócios sagrados: “o jornal, a tv, o rádio, sem esquecer a igreja, a capela, a basílica e o Círio	170
O Projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré: o Negócio Sagrado	172
A associação Devotos de Nossa Senhora de Nazaré: “Seja um devoto”	176
O direito de propriedade sobre os bens simbólicos: A <i>marca</i> Círio	180
CAP. V – CLERO CATÓLICO E MODERNIDADE: ANALISANDO OS DOCUMENTOS DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS	183
As Conferências Episcopais	185
Seguindo os termos chaves	191

Secularismo/secularização	191
Modernidade	193
Modernidade: novas propostas religiosas, seitas e afins	196
A modernidade e os Meios de Comunicação	202
CONSIDERAÇÕES FINAIS	208
BIBLIOGRAFIA	218

RESUMO

A presença evangélica na Região de Integração Marajó não é recente, data do início do século XX, mas é somente nas duas últimas décadas do mesmo período que se pode falar em uma expansão dos mesmos. Essa expansão é notada a partir da análise de dados estatísticos dos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, de 1991 e 2000 e de incursões a campo entre os anos de 2005 e 2010. O Crescimento dos evangélicos numa região de tradição católica tem mobilizado a Igreja Católica no sentido de melhorar seu desempenho no mercado religioso local. Entender como se tecem essas relações entre católicos e evangélicos e evangélicos e evangélicos foi o objetivo que me propus nessa pesquisa. Os dados de campo nos indicam que a Igreja Católica tem utilizado o discurso do avanço pentecostal na região para realizar algumas mudanças em seu universo, especialmente nas festas de santo, tanto nas cidades marajoaras como na capital, Belém do Pará. Por outro lado os evangélicos têm trabalhado no sentido de se afirmarem como um grupo religioso forte, e têm se preocupado, em termos de mercado, muito mais com seus “irmãos” de outras denominações que com a própria Igreja Católica.

Palavras chaves: Amazônia, Marajó, Evangélicos, Católicos, Festa de Santo.

ABSTRACT

The presence of Christian evangelicals in the Marajó Region of Integration is not recent; it dates from the turn of the 20th century, but only in the last two decades has there been what may be called an expansion of their presence. This expansion is evident from a statistical analysis of censuses of the Brazilian Institute of Geography and Statistics – IBGE, from 1991 and 2000 and from incursions in the field between 2005 and 2010. The increase in the number of evangelicals in a traditionally Catholic region has mobilized the Catholic Church into improving its performance in the local religious “marketplace”. To understand the fabric of the relationships between Catholics and evangelicals as well as between evangelicals and other evangelicals was the objective proposed in this research project. The field data indicates that the Catholic Church has used the advance of Pentecostalism in the region as an argument to effect some changes within its sphere, particularly in regards to the feasts of the saints, as much in the cities of Marajó as in the capital, Belém do Pará. On the other hand, the evangelicals have been working hard to affirm themselves as a strong religious group, and have concerned themselves, in market terms, much more with their “brothers” of other denominations than with the Catholic Church itself.

Keywords: Amazonia, Marajó, Evangelicals, Catholics, Feasts of Saints

LISTA DE QUADROS

Quadro I – Municípios do Marajó – IDH e População	019
Quadro II – Evangélicos, Católicos e Sem Religião no país, região e Estados da Amazônia Brasileira	073
Quadro III – Católicos por município da Região Marajó nos Censos de 1991 e 2000	074
Quadro IV – Evangélicos por município da Região Marajó nos Censos de 1991 e 2000	075
Quadro V – Os Sem Religião da Região Marajó nos Censos de 1991 e 2000	077
Quadro VI – Católicos e Evangélicos por Região segundo o Censo 2000	153
Quadro VII – Igrejas Evangélicas Pentecostais No Brasil – 2000	153
Quadro VIII – Igrejas Evangélicas presentes na Região Marajó no ano de 2010	154
Quadro IX– Arquidiocese de Belém: dioceses prelazias e área de abrangência	163
Quadro X - Perfil das Igrejas pentecostais em Belém segundo a Igreja Católica local	167

LISTA DE FIGURAS

Figura I – Mapa de localização da Região de Integração Marajó no Estado do Pará	015
Figura II – Mapa de Meso e Microrregião	017
Figura III – Arquidiocese de Belém: Dioceses, Prelazias e sua área de abrangência	165

LISTA DE FOTOS

Foto I – Bici táxi no município de Afuá	019
Foto II – Comunidade às margens do Rio Amazonas, à direita templo evangélico	021
Foto III – Casal prendendo canoa ao navio	022
Foto IV – Município de Portel	039
Foto V - Município de Portel	064

Foto VI – Devoto de São Sebastião, Cachoeira do Arari	098
Foto VII – Arraial do festejos de São Sebastião	116
Foto VIII – Altar religioso, município de Anajás	117
Foto IX – Igrejas evangélicas do município de Bagre	119
Foto X – Arco da festa de São Benedito na cidade de Gurupá, ao fundo Matriz de Santo Antonio	124
Foto XI – Algumas denominações evangélicas presentes em Melgaço	127
Foto XII - Matriz de São Miguel Arcanjo, no alto da Igreja a imagem do Santo em flande apontando para o rio	129
Foto XIII - Fachada do Museu do Marajó	134
Foto XIV - Vaqueiro Marajoara, figura típica do Marajó dos Campos	135
Foto XV - Na seqüência mastro das crianças, das mulheres e dos homens. A Luta Marajoara acontece ao longo do percurso do mastro dos homens	136
Foto XVI- Asteamento dos três mastros e subida para retirada da bandeira	137
Foto XVII - Arcos do Círio de Nossa Senhora de Nazaré	144
Foto XVIII - Ruas de Afuá e templo da Igreja Assembléia de Deus	145
Foto XIX - Aspecto do antigo Arraial de Nazaré, com Basílica Santuário ao fundo	150
Foto XX - Círio 2004. Berlinda e Guarda de Nazaré	179

Apresentação

Barcos, rios, redes, pastores, evangelistas, pajés, e sem religião. É sobre a vida dessas pessoas e suas crenças que vou tratar nas páginas seguintes. Sob o pretexto de entender como católicos com suas festas de santo, e evangélicos tocados pelo Espírito Santo se relacionam nas cidades marajoaras foi que me lancei à Grande Ilha numa viagem que ainda estou maturando e da qual este texto é a primeira expressão.

O campo pesquisado

Ao todo são 16 os municípios que me propus pesquisar. De acordo com a regionalização por mesorregião do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, minha pesquisa se localiza na Mesorregião Marajó, tal recorte pelo decreto 1.066 de julho de 2008, passou a chama-se, para fins administrativos Região de Integração Marajó¹. Pelo novo decreto, além do termo mesorregião também é suprimido o termo microrregião, que se refere às Microrregiões do Arari ou dos Campos², do Furo de Breves³ e de Portel⁴, que compõem a Mesorregião.

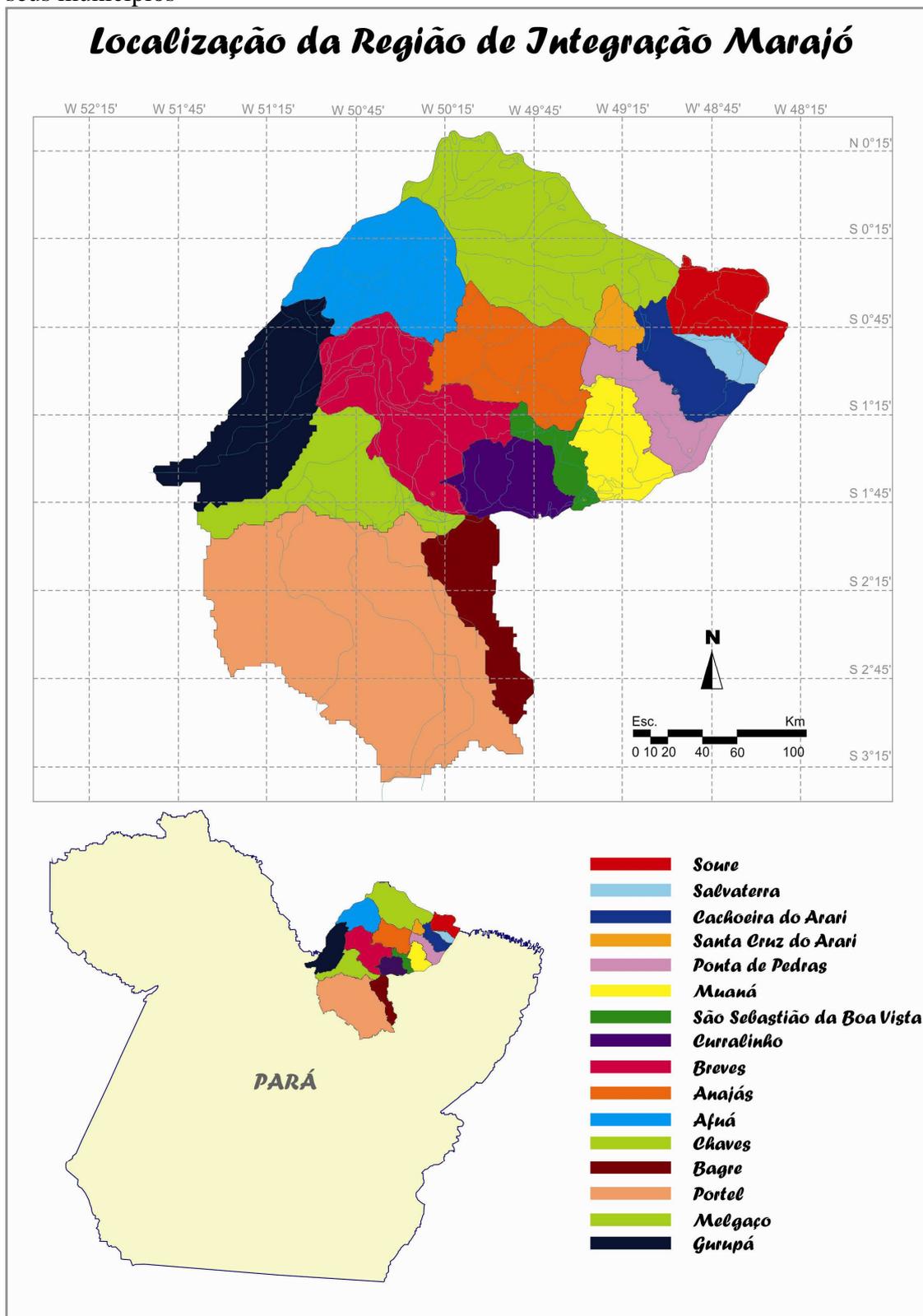
¹ A Região de Integração Marajó é composta por dezesseis municípios: Afuá, Anajás, Bagre, Breves, Cachoeira do Arari, Chaves, Curralinho, Melgaço, Muaná, Ponta de Pedras, Portel, Salvaterra, Santa Cruz do Arari, São Sebastião da Boa Vista, Soure e Gurupá.

² A Microrregião do Arari, ou dos Campos era formada pelos municípios de Cachoeira do Arari, Chaves, Muaná, Ponta de Pedras, Salvaterra, Santa Cruz do Arari e Soure.

³ A Microrregião do Furo de Breves era formada pelos municípios de Afuá, Anajás, Breves, Curralinho e São Sebastião da Boa Vista.

⁴ A Microrregião de Portel era formada pelos municípios de Portel, Bagre, Melgaço e Gurupá.

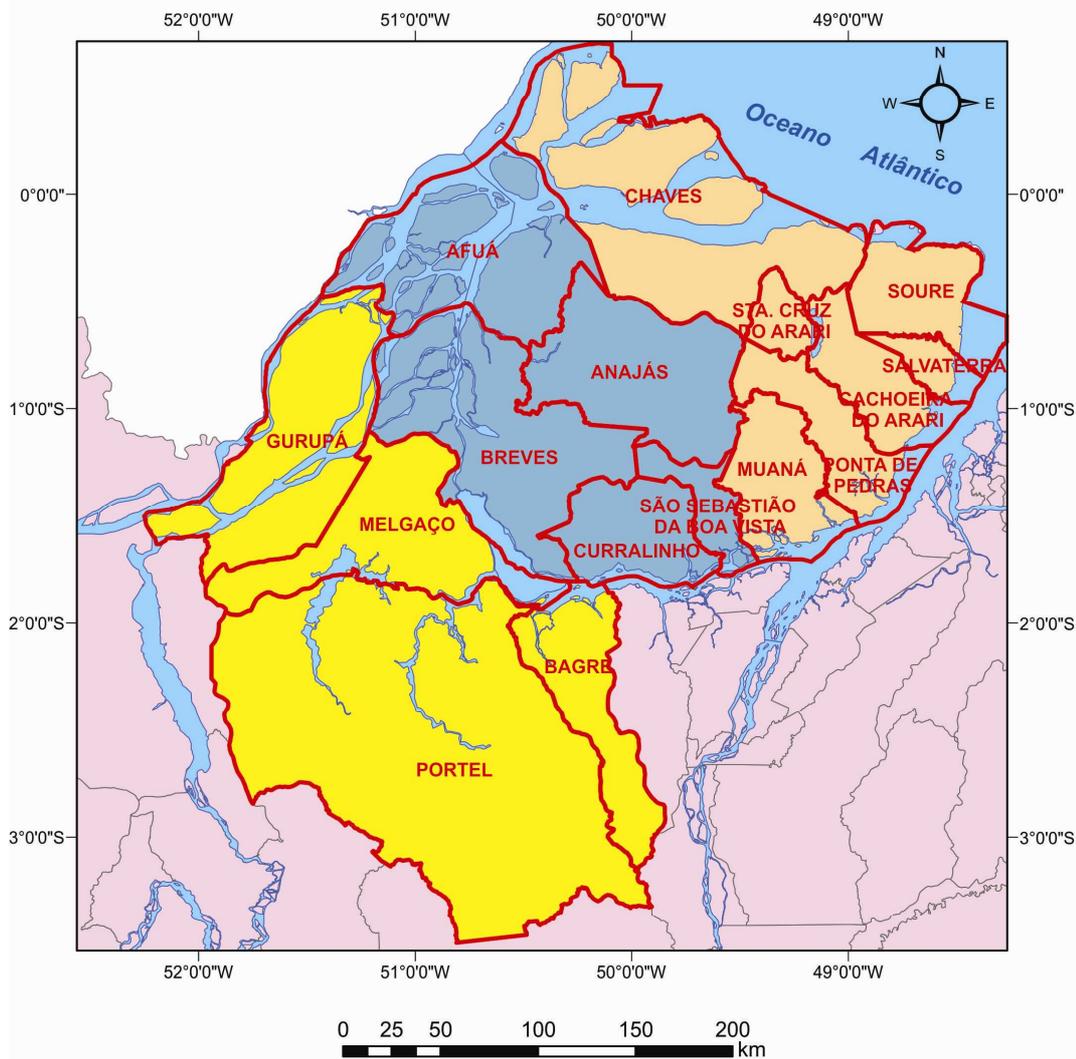
Figura I – Mapa de localização da Região de Integração Marajó no Estado do Pará e seus municípios



Se para fins de planejamento e gerência o decreto banuiu termos como mesorregião e microrregião por não mais refletirem a realidade, para a população local eles ainda fazem todo sentido. “Marajó dos campos” e “Marajó dos Furos” têm muita relevância prática, tendo em vista o domínio ecológico distinto, assim como toda construção cultural dessas comunidades que se encontra atrelada a esses domínios. Por sua importância mantive as duas cartografias no texto. De fato a antiga regionalização adotada pelo IBGE explica melhor o trabalho.

Figura II – Mapa de Meso e Microrregiões

MESORREGIÃO DO MARAJÓ
MICRORREGIÃO DO ARARI, MICRORREGIÃO DO FURO DE BREVES
E MICRORREGIÃO DE PORTEL



LEGENDA

- HIDROGRAFIA
- MICRORREGIÃO DO ARARI
- MICRORREGIÃO DO FURO DE BREVES
- MICRORREGIÃO DE PORTEL
- MESORREGIÃO DO MARAJÓ
- LIMITES DE MUNICIPIOS

Digitalizador: Marcelo Correa dos Santos

As cidades marajoaras são distintas entre si. Essa distinção está relacionada, como mencionado acima, também à diferença ecológica. Na chamada microrregião dos

campos as cidades têm uma vida mais voltada para cultura da pecuária devido ao histórico processo de ocupação econômica voltado para a criação de gado; as fazendas de propriedade privada são tão extensas que seu espaço se confunde com o espaço urbano das sedes municipais. Trabalho, culinária, aspectos da cultura como artesanato e literatura nativa estão ligados à cultura do gado.

Na chamada microrregião dos furos o domínio é de rio e floresta densa. A economia dominante é a extrativista, configurada na exploração de produtos da floresta como madeira, açaí, palmito, sementes, óleos, entre outros. Arquitetura, culinária, artesanato e demais atividades humanas, têm rio e floresta como inspiração.

Apesar das distinções visíveis na paisagem configuradas na natureza, e em certos costumes alimentares como a preferência por peixe ou carne, entre outros, na dimensão cultural esses dois Marajós se comunicam bastante, seja através do intercuro de seus moradores de cidade em cidade, seja pela partilha de crenças comuns em entidades do céu, como os santos católicos, ou entes sobrenaturais como botos, matintapereras, visagens, encantados e demais personagens do universo mítico amazônico.

As cidades marajoaras são, de modo geral, pequenas. A população varia entre 8.0000 e 100.000 habitantes, segundo o censo de 2010. Têm em comum altos índices de analfabetismo, de mortalidade infantil e de desemprego. Economicamente vivem do comércio e do extrativismo da madeira, açaí e palmito, em algumas cidades como Soure e Salvaterra há um fluxo constante de turistas.

A tabela abaixo mostra através do Índice de Desenvolvimento Humano – IDH, a situação das populações marajoaras. O marajó apresenta os menores índices em relação à média da Região Norte que é de 0,764, mesmo Soure, o município com maior IDH, 0,723, não atinge a média regional.

Quadro I – Municípios do Marajó – IDH e população

Municípios	Índice de desenvolvimento Humano – IDH (2000)	População (2010)
Afuá	0,612	35.017
Anajás	0, 595	24.771
Bagre	0, 571	23.855
Breves	0,630	92.865
Chaves	0,581	21.138
Currálinho	0,596	28.585
Cachoeira do Arari	0,680	20.460
Gurupá	0,631	29.060
Melgaço	0, 525	24.789
Muaná	0,653	34.337
Ponta de Pedras	0,652	25.989
Portel	0,608	52.166
Santa Cruz do Arari	0,630	8.163
São S.da B. Vista	0, 666	22.890
Salvaterra	0,715	20.184
Soure	0,723	22.995

Fonte: PNUD, 2000 e IBGE, 2010.

Apesar do cenário nada promissor apontado pelo IDH, são cidades bastante criativas, Afuá, por exemplo, tem um sistema de transporte urbano bastante engenhoso o bici-táxi⁵, o carro local.

⁵ Meio de locomoção desenvolvido a partir da união de duas bicicletas. O bici-táxi tem assentos estofados para até cinco pessoas, e volante de automóvel. É movido por força humana através do ato de pedalar. Foi desenvolvido por um morador local.



Bixi-Taxi no município de Afuá. Foto: Vanda Pantoja, 2008.

Todos os municípios, mesmo os mais populosos como Salvaterra, Breves e São Sebastião da Boa Vista conservam um modo de vida bastante peculiar às cidades interioranas, tanto na organização espacial, com ênfase para a ocorrência de quintais, como nos costumes, a exemplo do hábito de sentar à “frente” de casa nos finais de tarde e domingos para “por a conversa em dia”. Como não podia deixar de ser, na organização social o tipo interiorano também está presente, todos se conhecem mais pelos apelidos e menos pelos nomes de batismo, animais de estimação e barcos têm nomes, e muitas trocas comerciais são travadas via relações de confiança mesmo quando envolvem dinheiro.

O rio, mesmo nas cidades da microrregião dos campos é um ponto de referência marcante para a população. É meio de circulação não apenas de pessoas e mercadorias, mas, de informação, sobretudo. Pode-se dizer que para as populações ribeirinhas dessa região o rio é um pedaço do mundo na Amazônia. A vida passa pelo rio. A vida não acontece sem o rio.



Comunidade às margens do Rio Amazonas, à direita templo evangélico. Foto: Vanda Pantoja, 2010.

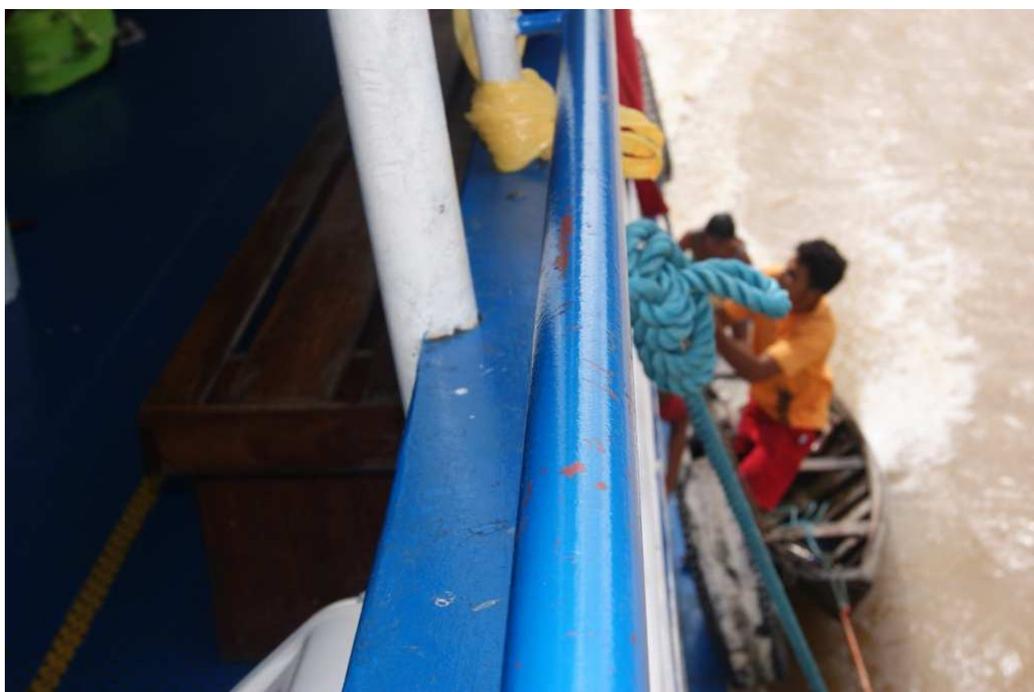
O Marajó que eu vejo

Não poderia falar do Marajó sem mencionar que nele tudo é hiperbólico. É grande e diverso. Tudo no Marajó é demasiado: muita beleza, muita feiúra, muita riqueza, e muita, muita pobreza. Muita alegria e muita tristeza, muita servidão e muita rebeldia. Enchente e seca, campos e florestas. O Marajó são muitos lugares. Quando alguém fala sobre o Marajó nunca se sabe de fato do que está se falando, quando alguém diz que foi ao Marajó nunca é possível saber em qual dos marajós esteve e o que viu. O Marajó são Marajós.

Nunca me esquecerei da emoção e da tristeza que senti ao navegar pela primeira vez o grande Amazonas. Do alto do navio vi crianças, em peripécias perigosas, atracando com cabos e cordas suas canoas aos navios, não eram crianças como as que estamos acostumados a ver nas cidades, eram adultos em corpos de crianças. A justificativa para tal “peripécia” era a possibilidade da realização do “escambo” com a tripulação e passageiros do navio. Trocando frutas por comida, por roupa usada, por biscoito recheado... por qualquer coisa, essas crianças e mulheres levam a vida. Quer

ver uma criança feliz dê a ela um biscoito recheado, nessas horas podemos reconhecer nela traços da infância tal qual concebemos.

Mulheres grávidas de olhos fundos e tristes, aguardando ao fundo do navio as sobras do almoço da tripulação, desse resto se alimentará uma família inteira. Meninas–mulheres, arrumadas e cheirando a água de colônia, a espera de um olhar masculino, um convite talvez, para uma “visita” a um dos camarotes do navio. Depois de todas as trocas realizadas, as canoas são soltas do navio e literalmente mulheres e crianças são levadas pela maré... Ao longo somem na esquina de um rio.



Casal prendendo canoa ao navio. Foto: Vanda Pantoja, 2010.

Mas o Marajó não se traduz apenas pelas mazelas da luta pela sobrevivência, há muita poesia imbricada nessa luta. Conheci alguém que, mesmo falecido vive na memória local, Padre Giovanni Gallo, homem de grande coragem, idealizador do Museu do Marajó⁶, inicialmente localizado na cidade de Santa Cruz do Arari e

⁶ Fruto da idealização de Giovanni Gallo O Museu do Marajó nasceu na cidade de Santa Cruz do Arari em 1972. Em 1984, por questões políticas foi transferido para a cidade de Cachoeira do Arari. O Museu guarda um acervo que reflete o cotidiano das populações caboclas dessa região da Amazônia, tanto de

posteriormente transferido para Cachoeira do Arari. O Gallo, falecido em 2003, ainda “canta” nos fundos do Museu, a espera de alguém que possa desvendar sua trajetória pela Grande Ilha e dar continuidade ao projeto de um museu democrático onde as pessoas possam “ver” o Marajó com a ponta dos dedos.

Fiz amigos, fui a festas, procissões, quermesse, cultos, missas e sessões de pajelança. Revi meus posicionamentos sobre religião: “minha filha o que esse trabalho está lhe ensinando em termos de religião?” Era a pergunta que os padres me faziam sempre, ou, “quem sabe esse não é o seu chamado”, me diziam os pastores e evangelistas com quem eu conversava. Descobri homens e mulheres cheios de alegrias e tristezas, cheios de sonhos que buscam realizar pelo caminho da fé nas diversas religiões de que participam, às vezes ao mesmo tempo.

De volta ao começo

Iniciei esta pesquisa com a intenção de compreender as relações entre católicos e evangélicos na Mesorregião Marajó. De maneira mais restrita estava interessada em perceber como a Igreja Católica estaria reagindo a um suposto avanço dos evangélicos nessa região da Amazônia.

Ao longo do curso de doutoramento o campo foi se impondo, as situações foram mudando, os olhares se cruzando e os objetivos se redefinindo. Aprendi que os católicos não reagem, necessariamente, à presença evangélica, nem os evangélicos têm como preocupação fundamental fazer frente aos católicos. Isso significa ver os evangélicos de uma outra perspectiva, não apenas como um grupo que cresce avançando sobre terreno católico ou outro qualquer, antes, os evangélicos devem ser vistos como um grupo religioso que, como outro qualquer, se organiza a sua maneira e apresenta muitas particularidades internas que escapam sempre que os analisamos em relação a esta ou aquela religião. A presença evangélica nessa parte da Amazônia se soma às outras formas religiosas já presentes nessa região, contribuindo, dessa forma, para uma maior

sua dimensão material quanto simbólica. Além disso, possui uma concepção diferenciada do que se entende por museu, nele, a maioria dos itens expostos pode ser manuseada pelos visitantes. Gallo preferiu que assim fosse porque era de seu entendimento que o marajoara vê com a ponta dos dedos.

diversidade religiosa, sem esquecer de todas as variáveis que implicam pensar a questão em termos de mercado religioso.

Surpreendi-me ao longo de todo o trabalho. Primeiro porque como católica de tradição, mas não praticante, achava que ia encontrar um campo conflituoso somente, segundo porque ao ter que penetrar o universo evangélico, outras questões foram aparecendo, e mesmo não podendo tratá-las aqui nesse trabalho, pela sua importância não posso me furtar de mencioná-la. Uma dessas questões é o forte componente de classe quando da escolha por uma denominação, a outra diz respeito à dimensão de gênero que atravessa toda a discussão: pelo fato de eu ser mulher circulando num universo dominado em sua maioria por homens⁷; pelo fato de apesar de a maioria dos processos de conversão acontecer tendo a figura da mulher como intermediadora, serem os homens os responsáveis por sua gerência; pela cobrança na observância de usos e costumes afetar visivelmente mais as mulheres que os homens.

Outro ponto observado que me permito comentar com mais vagar é relativo à figura do evangelista, pois além de ser o principal responsável pela propagação do evangelho pelos rios e furos da região, como bem já demonstrou Boyer (2008), sua função possui um duplo objetivo: é um projeto ao mesmo tempo pessoal e coletivo, pois para homens muito simples como esses evangelistas e pastores, ser pastor foi a forma encontrada para existir socialmente, mas esse existir socialmente está atrelado à eficácia de seu trabalho como pastor frente à comunidade em questão.

⁷ Essa questão foi uma das mais quentes por mim observadas. Era muito comum que padres e pastores, mas sobretudo pastores, acharem muito estranho que eu viajasse sozinha, a presença masculina era quase sempre solicitada, do marido com mais frequência, e, na ausência desse, a do pai. Ainda sobre a questão de gênero me permito narrar um episódio em que fui confundida com uma garota de programa num barco que fazia a linha Breves – Bagre. Na ocasião estava sentada no chão da pequena embarcação, a mesma não dispunha de camarotes, pois se tratava de uma viagem de apenas quatro horas e a embarcação era bastante modesta. Fui assediada verbalmente pelo dono do barco que, mesmo em meio a vários passageiros não se intimidou. Ao saber que se tratava de uma aluna “universitária” em trabalho de pesquisa sobre os evangélicos a primeira ação do sujeito foi mudar o tom da conversa, vestir a camisa - ele se encontrava sem camisa - e declarar a mim que era evangélico. Narro esse episódio na tentativa de exemplificar a questão de gênero acima mencionada e também para evidenciar um ponto recorrente nessa parte da Amazônia, assunto de domínio público: a prostituição de crianças e adultos nos rios da Amazônia, inclusive nacionalmente debatido a partir de denúncias do bispo da Prelazia do Marajó D. José Luis Azcona Hermoso.

Apesar de se tratar de uma região de antiga formação pode-se dizer que os evangélicos estão presentes no Marajó há bastante tempo, se tomamos como referência a fundação da Assembléia de Deus no Pará, na cidade de Belém em 1911. Nessa região a presença evangélica de vertente pentecostal se coloca pelo menos a partir da década de 1920, isso sem mencionar a presença de missionários estrangeiros pelos rios da Amazônia desde a segunda metade do século XIX, como veremos no capítulo I.

Todas essas questões é o que chamo de o campo se impondo, frente a isso meu objetivo inicial foi se redefinindo, sem de fato mudar completamente.

Assim, compreender e traduzir a presença evangélica na região pesquisada, e sua relação com o universo católico ou a relação do universo católico com a presença evangélica, foi a tarefa que me impus. O esforço de compreensão da presença evangélica na região, que no texto recua até às incursões dos primeiros missionários protestantes pela Amazônia, reflete um esforço de entendimento pessoal desse processo, tendo vista minha pouca experiência com o tema. Explicar os caminhos da pesquisa em si talvez seja necessário agora.

Do Marajó aos Marajós

Sou marajoara, mas não tinha dimensão do que era o arquipélago do Marajó⁸, aliás, nem sei se sabia, na época, que o Marajó é um arquipélago. Quase duas décadas depois de ter saído de um dos municípios do arquipélago onde nasci e morei por alguns anos, iniciei meu retorno ao Marajó. Em 2004, como pesquisadora voluntária, compus uma equipe, com mais cinco pesquisadores, responsável por coletar dados que serviriam para compor o Levantamento Preliminar do Inventário Nacional de Referências

⁸ O Arquipélago do Marajó, é um conjunto de ilhas localizado no Estado do Pará na confluência dos rios Amazonas e Tocantins com o Oceano Atlântico, estende-se por uma área equivalente ao Estado do Espírito Santo, com aproximadamente de 59.308 km². A grande ilha que dá nome ao arquipélago é constituída por 12 municípios: Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Soure, Salvaterra, Muaná, Ponta de Pedras, Chaves; Breves, Curralinho, Afuá, Anajás, São Sebastião da Boa Vista. A Ilha e mais 4 municípios, Portel, Melgaço, Gurupá e Bagre, localizados em seu entorno, compõe a Região de Integração Marajó.

Culturais do Marajó – INRC-Marajó⁹, estava eu novamente na Ilha Grande de Joannes¹⁰. O INRC teve como objetivo fazer um levantamento das manifestações culturais da Região Marajó, dentre essas manifestações constavam aquelas de caráter religioso. Isso me possibilitou o contato com a variedade de festas de santos presentes na Região, inclusive, muitas dessas festas são círios que reproduzem, com pequenas variações, o modelo da festa maior de Belém, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré¹¹. No entanto, apesar de reproduzirem a estrutura dessa festa guardam toda aquela singularidade de “festa de interior”, que o Círio da capital já não poderia ter. Junto aos Círios descobri outras festas de santo, desde os santos conhecidos até àqueles mais “exóticos” como são Longuinho¹² no Município de Currálinho ou Santa Maria da Mexiana¹³ no município de Chaves. Além de festas antigas e muito agregadoras como

⁹ Carla Arouca Belas, Edgar Monteiro Chagas, Líliam Cristina da Silva Barros, Karla de Oliveira e Paulo de Carvalho compunham equipe. O projeto de pesquisa financiado pelo Ministério da Cultura tendo em vista o decreto 3.551 que institui o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, foi realizado em Belém pela 2ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. O trabalho constituiu de duas etapas em princípio: Pesquisa de Levantamento Preliminar e Pesquisa para Inventário. No Caso do Marajó o Levantamento foi realizado nas três microrregiões que compõem o Arquipélago: Microrregião do Arari, Microrregião do Furo de Breves e Microrregião de Portel, envolvendo no total 16 municípios. O período de trabalho compreendeu os anos de 2004 e 2009. Com intervalo no ano de 2008. Eu efetivamente participei nos anos de 2005 a 2009.

¹⁰ Nome dado à Ilha pelos jesuítas quando de sua conquista em 1659.

¹¹ O Círio de Nossa Senhora de Nazaré de Belém teve origem ainda na época colonial no ano de 1700. Segundo o imaginário local a devoção teria iniciado quando Plácido José de Souza, um mestiço, achou a imagem de uma santa e levou para casa. Em 1793 a devoção é reconhecida como celebração oficial e cria-se então o Círio de Nazaré. De lá para cá a celebração tem ganhado reconhecimento como uma das mais importantes festas de santo da região Norte, da Amazônia brasileira e do Brasil, mobilizando cerca de dois milhões de devotos pelas ruas da cidade no mês de outubro, e agregando uma série de manifestações às onze procissões que o compõe, no contexto dos seus quase vinte dias de festas.

¹² Dona Raimunda Alves diz que sempre foi devota de São Longuinho, mas não possuía uma imagem do mesmo. A pedido, uma amiga do Rio de Janeiro enviou três imagens do santo para a cidade, sendo uma para dona Raimunda. Em 2004 um documento muito importante foi perdido e dona Raimundo invocou o santo dizendo que descobriria “o seu dia” e faria uma procissão para ele, caso achasse o documento. Documento achado, promessa cumprida. No dia primeiro de novembro, dia de todos os santos, uma procissão saiu da casa de D. Raimunda até a capela do Sagrado Coração de Jesus. Para 2005 já há promessa de nova procissão para São Longuinho.

¹³ A imagem de Santa Maria da Mexiana possui uma particularidade, trata-se de um pedaço de raiz da árvore da andiroba, que possui o formato natural de uma mulher segurando uma criança no colo, numa suposta representação de uma imagem de santa católica. A imagem depois de encontrada foi levada para Belém para “encarnar”, ou seja, ser pintada e receber benção da igreja. Entretanto, conta-se que ao chegar à capital do Pará, a imagem desapareceu, retornando como que num “passe de mágica” para a ilha Mexiana no município de Chaves. Após o falecimento de seus antigos donos, a imagem foi doada

Glorioso São Benedito em Gurupá e Glorioso São Sebastião em Cachoeira do Arari, ambas, com mais de cem anos de existência e importantes referenciais identitários locais.

Quando iniciei meu retorno à Ilha não pensava em transformá-la em sujeito de investigação acadêmica, mas ao longo das várias viagens que fiz e do contato muito próximo que mantive com as pessoas responsáveis por organizar as festas dos santos e santas fui percebendo muitas afinidades entre as questões que eu investigava em Belém e as que se apresentavam a mim na Ilha. Hoje posso traduzir isso dizendo que meu olhar naquele momento estava preocupado em perceber as estruturas, as recorrências, então, sempre que eu pensava um santo do interior, pensava pela santa de Belém, mas aos poucos “o campo” se impôs, se impôs tanto que comecei a “entrar na lógica do Marajó”¹⁴.

Comecei a entender que todas as questões que eu investigava em Belém na festa de Nazaré, se apresentavam no Marajó. Questões como: a) a relação de controle exercida pela Igreja Católica em relação às festas de santo; b) de como são curtos os caminhos entre religião e política; c) de como o mercado está presente nessas festas, mas também o dom, a dádiva; d) de como a tentativa de controle da Igreja em relação às celebrações quase sempre encontra uma “resistência”, uma forma de “burlar” aquilo que é “imposto” como norma e; e) o forte componente identitário e agregador presente nas celebrações. Todas essas eram questões estruturais que norteavam minha noção de “festa de santo”. Mas na Ilha elas ganhavam cor local, cheiravam a Marajó, não eram como as festas de “cidade grande”.

para a afilhada de um deles que morava em uma pequena comunidade chamada Vila Moraes, na desembocadura do rio Arapixi. Dona Maria Auxiliadora, que abriga a imagem, conta que permanece do jeito que foi encontrada há mais de trinta anos. Hoje está coberta por fitas de promesseiros. Acredita-se que já realizou diversos milagres na região. As celebrações à Santa se restringem às novenas dominicais que acontecem durante o mês de maio.

¹⁴ Esse entendimento vale tanto para os sujeitos de pesquisa quanto para uma reflexão metodológica mais ampla, que diz respeito à própria condução do trabalho de campo. Muitas vezes uma entrevista era bem sucedida ou não dependendo do horário que se marcava a mesma, da roupa que se vestia ou da forma como se iniciava a conversa. Aprendemos a nunca agendar trabalho entre 12 e 16 horas, as cidades simplesmente param nesse intervalo de tempo. Outro ponto importante era a relação de gêneros, se havia um homem em casa era sempre com ele que éramos recomendados de conversar por mais que o assunto fosse com a mulher da casa, e isso valia para os membros da equipe, se havia um homem no grupo as falas e olhares do entrevistado eram sempre dirigidas a ele.

A diversidade natural do arquipélago me ajudou a entender a diversidade cultural da mesma; certo “sentido”. Não que essa seja uma questão de causa e efeito, mas antes uma *relação*, um *continuum*. Comecei por observar que São Sebastião quando cultuado na Área dos Campos era protetor de vaqueiros e fazendeiros; na Área do Furo de Breves além de ser adjetivado como *da borracha*, em alusão a um dos momentos da história econômica da Amazônia, era protetor dos seringueiros e extrativistas em geral. Isso me levou a consideração de que mesmo as festas “obedecendo” a um modelo mais geral, uma estrutura; ganham sentidos locais.

Mas para chegar à diferença era necessário partir da semelhança. Desde minhas pesquisas com o Círio na capital do Pará observo que na narrativa católica os evangélicos eram muito presentes. Apesar de sempre sugeridos, eram pouco mencionados, mas, quando mencionados, era sempre de maneira explícita como “ameaças” a “paz” católica. Frequentemente eram “acusados” de “estar avançado”, de estar “invadindo” terras católicas. Isso impunha certo conflito, quase sempre restrito ao campo das gerências entre católicos e evangélicos.

No Marajó acontecia a mesma coisa. Com uma agravante: pelo fato de se tratar de cidades pequenas, onde os mecanismos de controle social são mais eficazes, as pendengas entre o padre e o pastor são quase sempre de domínio público. Isso faz com que qualquer desajuste entre padres e pastores seja assunto muito mais público que na cidade grande, essas pendengas com frequência extrapolam o espaço das igrejas e se transformam em assuntos de cozinhas, feiras, trapiches, bares e demais “lugares sociais”. Por outro lado, pela natureza pública das relações é comum que os leigos tenham um comportamento mais reservado sobre esses assuntos, preferem não se indispor visto que qualquer indisposição religiosa se transforma numa indisposição política e finalmente social, no seu sentido amplo. Ainda assim essas questões sempre adquirem um caráter público, as pessoas falam, mas falam com certo receio. Apesar de toda vigilância não se pode esquecer das personagens locais que se responsabilizam “por manter a cidade informada”, mesmo quando os assuntos são de natureza “espinhosa”.

No Marajó, tal como na capital, os padres se encontram muito empenhados em potencializar suas festas de santo, pois todos acreditam serem as festas ótimos

instrumentos de evangelização, assim, se preocupam com folhetos de divulgação, com cartazes com a foto do Santo ou Santa, com a boa organização do cortejo, e especialmente com o “resgate” de antigas práticas do catolicismo popular como mastros, rezas de ladainhas e grupos de foliões. Quando indagados sobre a razão desse “despertar”, os evangélicos emergem na narrativa.

A pesquisa – Olhando Belém

A pesquisa ao longo de quatro anos passou por várias modificações. No início meu objetivo era compreender as ações da Igreja Católica como reações ao avanço pentecostal na região, eu estava de alguma forma prolongando uma pesquisa que havia realizado, anteriormente, entre os anos de 2004 e 2006 para a dissertação de mestrado sobre o Círio de Nazaré em Belém¹⁵. Nessa pesquisa verifiquei que a celebração religiosa passava, e passa, por modificações na sua gerência, sobretudo na forma de captação de recursos para financiar sua realização. Ao penetrar o universo da organização dessa grande festa me deparei com discursos que tentam/tentavam justificar a profissionalização de sua gerência alegando a necessidade de investir na festa dado sua importância como instrumento de evangelização para a comunidade católica local, pois caso isso não fosse feito os “evangélicos avançariam cada vez mais”. Em cima dessa problemática investi no projeto de doutoramento.

A pesquisa – Olhando o Marajó

Antes de entrar no curso de doutoramento tive a oportunidade de viajar pelos municípios do Marajó como pesquisadora do INRC-Marajó. Nessa ocasião meus olhos estavam voltados para as festas de santo, já que eu tinha investigado essa temática na capital. Em algumas cidades do Marajó, a exemplo da cidade de Cachoeira do Arari, os esforços para tornar a celebração do Glorioso São Sebastião um Patrimônio Cultural do

¹⁵ Trata-se do texto *Negócios Sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré – Belém – Pa*, PPGCS – Antropologia/UFPA, 2006.

Brasil, estão além dos interesses políticos que envolvem a questão, há opiniões religiosas no sentido de que o fortalecimento da mesma é importante, pois é um ótimo instrumento de evangelização, o que poderia contribuir para diminuir o trânsito religioso do catolicismo para o universo evangélico, já que ultimamente *muita gente está virando crente*. Situações como essa me fizeram incluir o Marajó como campo de estudo.

Definitivamente eu tomava como dada a situação de que havia um crescimento dos evangélicos na região e, conseqüentemente, a igreja católica reagia a isso. Minhas conversas com professor Raymundo Heraldo Maués foram fundamentais para eu rever tal posição, ele me chamava atenção para a ponderação dessa relação de causa e efeito.

Mas, tudo ao seu tempo. Eu não estava preparada para ver a situação sob várias perspectivas, meu olhar, além de católico, era direcionado, monocausal, eu diria. Afinal, vinha mergulhada no discurso católico desde a pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso. Para desviar esse olhar foi necessário tempo e muito ouvido. Já no processo de *desvio do olhar* comecei a duvidar de minhas próprias crenças acadêmicas. E me perguntei de que avanço eu estava falando, afinal eu nada sabia do universo evangélico e andava acreditando que ele estava se expandindo e, mais ainda, acreditava também que a igreja católica estava *reagindo* a esse *avanço*.

A pesquisa – Olhando, ouvindo... Retornando ao campo e aos livros

Entre os meses de março e dezembro de 2009, participei do PROCAD na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Meu contato com alunos e professores dessa universidade foi muito importante para repensar o projeto. Sob a orientação do professor Ari Pedro Oro vi a necessidade de entender a presença evangélica na região com mais vagar. Isso implicava em retorno a campo no último ano de pesquisa.

Bem, pra início de conversa o retorno a campo no ano de 2010 me possibilitou confirmar que os católicos estão muito mais preocupados com os evangélicos que os evangélicos com os católicos quando se trata de mercado religioso. Essa informação, de alguma forma, corroborava com o objetivo inicial assim como com os dados que havia anteriormente levantado no universo católico. Isso me acalmou, um pouco. Mas me

alertou também para a questão de que se os evangélicos não se preocupam com os católicos, com que se preocupam eles? A resposta é simples, se preocupam com os outros evangélicos.

Assim, essa pesquisa possui duas partes aparentemente soltas, mas, que na verdade se comunicam. Uma delas tenta compreender as práticas católicas tendo em vista a presença evangélica, e uma segunda que volta o olhar para o universo evangélico. A primeira se restringe, sobretudo, ao trato com as festas de santos e santas católicos, na capital paraense e nas cidades do Marajó. Nessas cidades foi possível perceber como o discurso dos sacerdotes católicos traduz preocupação com a presença evangélica. Isso foi verificado não apenas pelas situações locais que pude observar, mas pela consulta de documentos mais gerais da Igreja, a exemplo dos documentos das Conferências Episcopais realizadas pela Igreja Católica.

Nos meios eclesiásticos as explicações para o crescimento dos evangélicos vão desde a teoria da Conspiração Norte Americana, construção que se inicia com D. Manoel Joaquin da Silveira, bispo da Bahia ainda no contexto da Questão Religiosa no Brasil na década de 70 do XIX, até o reconhecimento de que tal avanço pode significar falhas da própria Igreja Católica no processo de evangelização, como aparece em alguns documentos da Igreja. Sobre essa questão Freston (1994, p. 14) citado por Oro (1996, p. 95) observa que na ótica da Igreja Católica o crescimento protestante é sempre visto como patológico, seja no campo religioso ou no campo social, nunca é entendido como saúde do corpo social.

Para os acadêmicos, de acordo com avaliação que faz Paula Montero (1999) sobre os estudos que trataram do protestantismo no Brasil, as pesquisas são herdeiras das teses sobre “internalização”, e “ajustamento transitório” iniciadas por Cândido Procópio no início da década de 1970. O grande mote das considerações feitas por Procópio, estava relacionado à questão da modernização da sociedade brasileira, num Brasil que vivia um processo intenso de migração do campo para cidade. Para esse autor o protestantismo representava uma fase de ajustamento, e que desapareceria quando o país atingisse a sua maturidade.

Gracino Junior (2008) tratando sobre a relação entre modernidade e protestantismo na obra de Procópio, vê certa ambigüidade nas considerações do autor,

pois se por um lado o protestantismo significava para ele um “refúgio das massas” que, vendo-se em processo de transição de uma sociedade tradicional para moderna, achavam no universo evangélico um refúgio, significando, assim, um rompimento com um certo tradicionalismo e, conseqüentemente, uma porta para o progresso, por outro, significava um “retrocesso” visto que essa “massa” se afinava com o conservadorismo e estava ausente do cenário político.

De acordo com Oro (1996) o crescimento dos pentecostais começa a preocupar a Igreja Católica no início da década de 1990, de forma prática, a partir da organização de três seminários intitulados “A diversidade religiosa no Brasil”, esses seminários realizados nos anos de 1991, 1993 e 1994 tinham como objetivo “entender o problema, sua extensão e causa”.

Num plano mais geral as preocupações com o crescimento protestante são localizadas por Montero (1999) ainda na década de 1980 com pesquisa encomendada pelo Conselho Mundial de Igrejas Cristãs – CONIC, ao Instituto Superior de Estudos da Religião – ISER, que tinha como foco entender porque as pessoas aderiam a outros cultos, em 1990 a autora destaca um *survey* realizado pelo mesmo ISER no Rio de Janeiro sobre perfil sócio-econômico e participação religiosa e cívica dos evangélicos. A autora considera que as publicações feitas a partir dessas e outras pesquisas nortearam toda reflexão acadêmica sobre o tema.

Esse olhar acadêmico teria seguido, *grosso modo*, duas direções em suas análises: uma que passava pela questão da secularização como condição para modernidade, e outra que via a conversão como mudança cultural. Essas direções implicaram na tomada de dois temas sobre o assunto: o protestantismo como fator de regressão da racionalidade e da modernização na esfera pública e o protestantismo como instrumento eficaz na autopromoção e no enfrentamento da pobreza. Este trabalho não segue nenhuma dessas direções.

Concomitante ao crescimento do número de convertidos ao pentecostalismo observa-se também como iniciativa dos meios eclesiais católicos uma tentativa de retorno à devoção (ORO, 1996). Esse é um dos pontos mais evidenciados na área por mim pesquisada, esse retorno à devoção vem acompanhado de uma espécie de resignificação em relação às práticas do catolicismo popular, visto que antes essas

mesmas práticas eram combatidas pela Igreja, ou, quando menos, não incentivadas. Além disso, observo outras práticas da Igreja que podem ser entendidas como reativas e ao mesmo tempo inclusiva de práticas evangélicas: uma maior burocratização na gerência das festas de santo e uma relação muito próxima com o mercado, visando, em princípio, captar recursos para “realização” das festas de santo em particular, e para manutenção da própria Igreja de forma mais ampla. Por outro lado, não atribuo a essas práticas apenas o predicativo de reativas ao avanço pentecostal, mas também, num certo sentido, uma maneira da Igreja Católica justificar, para si e para ou outros, algumas atitudes até então consideradas não adequadas a uma moral católica e, finalmente, como acredita Sanchis (1994) como sintomas das transformações no interior do fluxo da modernidade e junto com ela, da religião.

Isso coloca as relações entre católicos e evangélicos na Amazônia marajoara para além de si, as quais somente podem ser compreendidas se analisadas como variável de um conjunto de idéias e práticas localizadas dentro, mas também fora do campo por mim delimitado nesta pesquisa, isto é, como discurso da modernidade, enquanto estrutura que evoca o “novo”. É nesse sentido que aquilo que os agentes dizem de si e do outro nos é fundamental para entender essa região da Amazônia Brasileira através de seu repertório religioso.

A segunda parte, mas não necessariamente nessa ordem, reflete a fase da pesquisa em que me voltei para o universo evangélico. Nela me centrei, sobretudo, na região do Marajó. Esse mergulho me permitiu levantar as igrejas presentes na região, seu tempo de presença e as formas de evangelização levadas a cabo pelos pastores locais. Particularmente, a importância desse levantamento está no fato de que há uma escassez de dados de natureza acadêmica sobre essa questão na região do Marajó.

A pesquisa levantada nos permite dizer que os primeiros protestantes teriam penetrado na Amazônia em meados do século XIX através do trabalho de missionários como Daniel Kidder e Richard Holden que, em missão religiosa, ou não, tiveram importante papel na implantação desse pensamento nas terras da Amazônia. No entanto, pelos documentos que se tem a organização dos mesmos só se daria de fato no final do século XIX, por volta de 1880 com a organização da Igreja Episcopal em Belém. Porém, é com a chegada do protestantismo de vertente pentecostal e a organização da

Assembléia de Deus no início do século XX (1911) na capital do Pará, e do trabalho missionário desta que o protestantismo se firma de fato na região. Atualmente são muitas as denominações presentes na região, ainda assim, como já verificado pelas pesquisas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, a Assembléia de Deus é a denominação com maior presença no Norte do Brasil.

O universo religioso de evangélicos e católicos é, a todo o momento, recortado por questões outras, devido às características das cidades marajoaras. Por se tratar de cidades com grandes problemas sociais como baixos Índices de Desenvolvimento Humano - IDH, o que na prática significa altos índices de analfabetismo, prostituição infantil, trabalho infantil fora do contexto familiar, problemas fundiários, trabalho semelhante ao de escravo, falta de saneamento e endemias (BRASIL, GOVERNO FEDERAL, 2007), as questões religiosas nunca são apenas questões religiosas, pois padres e pastores, como importantes figuras locais, são a todo o momento chamados a resolver não apenas problemas espirituais mas quase sempre também problemas objetivos que afetam diariamente essas populações. Assim, as intercessões entre o político e o religioso são um ingrediente a mais num universo por si só conflituoso. Padres são chamados de sensacionalistas e acusados de se promoverem à custa dos problemas sociais dos municípios, isso é entendido por quem os acusa de *fazer política* e não religião, por outro lado, pastores são acusados de pensarem apenas em si e nos seus bolsos, sem se importar com os reais problemas dos marajoaras, sobretudo os mais pobres, que são a maioria¹⁶

As estratégias em campo

Foram feitas visitas a campo nos 16 municípios da Região de Integração Marajó em dois períodos: Entre os anos de 2005 e 2009 por ocasião de minha participação no Inventário Nacional de Referências Culturais do Marajó INRC-Marajó e, no ano de

¹⁶ Segundo dados do IPEA 40% do total de famílias vivem abaixo da linha de pobreza no Marajó. No ano de 2006 85% das famílias tinham acesso à Bolsa Família (BRASIL, GOVERNO FEDERAL, 2007).

2010 por ocasião de um projeto vinculado ao CNPq o qual tem como objetivo realizar um Levantamento sobre a presença evangélica na região¹⁷.

Por ocasião das visitas ao Marajó foram feitas entrevistas com os bispos da Diocese de Ponta de Pedras, Aléssio Saccardo, e da Prelazia do Marajó, José Luis Azcona, além de padres, pastores e leigos locais. Em Belém conversei com leigos ligados à organização do Círio de Nazaré, celebração da qual venho coletando informações desde 2004.

A abordagem com os interlocutores constituiu de entrevistas semi-estruturadas, gravadas, quando consentidas, cedidas nos templos, locais de trabalho ou mesmo na residência dos entrevistados. Nas conversas com os evangélicos estive especialmente preocupada em saber desde quando estão presentes na cidade, que trabalhos realizam na mesma, e como é a relação com os católicos; em campo católico estive preocupada em entender a dinâmica das festas de santo, seu histórico, a relação com evangélicos e como é caracterizada a relação entre leigo e clero local.

Grande parte de minhas considerações são construídas tendo em vista as conversas relativas a outros temas que mantive com meus interlocutores, essas, muitas vezes, foram bem mais proveitosas que as próprias entrevistas sobre “religião”. Ir às missas para ouvir o sermão dos padres, aos cultos para ouvir os pastores e às “consultas” com os pajés foi também um ótimo exercício. A intenção era que no conjunto essas experiências permitissem visualizar a paisagem religiosa local.

Em alguns municípios a visita foi feita mais de uma vez em anos diferentes, em outros apenas uma visita foi feita, em ambos os casos, as estadias variavam entre dois e cinco dias em cada município.

O resultado final da pesquisa foi dividido em cinco capítulos, assim disposto:

Em *Amazônia: Terra de Missão* situo a trajetória do protestantismo na Amazônia paraense tendo como suporte o relato de viajantes e de missionários. Recuo até a segunda metade do século XIX, quando da incursão dos primeiros missionários

¹⁷ Nessa fase da pesquisa por questões de tempo apenas 9 municípios foram revisitados: Portel, Melgaço, Bagre, Gurupá, Cachoeira do Arari, Ponta de Pedras, Soure, Salvaterra e Breves.

por essas terras da Amazônia, chego à fundação da Assembléia de Deus na cidade de Belém –Pa no ano de 1911 e sua difusão para localidades e Estados do Brasil. Esse capítulo I serve para situar no tempo a discussão que segue no capítulo II, *Os Pentecostais na Amazônia*, onde apresento números sobre a presença evangélica nos Estados da Amazônia Brasileira e nas cidades do Marajó. Através de narrativas locais relato um pouco sobre a chegada na Assembléia de Deus em algumas cidades do Marajó e começo a pontuar como se relacionam católicos e evangélicos nessas cidades.

O capítulo III que chamei de *Resignificando...* parte do princípio de que o Brasil se caracteriza por ser um país onde as pessoas possuem múltiplos pertencimentos religiosos, isso nos permite passar pela discussão da conversão, privilegiando uma perspectiva nativa. Pontuo sobre a importância das festas de santos católicos nessa região do Brasil, e de como essas festas são acionadas pela Igreja Católica como bons instrumentos de evangelização em tempos de mercado religioso e de intensa presença evangélica na região. No capítulo IV *É hora de mudar... Novas formas de gerência do sagrado*, mostro como as festas de santo, tanto da capital quanto do interior, vêm passando por um processo de mudança em suas gerências, uso como exemplo algumas das alterações ocorridas na última década na festa de santo mais importante do calendário paraense, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré.

O último e V capítulo, *Clero Católico e Modernidade: Analisando os Documentos das Conferências Episcopais* se debruça sobre os Documentos das Conferências Episcopais da América Latina e Caribe – CELAM, tendo como foco central os evangélicos, pontuo como a Igreja Católica vem pensando sua inserção na *modernidade* e como tem lidado com a questão do pluralismo religioso.

Nas considerações finais analiso o resultado da pesquisa à luz dos objetivos propostos.

Cap. I – Amazônia: Terra de Missão



Município de Portel

Amazônia: Terra de Missão

Este capítulo tem como objetivo entender a introdução do pensamento protestante na Amazônia, tanto aquela vertente chamada de histórica como aquela chamada de pentecostal (Freston (1994)). Mostra ao leitor a trajetória dos primeiros missionários a adentrar a Amazônia, alguns desses missionários vieram ao Brasil e passaram pela Amazônia em declarada missão evangélica, como o escocês Richard Holden que esteve no Pará nos primeiros anos da década de 1860; outros, mesmo não vindo ao Brasil e à Amazônia oficialmente como missionários não deixaram de se comportar como tais, a exemplo de Daniel Kidder em 1839.

Procurou situar o leitor no contexto político e religioso em que se encontrava a Amazônia, mais particularmente o Pará, nesse período, isso justifica minha opção em iniciar o texto falando sobre dois importantes eventos para a Igreja Católica: em nível de Brasil, a *Questão Religiosa*¹⁸ (1872-1875), e em nível de Amazônia, a *Questão Nazarena* (1877 a 1880). Isso implica, necessariamente, que mencionemos algo sobre o processo de Reforma da Igreja na Amazônia, a partir de duas importantes personagens locais que ficaram conhecidos como bispos *romanizadores* ou *ultramontanos*: D. José Afonso de Moraes Torres e D. Antonio de Macedo Costa.

Partilho com Alves (1980) a tese de que a Questão Nazarena era um resquício da Questão Religiosa, e com Azzi (1983) a noção de que por ocasião do processo de Reforma da Igreja Católica havia uma grande preocupação política do clero que procurava fortalecer-se internamente, sem que isso significasse uma não preocupação com a questão da evangelização. Para tanto me auxilio nas importantes contribuições de Viera (1980), Maués (1995 e 1999), Azzi (1983), Roque (1981) entre outros.

¹⁸ A Questão Religiosa constituiu-se numa série de conflitos ocorridos no período de 1872 a 1875 entre o clero, especialmente sua ala conservadora, e o Império. A razão para o conflito era a não aceitação pelos bispos de maçons na gerência das irmandades religiosas. Pode-se dizer que o estopim para o conflito foi a interdição de padres ligados a maçonaria no Rio de Janeiro, Olinda e Pará por seus respectivos bispos. Dom Pedro Maria de Lacerda no Rio de Janeiro, Dom Vital de Oliveira em Olinda e Dom Antonio de Macedo Costa no Pará. O governo imperial leu as proibições como desobediência à sua autoridade levando os bispos a responderem processos por interdições dos padres e fechamento de irmandades. Em 1874 foi decretada a prisão de D. Vital e D. Macedo Costa. No ano seguinte, Duque de Caxias, a frente do Gabinete concedeu anistia aos bispos.

Antes, porém, faz-se necessário uma breve revisão acerca dos termos que remetem ao tema aqui investigado.

Evangélicos, protestantes, pentecostais, crentes...

Para um não estudioso do campo religioso brasileiro falar em evangélicos, protestantes ou pentecostais não faz muita diferença. No Brasil convencionou-se uma distinção geral que separa, no campo cristão, católicos e evangélicos, ou simplesmente católicos e *crentes*, ficando as diferenças internas a cada grupo restritas à área dos especialistas. O termo evangélico, assim, para o senso comum recobre uma série de especificidades, e justamente por esconder as especificidades de cada grupo, gera certo “consenso”; tornando-se, assim, um termo guarda-chuva, uma “categoria abrangente” no dizer de Mafra (2001). No entanto, ao penetrar o campo evangélico, como aqui faço, vê-se logo a necessidade de classificações mais delimitadas que permitam captar as nuances internas ao campo evangélico, mesmo sabendo que na prática seja difícil delimitar tais diferenciações.

A distinção mais usual, entre protestantes e pentecostais seria a contemporaneidade dos dons do Espírito Santo para os últimos, como o falar em línguas, o dom para cura e o discernimento do espírito, no entanto, quando se trata de distinções dentro do pentecostalismo, “termina o precário consenso existente” (MARIANO, 1999).

Nessa direção, Paul Freston (1994) empreendeu a tarefa de distinguir as várias expressões dos evangélicos no Brasil. Para tanto se utiliza da metáfora de *ondas* para indicar as várias fases ou faces do protestantismo brasileiro. Ele as divide em três ondas. A primeira denominada de *Clássica* se daria com a fundação em 1910, da Congregação Cristã do Brasil em São Paulo e da Assembléia de Deus em 1911 em Belém. A segunda onda se daria nas décadas de 1950 e 1960 com a fragmentação do campo pentecostal e o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular em 1951, da Igreja Brasil para Cristo em 1955 e da Igreja Deus é Amor em 1962. A terceira onda se daria no final da década de 1970 e início da década de 1980 com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977, e da Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980.

Freston (1994) demarca recortes temporais para as três ondas, mas classifica apenas a primeira como sendo Pentecostalismo Clássico. Mariano (1999), seguindo o

mesmo caminho de Freston, adota o mesmo recorte temporal de três ondas, segue Freston na classificação da primeira onda como sendo Pentecostalismo Clássico, e nomeia a segunda onda como Deuteropentecostalismo e a terceira como Neopentecostalismo¹⁹.

Os pentecostais de primeira onda, representados pelas igrejas Congregação Cristã no Brasil e Assembléia de Deus, vêm tentando, segundo Mariano (1999), adequar seu comportamento ao mundo atual. No início envolviam um público, sobretudo, pobre, de baixa escolaridade e fortemente discriminado por protestantes históricos²⁰ e pela Igreja Católica. O comportamento sectário e ascético caracterizava seus membros. Atualmente além das camadas pobres envolve representantes da classe média.

O grande responsável pela expansão dos pentecostais de segunda onda, não apenas no Brasil, mas em nível mundial, foi o evangelismo baseado nos dons de cura (MARIANO, 1999, p. 31). Brasil para Cristo, Deus é Amor e Casa da Bênção, são algumas das denominações surgidas nas décadas de 1950 e 1960.

A fundação da Igreja de Nova Vida em 1960 está, segundo Mariano (1999), na origem do movimento pentecostal de terceira onda, o neopentecostalismo de onde surgiram igrejas como a Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de Deus, a Cristo Vive, a Comunidade da Graça, a Renascer em Cristo e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo²¹.

¹⁹ Outras classificações, que diferentemente de Freston fracionam o campo pentecostal em dois eixos, são as de Brandão (1980) que distingue o movimento pentecostal entre Igrejas de Mediação e Pequenas Seitas, utilizando como critérios de distinção pares opostos como erudito/popular, dominantes/dominados; de Mendonça (1989) que define como Pentecostalismo Clássico aquele derivado do movimento pentecostal americano, e Agência de Cura Divina aquelas igrejas caracterizadas por uma população flutuante e descompromissada que paga pelos serviços solicitados; e a do Centro Ecumênico de Documentação (1991) que distingue entre Pentecostalismo Clássico, originado do movimento pentecostal americano, e Pentecostalismo Autônomo, aquele dissidentes das pentecostais clássicas (cf. MARIANO, 1999, p. 25-27).

²⁰ É o Protestantismo de Missão decorrente daquele protestantismo vindo para o Brasil através da migração ou do trabalho de missionários. São as Igrejas Presbiteriana, Luterana, Metodista, Adventista, Batista, Congregação Cristã do Brasil e Anglicana.

²¹ Mariano alerta que nem todas as denominações surgidas a partir da década de 1970 podem ser classificadas como neopentecostais; sobretudo as denominações dissidentes da Assembléia de Deus e da Deus é Amor há época, tendem a ter mais afinidades com suas matrizes pentecostais de 2ª onda que com o neopentecostalismo.

As principais características desse pentecostalismo de terceira onda, fortemente marcado pela ruptura com o sectarismo e o ascetismo puritano, seriam, no dizer de Mariano (1999), três:

- a) Exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seus anjos;
- b) Pregação enfática da Teologia da Prosperidade;
- c) Liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade; e
- d) Organização do tipo empresarial²².

O processo de Reforma da Igreja Católica na Amazônia

A chegada dos lazaristas franceses em abril de 1849 pode ser entendida, segundo Azzi (1983), como marco inicial no Brasil do processo de Reforma na Igreja Católica que ficou conhecido como Romanização ou Ultramontanismo, tal processo ocuparia as décadas de 1850 a 1870²³. O objetivo da Igreja Católica nesse período é o fortalecimento interno da instituição eclesiástica, para tanto ela busca uma maior autonomia em relação ao poder civil, especialmente no que refere à sua organização interna, sem, contudo, romper com o poder político civil, do qual precisava para manter-se.

A Igreja na Amazônia, nesse contexto, segue, apenas, um caminho comum à Igreja Católica do Brasil como um todo, ao sintonizar-se com o movimento de reforma e estreitar-se com as diretrizes da Santa Sé. Internamente busca-se a neutralização da influência do enciclopedismo racionalista e da Revolução Francesa, o que leva a

²² Esta última característica é destacada por Oro (1996).

²³ Segundo Vieira (1980, p. 32) é difícil dizer quando entrou no Brasil o tipo de pensamento que, no século XIX, se chamou de ultramontanismo. Ultramontanismo foi um termo usado desde o século XI para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma (“do outro lado da montanha”) ou que defendiam o ponto de vista do papa, ou davam apoio à política dos mesmos. Pelos idos do século XV, o termo veio a ser utilizado como descrição daqueles que se opunham às pretensões da Igreja Galicana. No entanto, no século XIX o dito termo reapareceu, dessa vez descrevendo uma série de conceitos e atitudes do lado conservador da Igreja Católica e sua reação aos excessos da Revolução Francesa. Segundo AZZI (1983), no Brasil, esse movimento inicia com a nomeação de D. Antonio F. Viçoso para a Diocese de Mariana em 1849, mas ganha impulso no início da década seguinte com a ida de D. Antonio Joaquin de Melo para a Diocese de São Paulo em 1852. Nesse período D. Romualdo Antonio de Seixas passa a aderir ao movimento de reforma introduzindo esse novo espírito na arquidiocese da Bahia.

hierarquia católica a assumir uma postura autoritária e antiliberal (AZZI, 1983), buscase também, obter maior autonomia diante do poder civil, autonomia esta comprometida pela política do regime de Padroado²⁴ que subordinava, grosso modo, o clero ao poder real.

Ainda segundo Azzi (1983) a reforma católica interessava tanto à Igreja quanto ao governo: à Igreja porque significava o estabelecimento de um novo clero, observante do celibato e dedicado exclusivamente à missão espiritual; ao governo interessava porque afastava o clero e suas idéias liberais dos meios políticos²⁵.

No Pará esse período correspondeu aos bispados de Dom José Afonso de Moraes Torres (1844 a 1859) e Dom Antonio de Macedo Costa (1861 a 1890)²⁶. A nomeação de D. Afonso de Moraes Torres, levou ao Pará os ares do “novo espírito” aproximando, assim, a igreja amazônica da igreja de Roma. A formação lazarista de Dom Afonso de Moraes Torres vincula-o diretamente a linha “romanista”, caminho que teria seguido durante toda ação episcopal na Amazônia. Na avaliação de Azzi (1983) a atuação do bispo “não chegou a ser expressiva”, pois apesar da “boa vontade” faltou-lhe um espírito mais dinâmico e agressivo para enfrentar as dificuldades da região, seu sucessor, Dom Antonio de Macedo Costa, teria sido “bem mais marcante”. Azzi (1983) se refere a D. Macedo como “uma das figuras mais importantes do episcopado do século passado” que não teve sua ação limitada apenas à Igreja da Amazônia, mas a toda a Igreja Católica no Brasil “da qual foi líder incontestado nas três últimas décadas do

²⁴ Segundo Casali (1995, p. 37) o elemento essencial na elaboração do modelo de Igreja no Brasil foi o amplo sistema de concessões feito à Coroa pelo Papado, ele cita Bruneau (1974) e sua definição: “padroado é a outorga, pela Igreja de Roma, de um certo grau de controle sobre a Igreja local ou nacional, a um administrador civil, em apreço de seu zelo, dedicação e esforço para difundir a religião e como estímulos para futuras “boas obras”. De certo modo o espírito do Padroado pode ser assim resumido; aquilo que é construído pelo administrador pode ser controlado por ele. O sistema de Padroado no Brasil foi constituído por uma série de Bulas Papais editadas por quatro Papas entre os anos de 1455 e 1515”.

²⁵ No caso do Pará o clero participava ativamente da vida política. Em 1838 quando se instalou a primeira assembléia legislativa provincial no Pará, dos 28 deputados, 10 eram sacerdotes (AZZI, 1983, p, 22).

²⁶ O bispado do Pará foi criado em 1719 desmembrado do Bispado do Maranhão. Inicialmente ligado à Lisboa o bispado paraense só passou a depender do bispado da Bahia em 1827.

Império” (AZZI, 1983, p, 22). No entanto, mesmo com todo preparo intelectual²⁷ e grande influencia que tinha o bispo no Brasil, no Pará, sua ação teria sido menos expressiva.

Em sua própria diocese a atuação do prelado não chegou a ser tão expressiva em termos de implantação do novo modelo eclesial. Isso se deve principalmente às peculiaridades regionais: distancia dos grandes centros, falta de clero, precariedade de transportes, falta de comunicação etc. Mas a dificuldade maior era que a concepção de Igreja de D. Macedo Costa era nitidamente europeia, e dificilmente se adequava à região amazônica predominantemente indígena e missionária. Assim sendo, a presença do bispo foi notória em Belém, mas não chegou a atingir profundamente a região amazônica. Apesar dos bons propósitos, a atuação do prelado pouco se fez sentir (AZZI, 1983, p, 23).

Na avaliação de Azzi (1983) os bispos romanizadores estavam nesse período muito mais preocupados em organizar a estrutura interna de sua instituição, profundamente abalada pelas idéias liberais, do que articular uma expansão da atividade evangelizadora.

Talvez por isso, no caso da Amazônia, o importante era garantir não apenas a efetiva presença do clero na região, mas, sobretudo a presença de um clero eficazmente formado, “numeroso e dócil às diretrizes da Santa Sé”, já que “os membros do clero eram poucos e a maior parte deles vivia amasiada e envolvida em questões de ordem política” (AZZI, 1983, p, 23).

Se por um lado a preocupação primeira do clero na Reforma Católica foi a organização interna da igreja, tendo como tarefa primeira a reforma do clero, assim como o reforço de sua presença da região²⁸, por outro, essa preocupação, até certo ponto

²⁷ D. Macedo Costa nasceu no interior da Bahia, Maragogipe, em 1830. Em 1848 entrou no seminário da Bahia, foi lá que teve primeiro contato com D. Romualdo Antonio de Seixas, então arcebispo da Bahia, que no futuro lhe indicaria a D. Pedro II ao bispado do Pará. Em 1852 foi estudar na França, passou por alguns seminários até chegar a São Sulpício em 1854. (AZZI, 1983, LUSTOSA, 1992).

²⁸ É comum relatos de bispos reclamando a falta de padres na região. Azzi transcreve trechos dos relatos de uma das visitas pastorais de D. Afonso de Moraes Torres em 1852. “vejo-me atormentado com repetidas requisições dos povos pedindo-me padres sem poder satisfazê-los, e é para ver os mesmos índios fazendo todas as diligências para os obter sem consegui-los. Um tuxana (principal da nação) disse a um dos diretores de uma aldeia que viria à capital com bastante farinha, guaraná para *comprar-me um padre*. Tal era o desejo de possuí-lo (AZZI, 1983, p. 23). Segundo Lustosa (1992, p. 15), em 1861, quando da posse de D. Antonio de Macedo Costa o número de paróquia eram 72, mas apenas 21 tinham seu

burocrática, não descartava a preocupação com o processo de evangelização do povo, afinal, pode-se dizer que a Reforma tinha como objetivo uma correta evangelização do próprio clero, considerado ignorante e alheio às coisas de Deus.

Para D. Macedo Costa o clero devia constituir a coluna dorsal da Igreja,urgia efetivar no Brasil o modelo eclesial tridentino, ou seja, uma igreja eminentemente hierárquica e clerical. No clero era colocada, em última análise, a solução para os problemas religiosos do Brasil... Em outras palavras, a reforma do clero constituía o ponto de partida para a reforma do povo cristão (AZZI, 1983, p. 23).

Para além das questões de organização interna da Igreja, a romanização passava também pela disciplina do laicato assim como de suas manifestações de fé, até porque a dimensão clerical não se tece sem o *ethos* laico, e vice versa. Nessa perspectiva, Maués (1999, p. 121), assim define período de Reforma da Igreja Católica na Amazônia.

Essa reforma, chamada mais tarde de “romanização” implicava, entre outras coisas, em maior aproximação da Igreja do Brasil de Roma e, conseqüentemente, numa espécie de europeização do catolicismo brasileiro. Por isso ela se voltava contra o regime do padroado que implicava em muitas amarras políticas e administrativas em relação às autoridades do Império, e também se voltava contra o catolicismo tradicional, procurando disciplinar e educar o clero e o laicato. Entre as políticas que foram colocadas em prática pela romanização, mesmo antes, durante e após o governo diocesano de D. Macedo Costa – e não só no Pará, mas em plano nacional, por vários outros bispos romanizadores -, estavam a substituição das antigas devoções populares tradicionais por novas devoções importadas da Europa, como a do Sagrado Coração de Jesus; a criação de novas associações religiosas, como o Apostolado da Oração; a reforma do ensino dos seminários e o envio de jovens seminaristas mais promissores para completar sua formação na Europa – em São Sulpício, na França, e em Roma -, o que visava melhorar o nível intelectual e moral do clero nativo; o incentivo à vinda para o Brasil de ordens e congregações religiosas estrangeiras (européias), femininas e masculinas, para suprir a necessidade de novos religiosos capazes de atuar no ensino, tanto de seminários como dos colégios católicos, nos hospitais, na evangelização e no controle dos centros de devoção popular (como é o caso de Belém com o culto a N. S. de Nazaré) (MAUÉS, 1999, p. 121).

Ambos os bispos, D. Afonso Torres e D. Macedo Costa, em suas visitas pastorais nos interiores do Pará procuraram disciplinar os fiéis e suas manifestações

vigário. Em minhas incursões pelo Marajó uma das reclamações mais freqüentes dos leigos era a ausência de padres nas cidades e vilas da Região.

populares. D. Afonso nas visitas pastorais pelo Rio Acará elogiou o hábito de cantar e rezar de escravos negros e fez críticas aos patrões fazendeiros que os impunham apenas ao trabalho, sem lembrarem-se que os escravos “são cristãos e como tais obrigados à oração” (SANTOS, 1992, p, 304). Não há, segundo Santos, nenhum pronunciamento do bispo em relação ao “problema da escravidão do negro”, sendo, portanto, de interesse do bispo o processo de cristianização do negro apenas como uma maneira de evitar que o mesmo continuasse a praticar sua religião e certos aspectos do seu folclore, como as danças do carimbó e lundú, vistos que os mesmos eram considerados pela Igreja como manifestações pagãs e supersticiosas, altamente nocivas à fé católica.

D. Macedo Costa em sua visita pastoral ao município de Soure na Ilha do Marajó “esteve em entrevista com um celebre pajé e condenou em público suas imposturas” (LUSTOSA, 1992) [1939].

Por várias ocasiões esse bispo entrou em conflito com os paraenses devido à “devoção extremada” dos mesmos a Nossa Senhora de Nazaré; devoção que segundo ele se tornara “uma fonte perene de corrupção para o povo, de graves lástimas e desordens para as famílias, como eram as saturnais do paganismo” (VIANAA, 1904, p, 241).

Ainda como resquício da chamada *Questão Religiosa*, conflito que envolveu clero e Império do Brasil entre os anos de 1872 e 1875, no Pará se deu a *Questão Nazarena*, conflito que envolveu o clero, especialmente D. Antonio de Macedo Costa, a Irmandade de Nazaré e o poder público local. A Irmandade de Nossa Senhora de Nazaré era a associação de leigos responsável pela organização da celebração do Círio de Nossa Senhora de Nazaré²⁹, mas a presença de maçons na Diretoria da Irmandade era uma afronta ao bispo já que o Círio de Nossa Senhora de Nazaré era uma festa católica. A pendenga entre o bispo e a Irmandade inicia no ano de 1877 e se arrastou até 1879.

²⁹ Devoção do catolicismo popular em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré que tem suas origens no final do século XVIII (1700) quando do achado de uma imagem de santo, de N. S. de Nazaré. A celebração foi oficialmente instituída no ano de 1793 e desde então tem acontecido sem interrupções a não ser no ano de 1835 por ocasião da tomada da cidade pelos cabanos, no início da grande revolta popular, a Cabanagem. É regionalmente reconhecida como a maior celebração católica com poder de mobilização de cerca de dois milhões de pessoas. Seu valor identitário é tão expressivo ao paraense como um todo que a celebração foi registrada no ano de 2004 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira.

Nesse ínterim o bispo é afrontado por dois governadores de província: José da Gama Malcher e Gama Abreu (Barão de Marajó), eles alegam a natureza civil do Círio para não se submeterem às ordens do bispo, sobretudo à proibição de realização da celebração³⁰. O início do conflito se deu por ocasião do Círio de 1877, quando uma carta anônima foi publicada no Jornal Diário de Belém, alegando que “representações indecorosas” acontecem no arraial da festa (ROQUE, 1981, p. 63). O bispo reagiu prontamente suspendendo “as funções religiosas”, do Círio e em seguida viajou, deixando ao vigário João Simplício da Neves Pinto e Souza a incumbência de dar a notícia aos interessados. A Irmandade não contente com a suspensão dos festejos, amparada pelo poder público, adentrou a igreja que se encontrava fechada, subiu ao altar, tocou os sinos para chamar os fiéis e realizou os serviços religiosos sem a presença de sacerdotes.

Aquilo que serviu de razão para iniciar o conflito, as tais “representações indecorosas”³¹ foi, ao longo do conflito, cedendo lugar às questões que de fato vão sustentar o conflito por quase dois anos: a presença de maçons na Diretoria da Irmandade de Nazaré, fato que o bispo não tolerava, somado à disputa pela posse da Igreja de Nossa Senhora de Nazaré que estava sendo dada justamente para a Irmandade que, segundo o bispo, “era infestada de maçons”³².

Ao longo do ano de 1878 o bispo polemiza nos jornais com aqueles que são contrários à decisão tomada por ele em portaria de 27 de agosto de 1878 na qual determinava que naquele ano “não se fizesse solenidade alguma” na Igreja de Nazaré até que a mesma “lhe fosse entregue”, juntamente com “todo serviço religioso”, isto é, proibia a realização do Círio. Não atendendo à autoridade do bispo, em outubro de 1878 foi realizado o Círio sem a presença do clero, o cortejo ficou conhecido como Círio Civil.

³⁰ Essa natureza civil está relacionada às origens oficial da celebração no ano de 1793, pelo então governador da província, Francisco de Souza Coutinho, idealizador da Trasladação, da Procissão do Círio assim como da “feira Agrícola”, atual Arraial. Nesta época o bispado estava em vacância.

³¹ Tratava de pinturas de Miguel Ângelo, Rafael e outros pintores (ALVES, 1980; ROQUE, 1981).

³² É da opinião de Alves que o bispo não era contra o Círio de Nazaré, mas que esta sendo uma festa popular estava sujeita à manipulação por poderes concorrentes ao seu, a exemplo da maçonaria (ALVES, 1980, p. 95). Maués discorda de tal tese.

Atacado pelos jornais, especialmente pelo Liberal do Pará, mas não apenas, o bispo impunha uma condição para rever sua posição acerca da proibição do Círio: que todos os signatários que compunham a Irmandade de Nazaré se declarassem católicos romanos “dispostos a cumprir as determinações do prelado” (ROQUE, 1981, p. 70).

No ano de 1879 ainda não há acordo e mais uma vez o Círio é realizado apenas com autoridades civis à frente do cortejo. No ano de 1880 novo ofício é enviado pelo bispo ao Barão do Marajó solicitando a não realização de mais um círio sem a Igreja, em resposta, o bispo recebe a notícia de que era do interesse do Barão que o prelado se entendesse diretamente com o novo diretor da Irmandade, o senhor José Cardoso da Cunha Coimbra. Atendendo ao pedido do Barão, bispo e Irmandade entram em acordo no que fica acertado que a Igreja de Nazaré será repassada à administração da Diocese. A Irmandade também consultou o bispo acerca da composição de seus novos membros. Parece que o bispo saiu vitorioso.

É nesse contexto conturbado para a Igreja Católica que, em nível nacional precisa brigar consigo mesma e com o poder civil para se fortalecer enquanto instituição politicamente independente e, em nível regional, precisa superar as dificuldades de uma região como a Amazônia - com grandes distancias, falta de clero ou clero deficientemente formado, de matriz religiosa muito distinta da européia - que um novo desafio se impõe a Igreja Católica: a presença protestante.

Os primeiros protestantes na Amazônia

Segundo Dreher (1992) convencionou-se falar da presença protestante no Brasil a partir de 1824 com a chegada de imigrantes germânicos no Rio Grande do Sul, em sua maioria Luteranos. Mafra (2001) informa que esses primeiros imigrantes teriam como destino as cidades de Nova Friburgo no estado do Rio de Janeiro e São Leopoldo no estado do Rio Grande do Sul. Na Amazônia, particularmente no Pará, as primeiras penetrações de protestantes datam do século XIX. No entanto, há relatos de que nos anos de 1766 e 1768, através da política de reorganização do império português por Marquês de Pombal, após a separação entre Portugal e Espanha em 1640, imigraram para a Amazônia 87 alemães: 85 homens e 2 mulheres. Esses alemães seriam

mercenários que, desertando das tropas espanholas, fugiram para Portugal e, casados com moças recolhidas às Casas de Correção foram despachados para a Amazônia fixando moradia na “Vila Viçosa da Madre de Deus”, entre Nova Mazagão e Macapá (OBERACKER JR. 1996 apud DREHER 1992, p. 322). Dreher informa que a vila desapareceu devido às adversidades climáticas, dispersando, assim, seus moradores. Ele se pergunta também se os imigrantes eram protestantes, mas arremata que, caso fossem, não nos deixaram sinais.

Antes de continuarmos a descrever essa trajetória protestante na Amazônia é bom assinalarmos, pelo menos marginalmente, as teses que tentarão explicar a razão de o Brasil e, particularmente a Amazônia, parecer tão interessante ao olhar protestante.

Desde 1860 que as potências econômicas estavam de olho no que acontecia no Brasil. Essa é a opinião de Dreher (1992) que, mesmo achando que o fato não foi ainda “estudado a fundo” infere que as potências esperavam uma “fragmentação do colosso” chamado Brasil e que todas as potências econômicas queriam “sua fatia no bolo”. Ele usa o caso da imigração de protestantes alemães para o Rio Grande do Sul para exemplificar seu pensamento.

Ali os imigrantes alemães e protestantes, estabelecidos no Rio Grande do Sul, a partir de 1824, passam a ser atendidos regularmente por missionários, a partir de 1864. No período de 1824 a 1864 ficaram entregues a si mesmos, sendo esporádico o atendimento por parte de ministros ordenados. Deve ser destacado que a partir de 1864 seu atendimento vai ser feito por missionários formados na Casa de Missão de Barmen, na época dirigida por Friedrich Fabri, o pai do movimento colonial alemão. Não é por acaso que as pessoas que financiam a formação de missionários são fabricantes da Renânia. Desde 1871 o Reino Alemão vai dar sua parcela para a política que vai ser denominada de preservação da germanidade dos alemães que imigraram para o Brasil meridional. Pretende-se que a germanidade seja preservada, pois etnia e língua permitiriam a formação de um mercado único para os produtos alemães. O investimento no campo eclesiástico traria dividendos para os produtos alemães (DREHER, 1973 apud DREHER, 1992 p. 324).

Ele argumenta que ao mesmo tempo em que a Europa Central investia no sul do Brasil acreditando, inclusive, na formação de um novo país, a Nova Alemanha, grupos norte-americanos e ingleses “arregimentam-se para a futura posse da Amazônia” e que o missionário Holden, ao chegar ao Pará no final da década de 1860, e ao travar contatos

com alguns ingleses que lá moravam, percebeu que havia um desejo de separação daquela região do resto do Brasil.

É da opinião de Vieira (1980) que o clima político no Pará estava muito “tumultuado” nos anos de 1860. As razões para tanto seriam os descasos com que a Corte tratava a província explorando-a para o benefício de si mesma e de uns poucos indivíduos privilegiados. Parte importante desse descontentamento estava relacionada ao monopólio do comércio e da navegação do Amazonas pela Companhia do Visconde de Mauá. Aos contatos travados com importantes políticos paraenses, dentre os quais Tito Franco de Almeida³³, liberal e maçom, é que Vieira atribui as conclusões a que Holden chegou de que a região amazônica estava prestes a se separar do Império. É do diário do reverendo, anotações de do ano de 1861, que Vieira retira a seguinte informação:

O norte é a principal sede do movimento republicano, e mais, insinua-se que no caso do Imperador morrer, haverá o desmembramento do império e a formação de uma República Setentrional. Quão importante é que nossa influência religiosa pudesse ter um ano ou dois para fazer-se sentida e conhecida, antes que o tempo das novas cristalizações cheguem. As épocas revolucionárias nos *Países papistas* são sempre uma boa oportunidade para a introdução do Evangelho, pois, no meio do rugir da tempestade o humilde trabalho missionário pode existir despercebido, de modo que, apesar de pedir a Deus que o dia ainda esteja longe, acho que devíamos tomar em consideração em nossos planejamentos algo que é mais do que uma contingência (apud VIEIRA, 1980, p. 177).

Apesar de Vieira registrar as anotações de Holden em seu livro, parece que ele não dá muito crédito às conclusões do reverendo no que refere à possibilidade de uma separação da Amazônia do resto do Brasil.

Investigando sobre os antecedentes da Questão Religiosa no Brasil e até que ponto o protestantismo podia ser relacionado à mesma, Vieira em *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, publicado em 1980, encontra duas teses que explicariam as razões da introdução do protestantismo no Brasil: a) de que os

³³ Tito Franco de Almeida, advogado e político liberal, foi segundo Vieira (1980), sem dúvida, o maior colaborador de Holden entre os políticos paraenses. Quando Holden chegou ao Pará em 1860 Tito Franco exercia função de advogado e jornalista, mas já havia exercido dois cargos políticos nos anos de 1856 na Assembléia Legislativa Provincial e 1858 no Parlamento Imperial substituindo Bernardo de Souza Franco que fora chamado ao Senado (Vieira, 1980, p.174).

missionários protestantes que estiveram no Brasil faziam parte de uma vanguarda treinada que tinham como objetivo “rapinar” as terras do Brasil, tese defendida pelos dois bispos diretamente envolvidos na *Questão*, D. Antonio de Macedo Costa, do Pará e Dom Manoel Joaquim da Silveira, da Bahia; e, b) a de que havia uma conspiração liberal, de âmbito universal, para destruir a Igreja Católica e que a maçonaria fora utilizada como uma arma para este fim³⁴.

Ainda na introdução de seu estudo Vieira praticamente descarta a primeira hipótese, achando que a segunda “parecia ter mais valor e maiores possibilidades de comprovação”. No entanto, as conclusões do autor vão no sentido de demonstrar que de fato houve um trabalho de “cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e de outros grupos minoritários contra o poder da Igreja Católica no Brasil”, sendo esta cooperação “às vezes de plano local, às vezes de âmbito nacional. Mas geralmente tinha um cunho brasileiro e liga-se a problemas de âmbito interno” (VIEIRA, 1980, p. 12). O que se depreende disso é que Vieira articula elementos da segunda tese, mas que de fato não concorda com nenhuma.

Mendonça e Filho (1990, p. 76) atribuem ao que chamam de “força modernizante” a razão da introdução do protestantismo no Brasil. Dessa forma, acreditam que a *Questão Religiosa* foi um elemento potencializador da ação missionária protestante no Brasil. Tese não muito diferente da de Viera.

A primeira tentativa de evangelização protestante no Pará fora dirigida por Daniel Parisch Kidder em 1839³⁵. Não há um consenso sobre se a vinda de Kidder ao Brasil foi uma missão religiosa ou uma viagem científica. Cetrulo Neto (1994, p.169),

³⁴ Vieira (1980, p. 9) atribui ao trabalho de Bernad Fay “*Revolution e Freemasonry*” de 1935 a origem desta tese, mas reconhece que o trabalho de Mary Crescentia Thornton “*The church and Freemasonry in Brazil, 1872 -1875*” publicado em 1948, teria modificado em parte a mesma.

³⁵ As anotações de Kidder, que se transformaram no livro *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil*, se referem aos aspectos mais gerais da cultura local, dispensa poucas linhas ao tema da religião, há especial menção à questão missionária nos dois parágrafos finais do livro. Assim relata: “*não nos descuidamos de nossa missão de divulgar a bíblia e folhetos evangélicos durante a nossa permanência na Província. Aproveitamos todas as oportunidades que nos se apresentaram de fazer o bem e conseguimos organizar a venda das Escrituras e a distribuição gratuita dos folhetos, de maneira que ainda até hoje perdura. É de presumir que os numerosos exemplares das publicações evangélicas assim distribuídas ao público leitor do Pará não tenham deixado de exercer salutar influência no sentido de promover a tranqüilidade geral e a prática da virtude*” (KIDDER, 1980, p. 218).

acha que o mesmo dedica em seu livro, *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias no Norte do Brasil*, apenas “dois parágrafos ao tema da religião”, sugerindo que ele teria vindo ao Brasil como cientista. Beozzo (1995, p. 241), assinala que o “jovem e enérgico Kidder” veio a serviço da Igreja Episcopal e da Sociedade Bíblica Americana. Missionário oficial talvez não, mas missionário sim, Kidder logo no início de suas *Reminiscências* informa:

No Pará tivemos ocasião de ministrar diversos cultos semelhantes, em domingos sucessivos, sendo uma vez a bordo de um navio norte-americano surto no porto e os demais na residência de um amigo (KIDDER, 1980, p.183).

Segundo Vieira (1980, p, 177) a presença do missionário mereceu atenção especial do bispo do Pará D. Romualdo de Souza Coelho (1820 a 1841) que fora previamente avisado pelo bispo do Maranhão D. Marcos Antonio de Souza de que o “herético e perigoso Kidder estava indo para o Norte”. Kidder, tendo em vista sua anterior experiência no Maranhão, desconfiava não ser bem recebido pela autoridade religiosa no Pará, assim, ao chegar a Belém fez uma visita ao presidente da província Bernardo de Souza Franco a quem mostrou suas cartas de apresentação. Após visita ao presidente o missionário garantiu: “ninguém interferiu comigo ou com qualquer das minhas atividades, do princípio ao fim” (KIDDER, 1980, p. 178).

A presença protestante na Amazônia, como se vê, não é um fato recente, assim como não é recente a atenção que a Igreja Católica tem dispensado ao fenômeno, como veremos ao longo do texto. O próprio Kidder relata em suas *Reminiscências...* a reação do bispo quando do episódio de sua chegada na Belém do século XIX:

O velho prelado do Pará parece ter sido contagiado pelo pânico de que se deixou tomar seu colega do Maranhão e, ambas essas autoridades eclesiásticas, cedendo a certas insinuações maliciosas e infundadas provenientes de determinadas fontes, mais do que seria capaz de esperar de seus espíritos esclarecidos, escreveram ao Sr. Franco [presidente da província à época] taxando-nos de indivíduo perigoso que não deveria ter permissão para desembarcar na província (KIDDER, 1980, p. 189).

O missionário protestante refere-se, na citação acima, ao episódio ocorrido quando de sua passagem pelo Maranhão. O bispo desse lugar ao ser informado que Kidder estava fazendo circular bíblias, “temendo que todo mundo se afogasse num mar de heresias”, advertiu todos os fiéis que não se contaminassem pelas bíblias, bem como

que não se “convertessem ao protestantismo”. Segundo Kidder o público deu “pouca importância à extemporânea” opinião do bispo (KIDDER, 1980, p. 169-170).

Após Kidder, o capitão norte americano Robert Nesbit estivera navegando o Amazonas até o Peru nos anos de 1857 e 1858 e, “seguindo o costume da época”, aproveitava as acomodações do navio à vapor, para transportar uma grande quantidade de bíblias protestantes. Vieira (1980, p, 178) comenta que a população ribeirinha se impressionava com a visita dos grandes vapores que jogavam para o ar fogo e fumaça, e “comprava os livros do capitão Nesbit”. Dreher, também citando Vieira (1980), relata que o capitão “distribuía [as bíblias] para os ribeirinhos por onde passava” (DREHER, 1980, p. 323).

Fico imaginando se a população ribeirinha do final do século XIX tinha condições econômicas para *comprar* os livros do protestante, tendo em vista a expressão tomada por Vieira, ou, se as mesmas eram *distribuídas*, como comenta Dreher. Vendidas ou doadas, as bíblias do capitão causaram muita confusão à Igreja Católica local, merecendo atenção especial da mesma através de uma Carta Pastoral de Dom José Afonso Torres.

Antes de seu falecimento, Robert Nesbit tinha distribuído Bíblias em português em número suficiente para causar preocupação ao bispo do Pará, Dom José Afonso Torres, que em 8 de abril de 1857 publicou uma Carta Pastoral, instruindo os fiéis contra as Bíblias e opúsculos distribuídos pelo agente da Sociedade Bíblica Americana (VIEIRA 1980, p. 178).

O terceiro missionário protestante a pregar no Pará, o primeiro em declarada missão religiosa, foi Richard Holden no final de 1860. A escolha de Belém como lugar de missão para Holden, estaria relacionada, segundo Vieira (1980, p. 164), à anterior atuação de Robert Nesbit nos anos de 1857 e 1858, mais especialmente, também, pela grande expectativa que existia nos Estados Unidos e na Europa de que o Rio Amazonas fosse aberto à navegação mundial. Quanto a essa última questão havia um clima de muita confusão na capital paraense, alguns se posicionavam a favor da abertura à navegação e outros contra por acharem que se tratava de expedições “flibusteiras” que viriam dos Estados Unidos. A grande presença de norte-americanos na Belém do XIX contribuía para alimentar o medo dos paraenses; medo que surgira, segundo Vieira (1980), devido a algumas notícias de jornais de Nova York. Kidder, em 1939, registrou

no Pará a segunda maior comunidade de norte americanos que ele teria encontrado no Brasil, em sua maioria desempenhando funções de comerciante e mecânicos; Holden, quando de sua estada na cidade, destacou a grande hostilidade de ingleses e americanos, chamados por ele de *infiéis*, à presença de pregadores protestantes. O missionário temia que essa hostilidade pudesse atrapalhar seu trabalho.

Dado a hostilidade de americanos e ingleses Holden chegou à conclusão que era difícil operar entre os estrangeiros e as classes mais abastadas da cidade, pois que os mesmos eram entendidos pelo missionário como “descrentes”, então, ele direcionou seu trabalho missionário mais especificamente para a “classe humilde”, mas, ao mesmo tempo “enfrentou” os “descrentes” com “as armas da publicidade”. É com tradução de partes de importantes obras protestantes além de um programa de propaganda religiosa nos dois principais jornais da cidade, Diário do Grão-Pará, e Jornal do Amazonas³⁶, que Holden espera combater os *infiéis* e evangelizar o povo. Nos jornais Holden vai se preocupar em adaptar e publicar obras “que não fossem ofensivas ao catolicismo”, tendo em vista as recomendações de Tito Franco. Durante todo esse processo o missionário teve colaborações de José Henriques³⁷ e Tito Franco. Mas a evangelização não se dava apenas pela imprensa, Holden chegou a fundar uma igreja em Belém, “serviço Bethel”, no porto, como ficou registrado em seu diário, e entre dezembro de 1860 e junho de 1861 Holden faz viagens pelos diversos afluentes do Amazonas vendendo bíblias nas vilas e cidades vizinhas:

Em nenhuma dessas viagens, exceto na última, teve qualquer problema com autoridade civil ou eclesiástica. No fim da última viagem, que durou de 13 de junho a 6 de agosto de 1861, notou que todos os padres estavam ausentes de suas paróquias, tendo ido a Belém a fim de dar as boas vindas ao bispo. Talvez, por essa razão, o subdelegado, num lugar chamado Iritúria, assumiu a responsabilidade de lhe sustar o trabalho. Face às exigências do sub-delegado, Holden replicou que o mesmo estava errado, que ele não tinha quebrantado a lei, nem seus auxiliares o tinham; e que iria continuar seu trabalho como antes. Entretanto, ao ouvir dizer que na vizinha cidade de Ourém o padre havia juntado todas as bíblias e panfletos protestantes

³⁶ O Jornal do Amazonas tinha a frente da redação Tito Franco de Almeida, tendo sido fundado pelo mesmo em 1860, e o jornal Diário do Grão-Pará tinha a frente alguém de sobrenome Magalhães, que Vieira (1980, p. 177) alega não ter conseguido maiores informações.

³⁷ José Henriques Cordeiro de Castro, grande colaborador de Holden, ensinava português ao escocês e corrigia todos os seus artigos, era advogado e funcionário do Tesouro Nacional em Belém.

e feito deles uma fogueira, decidiu seguir viagem e apresentou a questão ao cônsul inglês em Belém. Consultando Tito Franco sobre o problema, a opinião deste foi que o sub-delegado estava errado, visto que sob a Constituição “respeito pelo Romanismo não excluía discussão sobre o dogma católico” (sic). A chegada de Dom Macedo Costa, no entanto, já estava modificando o ambiente religioso no Pará (VIEIRA, 1980, p. 180-181).

Quando Dom Antonio de Macedo Costa chegou ao Pará em 1861 o bispo paraense estava em vacância desde 1859 quando da renúncia de D. José Afonso de Moraes Torres. Uma das primeiras preocupações de Dom Antonio de Macedo Costa, como recomendava a política de reforma da Igreja, foi disciplinar seu clero. Em sua primeira Carta Pastoral ele exortou o mesmo a não se envolver em política assim como a abandonar suas “amásias”. Holden, ironicamente, em seu diário se pergunta se o mesmo “terá melhor êxito que seu antecessor que em desespero resignou a Sé”³⁸. Nessa Carta o bispo já fazia menção aos protestantes, mas o principal ataque viria na segunda Carta Pastoral de agosto de 1861, na qual alvejava “Holden, suas bíblias e seus panfletos”. Nessa Carta o bispo debate acerca do que considera “falsificações da bíblia”, além de proibir seu rebanho de comprá-la e de possuí-la em casa. Após isso o bispo e o missionário irão travar séria polêmica através de artigos em jornais, sendo, inclusive, o missionário intimado pelo Chefe da Policia a comparecer na delegacia; quando diante da autoridade policial foi avisado por este que não podia ensinar sua religião em português. Os episódios seguem com um convite do bispo ao missionário para palestrarem; Holden não aceita o convite, pois prefere, como registra em seu diário, se revelar aos poucos ao prelado, através dos artigos nos jornais. Tal decisão cria, segundo Viera, uma curiosidade geral na cidade o que faz aumentar as vendas de bíblias assim como as visitas aos “serviços religiosos” de Holden em português. Viera assim narra este momento:

À recusa de Holden de encontrar-se com o bispo seguia-se uma grande movimentação no depósito de bíblias, de pessoas que iam comprar os livros por simples curiosidade, em seguida aumentaram seus auditórios nos serviços religiosos em português, ainda que muitos dos freqüentadores fossem alemães que tinham pedido que dirigissem culto em língua que eles pudessem entender. Contudo, uma grande porção do auditório era composta de jovens intelectuais brasileiros,

³⁸ Trata-se de José Afonso de Moraes Torres, nono bispo do Pará que após 15 anos a frente do bispado paraense renunciou em 1857.

que manifestavam grande antagonismo à Igreja Católica e à religião em geral. Então no início de janeiro de 1862 teve lugar o estranho episódio de quase “conversão” de Tito Franco que deve ter sido relatado às autoridades eclesiásticas pelo pai, que era muito religioso... (VIEIRA, 1980, p. 185).

No contexto das polêmicas com Richard Holden o bispo vinha passando por situações difíceis, tinha que lidar com o clero mal preparado e problemas de relacionamento entre ele e seu laicato. Numa ocasião fora vaiado em frente de sua igreja por um subdelegado e outros “turbulentos”, os quais o bispo tinha repreendido por “comportamento inadequado” na missa, precisava lidar com o “catolicismo fetichista dos paraenses”, além, claro, de responder aos ataques de Holden pela imprensa. O missionário parece escolher este momento para publicar a carta de alguns bispos holandeses contra o dogma da Imaculada Conceição. Foi a gota d’água para o bispo. O dono do jornal, Tito Franco, foi chamado pelo bispo e aconselhado a não mais ceder espaço aos textos do reverendo, pedido que, segundo Viera, fora cumprido.

Esse episódio marca a saída de Holden do Pará, pois sem o apoio do *Jornal do Amazonas* o reverendo se vê enfraquecido na quebra de braço com o bispo, assim, reconhecendo que “a eficiência de seu trabalho fora prejudicada pelas medidas políticas e econômicas do bispo”, em maio de 1862 Holden deixa o Pará rumo à Bahia.

No entanto, a saída do missionário da cidade não significou que sua lembrança foi apagada. Quase dez anos depois de sua partida o prelado ainda o lembrava em seus sermões assim como nas notícias do jornal católico *A Boa Nova*, fundado depois da partida do missionário. Assim se manifestou a memória do bispo acerca do missionário através da *Boa Nova*:

No começo desse bispado, um certo Holden queria implantar o protestantismo nessa Diocese, ao que (o bispo) opôs-se por meio de uma carta pastoral de sermões. Holden costumava publicar seus erros no *Jornal do Amazonas*, de cujo redator o bispo era amigo. Sua excelentíssima reverendíssima chamou o editor à ordem e este cavalheiro prometeu-lhe que se qualquer coisa fosse publicada contra a Imaculada Conceição, não mais permitiria que os protestantes publicassem em seu jornal... De fato, um dia, sem o consentimento do editor no *Jornal do Amazonas* foi publicado uma diabrite contra a Imaculada Conceição. O redator cumpriu a palavra dada a sua Excelentíssima Reverendíssima e não foi mais permitido que Holden publicasse qualquer coisa no jornal (VIEIRA, 1980, p. 186).

James Henderson, comerciante inglês, amigo e colaborador de Holden, foi responsável, após a saída do missionário do Pará, por freqüentes ataques ao bispo e à Igreja pelos jornais locais³⁹.

As atitudes de Holden deixaram o clero católico mais reservado quanto às questões de religião. Depois da saída do missionário D. Macedo instruiu seu rebanho a devolver todo material que tinham adquirido de Holden, “a maioria das pessoas atendeu ao pedido”, declarou o prelado em Carta Pastoral de 1872. No ano seguinte à saída de Holden, Dom Macedo publicou o primeiro número do jornal católico *A Estrela do Norte*, “especialmente fundado para instrução religiosa de sua Diocese” (VIEIRA, 1980, p. 293). Ainda no mesmo ano de 1863 o bispo iniciou uma campanha de esclarecimento sobre o protestantismo ao povo. É nessa época que o bispo “endossa” a teoria, já assinalada pelo bispo da Bahia, de que a introdução do protestantismo no Brasil estava “intimamente” relacionada às “maquinações” dos Estados Unidos da América para tomar o Amazonas.

Ao ir para o Pará as recomendações que Holden recebeu do Conselho de Missão da Igreja Episcopal e da Sociedade Bíblica Americana, organização que conjuntamente o patrocinavam, eram de que “trabalhasse quietamente” na distribuição de bíblias, Novos Testamentos e panfletos religiosos e que “não se envolvesse em política”. Recomendações difíceis de cumprir tendo em vista o contexto “tumultuado” a que se referiu Vieira, assim como pelas relações que Holden vai contrair ao chegar ao Pará, especialmente sua amizade com Tito Franco.

Além disso, Vieira (1980) também comenta que não era muito fácil para um estrangeiro branco, alto, magro, manter-se anônimo numa cidade pequena e povoada de mestiços onde o tipo físico era baixo, magro e moreno, além da questão da aparência física soma-se o fato do missionário se encontrar hospedado na casa de um dos

³⁹ O Escocês James Henderson fora, “dentre todos os estrangeiros que ajudaram Holden o mais interessante e exótico, sem nenhuma dúvida”. Ele residia no Pará desde 1832, em 1839 hospedou Daniel Kidder quando de sua estada em Belém. O próprio Kidder em seu livro diz que não tem palavras para expressar a gentileza de Henderson (KIDDER, 1980, p. 188). De acordo com o diário de Holden, como escreveu Vieira (1980, p. 168), ele era sócio de Tito Franco do *Jornal do Amazonas* fundado em 1860, sendo inclusive Henderson quem apresentou Holden a Tito Franco. Antes mesmo da chegada de Holden Henderson era envolvido com vendas de bíblias e possuía um estoque de panfletos protestantes. Dreher (1992, p. 323) desconfia que essa literatura protestante tenha sido confiada a Henderson após a morte de Robert Nesbit, o capitão norte-americano que distribuía bíblias a bordo de seu navio.

negociantes mais ricos da cidade, o escocês Henderson, o que contribuía para que a presença do mesmo chamasse muito a atenção dos locais. A estratégia de Holden para melhor trabalhar, como vimos, foi adquirir um local no centro comercial que servia de depósito para seus livros, que eram anunciados à venda nos jornais locais, assim como as viagens que realizou ao longo dos rios da Amazônia onde seu serviço era mais tranquilo.

Chama-me atenção a observação de Vieira sobre como era difícil para um missionário norte americano “trabalhar” quase em segredo visto sua diferença física em relação às demais pessoas do lugar. A impressão que tenho é que o mesmo chamava atenção por onde passavam menos por sua aparência física e mais por sua postura, pois como bem registrou Kidder, havia no Pará, a maior colônia de ingleses que ele tinha encontrado em sua viagem pelo Brasil, com exceção da do Rio de Janeiro, assim, parece que os atos de Holden, abrindo uma igreja, pregando em português, e, sobretudo polemizando publicamente pelos jornais com D. Macedo Costa eram mais parte da estratégia do mesmo e menos fatos incontornáveis. Isso se justifica quando da recusa do reverendo em encontrar-se com o bispo, tendo como justificativa o fato de preferir polemizar pelos jornais à encontrá-lo, como ficou registrado em seu diário.

Pois o resto da verdade é que, uma razão para não me entrevistar com o bispo foi exatamente que temia que nos entendêssemos *bem demais para o meu próprio propósito*. Eu o entendi perfeitamente bem desde o principio, porém está muito mais de acordo com o meu propósito que ela (sic) aprenda a compreender-me aos poucos à proporção em que me revelo pela imprensa, do que se tivesse que dizer-lhe em termos claros que estou aqui com o propósito expresso de fazer frente à sua igreja (VIEIRA, 1980, p. 185).

A vida religiosa em Belém do Pará no final do XIX

Um ponto unia missionários protestantes e clérigos ultramontanos na Belém de final do XIX: a opinião generalizada de que o paraense, como o resto da população brasileira, em questões de religião tendia a ser mais “supersticiosa” que “religiosa” (VIEIRA 1980) ⁴⁰. Protestantes e católicos estavam de acordo quando achavam que os

⁴⁰ Essa opinião, generalizada na época, reflete o olhar preconceituoso das autoridades religiosas para com as religiões não cristãs ou mesmo para aquelas cristãs que não se encaixavam nos cânones do

brasileiros não eram “cristãos verdadeiros” quando o assunto era religião. Relatos como os de Cooley Fletcher⁴¹, afirmavam que:

De todos os povos que tinha conhecido os brasileiros eram os que menos se importavam com a religião. Não tinham entusiasmo pela religião católica e eram sumamente indiferentes às questões espirituais, sua vida religiosa limitando-se a foquetórios e procissões (VIEIRA, 1980, p. 170).

Richard Holden fez a mesma observação no Pará, estendendo seus comentários aos padres, os quais julgava pouco sinceros e pouco atentos às coisas divinas. Em seu diário ele escreveu:

Ainda não encontrei um só padre que parecesse ser sincero ou que de algum modo se importasse com as coisas divinas (VIEIRA, 1980, p. 170).

Vieira (1980) comenta que havia uma opinião generalizada de que Belém, assim como em todas as dioceses do Pará, que incluía não apenas o Pará, mas toda a província recém formada do Amazonas, não apenas as classes “um tanto educadas” eram “infiéis” como reinava a mais completa ignorância do catolicismo entre as massas analfabetas. Havia um sincretismo muito grande entre um catolicismo puramente simbólico e práticas indígenas e africanas.

Essa religião popular consistia, principalmente, na adoração de gravuras e de imagens de santo. A “adoração” dos santos ia além do conceito teológico católico de *dulia* (render mais do que homenagens) e chegou a ser semelhante à *latria* (adorar como se adora a Deus). Nos templos, a religião se limitava à missa em latim e a procissões que eram precedidas ou acompanhadas de foguetes e, às vezes, de irmandades dançantes, como a “Irmandades dos Velhos Dançarinos de Belém” que tomavam parte na procissão da “Festa dos Círios”,

catolicismo oficial. Relatos outros, como a dissertação de Figueiredo (1996) mostram uma Belém do final XIX em pleno vigor de sua vida religiosa através dos ritos de pajelança que aconteciam em toda cidade, que vivia então, o *glamour* da borracha, através de sua *belle époque*.

⁴¹ O pastor e missionário norte americano Colley Fletcher esteve no Rio de Janeiro, entre os anos de 1850 e 1854, como agente da União Cristã Americana e Estrangeira e da Sociedade Americana dos Amigos dos Marinheiros entre os anos de 1855 e 1856, esteve novamente no Brasil como agente da União Americana das Escolas Dominicais, ocasião em que viajou para várias cidades brasileiras. Em 1862 navegou pelo Amazonas coletando espécies de peixes locais para Louis Agassiz. Entre 1864 e 1865 juntamente com o político Aureliano Cândido Tavares Bastos introduziu uma rota de navios a vapores entre o Rio de Janeiro e Nova York. Entre 1868 e 1869 trabalhou no Brasil como agente da American Tract Society. Publicou junto com Daniel Kidder, em 1857, *Esboço histórico e descritivo*, uma das primeiras literaturas sobre o Brasil para norte americanos.

conforme os anúncios publicados no *Diário do Grão Pará* e outros jornais de Belém. No lar dos analfabetos era, e em muitas partes continua a ser, marcada por uma associação íntima entre adorador e seu “santo” particular. Havia uma relação muito pessoal entre o adorador e essa divindade menor que era conservada em casa. O santo era “bem tratado” apenas se as coisas andassem normalmente e fielmente concedesse à família o que esta lhe pedia. Se deixasse de cumprir o seu dever, poderia terminar com a cabeça enterrada na areia ou amarrado numa árvore do quintal recebendo uma série de cipoadas como castigo, ou qualquer outra sorte de ultraje, até que fizesse o que o devoto desejasse (VIEIRA, 1980, p. 170-171).

O apego aos santos era tanto que na ausência de imagens de santo, as gravuras de santo, ou o que se parecesse com santos eram usados como tal. Segundo Vieira (1980) certa vez Holden viu-se obrigado a suspender as vendas de “ilustrações bíblicas”, pois que as mesmas estavam em “perigo” de irem parar nos altares domésticos como santinhos. Fato mais inusitado foi o de um inglês “astucioso” que, recebendo em Belém um carregamento de cartas de baralho danificadas “recuperou seu prejuízo e ainda obteve grande lucro vendendo, como santinho, ao povo da região do alto Amazonas, os valetes, rainhas e reis não estragados” (p. 171).

Maués (1999) faz uma leitura crítica desse relato e vê, baseado em dados de suas pesquisas com populações caboclas do interior da Amazônia, com reservas, opiniões como a do missionário protestante em relação ao trato do católico popular com os santos:

De minha experiência de campo com católicos populares do interior do Estado do Pará, em nossos dias, pude perceber que os mesmos não têm uma atitude tão ingênua em relação aos santos e distinguem claramente entre o “santo do céu”, entidade espiritual, e sua representação na terra, ou “semelhança”. Não obstante, as imagens de santo não são simples objetos inertes, já que, num processo simbólico que combina metáfora com metonímia, os sujeitos populares concebem as imagens como partilhando também dos “poderes” das entidades espirituais celestes (MAUÉS, 1999, p. 124).

Em relação à vida protestante no final do XIX Cetrulo Neto (1994) fornece este pequeno relato produzido pela historiografia local acerca da relação entre católicos e protestantes na Belém do final do XIX.

Quanto ao protestantismo já observamos a dificuldade de sua penetração nas regiões, como as de nossa pátria, de lamentável atraso

econômico, por volta de 1880 apareceu, aqui, em Belém, um cavalheiro chamado Justus Nelson que alugou uma casa à rua dos Mártires, e ali abriu tenda evangélica. Usava sobrecasaca e chapéu alto o qual não erguia diante de nenhum templo, de nenhum santo e de nenhuma procissão, que eram às centenas naquele tempo, pelas ruas. Os padres mandavam a molecada atirar pedras no pastor, as velhas beatas industriadas nos confessionários, se persignavam ao passar diante da casa do missionário e lançavam exorcismos e baldões sobre Justus, mas este, fiel ao seu apostolado da paz, a seu nome de Justus, e, sem dúvida, ao nome da rua que era, como dissemos, a dos Mártires, sofria tudo como um verdadeiro mártir e como um verdadeiro justo. Chegou a ser agredido fisicamente em plena via pública, por uns latagões a solto das sacristias, porque não retirou da cabeça o seu indefectível chapéu alto, à passagem do Círio de Nazaré (MOURA, Levi, 1957, p. 41-42, apud CETRULO NETO, 1994, p. 174).

O relato informa da abertura da primeira igreja Episcopal em Belém assim como permite visualizar, salvo os exageros, o clima nada amistoso que os missionários enfrentavam no seu dia-dia com a população em geral, sobretudo quanto o assunto era a padroeira dos paraenses.

Por outro lado, o anuncio abaixo:

A Igreja Evangelica Presbyteriana também se incorporará ás homenagens cívicas pela adesão do Pará á independência nacional, realizando um culto especial amanhã, ás 7 ½ horas da noite, em sua séde á Avenida Independência, nº 65-A. Pregará o missionário inglês Theod Raymundo Clarck, cabendo ao dr. Severino Silva, presbytero dessa igreja, a direção da cerimônia (COSTA, 1924, p. 69 apud CETRULO NETO, 1994, p. 176).

O anúncio publicado por ocasião das comemorações da adesão do Pará a independência do Brasil indica que apesar do clima nada amistoso e do reduzido número de protestantes, cerca de 400 ao todo na cidade (CETRULO NETO 1994), a comunidade protestante já estava estabelecida como instituição ativa no seio da sociedade paraense, inclusive com sintomas de sentimento de pertencimento tendo em vista o desejo da participação nos festejos cívicos, de caráter patriótico.

O tempo que separa a saída de Holden do Pará em 1862 e a chegada da Igreja Assembléia de Deus e do movimento pentecostal na Amazônia, em 1911, é marcado pelos trabalhos missionários das Igrejas Metodista, Episcopal, Presbiteriana e Batista.

Até a saída de Holden do Pará não há registro sobre a fundação de nenhuma igreja protestante na região, com exceção do seu pequeno “serviço Bethel” no porto. A

Igreja Episcopal somente se estabeleceria no Brasil por volta de 1890, e poucos anos depois chegaria a Belém.

O primeiro serviço protestante organizado se daria em 1880 com a fundação de uma escola de enfermagem e aulas de língua inglesa (DREHER, 1992, P. 330) e de um jornal “O apologista cristão Brasileiro” fundado pelo metodista Justus Nelson. Segundo Cetrulo Neto (1994, p. 172) Justus Nelson publicou em 1892 em seu jornal um artigo no qual combatia a idolatria do povo católico brasileiro, antes teria distribuído mais de mil folhetos contra o Círio de Nazaré, razão por que foi preso, permanecendo encarcerado por mais de quatro meses. Em 1896 Justus teve que voltar aos Estados Unidos, e seu trabalho teria se extinguido. Teria retornado posteriormente a Belém onde permaneceu até 1926 quando, tendo que se ausentar definitivamente, teria entregado ao pastor da Igreja Batista “suas poucas ovelhas”.

A fundação da Igreja Batista se deu no ano de 1897 por Eurico Alfredo Nelson, de origem sueca, ele teria chegado a Belém em 1891. Fundada em fevereiro de 1897, ao final do ano, a igreja já contava com 18 membros e no ano seguinte com 35 (DREHER, 1992, p. 331)⁴². Um ano após sua fundação os trabalhos da Batista já se estendiam até a cidade de Castanhal. Em 1910 quando da chegada de Gunnar Vingren e Daniel Berg a Belém, os fundadores da Assembléia de Deus, a Igreja Batista contava com 170 membros (Cetrulo Neto, 1994).

As primeiras incursões presbiterianas na Amazônia teriam iniciado em 1878 com a chegada a Belém do reverendo Blackford, ele teria feito pregações nos meses de setembro e outubro e distribuído bíblias. Mas seria apenas em 1894 que a denominação instalaria seu trabalho na cidade com a chegada de imigrantes nordestinos (DREHER, 1992; CETRULO NETO, 1994).

Se a presença protestante nessa parte da Amazônia se faz sentir desde a segunda metade do século XIX é somente no início do século XX que essa presença irá se expandir de fato com a chegada dos pentecostais.

⁴² Dreher (1992, p. 331) apoiado em Long (1968) chama atenção para a “excelente condição” financeira de alguns membros da igreja dado o volume de doações que dispensam.

Cap.II - Os pentecostais na Amazônia



Município de Portel

Os pentecostais na Amazônia

A trajetória do protestantismo na Amazônia não ocorreu de maneira diferente do resto do Brasil. Foi caracterizada pela presença de missionários americanos, anglo-saxões, alemães e suecos, daí as palavras de Willens, citadas por Boyer (2008), “l’Amérique du sud est moins un nouveau continent à évangéliser qu’une extension de la frontière de l’Ouest” (p, 25).

Segundo as pesquisas de Boyer, a palavra evangélica tem se propagado na Amazônia graças à grande mobilidade das pessoas, essa mobilidade seria ocasionada pelas frentes de migração que vão desde o final do século XIX com o advento da borracha, sua retomada no início da segunda década do século XX, quando centenas de trabalhadores migraram, especialmente da região Nordeste do Brasil, para trabalhar no cultivo do látex da seringa, e nos anos de 1970 com os programas de migração dirigida do governo federal e abertura das estradas, o que facilitou a comunicação via terrestre do Norte com o resto do Brasil.

Além da migração entre regiões acima mencionada, Boyer identifica os processos de migração intra-regional como um dos fatores responsáveis pela propagação da mensagem evangélica, segundo essa autora os amazônidas são obrigados a se mover constantemente graças às características *naturais* da região.

Em termos de distribuição espacial dos evangélicos pela Amazônia Brasileira Boyer comenta que a presença dos mesmos é particularmente notada tanto nas grandes aglomerações quanto nos vilarejos, tanto ao longo das estradas quanto ao longo dos rios.

La présence évangélique est certes particulièrement visible dans les grandes agglomérations, avec l’édification de temples aux dimensions imposantes, mais elle est tout aussi notable dans des villes de moindre envergature, où le foisonnement de dénominations dans l’espace restreint est plus aisément perceptible. En outre, il n’est pas aujourd’hui un hameau installé sur la rive d’un fleuve ou un noyau de peuplement des fronts pionniers qui n’ait une église ou une “maison de prière”, en dur ou en bois, couverte de paille ou de tôle où se réunissent régulièrement les croyants, et que l’on aperçoit au bord des rives et des chemins. (p, 23-24).

Apesar de os templos evangélicos apresentarem melhor infra-estrutura física nas sedes municipais, não foram esses os lugares de chegada das igrejas evangélicas, como

veremos mais a frente, por longo tempo a mensagem evangélica percorreu os rios e furos da região sendo levada por missionários, no início, estrangeiros, posteriormente nacionais, que pegaram para si a tarefa de divulgar o evangelho.

A assembléia de Deus é sem dúvida a denominação mais presente na região Norte do Brasil. Na Região do Marajó essa denominação tem templos em todos os municípios e em todas as localidades. Nas sedes municipais essa denominação congrega as pessoas “mais importantes” do lugar, conserva muito rigor nos usos e costumes, especialmente em relação às mulheres, possui os maiores e mais bem localizados templos em relação às outras denominações. Pertencer a esta denominação imprime certo *status* às pessoas locais que fazem questão de se diferenciar dos evangélicos de outras denominações.

A trajetória da Assembléia de Deus

Em cidades relativamente pequenas, como as da Região Marajó, o fato de ser evangélico tem por si só um status diferenciado, sobretudo para as famílias mais humildes. No pensamento dominante local as vestes de uma pessoa estão diretamente relacionadas ao seu prestígio e, em alguns casos, ao seu caráter, sobretudo no caso de mulheres. Assim, é muito comum que as pessoas façam questão de manter muito rigor e zelo por sua aparência, é necessário não apenas ser evangélico, mas, sobretudo *parecer* um evangélico. Elas se perguntam sobre qual é a diferença que faz ser evangélico e usar as mesmas roupas e acessórios que usavam quando estavam fora da igreja? E finalizam dizendo que se for pra ser “igual” aos “outros” é melhor não ser evangélico.

Tal assertiva é válida não apenas quando se está cotejando evangélicos com outras formas religiosas, quase sempre essa forma é o catolicismo, mas também quando se coteja evangélicos com evangélicos. Percebe-se uma grande necessidade de afirmação de pertencimento a uma denominação, essa necessidade varia de lugar para lugar, apenas em grau, mas não em natureza. As vestes são um ponto importante de identificação de uma certa identidade evangélica, identidade esta que está sempre se contrapondo tanto à evangélicos de outras denominações quanto à católicos.

A necessidade de afirmação de pertencimento a uma denominação verificada em campo contrasta com os resultados do censo de 1991 que apontava uma preferência por um pertencimento genérico em vez de uma identificação com uma determinada igreja. Mas corrobora com o censo de 2000 que aponta uma direção totalmente oposta e diversificada. Em 2000 os evangélicos de pertencimento genérico não eram mais que 2,9%, enquanto que o percentual dos que se auto-declararam pertencer a Assembléia de Deus saltou de 16,7% em 1991 para 50,5% em 2000.

Quanto a isso Boyer chama atenção para duas questões importantes: o fato da Assembléia de Deus ser portadora de um grande prestígio, devido sua fundação ter se dado há quase um século, o que lhe imprime seriedade e status em relação às denominações mais recentes, mas, pontua também, que a Assembléia de Deus não pode ser encarada como um bloco uno, porém, mais acertadamente como Assembléias de Deus, sendo difícil, portanto, dada a extensão do nome, diferenciar a Assembléia de Deus do Brasil das demais assembléias de deus como a de Belém, de Madureira, da Missão, da Ministério da Libertação, entre outras.

Essa estratificação da Assembléia de Deus é muito recorrente no Marajó. É muito freqüente que um número importante de denominações presentes nas sedes municipais sejam de dissidentes ou, como são chamadas localmente, de “disciplinados” da Assembléia de Deus “maior” que, insatisfeitos com as orientações da Igreja saem, e fundam sua própria igreja, geralmente arrebatando alguns fiéis consigo. O levar consigo fiéis para uma nova igreja é uma prática muito comum entre os evangélicos, e pode se dizer que seja mesmo a razão fundamental para a diversificação das denominações evangélicas, não apenas atualmente mas desde sempre. A introdução e trajetória do pentecostalismo nessa região da Amazônia demarca essa característica das rupturas como marca da disseminação das denominações religiosas pentecostais. Vejamos um pouco de história.

O mito de Origem

Nunca me esquecerei daqueles pequenos cultos de oração com os seringueiros das ilhas em redor de Belém. Eles costumavam

vir todos os sábados com suas canoas para se reunirem na casa de um irmão. Permaneciam reunidos até domingo à tarde, quando voltavam em suas canoas remando e cantando por todo o caminho (VINGREN, 2000).

O trecho acima faz parte das anotações de Gunnar Vingren, missionário sueco que juntamente com o também sueco Daniel Berg foi responsável pela introdução do evangelismo de vertente pentecostal na Amazônia paraense.

Vingren e Berg chegaram à cidade de Belém em 1911, a partir dessa cidade iniciaram os trabalhos de divulgação do pentecostalismo na região Norte e, posteriormente, no Brasil. A vinda dos dois ao Pará é atribuída, segundo suas memórias, a uma missão que ambos teriam recebido após uma experiência pentecostal. Nessa experiência teriam recebido um sinal de que teriam que partir em missão para um lugar no Brasil chamado Pará (VINGREN, 2000, BERG, 1972, FRESTON, 1994, p. 70), e foi o que eles fizeram.

Chegaram ao Pará no dia 19 de novembro de 1910, quatorze dias depois de terem deixado o porto de Nova Iorque. Em Belém travaram contato com Justus Nelson, pastor metodista que morava na cidade; informaram que eram Batistas e então foram levados até o pastor dessa denominação, um sueco enviado dos Estados Unidos chamado Erik Nilson. Como eram Batistas, ficaram congregados nessa denominação.

Vingren relata em seu diário que a chegada de ambos “ecoou rapidamente nas quatro igrejas protestantes da cidade⁴³”, e eles eram a todo momento convidados por essas igrejas para fazer louvores (2000, p. 37). Na Igreja Batista ficaram apenas como congregados, não exerciam nenhuma função de direção dos cultos.

Mais ou menos em maio de 1911 foi permitido pelos diáconos Batistas que Vingren dirigisse um culto de oração, é nesse culto que sintomas de incompatibilidade doutrinária, que já eram presentes entre os suecos e os dirigentes da Batista, aparecem de fato. O diário de Vingren relata que os diáconos acompanharam seu trabalho de bíblias abertas para conferi suas interpretações da Palavra.

⁴³ As denominações eram: Batista, Presbiteriana, Anglicana e Metodista.

As anotações do diário deixam entender que a partir desse culto, Vingren e Berg passam a realizar celebrações fora da Igreja Batista, especialmente na casa de fiéis que eles haviam adquirido entre os Batistas, uma dessas pessoas era Celina Albuquerque que, curada de uma “doença grave nos lábios”, foi a primeira “batizada no Espírito Santo em terras brasileiras” (VINGREN, 2000, p, 40).

A cura de dona Celina teria contribuído sobremaneira para que Berg e Vingren ganhassem mais seguidores, entre os batistas. A incompatibilidade doutrinária vai desembocar na expulsão dos mesmos da Igreja Batista em 13 de junho de 1911, em um culto “extraordinário” no qual foi dito que todos que estivessem de acordo com a “nova seita” que se levantasse, “dezoito se levantaram”.

Segundo as memórias de Daniel Berg (1972), o rompimento entre eles e os Batistas não se deu em um culto “extraordinário” na igreja batista, como deixa supor o texto de Vingren, e sim em uma das pequenas reuniões de culto que os suecos realizavam no porão onde foram hospedados pelos batistas, reuniões estas que costumavam se estender até a madrugada. Assim teria se dado o episódio do rompimento com os Batistas, segundo a memória de Daniel Berg.

As visitas dos membros da nossa igreja ao nosso quarto-corredor eram cada vez mais intensas. Desejavam orações por suas vidas. Alguns já tinham recebido o batismo com o Espírito Santo e muitos doentes tinham sido curados. Resolvemos por isso improvisar cultos naquele local apertado. Em uma daquelas noites o pastor apareceu em nossa modesta morada. Quando abriu a porta defrontou-se com uma onda de hinos e orações. Nós nos levantamos, e depois de saudá-lo o convidamos para participar daquele culto improvisado. Ele recusou nosso convite e declarou que havia chegado a hora de tomar uma decisão. Disse que ultimamente ouvira discussões acerca de doutrina, coisa que nunca antes acontecera. Acusou-nos de haver semeado dúvidas e inquietações no meio dos irmãos e de sermos separatistas (BERG, 1972, p, 54).

O rompimento com os irmãos batistas se dá de maneira traumática, pois eles levam consigo 18 membros da igreja, o que teria causado muito aborrecimento ao pastor batista que passou, segundo os mesmos, a chamá-los de “falsos e traidores” em publicações que mandara preparar, tais publicações tinha como função, na opinião de Berg, prevenir as demais igrejas contra os suecos.

Saídos da Batista Vingren e Berg começaram a se reunir na casa dos “irmãos” onde “antes os Batistas faziam cultos”, realizando “muitos batismos nas águas lamacentas do rio Guamá” e “muitas curas”, sempre muito “perseguidos” por católicos. Os cultos eram realizados sempre em lugares improvisados, mas, tinham como ponto de pregação principal a residência de dona Celina que não demorou muito se transformou em nova “igreja” na cidade, mesmo sem registro ou sede própria funcionava a “todo vapor”. As anotações do diário de Vingren contam com 13 batizados nas águas e 4 no Espírito Santo no ano de 1911; em 1912 esse número teria subido para 41 batismo nas águas e 15 no Espírito Santo; em 1913 seriam 140 e 121 respectivamente; 190 batizados nas águas e 136 no Espírito Santo eram os convertidos no ano de 1914 (VINGREN, 2000, p, 71). A sede própria da igreja somente fora comprada em 1917 e o registro de pessoa jurídica ficou pronto em janeiro de 1918⁴⁴.

Após sentirem que o trabalho estava sólido na capital paraense eles começaram a expandir a obra para vários lugares do Pará, sendo a Região Marajó e Bragança, e todas as cidades ao longo da Estrada de Ferro Belém-Bragança, os primeiros lugares a serem visitados em missão, 1911 e 1913 seriam as datas respectivas (BERG, 1972; VINGREN, 2000).

⁴⁴ A compra de uma sede própria para a Igreja só teria se dado, segundo Vingren em 1917, anexo à igreja havia uma casa que servia de residência para os missionários que a dividiam, de início eram 5 pessoas. Nesse mesmo ano de 1917, em outubro, Vingren casou-se com Frida Strandberg e mudou-se para outra casa. Das correspondências de Frida, seu filho Ivar, transcreve as descrições deixadas por ela, de como eles viviam na Belém de 1917. “Querem saber como moramos? A casa é feita de terra amassada, é pintada de branco nos dois lados e tem três quartos. Todos os móveis de um dos quartos consistem em uma escrivaninha do irmão Samuel, uma estante de livros feita de um caixote, uma mesa não pintada e algumas cadeiras. O telhado é de grossas vigas com telhas redondas em cima. O chão é bom, mas é feio e muito grosso, os outros quartos são de dormir. Neles há somente uma cama com a necessária rede contra os mosquitos. Quando a pessoa se deita, então puxa a rede em cima de si e da cama e fica deitada como que dentro de um saco transparente. Eu, em vez de deixar os mosquitos do lado de fora, os encerrei dentro da rede comigo. Mas dormi bem da mesma forma. Acordei altas horas da noite. Era um barulho terrível. A cidade está cheia de... galinhas. Todos têm galinhas e galos. Era o seu concerto da madrugada que eu estava ouvindo. Quando cantam parecem gritar exageradamente. Temos também aqui uma pequena galinha que é bem educada, sempre está no pátio. As outras costumam passear dentro de casa, junto com os membros da família. Temos também um cachorro que se chama Syea; parece bem sueco. À noite fomos ao culto. Não moramos na mesma casa onde está a igreja. Desde longe ouvimos os cântico. Já havia escurecido às sete horas da noite. O local da igreja é bonito: todo branco contrastando com o verde escuro. Sobre a porta está escrito: “Assembléia de Deus”” (VINGREN, 2000, p, 100).

Não há certeza sobre essas datas, para Boyer (2008) e Cetrulo Neto (1994), a data seria 1913 para o Marajó e 1914 para a vila de Bragança. E somente no ano de 1916 trabalhos em cidades ao longo da Estrada de Ferro teriam surgidos.

Para outras regiões do Brasil o trabalho teria chegado ainda no ano de 1914 com a viagem de Vingren para o Estado do Ceará, onde já teria encontrado duas igrejas, o trabalho teria sido feito anos antes pelo missionário Adriano Nobre⁴⁵. Outro missionário, Joaquim Batista de Macedo também trabalhou pelos estados da Paraíba e Rio Grande do Norte, na mesma época.

1918 é um ano importante para os pentecostais, é a data de registro da Igreja como pessoa jurídica com o nome de Assembléia de Deus, é também nesse ano que o casal de missionários Joel e Signe Carlson, recém chegados ao Brasil, seguem para o Estado de Pernambuco, para iniciar o trabalho.

Em 1920 o evangelista Clímaco Bueno Aza, segue rumo ao Maranhão. É em 1920 também que Vingren decide que a obra deve seguir para o Sul. Com destino ao Rio de Janeiro ele passou por várias cidades: Fortaleza, onde José Moraes já havia começado os trabalhos, Recife, onde visitou o casal Carlson, Salvador, Vitória e finalmente chegou ao Rio de Janeiro; ficou uma temporada no Rio e depois seguiu para Santa Catarina, antes passou por Santos, em São Paulo. Vingren havia ficado três meses fora de Belém, de junho a setembro. De volta a Belém em outubro, realizou viagem com sua esposa e filho pelo Amazonas.

1920 é também o ano que Vingren faz um pequeno balanço dos dez anos de trabalho no Brasil.

Conforme já foi mencionado, Daniel Berg e eu chegamos ao Pará no dia 19 de novembro de 1910, pouco depois Deus nos deu colaboradores, pois temos um evangelista brasileiro, cujo sustento vem dos Estados Unidos. No ano de 1916 chegaram aqui os irmãos Samuel e Lina Nystron. Temos um novo colaborador, o irmão Crispiniano F. de Melo, que é sustentado pela Igreja no Pará. Em 1917 conseguimos outro colaborador, irmão Clímaco Bueno Aza, que é sustentado pela Igreja Filadélfia, em Skovde, Suécia. Em 1918 Deus nos enviou também os irmãos Joel e Signe Carlson, os quais

45 Adriano Nobre, presbiteriano, filho de seringalistas no Pará, era comandante de navio da Companhia Port of Pará, por falar inglês foi um dos primeiros contatos de Gunnar e Daniel no Brasil.

trabalham em Pernambuco. No ano de 1914 vieram também Otto e Adina Nelson, que começaram a obra em Alagoas. Neste ano de 1920 Deus nos deu uma grande ajuda na pessoa do querido irmão José Moraes, que antes era pastor presbiteriano aqui no Pará (VINGREN, 2000, p, 120).

Em 1924 Vingren decide mudar-se com sua família para o Rio de Janeiro, Daniel Berg já estava morando com a família em Vitória, Espírito Santo, desde 1923. Como pastor da igreja de Belém ficou o missionário Samuel Nystron.

Em 1930 foi realizada em Natal – RN a Conferência de Pastores e Missionários com a presença do pastor sueco e amigo de Vingren, Lewi Petrus. O grande assunto da conferência foi a entrega da direção do trabalho pentecostal no Norte do Brasil para os brasileiros. Após a conferência Lewi Petrus voltou para a Suécia, Daniel Berg também retornou “para um período de descanso”, Vingren ficaria no Brasil até o ano de 1932, quando regressaria para Suécia e no ano seguinte morreria.

Evangélicos no Marajó

Nos estados da região Norte do Brasil, todos pertencentes à Amazônia Brasileira, a média do percentual da presença evangélica é um pouco mais que 19%. Parece pouco, tendo em vista que a média daqueles se declaram católicos por ocasião do recenseamento no ano de 2000 nos sete estados que compõe a Amazônia Brasileira foi de 67,2%⁴⁶. Em relação à média nacional daqueles que se declaram evangélicos, 15,4%, a região norte está acima, com percentual de auto-declarados evangélicos de quase 20%. No Pará esse percentual é de 18%.

Quadro II – Evangélicos, católicos e sem religião no país, região e Estados da Amazônia Brasileira.

46 Segundo dados do último censo a relação entre católicos e protestantes ficou assim definida nos estados da Amazônia Brasileira, excluindo as partes dos estados do Mato Grosso e Maranhão. Norte, 71,2% de católicos e 19,7% de evangélicos; Rondônia 41,5% de católicos e 19,6% de evangélicos; Acre 68% de católicos e 20,3% de evangélicos; Amazonas 70, 8% de católicos e 21% de evangélicos; Roraima 66,4% de católicos e 22,4% de evangélicos; Pará, 73,7% de católicos e 18% de evangélicos; Amapá 72,6% de católicos e 18,5% de evangélicos; Tocantins 77,8% de católicos e 16% de evangélicos.

Lugar	Evangélicos %	Católicos%	Sem religião%
Brasil	15,4	73,5	7,3
Norte	19,7	71,2	6,5
Tocantins	16	77,8	4,5
Pará	18	73,7	5,8
Amapá	18,5	72,6	5,7
Rondônia	19,6	41,5	9,1
Acre	20,3	68	9,7
Amazonas	21	70,8	5,3
Roraima	22,4	66,4	8,8

Fonte IBGE. Organizado pela autora.

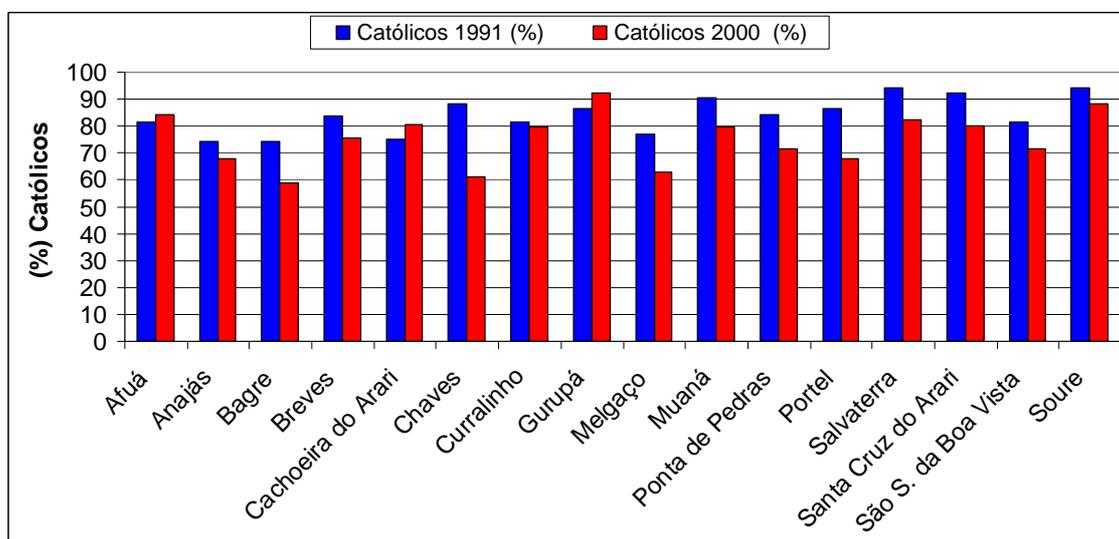
Os dados relativos aos municípios da Região Marajó acompanham a média nacional e apontam o crescimento dos evangélicos em todos os municípios dessa região. Utilizamos no quadro abaixo os dados relativos aos censos dos anos de 1991 e 2000 para efeito de comparação.

Quadro III – Católicos por municípios da Região de Integração Marajó nos censos de 1991 e 2000.

Municípios	População 1991	População 2000	Católicos 1991(%)	Católicos 2000 (%)
Afuá	20.008	29.505	81,3	84,3
Anajás	14.428	18.322	74,3	67,7
Bagre	13.844	13.708	74,1	58,9
Breves	72.140	80.158	83,5	75,6
Cachoeira do Arari	13.246	15.783	74,9	80,4

Chaves	17.400	17.350	88,3	61,2
Curralinho	15.204	20.016	81,4	79,6
Gurupá	18.969	23.098	86,3	92,1
Melgaço	14.538	21.064	76,8	63
Muaná	22.367	25.467	90,3	79,8
Ponta de Pedras	16.500	18.694	84,3	71,7
Portel	29.452	38.043	86,2	67,9
Salvaterra	11.889	15.118	94	82,3
Santa Cruz do Arari	4.774	5.255	92,2	80,3
São S. da Boa Vista	14.926	17.664	81,3	71,6
Soure	17.481	19.958	94	88,2

Fonte IBGE. Organizado pela autora.

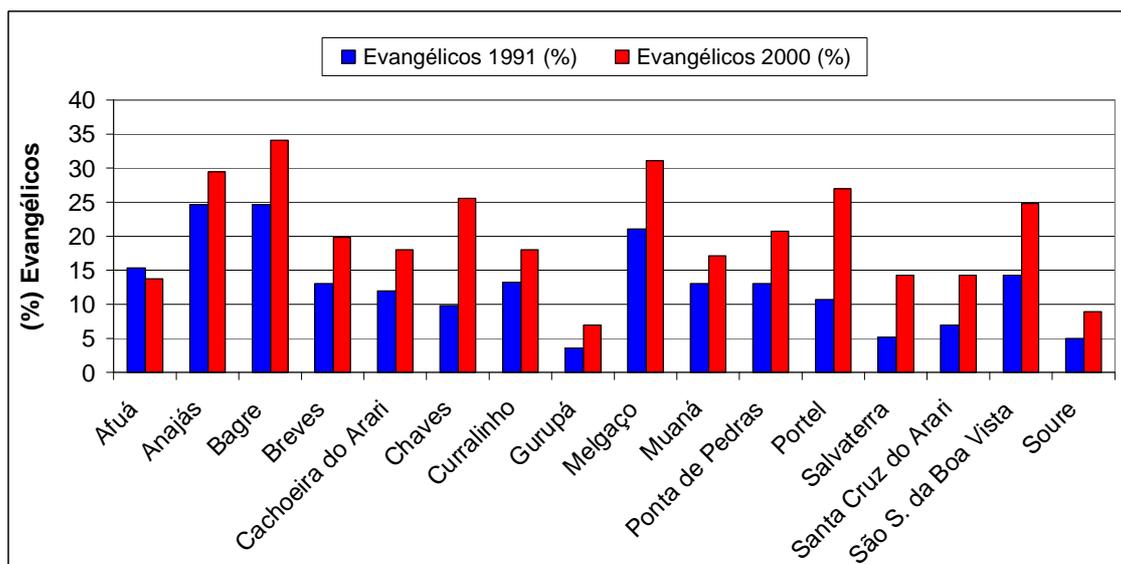


Quadro IV – Evangélicos por municípios da Região de Integração Marajó nos censos de 1991 e 2000.

Municípios	População 1991	População 2000	Evangélicos 1991 (%)	Evangélicos 2000 (%)
------------	----------------	----------------	----------------------	----------------------

Afuá	20.008	29.505	15,3	13,7
Anajás	14.428	18.322	24,6	29,4
Bagre	13.844	13.708	24,6	34,15
Breves	72.140	80.158	13	19,9
Cachoeira do Arari	13.246	15.783	12	18,1
Chaves	17.400	17.350	9,8	25,5
Curralinho	15.204	20.016	13,2	18,07
Gurupá	18.969	23.098	3,5	6,95
Melgaço	14.538	21.064	21	31
Muaná	22.367	25.467	13	17,2
Ponta de Pedras	16.500	18.694	13	20,7
Portel	29.452	38.043	10,8	26,9
Salvaterra	11.889	15.118	5,2	14,2
Santa Cruz do Arari	4.774	5.255	7	14,3
São S. da Boa Vista	14.926	17.664	14,2	24,85
Soure	17.481	19.958	5	9

Fonte IBGE. Organizado pela autora.



Comparando os números de um censo para outro se verifica que a presença evangélica cresceu em todos os municípios da Região com exceção para o município de Afuá onde houve uma diminuição de 10,4% de um censo em relação ao outro, caindo de 15,3% para 13,7% o percentual de presença evangélica. Coincidência ou não o intervalo entre um censo e outro se ajusta ao tempo em que esteve à frente da Igreja Católica local o padre Cleto Millan, que se auto declara um anti-evangélico, como se verá mais a frente. As cidades que apresentaram maior índice de crescimento dos evangélicos entre um censo e outro foram Salvaterra, que passou de 5,2 para 14,2%; Chaves, 9,8 para 25,5%; Portel, 10,8 para 26,9% e Santa Cruz do Arari de 7 para 14,5%. Esses municípios estão entre os que apresentaram menor percentual de presença evangélica em relação a população no censos do ano de 1991.

Bagre, Anajás e Melgaço apontavam desde 1991 os mais altos índices de presença evangélica, com 24,6%, 24,6% e 21% respectivamente. O censo de 2000 confirmou a tendência e esses municípios se mantiveram com os maiores índices de presença evangélica, 34,15%, 29,4% e 31%, respectivamente. No entanto, esses municípios registram as menores variações de um censo em relação ao outro: Bagre, varia de 24,6 para 29,4; Anajás de 24,6 para 29,4% e Melgaço de 21 para 31%.

Já no catolicismo houve diminuição do percentual de presença dos mesmos na maioria dos municípios, com exceção para os municípios de Gurupá, onde os católicos eram 86,3% em 1991 e 92,1% em 2000; e Cachoeira do Arari onde eram 74,9% em 1991 e passaram para 80,4% em 2000.

Os municípios que tiveram maior decréscimo de católicos de um censo em relação a outro foram: Chaves com percentual de 88,3% caíram para 61,2%; Portel de 86,2% para 67,9% e Bagre que caiu de 74,1% para 58,9%.

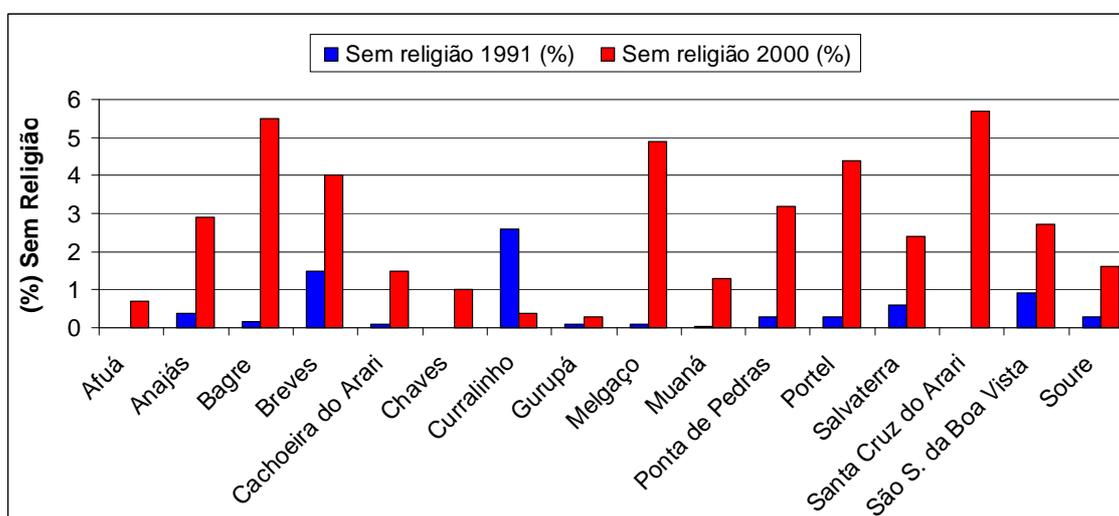
Os dados do censo chamam a atenção para o crescimento dos evangélicos e para a diminuição do número de católicos, mas apontam, também, para a afirmação, no intervalo de 10 anos, de uma categoria que em 1991 se apresentava de forma bastante tímida na região: os sem religião. Passemos aos dados.

Quadro V - Os sem religião nos municípios da Região de Integração Marajó nos censo de 1991 e 2000

Municípios	População 1991	População 2000	Sem religião 1991 (%)	Sem religião 2000 (%)
Afuá	20.008	29.505	0	0,7
Anajás	14.428	18.322	0,37	2,9
Bagre	13.844	13.708	0,15	5,5
Breves	72.140	80.158	1,5	4
Cachoeira do Arari	13.246	15.783	0,09	1,5
Chaves	17.400	17.350	0,01	1
Currálinho	15.204	20.016	2,6	0,37
Gurupá	18.969	23.098	0,1	0,3
Melgaço	14.538	21.064	0,08	4,9
Muaná	22.367	25.467	0,02	1,3
Ponta de Pedras	16.500	18.694	0,3	3,2
Portel	29.452	38.043	0,3	4,4
Salvaterra	11.889	15.118	0,6	2,4
Santa Cruz do Arari	4.774	5.255	0	5,7
São S. da Boa Vista	14.926	17.664	0,93	2,7

Soure	17.481	19.958	0,27	1,6
-------	--------	--------	------	-----

Fonte IBGE. Organizado pela autora.



Houve crescimento dos sem religião em todos os municípios com exceção para Curralinho onde houve decréscimo, mesmo a população tendo passado de 15.205 indivíduos em 1991 para pouco mais de 20.000 pessoas em 2000. Casos interessantes são os de Chaves, Muaná, Melgaço e Bagre. Chaves que apresentou apenas 0,01% de declarados sem religião no censo de 1991 e dez anos depois apresentou percentual de 1%; Muaná também surpreende pelo crescimento, 0,02% para 1,3%; Melgaço passou de 0,08% para 4,9% e Bagre saltou de 0,15% para 5,5% em dez anos, mesmo tendo havido um déficit populacional de mais de 100 indivíduos.

Os municípios de Afuá e Santa Cruz do Arari em 1991 não apresentavam percentuais de auto-declarados sem religião, no entanto, num intervalo de 10 anos enquanto Afuá apresentou um índice de 0,7% de pessoas que dizem não ter religião, no mesmo período de tempo Santa Cruz do Arari apresentou índice de 5,7% em relação à população, o que lhe dar o título de município com maior percentual de sem religião da região; Gurupá chama atenção pelo fato de ser o município com menor incidência dos sem religião, apenas 0,3% da população, seguida de Curralinho, 0,37% e Afuá 0,7% no censo de 2000.

Paralelo aos dados dos censos de 1991 e 2000 acima mencionados, minhas incursões pelos municípios da Região Marajó nos anos mais recentes apontam para a

presença evangélica relativamente forte em todos os 16 municípios, inclusive com um tempo de duração que não pode ser chamado de recente, visto que inclui evangélicos da terceira descendência dos primeiros convertidos nas primeiras décadas do século XX.

Falar dos primeiros convertidos na Região Marajó implica contar um pouco da trajetória dos assembleianos, pois tanto na memória local como nos registros da Assembléia de Deus ela aparece como a mais importante denominação evangélica que se consolidou na região.

A relação de Vingren e Berg, os fundadores da Assembléia de Deus, com os brasileiros foi fundamental para a solidificação e difusão do pentecostalismo nessa região. Foi a partir do contato com esses que ambos começaram as primeiras viagens para evangelizar fora de Belém.

Ainda em dezembro de 1910, no mês seguinte a sua chegada no Brasil, Vingren realizou sua primeira viagem ao Marajó, fora levado por seu amigo Adriano Nobre, membro da Igreja Presbiteriana, que mais tarde se converteria para a Assembléia de Deus e se transformaria em missionário no Nordeste. A família de Eduardo Nobre produzia borracha na região do Furo do Tajapuru. Assim Vingren relata sua primeira viagem pela floresta amazônica ao longo desse rio.

Fomos levados por um mundo romântico, dominado por imensas selvas com grandes orquídeas e cipós por todos os lados. Não havia estrada na selva fechada e misteriosa, ou qualquer vereda por onde pudéssemos caminhar com segurança. Viajamos durante todo o tempo pelo rio. As casas eram edificadas em cima de pilares de madeira, na margem muitas vezes lamacenta do rio. Vimos muitos animais selvagens na floresta. Por todos os lados vimos macacos e jacarés. Quisemos tomar banho no rio, mas fomos proibidos por causa dos muitos perigos. A comida que nos deram era muito simples: farinha, arroz e feijão cozido com água e sal, carne seca e café sem leite. Era sempre a mesma comida e sempre preparada da mesma forma. Ao chegarmos onde moravam os parentes do irmão Adriano Nobre, realizamos pequenas reuniões e cantamos em português da melhor maneira possível. Nossa permanência ali durou um mês e meio (VINGREN, 2000, p, 38).

Vingren retornaria por mais três vezes ao Tajapuru no ano de 1912. Sobre a última visita anotou em seu diário o quão estava contente com o progresso do trabalho de evangelização naquela região.

Em outubro de 1911 ele fez sua primeira viagem para o município de Soure onde batizou pessoas e teve problemas com o “sacerdote católico”.

Nesse mesmo dia os católicos tinham preparado um ataque contra nós, e escreveram sobre um poste de luz: “Esse Vingren é um papa protestante”. No dia seguinte, o sacerdote católico rasgou publicamente um exemplar do Novo Testamento. No dia cinco de novembro, sete pessoas foram batizadas nas águas, e no dia doze, mais sete novos irmãos foram batizados. Tudo isso aconteceu em Soure (VINGREN, 2000, p. 51).

Ele relata como se organizaram as primeiras igrejas da Assembléia de Deus na Região do Marajó.

No início de 1913, visitei Bragança, Quatipuru, Igarapé Açu e Soure. Depois voltei para Belém. Da metade do ano passado até hoje [é o ano de 1913] trinta e uma pessoas foram batizadas no Espírito Santo em Tajapuru, graças a Deus! Em 1912, no início do ano o irmão Isidoro Filho foi consagrado pastor e colocado na direção da igreja em Soure, e no princípio de 1913 o irmão Absalão Piano também foi separado para o apostolado e passou a dirigir a Igreja em Tajapuru. Compramos dois terrenos para a futura construção de templos nesses lugares. Até agora os cultos têm sido realizado na casa de irmãos, como é o caso do irmão Gaspar, que mora a um dia de viagem de canoa para o interior (VINGREN, 2000, p. 62).

Não se sabe ao certo se Berg, que se manteve ocupado na função de fundidor por algum tempo, acompanhou Vingren em suas primeiras incursões pelo Marajó, isso porque quando eles chegaram a Belém não tinham dinheiro para pagar as aulas de português, decidiram, então, que Berg arranjaría um emprego enquanto Vingren estudaria durante o dia e a noite ensinaria a Berg o que havia aprendido. Com o salário de Berg eram pagas as aulas de ambos e ainda mandavam buscar bíblias dos Estados Unidos para vender em Belém.

Em 1913, quando chegou a Belém um grande carregamento de bíblias Berg decide, “juntamente com Vingren e outros irmãos”, que podia largar o emprego e se dedicar apenas ao trabalho de evangelização.

Alguns dias depois sai da fundição e passei a dar tempo integral à obra de Deus. Os primeiros dias dedicados a colportagem foram reservados à cidade de Belém. O primeiro dia foi pleno de emoções. Levei na maleta somente algumas bíblias, achando que voltaria para casa à tarde com quase todas. Na primeira porta em que bati fui bem recebido, senti que Jesus estava presente, era o primeiro freguês que eu encontrava pela frente, e não podia deixar de comprar. Além disso, o serviço de colportagem dava-me oportunidade de conversar com as

pessoas e de convidá-las para assistir aos cultos (BERG, 1972, 67-68).

Após fazer isso por algum tempo em Belém, Berg e Vingren decidem expandir esse serviço para Região do Salgado, tendo como destino final a cidade de Bragança. O trabalho é feito via Estrada de Ferro Belém Bragança. Já nas primeiras paradas nos pequenos vilarejos ao longo da estrada de ferro, Berg chega a consideração que seu trabalho não seria tão simples quanto na capital. Ele compara os vilarejos com o subúrbio de Belém e crer que ambos são semelhantes no que refere à resistência ao evangelismo, pois:

Em geral, nas vilas e aldeias e onde quer que se concentre um aglomerado de casas, a igreja católica como instituição e o padre como pessoa são as forças predominantes em matéria religiosa ou profana. Em consequência desse absolutismo, o povo não se atrevia a tomar uma decisão acerca da fé. Para essa gente estava na ordem natural batizar-se quando criança, tal qual como tinham feito seus pais e avós. Não era esse um ato que a própria pessoa pudesse decidir por convicção; era uma tradição que se observava e nada mais (BERG, 1972, p, 82).

De vila em vila Berg seguia vendendo bíblia, evangelizando, realizando curas e orientando as pessoas acerca de suas crenças “equivocadas” em torno de “ídolos”. Nas pequenas reuniões que conseguia organizar quase sempre tinha problemas com “os católicos”. A chegada na cidade de Bragança é assim lembrada:

Ceguei ao centro da cidade de Bragança e procurei um lugar para descansar. Sentei-me em um banco, pois estava realmente muito cansado. Na noite anterior eu não havia dormido, pois ficara lendo a bíblia na casa daquele amigo que encontrei na estrada. Ali mesmo, sentado, agradei ao Senhor por me haver guardado na viagem e por ter aberto as portas ao seu Evangelho. Pedi-lhe que tornasse a população daquela cidade receptível à sua Palavra (BERG, 1972, p, 112).

Entre o Espírito Santo e “ídolos”

A partir do livro de memórias de Berg e do diário de Vingren foi possível saber um pouco da relação entre católicos e evangélicos na capital; das incursões pelos interiores são poucos os registros deixados por esses autores, ainda assim, os poucos relatos são pistas importantes para se entender a relação entre católicos e evangélicos e

entre os próprios evangélicos, sobretudo os batistas. Do pouco que se lê basta para entender que a relação entre ambos fora marcada por disputas conflituosas.

Se os relatos de Vingren e Berg, com toda sua parcialidade, nos falam do passado, a etnografia nos permite hoje, mesmo que de maneira precária, visualizar situações e ouvir discursos, no intuito de entender a presença evangélica na região e sua relação com o catolicismo. A pesquisa aponta algumas direções, a principal delas é que não se pode falar de uma recente presença evangélica nessa região da Amazônia, afinal, ela é principalmente ocupada por aquele pentecostalismo chamado por Freston (1994) de *clássico*, advindo da primeira *onda* que, nessa parte da Amazônia, chegou em 1911 com a fundação da Igreja Assembléia de Deus em Belém. Outro apontamento é que há um crescimento dos evangélicos e uma diminuição dos católicos, assim como há proliferação do número de denominações.

Por se a primeira que se difundiu na região a Assembléia de Deus é sem dúvida a denominação de maior expressão na região, não há cidade ou vilarejo que não tenha templo dessa denominação, mas, mesmo sendo a mais antiga a Assembléia “disputa” fiéis com muitas outras denominações que chegaram posteriormente ao Marajó⁴⁷.

Relatos escritos da Assembléia de Deus falam da presença evangélica na cidade de Soure e na região do Furo do Tajapurú desde 1910. A memória local relata a presença da Assembléia de Deus nos rios da região do município de Afuá desde 1914, na região de Ponta de Pedras desde 1927 e na região de Portel desde 1928.

Nessas cidades se proliferam as denominações, muitas dela nem chegam a ser catalogadas pois aparecem e desaparecem muito rapidamente.

No caso de Afuá há certo orgulho dos pastores das várias congregações da Assembléia de Deus, que se dizem fundados diretamente por Daniel Berg. Esse

⁴⁷ As denominações presentes na área pesquisada são: Assembléia de Deus, Assembléia de Deus Mãe, Assembléia de Deus do Brasil, Assembléia de Deus Madureira, Assembléia de Deus Missionária, Igreja Internacional de Graça de Deus, Igreja Evangélica Pioneira, Igreja Cristã Evangélica, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Batista, Igreja Presbiteriana, Igreja Universal do Reino de Deus, Comunidade Evangélica Integrada da Amazônia, Igreja Mundial do Poder de Deus, Adventista da promessa, Adventista do Sétimo Dia, Testemunhas de Jeová, Deus é Amor, Igreja Cristã do Brasil, Nova Aliança, Santuário de Deus e Igreja da Vinha.

missionário teria feito viagem no ano de 1914 para localidade de Jupati, onde teria fundado um trabalho que, posteriormente, teria chegado à sede. Em Afuá Daniel Berg teria erguido o primeiro templo, onde dizia os cultos no andar de baixo e habitava no andar de cima, na memória de seu Raimundo Nonato, dirigente da Assembléia de Deus na região de Afuá e Chaves aconteceu assim:

Ele morou e dirigiu os trabalhos aqui, ele é o fundador dessa igreja, primeiro ele chegou numa vila chamada Jupati, ele foi trazido pra cá por um senhor que ele deixou aqui como pastor chamado Crispiniano, trouxe em uma canoa, naquele tempo caldeira, passou pelo Jupati, lá dirigiu culto, esse cidadão tinha comércio... Até chegar aqui. Então ele chegou aqui se instalou e fez um templo, ele residia em cima, solteiro ainda, e dirigia culto em baixo... E quando ele saiu daqui ele deixou o Crispiniano e foi casar (Pastor Raimundo Nonato, abril 2010).

Nos relatos de Berg não há menção a Afuá, mas o mesmo adverte que pelo fato de ter escrito suas memórias 50 anos depois dos fatos ocorridos se viu com muita dificuldade de lembrar nomes de pessoas e lugares. No diário de Vingren Afuá aparece como localidade onde teria sido enterrado o corpo de Victor Jansson, “compatriota” de Vingren que após contrair uma “febre terrível” teria morrido e seu corpo teria sido enterrado no município de Afuá, no ano de 1923.

Apesar de bastante antiga, se considerarmos a versão nativa, em Afuá não se pode dizer que a presença evangélica seja forte, os dados dos censos de 1991 e 2000 já apontavam isso, por outro lado, é uma das cidades onde a relação entre católicos e evangélicos é das mais conflituosas. Perseguições no púlpito e altares, fazem parte da relação dos cristãos em Afuá.

A grande razão para tanto conflito segundo as vozes ouvidas é a forte resistência do antigo padre da cidade⁴⁸ aos evangélicos, assim como a resistência desses últimos a importante festividade de Nossa Senhora da Conceição, ou “festa de imagem” como se referem os evangélicos a mais importante festa de santo da cidade.

Tensão é a situação mais adequada para qualificar a relação entre católicos e evangélicos, não apenas em Afuá mas na região como um todo. No caso específico

⁴⁸ Trata-se de Cleto Millan Agostiniano Ricoletto de 69 anos que trabalhou em Afuá durante 12 anos. No final do ano de 2009 ele foi transferido para a cidade de Salvaterra, onde se encontra atualmente.

dessa cidade há, da parte dos evangélicos, o discurso de que os mesmos eram perseguidos pelo antigo padre que usava as “festas de imagem” para manter o povo no catolicismo assim como lançava mão se seu prestígio político local para fazer frente a qualquer iniciativa dos evangélicos, por outro lado, de forma geral, os padres acusam os pastores de serem proselitistas e não respeitarem os “campos de atuação” de cada religião.

O padre local se queixa que os evangélicos não se intimidam em ir “evangelizar” em casas onde está fixado cartazes da festa de nossa Senhora da Conceição, padroeira local, o cartaz demarcaria que tal casa possui membros católicos e, bastaria, segundo o padre, para que não se tentasse convertê-los ao protestantismo, do outro lado, os pastores se queixam que não podem trabalhar em paz, pois já não podem adquirir terreno para construir uma igreja, dado a burocracia pelo poder público local, eles culpam a Igreja Católica por essa influência que os prejudica, além de perseguições aos convertidos. Assim, tensão talvez seja a palavra que melhor qualifica essa relação na maioria dos contextos verificados, como será demonstrado posteriormente, mesmo naqueles lugares onde ambos declaram uma convivência solidária.

Essa dificuldade de convivência não é de hoje, os primeiros convertidos nessa região afirmam que “era muito difícil” ser evangélico, pois havia muita resistência das pessoas para com os “crentes”, elas achavam que ser evangélico era “coisa muito ruim”. O clima de intolerância com as pessoas que se convertiam, é relatado por dona Elza moradora do município de Portel, umas das primeiras convertidas do catolicismo para a Assembléia de Deus.

... Eu fui no Ceará, no Canindé, eu trouxe medalha, quadro de São Francisco e minha mãe era católica, católica, católica... e quando nós chegamos aqui [em Portel] nos tínhamos quadros de São Francisco, medalha... e minha tia dizia, ave maria nem leva isso pro Oscar, [seu tio] deus o livre o Oscar é crente... Nessa época tinha um velho aqui chamado Timpim, ainda não tinha padre aqui, era ele que rezava, que ia nas portas fazendo folia... ai passou o tempo nos fomos pro interior ... ai nos ia lá na igreja no Pacajaí, eu era menina e minha mãe dizia minha filha tu vai ser crente e eu dizia eu não, eu tinha raiva, raiva, ai um dia minha mãe se converteu ... e eu me converti no interior eu tinha doze anos...Nós chegamos aqui, nos sofremos muito... tinha as meninas aqui, a gente brincava... quando eu aceitei Jesus todas ficaram com raiva de mim, tu não sabe o que eu já sofri na minha vida...(Dona Elza, 68 anos, entrevista em fevereiro de 2010).

Aqui vale lembrar as anotações do reverendo Holden, missionário norte-americano que esteve no Para na década de 1960, segundo ele, era difícil pregar entre os “estrangeiros” e as “classes abastardas”, pois que eram “descrentes”, além disso, ele tinha que dar conta dos enfrentamentos com o D. Macedo Costa, bispo há época, por estar evangelizando na cidade, isso pode indicar que a prática de evangelizar pelos interiores pode ter sido uma estratégia utilizada pelos missionários, visto a possibilidade de resistência à mensagem evangélica ser maior na cidade. Vale mencionar também as anotações de Vingren e Berg que relatam problemas com católicos, tanto leigos como sacerdotes, quando de sua chegada em Belém nas primeiras décadas do XX, mas não deixam de relatar essas mesmas resistências nos interiores também, Berg, inclusive, menciona que nos interiores a dificuldade de evangelizar era até maior que nas cidades visto clima de dominação que os padres exerciam nos vilarejos e pequenas cidades.

Vingren, se referindo a sua experiência no Rio de Janeiro, registra que a perseguição era tamanha aos evangélicos por parte dos católicos que os primeiros chegaram a ser “malhados” como Judas na brincadeira de Malhação de Judas, no contexto das celebrações da Semana Santa

Na atualidade, Dona Elza e outros antigos moradores chegam a relatar a interferência de Magalhães Barata em defesa dos crentes num episódio em que eles foram acusados de danificar imagens no interior de uma igreja católica, o episódio é relatado como um dos momentos mais críticos entre católicos e evangélicos na cidade de Portel, a intervenção do militar, que fazia visitava à cidade à época, acalmou os ânimos dos católicos, ainda assim, segundo a memória local, “houve prisão de evangélicos”⁴⁹.

A fala de vários de nossos entrevistados afirma que à época da chegada dos primeiros ventos evangélicos nessa região da Amazônia, era rara a presença de padres na região, os sacerdotes se faziam presentes nas sedes municipais e visitavam os lugarejos e vilas apenas por ocasião dos festejos dos santos e santas padroeiros, no entanto, na ausência dos mesmos havia sempre um leigo responsável por conduzir a

⁴⁹ Sobre a questão de quebra de imagens de santos, são inúmeras as situações relatadas por Berg e Vingren em que os mesmos incentivaram a quebra ou queimam de imagens, chamadas por eles de ídolos.

vida religiosa católica, e o conflito então se dava não entre os sacerdotes, já que estes não existiam, mas entre leigos.

O conflito do passado é entendido pelos dirigentes evangélicos de agora como produto de uma representação equivocada do que significava ser evangélico. No passado, segundo eles, ser “crente” significava uma “coisa atrasada”, “triste”, “se achava que crente não era feliz”, hoje, afirmam, devido as pessoas terem uma “mentalidade mais aberta” não há mais uma resistência tão grande aos evangélicos.

Essa “mentalidade mais aberta” é, segundo eles, tanto a causa como o efeito da grande difusão dos evangélicos. No Marajó ela se traduz pelo fato de que em alguns municípios, em cada família há pelo menos um membro evangélico; evangélicos e católicos coabitam e se relacionam, aparentemente, sem grande dificuldade. Esta talvez seja uma maneira de entender aquilo que os evangélicos da Ilha insistem chamar, quando perguntados, de “relação harmoniosa” ou “cada um faz o seu trabalho”, quando se referem aos campos institucionais.

Os problemas internos que as instituições religiosas, tanto evangélicas quanto católicas, dizem enfrentar localmente estão relacionados à concorrência que uma faz a outras. Mesmo essa relação sendo traduzida como não conflituosa já que cada um “faz seu trabalho”, as instituições reconhecem que parte de seus problemas é advindo da presença da outra forma religiosa, pois, apesar de os pastores reconhecerem seu grande avanço na região, os mesmos acreditam que ainda há muito trabalho a ser feito com os “descrentes” que, “se dizendo católicos”, na verdade não possuem religião, por outro lado, os padres só conseguem visualizar as falhas em seu processo de evangelização quando se deparam com o avanço dos evangélicos nos arredores de sua paróquia.

Agora a questão das igrejas evangélicas com certeza.... que a falta dos padres, podemos dizer que a fraca assistência da parte dos padres, não é preguiça, mas por dificuldades e vocações, imagine, por exemplo, que hoje na prelazia seis ou sete padres são nativos, nascidos aqui, da terra, todos os outros são agostinianos ou nós três que somos da Polônia (Padre Gregório Trojan, Afuá).

O resultado disso é que, aparentemente, cada instituição está preocupada com si, cada uma “fazendo seu trabalho” como dizem; os padres preocupados em disciplinar as festas de santo a seu modo ou de acordo com as determinações de seus superiores, e os

pastores muito mais preocupados em manter sua membresia sob controle do ponto de vista dos usos e costume de cada denominação. No entanto, essas são, também, formas de se proteger da presença do outro.

Os meandros dessa situação não são assim tão simples, se entre padres e pastores o discurso é que “cada um faz seu trabalho”, e todas as pendengas são justificadas por se tratar de formas religiosas distintas, quando a relação é entre pastores e pastores a situação fica mais delicada e o cuidado com a palavra é sempre maior, já que todos se encontram reunidos sob o mesmo guarda-chuva que se tornou a condição de evangélico. O monopólio da verdade e a disputa por fiéis são o fundamento das “diferenças”.

Vale lembrar aqui que essa relação no campo evangélico não é nova, pois o clima de conflito entre os pioneiros do pentecostalismo no Pará e os integrantes da Igreja Batista envolveu disputa de fiéis, afinal, os primeiros convertidos à Assembléia de Deus foram “pescados” não no universo católico, mas no interior das igrejas, Batista e Presbiteriana. O pensamento de Berg acerca do perfil daquele que se converte reflete bem a prática de converter pessoas que já tenham alguma experiência religiosa.

Em geral, os mornos de ideais são mornos na fé, e não tomam decisão firme quando é necessário fazê-lo. Esse tipo de pessoa dificilmente se converte (BERG, 1972, p, 111).

Entre Espíritos Santos

Voltamos à questão da relação entre evangélicos e evangélicos. Em relação aos padres, os pastores se posicionam de maneira relativamente tranqüila, salvo situações como as verificadas em Afuá, o pensamento dominante entre os pastores entrevistados é de que a Igreja Católica é uma instituição que se encontra em “grave crise”, não sendo, portanto, uma “rival”, já as igrejas evangélicas, estando em expansivo processo de crescimento, não podem ser desconsideradas; das mais antigas denominações às mais recentes, elas não param de crescer e, nesse sentido, desconsiderar a importância de outras denominações religiosas evangélicas é, até certo ponto, ir contra a tese do crescimento de sua própria denominação; é como desqualificar o próprio eu.

Assim, ao mesmo tempo em que a idéia de crescimento gera um clima de euforia no meio evangélico, gera também uma grande expectativa acerca de qual denominação será a “escolhida” pelos potenciais convertidos.

Devido à diversidade de denominações presente na Ilha cada denominação evangélica se preocupa muito com seu desempenho em relação às outras denominações, no item usos e costumes que cada igreja adota se percebe como cada uma quer ser diferente da outra e, assim, se afirmar nesse mercado. De modo geral são duas as formas de entender a questão dos usos e costumes pelas igrejas locais.

Para umas, chamadas localmente de “tradicionais”, com especial ênfase para a Assembléia de Deus, os usos e costumes foram determinados pela bíblia, estão escritos, e basta que os fiéis os sigam, com o mínimo de mudanças ou adaptações. Essas denominações não se dizem rígidas, acreditam que “seguem as escrituras”; fazem questão que as mulheres tenham “zelo” com sua aparência mantendo os cabelos sempre longos e presos, saias abaixo do joelho, rosto sem maquiagem, ou qualquer “outra vaidade”. Itens como futebol e televisão não são recomendados, às vezes são até proibidos, dependendo do pastor em questão. Os pastores garantem que não obrigam ninguém a seguir tais costumes, pois as pessoas são livres para frequentar a Igreja por um tempo como congregados e decidir se desejam, ou não, seguir as regras da denominação, se optarem pela conversão terão que seguir tais regras.

A segunda forma de entender as relações entre usos e costumes diz respeito àquelas igrejas que acreditam que não é “a aparência da pessoa que importa”, mas o fato de ela “sentir-se à vontade”. Reconhecem que os “tempos mudaram” e que a igreja precisa acompanhar essas mudanças.

Desse ponto de vista partilham igrejas recém chegadas na região, a exemplo da Comunidade Evangélica Integrada da Amazônia – CEIA, assim como igrejas pioneiras a exemplo da Igreja Cristã Evangélica. Ambas as formas de entender essa prática, tanto as muito rígidas como aquelas mais flexíveis são, segundo os responsáveis pelas denominações, pontos de atração para a membresia.

Se no passado a resistência de leigos e sacerdotes ligados a Igreja Católica, era a razão para os missionários evangélicos iniciarem seus trabalhos pelos interiores hoje

essa situação é bastante diferente. As igrejas recentemente chegadas na Região, têm como alvo principal as sedes municipais, algumas delas não fazem questão de desenvolver trabalhos nos lugarejos às margens dos rios e escolhem estrategicamente a cidade em que vão se instalar, tendo em vista sua localização e número de habitantes. Uma das explicações para o não trabalho nas zonas mais distantes das sedes municipais é a falta de pessoas que possam iniciar e tomar conta do trabalho de evangelização, afinal, manter um evangelista em temporada de evangelização inclui custos que nem todas as denominações podem manter. Além disso, tais denominações almejam fazer o caminho inverso tomado pelas primeiras igrejas, isto é, desejam se instalar nas sedes municipais do Marajó e, posteriormente, fazer trabalhos nas vilas e rios da região. Eles alegam que as cidades oferecem a melhor infra-estrutura para se manter uma denominação.

Mas o trabalho missionário em localidades distantes ainda é muito realizado, sobretudo pelas denominações Assembléia de Deus e Deus é Amor. Em minhas incursões a campo tive oportunidade de cruzar em duas oportunidades, nos barcos, com missionários em trabalho nos interiores do Marajó, ambos da Assembléia de Deus, eles são enviados pelas denominações para ficar um tempo relativamente curto no lugar em questão, seja auxiliando um trabalho recém-fundado ou mesmo para iniciar o trabalho em um lugar onde não haja evangélicos.

A vida religiosa nesses vilarejos é também bastante diferente daquela levada em sedes municipais ou cidades maiores, onde as relações sociais são mais frouxas. Por serem espaços menores as relações são mais próximas e a vigilância e controle de uns sobre os outros também o é. Relato aqui a experiência que passei numa dessas vilas no município de Chaves, Marajó.

A vila Maranata fica localizada na Ilha Cavianinha no Rio Arrozal, acerca de 9 horas de barco de Afuá. Formada por cerca de 20 casas se sustenta economicamente com a pesca do camarão e tiragem do açaí para subsistência, e corte do palmito para venda. Há duas escolas na vila que funcionam até a oitava série atendendo crianças da vila e de arredores. Possui um templo da Assembléia de Deus, denominação que chegou à vila em 1969.

Antes de chegar à Vila fui informada pelo pastor que todos os moradores da vila eram evangélicos, no entanto, à noite durante o culto para o qual fui levada, algumas pessoas presentes foram convidadas a “aceitarem Jesus”, o convite era dirigido para três ou quatro jovens mulheres que estavam sentadas na última fileira de cadeiras do templo. Elas não aceitaram o convite, mas continuaram até o final da celebração.

Como fui acompanhada pelos pastores de Afuá e da Vila, fui recebida pela comunidade com o mínimo de desconfianças. Chegando lá fui apresentada às pessoas e pude fazer algumas entrevistas, sempre na presença de ambos os pastores. Em algum momento fui procurada pela professora da Vila que, sabendo que se tratava de uma pesquisa acadêmica, se animou em ir conversar comigo, pois seu desejo, depois fiquei sabendo, é fazer um curso de especialização na cidade de Macapá.

A professora conversou um tempo relativamente curto comigo, porém foi uma conversa extremamente reveladora; gostaria de discutir dois pontos suscitados em sua fala: o primeiro diz respeito à forma como se conduz o processo formal de repasse de conhecimento numa comunidade de maioria evangélica, e o segundo ponto diz respeito às questões ligadas à identidade e cultura amazônica em relação com o universo evangélico.

A questão do repasse de conhecimento diz respeito às funções que a professora desempenha na comunidade, ela é ao mesmo tempo membro da denominação religiosa e professora da Vila. Convertida de uma família católica aos doze anos de idade, e casada com um católico que se converteu recentemente, a professora diz não ter problemas para desempenhar sua função na vila, pois todos a vêem com “bons olhos”. Ela é moradora antiga da comunidade que saiu para estudar em Macapá e retornou para dar aulas. Como professora de história diz não ter problemas com seu conteúdo, problemas mesmo, diz ela, enfrenta seu esposo, professor de educação física, pois ele não tem, segundo ela, muitos meios de desenvolver atividades com a turma, tendo em vista que suas alunas não podem usar shorts ou outra roupa adequada à realização de

esportes, além de que, qualquer outra atividade esportiva com bolas não é aceita pelos pais que acham que seus filhos estão sendo “desviados”⁵⁰.

O segundo ponto que queria chamar atenção diz respeito também à educação, mas de uma forma mais ampla. Está relacionado às crenças em entidades do sobrenatural como matintapereras, botos, encantados entre outras, comuns no imaginário amazônico. Na vila a professora de história diz lidar bem com isso, dado o fato das pessoas “não acreditarem mais nessas coisas”, mas argumenta que aquilo que nós (católicos) chamamos de lendas, pra eles (evangélicos) é diabólico, assim, acredita que possa existir seres malignos que se aproximam e incorporam nas pessoas para fazer o mal. Ao terminar nossa conversa, a professora me relatou, com riquezas de detalhes, a história de uma conhecida sua que acredita que seu filho fora encantado. Não é o caso de eu repetir aqui a história relatada, mas, a maneira como a professora guardava riqueza de detalhes da história, sua expressão quando narrava o acontecido e a finalização dizendo que não sabia como tratar a questão, já que achava que a senhora acreditava mesmo que seu filho fora encantado pelas águas, indicam certa partilha na crença, ao final do relato, como que querendo justificar-se para si mesma, disse que o encante é citado pela bíblia.

Outro evento reforça a presença, mesmo que precária, de figuras do imaginário amazônico no cotidiano dessas pessoas, mesmo que elas conscientemente tentem mostrar que não.

Nesse mesmo dia em que conversei com a professora, ao final da tarde, conversei com uma jovem de 18 anos, que segurava um bebê de cerca de três meses no colo, estávamos no trapiche; conversávamos sobre seu namoro com um rapaz da vila, no meio de nossa conversa a moça parou e censurou o bebê por ele está olhando fixamente para o rio, perguntei por que ela fez isso e ela me respondeu que “faz mal bebês olharem fixo pra água”, porque a “mãe d’água” pode assustá-lo. Ela não utilizou

⁵⁰ No município de Portel ouvi declarações de alguns professores que eram verdadeiros desabafos, eles alegavam que em vilas distantes das sedes municipais o pastor das denominações em questão exerce verdadeiro monopólio sobre o conteúdo escolar assim como sobre a escolha do professor que vai desempenhar a função, dizem eles que já houve caso de professor ser “devolvido” à Secretaria Municipal de Educação porque não estava ensinando o que o pastor queria.

nenhum termo diabólico para caracterizar a entidade, lançou mão do termo recorrente na crença dos ribeirinhos amazônicos para justificar seu ato.

Considero este ponto de fundamental importância, pois acredito que os evangélicos, habitantes dessa parte da Amazônia brasileira, mesmo vivendo sob um universo de crenças diferentes daquelas cultivadas pela maioria da população da região, partilham, em algum nível, dessas crenças. A razão para isso é que essas crenças se fundem ao universo religioso dando forma a uma totalidade que é a própria vida dessas pessoas. Não tenho dados objetivos para tratar dessa questão, mas minhas observações e experiência têm me convencido que, na prática, no campo de um certo *imaginário amazônico*, temos mais continuidade que descontinuidades entre evangélicos, católicos e adeptos de outras formas religiosas.

De alguma maneira minhas considerações destoam daquelas verificadas por Harris (2006), em sua pesquisa no Baixo Amazonas. Ele verificou que nessa região da Amazônia há uma resistência muito grande dos católicos em relação aos evangélicos, essa resistência impede, inclusive, a convivência de famílias recém-convertidas em seu lugar de origem, obrigando as mesmas a migrar depois de sua conversão para outros lugares. Diz ele:

E levou algum tempo até que eu obtivesse uma explicação que fizesse sentido, já que essas famílias não haviam se mudado por causa da educação de seus filhos, por fim fiquei sabendo que estas famílias haviam se convertido para a Assembléia de Deus (em 1998) e foram forçadas a se mudar. Os protestantes convertidos (oito adultos, numa densa rede de unidades domésticas) tentaram viver em harmonia com seus vizinhos, católicos, e não devemos nos esquecer de que essas pessoas são todas intimamente aparentadas. Mas, no fim, a tensão subjacente cresceu muito. Os crentes solicitaram mudanças na escola, como a suspensão da execução do hino nacional (porque contem referências católicas), e passaram a se abster das atividades de lazer costumeira, como beber, fumar e assim por diante, eles não comiam mais os mesmo tipos de peixe, vestiam-se de modo diferente e não trabalhavam aos sábados. Todas essas diferenças provocaram um racha, que se tornou cada vez mais irreconciliável, assim as famílias partiram e se juntaram a pequenas comunidades protestantes em cidades próximas (HARRIS, 2006, p, 96-97).

Na região do Marajó não foi verificado nada em relação a famílias que tiveram que migrar devido sua escolha religiosa, apesar de haver bastante relatos que falam de “tempos difíceis” no passado, também não verifiquei nenhum problema com relação a

alimentação ou às questões do resguardo do sábado como dia de descanso, especialmente com a denominação Assembléia de Deus, citada pela autor.

Ainda sobre a área pesquisada por Harris, ele conclui que os ribeirinhos por ele investigados, apesar de possuírem uma abertura cultural para as influências externas, “o protestantismo, para a maioria, é uma mudança demasiado profunda” (p. 98). Quanto a essa questão arrisco dizer que no campo investigado não apenas as pessoas têm se adaptado ao universo evangélico, mas o próprio universo evangélico tem se reconfigurado para receber essas pessoas⁵¹.

A escolha por uma denominação

Em geral não é possível estabelecer critérios que expliquem porque se passa a freqüentar esta e não aquela denominação religiosa e porque se resolve assumi-la como nova religião através do processo de conversão, no entanto, é possível estabelecer alguns apontamentos a partir da história pessoal dos próprios pastores que, antes de chegarem à situação que estão hoje, estiveram no lugar daqueles que hoje orientam: foram convertidos.

A trajetória dos pastores ou dirigentes das denominações é muito interessante e merece um estudo cuidadoso, que aqui não poderei fazer, faço apenas algumas considerações. Ela revela, para além do universo religioso, os caminhos percorridos por essas personagens, em sua maioria homens, seus desejos, pontos de vistas, assim como nos ajuda a entender o processo de expansão do evangelho pelos rios e furos do Marajó.

A maioria dos pastores é convertida do universo católico e já passou por outras denominações religiosas antes de chegar à condição em que se encontram. As histórias

⁵¹ Sobre este assunto ver um estudo específico na Assembléia de Deus em Belém realizado por Delgado (2008).

relativas a sua conversão podem ser divididas em dois tipos: aqueles que acreditam ter se convertido “pela dor” e assumem uma postura de que sem sua conversão ao universo evangélico não saberiam o que seria de suas vidas hoje. E um segundo grupo que acredita que não se pode relacionar o processo de conversão ao evangelismo com qualquer situação de crise na vida do indivíduo e acham, inclusive, essa postura preconceituosa e sem fundamento, mas assumem que “todo homem sente um vazio que só pode ser preenchido por Deus”.

Há ainda um terceiro grupo que, não faz menção direta às situações de crise quando do momento de sua conversão, mas quando relatam suas trajetórias é possível perceber momentos que eles classificaram como “difíceis”. Há ainda aqueles que descobriram o mundo evangélico “sozinhos”, como dizem, ao ganhar bíblias de algum parente ou amigo começaram a ler, compararam com o saber católico e descobriram “muitas incoerências” o que fez com que optassem por “conhecer mais a palavra” e, posteriormente, se converter.

Todos têm muito orgulho do trabalho que desenvolvem e acreditam que prestam grandes serviços à comunidade no momento que dizem recuperar grande número de pessoas das drogas e da prostituição, do “mundo”, alguns chegam a supor que as igrejas evangélicas deveriam receber ajuda do governo tendo em vista os trabalhos que prestam para a sociedade.

Não apenas suas condições materiais são semelhantes, suas trajetórias também são parecidas, apesar de única; eles acreditam que isso influencia muito na forma como realizam seus trabalhos. Os pastores, em sua maioria, são homens muito simples, de famílias humildes e com pouca instrução ou educação formal. Dos cerca de trinta pastores entrevistados, apenas três possuem formação acadêmica, um terceiro revelou que é pastor, mas seu sonho é ser engenheiro, carreira que pretende investir assim que conseguir sua transferência para Belém, uns poucos terminaram o ensino médio, outros fizeram o ensino fundamental, mas a maioria sequer concluiu o fundamental básico. Isso faz com que invistam sua formação quase que totalmente na bíblia, assim, suas falas são sempre recheadas de citação com localização dos capítulos e versículos.

Para esses homens simples, o fato de ter chegado à condição de pastor é muito significativo, pois os mesmos passaram longos anos na condição de “evangelista” em

vários e distantes lugares. Conheceram povoados, passaram dificuldades, fundaram pontos de pregação e igrejas até alcançarem a condição que tanto queriam. Ainda assim, sabem que suas vidas estão para sempre ligadas às necessidades da “obra de Deus” e circulam de lugar em lugar de acordo com as necessidades da denominação. O tempo que um pastor fica em cada lugar varia de acordo com necessidades alheias a ele.

As condições do pastor são na maioria das vezes muito precárias, moradias sem estrutura, quase sempre nos fundos da igreja, sem conforto, na periferia das cidades, especialmente nos caso das igrejas recém chegadas ao município, ou no caso dos pastores que não desempenham outra função. Os pastores são, na maioria, marajoaras, com uma trajetória de evangelização nos interiores do Marajó, no Estado do Amapá e em alguns Estados do Nordeste brasileiro.

O fato de serem advindos de famílias pobres e de serem marajoaras os aproxima bastante de seu “rebanho”, fato bastante diferente quando se compara com o perfil dos padres responsáveis pelas paróquias da região, quase sempre estrangeiros e com um repertório cultural bastante diverso das populações caboclas da região.

A presença evangélica na Amazônia chama a atenção pelo fato de a região ser pensada como um lugar de forte tradição católica, tendo em vista o processo de catequização dos indígenas ter sido levado a cabo por ordens religiosas católicas que estiveram na Amazônia desde 1617⁵². Não estamos considerando que a Amazônia tenha uma forte tradição católica, apenas pelo fato do processo de catequização ter sido feito por missionários católicos, mas não se pode negar a grande influência que a “pedagogia” católica, especialmente a jesuítica deixou nas terras da Amazônia⁵³.

⁵² No total foram seis as Ordens Religiosas que atuaram na Amazônia Colonial: Franciscanos da Província de Santo Antonio (1617); Carmelitas (1626); Mercedários (1639); Jesuítas (1653); Franciscanos da Piedade (1693); Capuchos da Conceição (1706). Essas ordens foram responsáveis por atuar em diferentes partes da Amazônia tendo como principal função tanto evangelizar os índios como manter as fronteiras protegidas de possíveis invasões estrangeiras.

⁵³ Os jesuítas estiveram no Brasil por 210 anos e na Amazônia por 107 anos, de 1653 a 1760, de acordo com isso Capistrano de Abreu (1907) considera que a influência dos mesmos no Brasil “deve ter sido considerável”. Maués (1968, p. 20) é da mesma opinião quando diz que de todas as ordens que estiveram no Brasil e, particularmente na Amazônia, a dos jesuítas “ocupa um lugar bem mais vasto na nossa História”.

As religiões nativas da região, a exemplo da pajelança, sofreram e sofrem grande influência do pensamento cristão católico, isso é grandemente percebido no nível do imaginário, mas especialmente nas práticas dos bons e velhos pajés, personagens presentes em Belém e nas cidades do Marajó, que se dizem antes de tudo bons católicos, mesmo transitando por religiões não cristãs como a pajelança, o espiritismo kardecista e religiões de matriz africana. Não é possível fazer um diagnóstico de como se comporta esse campo religioso em situação de contato com crenças evangélicas, mas me arrisco a dizer que são variadas as situações que podem ser verificadas, pois de fato elas se desenham mais ao rigor de cada evangelista ou padre e menos ao rigor institucional. Vale mencionar também que antigas práticas ligadas ao universo da pajelança podem ser amplamente visualizadas no repertório de práticas evangélicas, os rituais de cura e a expulsão de seres malignos, salvo as diferenças, são comuns aos dois campos.

A presença evangélica nas cidades da Amazônia, particularmente nas cidades e vilas do Marajó, pode ser analisada a partir de vários ângulos. Nosso interesse se centra em dois pontos: como a presença evangélica altera os quadros da agencia católica e como o próprio universo evangélico se altera para adentrar ou se estabelecer nesses lugares, dado o ambiente marcado pela diversidade religiosa. No capítulo que segue, mostramos como as práticas católicas se resignificam em função da presença evangélica.

Cap. III – Resignificando...



Devota de São Sebastião, Cachoeira do Arari.

Resignificando...

Segundo Pierre Sanchis (1997), no Brasil a diversidade religiosa é, ao mesmo tempo, institucional e subjetiva, e não constitui uma novidade apesar de sua intensidade e modalidade se apresentar bastante criadora em tempos mais recentes. Em sua avaliação a emergência desse fenômeno aos olhos dos cientistas somente nas últimas décadas está mais relacionado à troca de instrumentos de análise e menos ao fato de o tema da diversidade religiosa ser uma novidade. Trabalhando com a idéia de pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade, sendo a primeira caracterizada pela noção de tradição, a segunda pela razão e a terceira pela “construção eclética”, pelas “colagens”, Sanchis acredita que o Brasil sempre foi pós-moderno, pois que sempre foi plural, e mesmo o caráter encompassador do catolicismo não foi capaz de disfarçar tal pluralidade.

O campo religioso no Brasil seria caracterizado, segundo ele, pela desarticulação, ambigüidade e cruzamentos multivariados de lógicas, elementos característicos da pós modernidade. Como um possível caminho para apreensão desse cenário Sanchis lança mão da seguinte frase de Domenach “talvez seja preciso chegar ao próprio individuo, para nele encontrar o verdadeiro fenômeno coletivo: um viveiro de opiniões e gostos diversos, muitas vezes contraditórios... Quem sabe o único ‘sujeito verdadeiro’ esteja ali?” (SANCHIS, 1997, p. 104).

Como bem afirmou Sanchis o universo religioso brasileiro é marcado por múltiplos pertencimentos religiosos. Nessa parte da Amazônia não é diferente. Tanto seu processo histórico, marcado pelo encontro de diferentes povos, como pelas características naturais da região, marcada pelo domínio de rios e florestas, local de morada de várias entidades do universo da pajelança, prática local influenciada por diversas formas religiosas cristãs e não cristãs, o repertório religioso dessa parte da Amazônia se (re)constitui por diferentes traços, que não param de se multiplicar. Da pajelança indígena, do catolicismo europeu, de religiões de inspiração afro, do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, várias vertentes do protestantismo, e de muitas outras formas de crer que não cessam de aparecer.

Os municípios da Região Marajó eram entendidos até pouco tempo atrás como fortemente católicos, inclusive os dados do censo de 1991 mostram um grande

percentual de declarados católicos, como mostrei no capítulo II. A partir do censo de 2000, nessa região, como em todo o Brasil, as pessoas começam a assumir uma identidade evangélica e declaram isso nas pesquisas de opinião. Começa-se a falar a partir de então em um avanço protestante e, por tabela, em um recuo católico. Cientistas, religiosos, religiosos cientistas e cientistas religiosos se perguntam o porquê das pessoas se converterem ao protestantismo.

Conversão: Diversos olhares

O olhar institucional:

Em julho de 2007 em conversa informal com o bispo da Prelazia do Marajó, José Luis Azcona Hermoso⁵⁴, então de passagem pelo município de Melgaço, falamos acerca do crescimento do número de evangélicos na região, na ocasião, o mesmo atribuiu à miséria e ignorância do povo o fato dos evangélicos estarem crescendo no Marajó.

Em princípio esta justificativa parece bastante reducionista do fenômeno, além do fato de atribuir apenas aos convertidos a natureza explicativa do fenômeno, inviabilizando, assim, uma análise de todo processo que envolve os mecanismos de conversão pensados e praticados pelas igrejas evangélicas. No entanto, tal avaliação não constitui uma opinião pessoal do sacerdote, ela é partilhada por outros sacerdotes, por alguns setores da Igreja Católica e por dirigentes do universo evangélico.

Um pastor do município de Breves quando indagado se acreditava que havia uma relação entre pobreza financeira e processos de conversão ao pentecostalismo na

⁵⁴ José Luis Azcona Hermoso, nascido na Espanha em 1940 pertence à ordem dos Agostinianos Recoletos. cursou doutorado em Teologia Moral em Roma, escreveu a tese "O povo marajoara na ótica da Igreja Católica". Antes de chegar ao Brasil em 1985 trabalhou na Alemanha nos anos de 1966 e 1970 com imigrantes espanhóis, posteriormente trabalhou na Espanha e Colômbia. Foi nomeado bispo em 1987 por João Paulo II, desde abril desse mesmo ano está à frente da Prelazia do Marajó com sede na cidade de Soure. Em sua atuação pastoral faz freqüentes denúncias da situação miserável e de exploração a que estão expostas as populações do Marajó. Dentes as suas denúncias estão: devastação ambiental, pesca predatória, prostituição infantil e tráfico de mulheres da Ilha para Guiana Francesa e Europa. Em suas constantes denúncias pelos meios de comunicação culpa os poderes públicos nacional e local por omissão e descaso com a população. Foi ameaçado de morte por suas colocações.

região do Marajó, respondeu que de forma geral “as regiões mais carentes hoje são as mais religiosas”, mas, justificou, não se tratar apenas de carência material, mas de carência espiritual, sobretudo. Ele usa o exemplo de seu município e a situação das igrejas evangélicas sediadas nas serrarias ao longo dos rios na região para justificar sua opinião.

No município de Breves, em cada serraria dessas tem uma igreja, qual o propósito disso? Você viu, cada serraria uma igreja, cada serraria uma igreja, o dono da serraria ele é o laranja, vem o empresário lá de fora, constrói a serraria, dá na mão dele, ele se sente rico e vai desmatar a natureza, fazer a madeira e entregar pro dono ... essas empresas surgiram e empregou todos os ribeirinhos, os de fora também... criaram uma igreja dentro da serraria, isso é esperteza, chama-se esperteza para arrancar o dinheiro das pessoas que não têm conhecimento, porquê tanta igreja? É esperteza pra pegar o dinheiro do povo e prender também. Quando o Ibama proibiu, todas as serrarias tiveram que fechar, e esse povo pra onde foi? Ficaram todos desempregados... esse município era alavancado pela madeiras que eram vendidas, uma vez essas madeiras proibidas o que é que criou aqui? Um campo de prostituição, um campo de roubo, e as pessoas mais ou menos esclarecidas estão indo embora e as menos esclarecidas ficam porque não tem pra onde ir, e aí o que acontece? Essas vidas correram para as igrejas... e hoje esse povo religioso vive um caos (Pastor, Igreja Vale dos Milagres, março, 2010).

A opinião em questão vem de um senhor de posses financeiras medianas que, antes de fundar sua igreja, a Vale dos Milagres, há cerca de 10 anos no estado do Amapá, pertencia ao quadro de pastores da Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja para qual se converteu após passar por situações “bastante difíceis”. Após romper com a denominação fundou sua própria igreja na cidade de Macapá, denominação que há cerca de um ano abriu um templo em Breves. Ele não pretende fundar templos em outros municípios do Marajó, seu objetivo é chegar à capital do estado do Pará.

Os padres dos municípios de Afuá e Salvaterra reproduzem a mesma opinião quando tentam explicar o avanço evangélico no Marajó, entre outras questões, eles apontam a “ignorância” do povo como razão do crescimento dos evangélicos. O responsável pela Igreja de Salvaterra vai além da questão da ignorância e aponta duas outras razões que explicariam o crescimento dos evangélicos: falha da Igreja Católica, o que inclui a escassez de sacerdotes e a entrada dos evangélicos no universo político-partidário.

O crescimento das igrejas protestantes tem dois motivos: o primeiro motivo é a falta de compromisso da própria igreja católica. Quando a igreja católica não é a igreja que deveria ser, porque eles [evangélicos] se alimentam de católicos de fé fraca e católicos poucos cultivados culturalmente, então as estatísticas são que o povo da igreja católica na área da educação está mais formado e o povo da igreja protestante, tem estatística por aí, digamos está menos formado, é um povo digamos menos culto, menos educado. Esses dois motivos influem muito no crescimento, primeiro o próprio povo católico que não toma a sério a sua fé o seu compromisso cristão, então como eles trabalham justamente em cima de católicos de fé fraca, quando o católico não cuida se sua fé é um candidato para entrar em outras igrejas. Depois outro motivo importante é através da política. Os municípios onde tem prefeito protestante, como foi o caso de Afuá, como é o caso de Anajás, como é o caso de Salvaterra neste momento, digamos que os privilégios e a ajuda das igrejas protestantes são muito grandes, e o povo católico fica realmente desfavorecido e desrespeitado porque quando um governante privilegia uma parte do coletivo social, outra parte fica desrespeitada mesmo... (padre Cleto Millan, maio 2010).

Ignorância do povo, falha da Igreja Católica, relações entre religião e política... Na visão da Igreja Católica muitas podem ser as razões que explicam o crescimento evangélico. Nos documentos das Conferencias Episcopais da América Latina e Caribe a questão é assim tratada:

Todos estes problemas [indiferentismo, ateísmo, proliferação de seitas] são agravados pela ignorância religiosa em todos os níveis, desde os intelectuais até os analfabetos (Conferencia de Puebla, CELAM, 2004, p. 310).

[Devido ao fato de] Nem sempre se encontraram os meios eficazes para superar a escassez de educação do nosso povo na fé, permanecendo este indefeso ante a difusão de doutrinas teológicas inseguras, em face do proselitismo sectário e dos movimentos pseudo-espírituais (Conferência de Puebla, CELAM, 2004, p. 448).

Há de ter em conta a urbanização, a pobreza e a marginalização. Nossa situação está marcada pelo materialismo, pela cultura da morte, a invasão das seitas e propostas religiosas de diversas origens (Conferência de Santo Domingo, CELAM, 2004, p. 648).

Para o fenômeno da conversão ao universo evangélico são variadas as explicações, há inclusive, aquela em que a Igreja reconhece sua própria falha no processo de evangelização. Na primeira conferência episcopal realizada em 1955 na cidade do Rio de Janeiro na qual o tema central dizia respeito à escassez de clero, há um forte apelo às vocações, assim como um reconhecimento de que a igreja pode ter

falhando em seu processo de evangelização. O texto da Conferência comenta o avanço de “inimigos”.

Não é possível menosprezar esse perigo: os adversários de nossa herança católica são poderosos em diversos aspectos; e é muito doloroso confessar que, em muitos casos, nossos fiéis não estão preparados suficientemente para sair vitoriosos da prova. Daí a necessidade de um trabalho mais intenso e profundo de instrução e educação religiosa (Conferência do Rio de Janeiro, CELAM, 2004, p. 22).

Mais de cinco décadas depois da Conferência do Rio de Janeiro a questão sobre a falha da Igreja permanece nas explicações eclesiais como uma das principais causas do avanço dos evangélicos. Em recente entrevista com um sacerdote católico me foi dito que uma das principais causas do avanço evangélico é falha da Igreja Católica. A instituição tendo que lidar com problemas de vocação do clero, isto é, o baixo número de homens que se dedicam à vida religiosa; má formação dos mesmos, o que resulta em um povo “mal” formado e por isso grandemente susceptível às outras formas religiosas, não consegue responder às suas próprias expectativas, e “onde faltam os padres, onde a comunidade fica fraca, cresce cada vez mais os protestantes”.

Assim, ignorância religiosa, má formação do clero e falha da Igreja Católica são as principais causas, segundo o olhar católico, que explicam o avanço evangélico. Não necessariamente nessa ordem, já que tanto a ignorância religiosa quanto a má formação do clero são conseqüências de falhas da igreja. Essa explicação tem como principal característica primar pela centralidade da instituição católica no processo, já que traz para si a responsabilidade pelo crescimento da outra religião, negando ou minimizando a importância, em termos de agência, das instituições evangélicas.

De forma geral pode-se dizer que na visão da Igreja Católica, os processos de conversão são sempre entendidos como algo fora de ordem, como se somente houvesse conversão quando há falhas da Igreja Católica na condução de seu trabalho. A “solução” para a “desordem” estaria, segundo essa perspectiva, na correção de suas próprias falhas.

Quando se trata do protestantismo que chegou ao Brasil, a visão de “desordem” se amplia, afinal essa forma protestante que chegou ao Brasil, e em particular na região do Marajó, segundo a visão católica, é uma “deturpação” do protestantismo da reforma

vindo da Europa, de Lutero, visto que se apresenta de maneira “reducionista”, “não ecumênica” e se aproveita da situação de pobreza das pessoas para seduzi-las. Essas idéias se apresentam na fala do sacerdote abaixo.

Eles prometem cura, prometem curar todos os problemas, se eu não tenho trabalho, se eu não tenho o que comer... a mim me prometem a prosperidade financeira.. eu vou atrás, se alguém me promete alguma coisa eu vou atrás sim, e gera uma influencia tão grande que alguém às vezes nem tem coragem de sair(...) então as pessoas aqui que não têm muito estudo por exemplo, então, têm esse medo... eu não vou sair ... você vai sair? Mas se for sair vai acontecer alguma coisa, acidente, não sei o quê... então a pessoa fica com medo. Isso é religião? (padre Gregório Trojan, Afuá, maio 2010).

Os caminhos teóricos

Antoniazzi (1994) ao investigar algumas possibilidades de compreensão sobre as razões do trânsito religioso do catolicismo para o protestantismo evidencia como uma das razões o fato de a Igreja Católica atribuir excessiva atenção aos problemas sociais em detrimento da ação religiosa ou pastoral. Em principio, o autor considera seu argumento frágil, no entanto, acredita que por trás da explicação simplista há algo mais complexo e “próximo da verdade”. Ele argumenta que a Igreja Católica:

No plano, porém, dos problemas imediatos que a população sofre na carne – fome, falta de saúde, desorientação espiritual, desavenças familiares... - a Igreja Católica parece menos atenta, tendo, inclusive, renunciado, às práticas terapêuticas tão procuradas por grande parte da população (ANTONIAZZI, 1994, p. 20-21).

A intervenção da religião na vida prática das pessoas é um ponto importante, aparece na fala da maioria de meus entrevistados das mais variadas formas, mas talvez a forma mais comum diga respeito à questão da acessibilidade dos pastores e a disponibilidade destes para resolução de problemas de ordem prática do dia-dia. Em cidades onde todos os serviços públicos são mais precários que nos centros urbanos, acessar pessoas que possam dar soluções a problemas como compra de um remédio, doação de uma passagem de barco, compra de alimentos, conselhos referentes à problemas familiares, entre outros, faz toda diferença.

De fato, lançando mão desse argumento corro o risco de deixar parecer que haja uma relação de causa e efeito entre religião e pobreza financeira, abordagem que caracterizou os primeiros trabalhos sobre protestantismo no Brasil. Por outro lado, não

posso deixar de dizer que as igrejas nas cidades do Marajó, tanto as evangélicas quanto as católicas têm uma função social bastante marcante para as pessoas tendo em vista as precárias condições em que estas vivem⁵⁵.

Nicolau (1997) pesquisou as razões que levam ao processo de conversão ao pentecostalismo na cidade de Belém, foram identificadas na fala de seus informantes duas formas discursivas para se entender o processo de conversão que, de acordo com a autora, constituem de fato uma única forma discursiva. Nos convertidos há mais tempo as razões estavam sempre relacionadas à aspectos subjetivos, emocionais, como busca por deus, desenvolvimento da espiritualidade, ou coisa semelhante, já nos convertidos há pouco tempo as razões apontadas tinham caráter mais pragmático como cura de um vício, problemas familiares, desemprego, doença, entre outros. Para a autora, ambas as razões alegadas podem ser entendidas como complementares no processo de conversão pois remetem à idéia de cura de uma doença; doença entendida de “forma ampla”, como “sofrimento de maneira geral” (1997, p. 68-69). A idéia de conversão como novo nascimento, remete, de alguma forma, a noção de cura. Cura de uma vida cheia de comportamentos indesejados, não condizentes com uma vida sagrada a Jesus.

A idéia de cura, não apenas em seu sentido material, mas também em seu sentido simbólico é um importante item na compreensão para o atual contexto de trânsito religioso. Cura como condição contrária àquela em que uma sociedade não pode se desenvolver material e simbolicamente de forma satisfatória.

A conversão como cura, na visão de alguns pastores é sempre um processo, pois de fato é necessário que seja cultivada no dia-a-dia, não apenas na vida religiosa mas em todas as dimensões da existência, essa necessidade de cultivo permanente da cura-conversão diferencia o que eles chamam de “convertidos” dos “convencidos”. Os convertidos seriam aqueles que buscam se aperfeiçoar diariamente como “homens de Deus”, mesmo sabendo que dificilmente o conseguirão, os convencidos seriam aqueles

⁵⁵ É comum na memória local que um padre ou pastor seja lembrado como alguém “muito bom”, “que ajudava muito as pessoas”. Quase sempre não se faz referência ao rigor da doutrina ou a outra característica religiosa que não seja a bondade para com o próximo. Exemplo desse tipo de narrativa são as declarações que remetem a D. Ângelo Rivato, primeiro bispo do Marajó nomeado em 1965. Em Ponta de Pedras, sede da Diocese, a lembrança do bispo é bastante marcante.

que se “proclamam salvos” e, ainda assim, “vivem no pecado”. Essas discussões são acionadas quando conflitos no campo evangélico vêm à tona.

À dialética entre pobreza e doença proposta por Chesnut (apud MAUÉS, 2004) como uma das variáveis para se entender o rápido crescimento dos pentecostais, Maués acrescenta, afastando qualquer possibilidade de determinismo na associação entre pobreza/doença/pentecostalismo, a idéia de que a condição social de pobreza é determinante da produção da condição social de doença...

...não apenas física ou somática, mas também psíquica e social, que pode ser (parcial ou totalmente) curada pela “terapêutica” pentecostal, contribuindo para um processo de conversão que implica uma importante mudança de vida que, em termos culturais e sociais, resulta no surgimento de novas personalidades (selves), renascidas pelo processo de conversão e, ao mesmo tempo, fortalecidas pela crença de estarem possuídas por um novo poder, o poder dessa entidade cristã que é o Espírito Santo (MAUÉS, 2004, p. 120).

A pesquisa mais completa já realizada sobre a temática da conversão coloca em xeque a crença de que o processo de conversão esteja de alguma maneira relacionado a momentos de crise na vida do indivíduo, mas não descarta a crise como uma variável importante para explicar a conversão. A pesquisa *Novo Nascimento*, realizada no final da década de 1990 pelo Instituto de Pesquisa da Religião - ISER, abrangeu o Rio de Janeiro e cidades próximas, e chegou às seguintes considerações acerca da conversão:

De um universo de 921 entrevistados, 55%, ou 510 indivíduos, reconheceram que estavam com algum tipo de problema quando do momento de conversão ao protestantismo; desses, 34% alegaram doença, 25% conflitos familiares, 15% problemas com o álcool, 9% problemas emocionais, 9% problemas espirituais e 8% graves problemas financeiros. Do universo pesquisado, 45%, ou 410 indivíduos, disseram não ter nenhum tipo de problema no momento da conversão (FERNANDES, 1998, p. 39).

O fato novo apontado por ocasião dessa pesquisa é o alto índice daqueles entrevistados que não fizeram associação entre conversão e crise, e declararam se encontrar em situação de vida “normal” por ocasião do momento da conversão.

Segundo Sanchis (1998), em comentário no mesmo volume que condensa os resultados da pesquisa acima mencionada, a conversão é um “problema” mal estudado,

e tal como o da “emoção em religião” exige grande esforço interpretativo. Tentando dar a importância que a questão da conversão necessita, Sanchis propõe dois níveis de interpretação para a questão, um sociológico e outro antropológico que, em perspectiva, poderiam auxiliar no entendimento acerca da questão da “escolha”. No nível sociológico o autor concorda que relacionar a conversão a problemas de ordem prática apenas, é uma visão “simplista e mecânica”, que implica no entendimento da conversão como algo que beira o irracional. No entanto, o autor se pergunta se a conversão feita em situação de vida “normal”, como aquela alegada pelos entrevistados, que exclui “problemas particularmente agudos” não esconde mais do que revela as razões da conversão, e se pergunta se “a situação “normal” das classes populares brasileiras não constituiria um estado permanente de “problemas particularmente agudos””?

Por outro lado - eis o nível antropológico da questão - a “condição humana” constitui para a maioria das tradições religiosas um “problema”, tanto mais agudo quanto dele se toma consciência num quadro de representação que lhe dê sentido. Além disso, Sanchis propõe um detalhamento acerca da questão da escolha tendo em vista as várias denominações religiosas, pois ele acredita que as motivações podem variar de uma para outras assim como podem variar de um contexto temporal para outro.

Como se vê a partir das referências dos autores acima, é difícil falar de conversão como um processo geral, sendo mais interessante, talvez, falar dos convertidos que da conversão.

Por uma compreensão nativa do fenômeno

Tradicionalmente nas cidades amazônicas por mim pesquisadas as razões para conversão são as mais variadas, a maneira como as pessoas encaram o processo de se converter também adquire toda uma cor local, isso nos lembra aquilo que Hoornaert chamou, em relação ao catolicismo, de cristianismo moreno, isto é, aquele cristianismo de matriz européia que ao chegar no Brasil recebeu influências ameríndias e africanas tornando-se, por isso, diferente do modelo “patriarcal” que por aqui aportou. Com o pentecostalismo evangélico creio não ser diferente; a forma como ele se apresenta na

prática, tanto no dia-dia do fiel quanto na organização institucional local, é, nesse sentido, bastante “morena”.

Em pesquisa realizada sobre os evangélicos na “Amazônia Brasileira” Boyer (2008) chama atenção para o fato de que termos como evangélico e conversão não devem ser entendidas como categorias analíticas, mas como noções locais. A autora recomenda que tais termos sejam submetidos a um exame atento.

Ces notions ne sauraient donc être écartées au prétexte qu’elles appartiennent au vocabulaire religieux. Elles doivent, au contraire, être soumises à un examen attentif pour comprendre ce qu’elles signifient et ce qu’elles impliquent dans une société donnée, en particulier dans la région amazonienne donc il est question ici (BOYER, 2008, p,11).

Acerca da questão da autodenominação a categoria mais recorrente utilizada pelos marajoaras para se referir a sua condição religiosa é a categoria *evangélico*. Boyer acredita que o uso desse termo os alivia dos prejuízos de sua pertença particular e cria a noção de comunidade de irmão. Não estou muito segura disso, pois se por um lado o uso do termo é recorrente e de alguma forma os unifica numa só comunidade, por outro, a filiação a uma denominação é sempre manifesta quando indagada. De forma geral o uso do termo *crente*, muito comum no passado, não é mais utilizado, de fato, quando mencionado, é menos como uma categoria de autodenominação, e mais como termo de atribuição.

Todo bom pajé é antes de tudo um bom católico. Será que é possível afirmar isso em relação aos evangélicos? Todo bom evangélico foi antes adepto da pajelança, seja como pajé ou como cliente? Quando há o processo de conversão antigas práticas são abandonadas?

Se considerarmos que a maior parte dos convertidos ao protestantismo vem do universo católico, a relação entre protestantismo e pajelança não fica tão longe.

Nas pesquisas sobre catolicismo popular realizadas por Maués (1995) na região Nordeste Paraense na década de 1980 ele verificou que ser pajé não impede ninguém de ser católico. É como se ser católico fizesse parte da condição de ser pajé; não havendo nenhuma linha de ruptura no imaginário popular amazônico entre a pajelança e o catolicismo. Maués constatou em sua pesquisa que os praticantes da pajelança se

identificavam e eram identificados como católicos; os praticantes da umbanda e os adeptos do espiritismo kardecista assumiam uma identidade umbandista ou espírita, mas no caso dos pajés sequer existia uma nomenclatura nativa que designasse tal identidade, pois os mesmos procuravam sempre mostrar-se como “bons católicos”⁵⁶. Isso é possível, segundo Maués, devido ao caráter sincrético do catolicismo que possibilita com que o mesmo “saiba conviver com as diferenças” assimilando-as, até certo ponto, mas, ainda assim, preservando um “núcleo essencial de fé cristã” e, conseqüentemente, uma “identidade católica. O mesmo processo não é possível, segundo Maués (1995, p. 484), no caso do protestantismo que, por tender ao sacerdócio universal, se fragmenta em numerosas igrejas e “seitas”. Disso se apreende que se entre os católicos e os adeptos da pajelança foi construída uma linha de continuidade - o que não impediu os conflitos - dada à capacidade do catolicismo de incorporar traços de outras crenças, já na relação entre protestantes e adeptos da pajelança verifica-se um processo oposto, visto que há uma demonização e tentativa de expurgo do universo de crenças da pajelança, o que não deixa de ser um processo de incorporação da religião do outro, no entanto, com sentido negativo. Isso se deve ao caráter de intolerância do protestantismo em relação a outras crenças, sejam cristãs ou não⁵⁷,

Essa pesquisa tem apontado para a possibilidade de mudanças de comportamentos acerca da prática da pajelança no ambiente marajoara tendo em vista o contexto de conversão ao protestantismo, poucos são os dados que disponho, no entanto, penso que é apressado falar em refluxo de práticas da pajelança tendo em vista a conversão ao pentecostalismo, até porque a relação pode variar de uma denominação

⁵⁶ Por ocasião da pesquisa na região do Salgado, Maués (1995) também verificou que o termo pajelança nunca é usado pelas populações nativas sendo, portanto, uma categoria de análise criada pelo pesquisador. No Marajó, de forma geral, o termo também não é utilizado pelas populações ribeirinhas. Tal qual o termo pajé, o termo pajelança assume caráter pejorativo sendo, portanto, mais uma acusação e menos uma designação chamar alguém de pajé. No entanto, já se percebe alguma movimentação nessa questão, a pajé Zeneida Lima, marajoara, se designa como pajé e divulga a sua prática para o Brasil e para fora do país através dos livros e artigos que escreve e da ONG, O Mundo Místico dos Caruanas, que coordena no município de Soure.

⁵⁷ Recentemente acompanhei por um site de relacionamentos em uma *comunidade* chamada “Círio de Nazaré” exemplos de intolerância religiosa entre alguns membros da comunidade. Um internauta anônimo entrou na comunidade para deixar um recado no qual desqualificava os católicos por “adorarem um ídolo”, no caso a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, os católicos sentiram-se ofendidos e responderam ao internauta anônimo com xingamentos.

para outra, além de que é difícil crer que todas as pessoas abandonem práticas que cultivaram ao longo de toda sua vida.

É possível que tenhamos um refluxo da prática da pajelança tendo uma vista o discurso massificado de desaprovação perante essa prática por parte dos adeptos do pentecostalismo, por outro lado, é provável que novos arranjos possam surgir a partir desse novo contexto, arranjos estes que ficam no campo da prática apenas, não sendo possível falar de uma situação em que as pessoas sejam capazes de se afirmar adeptas da pajelança e do protestantismo ao mesmo tempo, como acontece no caso do catolicismo, mas, ao final das contas sendo impossível a separação das práticas no dia-a-dia do convertido. No município de Melgaço encontrei uma senhora “benzedeira” que recém convertida ao pentecostalismo permanecia realizando práticas ligadas à pajelança, no entanto, a mesma nega a pajelança ao dizer que “nem de pajé gosta” e justifica sua permanência com a prática da “benzeção” dizendo que o fato de benzer crianças “não é contra a sua igreja”. No município de Gurupá ao fazer visita a um pajé encontrei a esposa de um pastor local esperando para “falar” com o mesmo.

Isso parece muito com o que Hervieu-Lèger (2005), seguindo Lévi-Strauss, chamou de bricolage, que no campo religioso significa a capacidade que o indivíduo tem de “recompor” suas próprias crenças estando essa recomposição fora de qualquer referência a um corpo institucional válido, devido justamente à anterior desarticulação entre crenças e práticas que, por sua vez, só é possível dada à incapacidade da instituição religiosa de regular a vida do indivíduo.

Em cidades relativamente pequenas como as do Marajó, falar de controle e regulação social é sempre um tema difícil. Pois de fato nessas cidades talvez não seja coerente dizer que a noção de indivíduo impere sobre a de sociedade, pois a experiência cultural imediata dessas pessoas é a de vida em comunidade. Assim, quanto menor o aglomerado humano, mais presos em si eles estão, e no caso das igrejas evangélicas há, mais ou menos evidente, uma vigilância do pastor sobre a membresia, e da membresia em relação ao pastor e entre si. Além, como muitos reclamam, “de toda a cidade em relação aos crentes”.

Exemplos como os dois acima citados, em Melgaço e Gurupá, permitem pensar em uma alteração na paisagem religiosa marajoara. Paisagem antes habitada por santos,

visagens, encantados, rezadores de ladainhas e pajés, hoje divide lugar com o Espírito Santo e as Marchas para Jesus, nem sempre separados como vimos acima. Essa alteração vem resignificando práticas, tanto católicas quanto evangélicas, tanto no campo institucional quanto individual.

Não apenas a vida do indivíduo se altera quando do momento da conversão, a dimensão social desse processo é ampla e pode ser analisada por vários ângulos. Destaco aqui uma dimensão que considero de fundamental importância nessa pesquisa: a alteração que se percebe no interior da Igreja Católica, sobretudo em relação à gestão das festas de santos e santas do catolicismo popular tendo em vista o contexto de crescimento dos evangélicos.

A presença evangélica de certa maneira tem redimensionado o olhar da Igreja Católica sobre suas práticas. Em alguns lugares, celebrações antes consideradas “folclóricas”, que a igreja lutou longamente no sentido de excluí-las ou transformá-la totalmente, atualmente são aceitas e até incentivadas pela Igreja. Em outros, a luta pela disciplina e pureza ritual permanece. Em ambos os casos o que se deseja é a manutenção da Igreja Católica e do catolicismo como instituição forma religiosa dominantes. É possível que tal fenômeno possa conduzir a uma “nova” forma de relação entre catolicismo popular e catolicismo eclesial, mas essa nova(?) forma não se caracteriza como ruptura, já que carrega consigo o desejo de controle de que fala Maués (1995) da forma eclesial sobre a forma popular. A Instituição alerta que:

Se a Igreja não reinterpretar a religião do povo latino-americano, se dará um vazio que será ocupado pelas seitas, pelos messianismos políticos secularizados, pelo consumismo que produz tédio e a indiferença ou o pansexualismo pagão. Novamente a Igreja enfrenta o problema: o que não é assumido em Cristo, não é redimido e se constitui em ídolo novo com malícia antiga (Conferência de Puebla, CELAM, 2004, p. 407-408).

Especialmente no caso do Marajó novos arranjos se configuram tendo em vista a relação entre católicos e evangélicos, de fato esses arranjos não caminham para um contexto ecumênico, visto que nenhuma igreja evangélica faz parte do CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, o que caracterizaria uma relação formal de ecumenismo. As relações “amistosas” ficam por conta das disposições particulares de padres e pastores, que se comportam de acordo com suas inclinações pessoais.

O padre Cleto Millan, que por 12 anos esteve à frente da igreja católica na cidade de Afuá e desde 2009 foi transferido para o município de Salvaterra, é um assumido “anti-protestante”. Seu trabalho em Afuá foi marcado por intervenções de ordem política que, entre outras coisas, impediu que os evangélicos “desrespeitassem” a igreja católica, pois os mesmos tinham a intenção de realizar um curso de teologia evangélica naquela cidade. O padre conseguiu impedir judicialmente a efetivação do curso que tinha por objetivo atender além de Afuá os municípios próximos como Anajás, Chaves e Breves. O embate se deu entre o padre e o prefeito da cidade, que era evangélico.

Padre Cleto acredita que existe apenas uma religião certa, alega que sua luta contra os protestantes tem duas grandes motivações: primeiro porque a proliferação de tantas igrejas é contra o Evangelho, visto que “vai contra o projeto de Jesus de uma única igreja”; o aparecimento de tantas igrejas comprometeria a mensagem bíblica de “que todos sejam um para que o mundo acredite que tu me enviaste”. Ele argumenta que ninguém além de Jesus tem autoridade para fundar uma igreja, além de que, essa igreja já teria sido fundada.

A segunda motivação diz respeito a sua visão “humanitária muito grande”, pois se preocupa com as famílias marajoaras que, já empobrecidas, precisam dispor de parte de sua pequena renda para doar às igrejas, e se questiona o que será dessas famílias, que estão sendo “exploradas” por pastores de variadas denominações. Ele acusa as igrejas evangélicas de lançarem mão de “técnicas psicológicas” para atrair e manter o povo sob seu domínio.

E como a Igreja está reagindo a estas questões? No caso da Região Marajó foi realizada em janeiro de 2010 na cidade de Breves a 4ª Assembléia do Povo de Deus que teve como meta fazer um “trabalho conjunto” nos municípios que pertencem a Prelazia Marajó⁵⁸ com o objetivo de: fortalecer a fé católica, “destapar” para o povo o trabalho “enganoso” realizado pelas igrejas evangélicas no sentido de defender o povo das “provocações e seduções” das mesmas.

⁵⁸ A Prelazia do Marajó compreende os municípios de Anajás, Breves, Melgaço, Bagre, Portel, Salvaterra, Soure e partes dos municípios de Afuá, e Pacajá. Tem à frente D. José Luis Azcona Hermoso desde 1987.

Os principais temas discutidos na Assembléia foram:

O Marajó Hoje – Realidade e desafios (Dom José Luis Azcona)

O Marajó, terra de Missão – Discípulos e Missionários (Padre Casimiro Skorki)

Os impactos sociais na vida familiar (professor Antonio Ladislau)

Identidade católica diante dos evangélicos, pentecostais e seitas (Frei Cleto Millán)

O novo pentecoste no Marajó (Beto Virtes)

A partir das discussões realizadas nessa Assembléia duas deliberações foram retiradas:

Que as paróquias devem ser descentralizadas, se fazendo presentes nos bairros e periferias da cidade e da zona rural, isso implica que a igreja católica se estruture em termos de comunidade. Isso é necessário porque as igrejas evangélicas trabalham muito nos bairros periféricos das cidades do marajó e, estando a Igreja Católica presente nesses lugares, as igrejas evangélicas ficam “sem entrada” na comunidade, segundo a opinião da Igreja Católica.

A segunda deliberação diz respeito às festas de santo. Mesmo essas não constituindo tema central da Assembléia, importantes decisões foram tomadas em relação às mesmas. “Nós, a igreja do Marajó estamos assim num período de reflexão para ver como encaminhar melhor as festas da religiosidade popular”, diz frei Cleto.

Nós precisamos assim mudar um pouco a focalização dessas festas, às vezes se esquecia Jesus Cristo... Por exemplo, no nosso caso, na nossa novena nos colocamos muito isso. O tema, por exemplo, desse ano, pelas mãos de Maria Encontramos Jesus, então o centro é Jesus, Maria é o caminho... A religiosidade popular não é ruim em si mesma, é muito boa porque vem do coração quer dizer que o povo tem essa sede de contato com Deus, mas agora como nós realizamos isso na prática... O centro não pode ser nenhum santo (Padre Gregório Trojan, Afuá, maio, 2010).

Com a intenção de fundamentar as festas padre Cleto está elaborando um Estatuto das Festividades, como ele mesmo classifica. O Estatuto seria uma espécie de modelo para as festas. Tal documento deverá em primeiro lugar fundamentar teologicamente as festas, assim como irá demandar sobre as normas de como devem acontecer os trabalhos e atividades referentes às mesmas, “desde a escolha dos

presidentes, até como deve ser o arraial”. No município de Salvaterra está previsto para ser implantado a partir de 2010. Uma das normas do Estatuto reza sobre a escolha dos presidentes da festividade em questão.

O candidato a presidente tem que ter um perfil. E o perfil é, resumindo muito, tem que ser uma pessoa que more na comunidade, tem que ser uma pessoa que participe da comunidade e que tenha capacidade para organizar e realizar a festividade. Tem que haver uma prestação de conta e repasse final do lucro para a comunidade. Tem que ser uma pessoa que tenha perfil religioso (Frei Cleto Millan, Salvaterra, maio 2010).

A fundamentação teológica é necessária, segundo o padre, porque para a maioria das pessoas que participam dessas festas a “parte social” é mais importante que a “parte religiosa” por isso a Igreja precisa fazer um trabalho de “purificar” as festas; fazer com que elas sejam “diferentes”.

O festejo ao santo ou santa de devoção é uma prática recorrente e importante em todo o Brasil. As devoções aos santos e santas do catolicismo popular representam aquilo que o francês Marcel Mauss (2003) chamou de reciprocidade. De forma geral entende-se por reciprocidade a necessidade que o homem tem de realizar trocas; seja com homens ou com deuses, no intuito de fazer alianças e assim possibilitar a reprodução do próprio grupo.

Em partes da Amazônia Brasileira, particularmente na Região do Marajó, as características ecológicas do lugar, aliadas às graves dificuldades de acesso fazem com que a distância entre as cidades seja maior do que realmente é. Nesta situação, as festas de santo se constituem numa referência de deslocamento para a população local que, impossibilitada de se deslocar por muitas vezes ao longo do ano pelo interior do próprio arquipélago, aproveita a ocasião dos festejos de santo para realizar as viagens que lhe possibilitam uma série de serviços que têm o tempo da festa como principal calendário motivador. Assim, é muito comum que os calendários festivos religiosos coincidam com datas de casamentos, batizados, início de namoro, reencontro entre parentes e amigos e, caso a celebração seja realizada na sede do município, o festejo ainda pode coincidir com idas ao médico e ao comércio, entre outros serviços disponíveis à população somente nas sedes municipais.

Além de constituírem importantes momentos de sociabilidades não apenas entre as famílias consangüíneas, mas entre toda a comunidade devota do santo as festas são

também momentos para reafirmar os laços entre a comunidade católica, mas também entre aquelas adeptas de outros cultos, e seu Deus. O santo ou santa é a figura privilegiada nessas festas.

Os festejos religiosos, como a maioria dos rituais do catolicismo popular brasileiro, são momentos de fé e festa; para o devoto popular é difícil ver de forma separada as missas, rezas, ladainhas e procissões, das festas de barracões, dos arraiais e dos festejos que acontecem em torno dos mastros do santo que se festeja.

Para o devoto, a “festa do santo” só se completa nessa alternância de momentos de grande contrição, proporcionado pelos momentos litúrgicos, e os de grande distração, comum nos espaços festivos onde se come, bebe e dança em homenagem ao santo.



Arraial dos festejos de São Sebastião, Cachoeira do Arari. Foto: INRC-Marajó.

Na Região Marajó muitas festas de santo exemplificam essas situações, pois todas as festas, guardando particularidades bastante locais, possuem uma estrutura que pouco varia de uma para outra. Na memória local essas festas sempre são mencionadas como “antigas”, com um longo tempo de acontecimento; foram “inventada pelos antigos” e ao longo do tempo sofreram mudanças, mas sem deixar de acontecer. Os

mais velhos fazem questão de lembrar de como “no meu tempo não era assim” ou, “Ah, no nosso tempo era uma beleza!”. Esses comentários quase sempre vêm acompanhados de uma estrutura que compara as festas de “antigamente” com as de hoje.

Diferentemente de uma concepção eclesiástica do catolicismo onde o contato entre devoto e seu deus somente poderia ocorrer através de um mediador autorizado, isto é, um sacerdote, no catolicismo popular as santas e santos constituem meios que podem ser, através da observação de alguns códigos, democraticamente acessado por todos, sem a necessária presença do sacerdote ou da instituição igreja. Santos e santas também se fazem presentes em práticas religiosas que não as estritamente católicas. Podem ser encontrados nos altares, nas orações e nos rituais de umbanda, pajelança e cura, refletindo o híbrido que permeia a religiosidade marajoara.



Altar Religioso, município de Anajás. Foto. INRC-Marajó, 2005

Em geral as festas de santo e santas padroeiros dos municípios são momentos extraordinários do calendário local, são importantes festejos que mobilizam toda comunidade católica em seu processo de preparação ao longo do ano. Em alguns municípios, como Cachoeira do Arari, as *esmolações* que arrecadam doações para a festa do Glorioso São Sebastião duram o ano todo, necessitando, por isso, que a

Comissão de São Sebastião se mantenha envolvida o ano todo com os preparativos da festa. De certa forma, essa mobilização em torno da festa, ao manter as pessoas voltadas para as necessidades da festa, as mantém, conseqüentemente, na Igreja Católica.

Assim, as festas de santo se constituem em importantes momentos de sociabilidade e devoção para as pessoas, e para a Igreja são importantes momentos para evangelizar, portanto, nesse momento que a Igreja Católica rever sua situação frente ao crescimento dos evangélicos na região, as festas ganham uma atenção toda especial. Essa atenção ganha relevo em municípios que possuem importantes festejos.

Vejamos agora como estão se relacionando católicos e evangélicos em alguns dos municípios onde é mais ou menos expressiva a presença evangélica, segundo as pesquisas do IBGE. Alguns desses municípios possuem importantes festejos a santos populares. Aproveitamos a ocasião para falar um pouco dessas festas.

Como se relacionam Católicos e evangélicos

Bagre: *Ser católico, estar protestante.*

O município de Bagre, localizado no arquipélago do Marajó Região de Integração Marajó, no Estado do Pará, existe como município desde 1961, porém sua fundação como lugar remonta ao século XIX. É uma pequena cidade com população em 2010 de 23.855 habitantes, a maioria residente na área rural do município. No ano de 2010, foram identificadas 13 diferentes denominações no município⁵⁹. A mais antiga é a Assembléia de Deus, chegou à comunidade de Vila Nova em 1953, e a há cerca de 20 anos construiu o primeiro templo na sede municipal. A primeira igreja a se instalar na cidade foi a Igreja Evangélica Cristã no ano de 1974.

De fato, dentre todos os municípios, Bagre apresenta uma variedade de denominações, o que faz jus ao fato de ser o município onde o número de evangélicos mais cresceu no intervalo dos censos de 1991 e 2000, passando de 24,6% para 34, 15%.

⁵⁹ Assembléia de Deus Pioneira, Assembléia de Deus Missionária, Assembléia de Deus Madureira, Assembléia de Deus do Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Cristã Evangélica, Deus é Amor, Igreja Batista, Nova Aliança, Santuário de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Testemunha de Jeová, Adventista do Sétimo Dia.

Além disso, esse percentual de 34,15%, faz de Bagre o município “mais evangélico” de toda Região.



Igrejas evangélicas no Município de Bagre. Foto: Vanda Pantoja, 2010.

O responsável pela Assembléia de Deus no município garante que “metade dos crentes do município pertencem a sua Igreja sendo a outra metade distribuída entre as outras denominações evangélicas e a católica”. A Marcha para Jesus é o evento evangélico mais importante do município e chega, segundo o pastor, a reunir cerca de 4.000 pessoas na cidade, além de contar com a ampla participação de todas as denominações evangélicas.

As Festas religiosas católicas mais importantes e mobilizadoras do município são Santa Maria⁶⁰, padroeira do município, realizada no mês de maio e São Francisco das Chagas, realizada no mês de dezembro, no dia 31, coincidindo com os festejos de

⁶⁰ A festa de Santa Maria apresenta em tempos mais recentes uma novidade que tem surgido em algumas festas de santo nos interiores no Marajó: a ocorrência de mastros em festas de santas. É comum na região que as atividades relacionadas aos mastros sejam momentos de grande efervescência entre os freqüentadores das festas; momentos de grande aglomeração de pessoas de todas as idades. Em muitas festas, a exemplo da festa do Glorioso São Sebastião em Cachoeira do Arari, a prática de retirada da madeira que servirá de mastro, seu levantamento e derrubação são os momentos onde há maior participação de pessoas, bem mais que na procissão propriamente dita, nessa cidade há três mastros: o das mulheres, o dos homens e o das crianças.

Ano Novo⁶¹. Em ambas há tanto celebrações “sagradas”, a exemplo das missas, novenas e procissões, quanto “profanas”, como os mastros, leilões, bingos e festa dançante ao final, no encerramento das mesmas. O comércio de bebidas alcoólicas é permitido pelo padre, mesmo na “barraca da Santa” ou no interior do Salão Paroquial. Essa medida contraria a recomendação do bispo dessa região do Marajó, D. José Luis Azcona, que *recomenda, mas não proíbe* a comercialização de bebidas alcoólicas nos festejos do catolicismo popular, o fato de ser uma recomendação, e não uma proibição, deixa margens para que o padre local decida, de acordo com as necessidades do lugar, sobre o consentimento ou não do comércio do produto.

Em Bagre o padre acha que não é necessário proibir a comercialização de bebidas alcoólicas nos espaços sob gerência da Igreja, pois garante que nunca houve problemas de qualquer natureza, além de que ele entende que a não comercialização de álcool na festa, não garante o não consumo de bebidas alcoólicas pelos participantes da mesma, visto que apenas as barracas que ficam nos espaços gerenciados pela Igreja são proibidas de vender, estando livre o comércio para as barracas que estão fora do “circuito” da igreja; e, mais ainda, ele acredita que a festa perderia parte de seu “brilho”, afinal, a bebida “faz parte da cultura desse povo” que “reza e bebe” em homenagem à santa. Povo que o padre diz ter apreendido a conhecer e entender⁶².

A “proibição” da venda de bebidas alcoólicas nas festas de santo nos espaços sob gerência da Igreja tem suscitado diferentes posicionamentos nos religiosos. Há uma recomendação para que a venda seja proibida, mas por enquanto é apenas uma recomendação, isso permite que cada padre avalie a situação de acordo com sua realidade. Bagre é um dos poucos municípios, senão o único, da Região que não coíbe a venda de bebidas alcoólicas nos espaços gerenciados pela igreja durante os festejos de santos e santas populares. Isso demonstra que o mesmo exerce a relativa liberdade deixada aos padres no que refere às decisões relativas às festas de santo, afinal, não tem

⁶¹ O dia do Santo é quatro de outubro, mas nessa cidade os festejos do santo foram mudados para coincidir com os festejos de ano novo, tendo em vista essa mudança é da opinião do padre Skorski que ela é “uma festa essencialmente profana”.

⁶² Muito curioso é que padre Skorski antes de ir para o Marajó em 1995 ficou algum tempo trabalhando em Salvador, na Bahia, segundo ele, sua estada nessa cidade foi fundamental para entender a cultura do povo brasileiro, cultura que ele entende como mestiça e festiva. Ele informa ainda que isso o ajudou no entendimento, talvez aceitação, do que ele chamou de cultura marajoara.

sido fácil para alguns padres do interior, enfrentar a população local que, quase sempre, resiste à decisão do mesmo de proibir o comércio de bebida alcoólica, mesmo que alguns desses devotos já tenham internalizado a opinião comum a alguns padres locais e bispos, a exemplo de D. Aléssio Saccardo da Diocese de Ponta de Pedras, de que o comércio de bebidas não tem muita função na festa de santo, visto que não gera retorno financeiro e ainda “degrada” aquele que bebe e toda sua família.

Aqueles que não partilham da opinião da maioria dos padres e do bispo sobre os riscos da bebida, se defendem dizendo que festa de santo sem bebida não é a mesma coisa, afinal, ir à Barraca da Santa jogar uma partida de bingo com a família e tomar uma cervejinha é também uma forma de “participar” da festa do santo, ao passo que beber na barraca fora do Arraial “não tem muita graça”, além disso, há a justificativa de que o dinheiro pago pela bebida na barraca da santa tem como destino a Igreja e o dinheiro pago ao vendedor ambulante não⁶³.

A igreja, através dos padres, tem procurado, em alguns casos, não contrair atrito direto com a comunidade no que refere o assunto das bebidas, tem optado pelo diálogo, pois se as festas de santo têm sido consideradas pela Igreja como excelentes momentos de evangelização, o controle sobre as mesmas precisa ser eficiente, precisa ser motivo para agregação e não para dispersão, assim, a Igreja tem primado pelo convencimento, mesmo que este muitas vezes seja um *convencimento* baseado em relações de força⁶⁴.

A tática que prima pelo dialogo é mais comum nas sedes municipais; nas localidades, onde a presença do padre é mais rarefeita ou mesmo ausente, sendo a festa de santo o único momento do ano em que o padre pode visitá-los, a negociação é menos freqüente, afinal, nestas não se pode contrariar o padre, se isso acontece corre-se o risco de ter uma festa sem padre, e ter uma festa sem padre não é lá muito recomendável visto que muitas pessoas aguardam esse momento para batizar os filhos, casar, ou

⁶³ Quanto a essa questão é bom lembrar que cada comerciante ambulante paga certa quantia para a Igreja local para poder comercializar seus produtos, sejam alcoólicos ou não, nos espaços dos Arraiais

⁶⁴ Uma das formas mais eficazes que os padres têm utilizado para garantir que a comunidade aceite suas decisões tem sido a ameaça de não comparecer ao festejo religioso caso seus desejos não sejam acatados. Acredito também que importante função nesse processo tem desempenhado o leigo ligado à Igreja através de grupos como o Apostolado da Oração, Encontro de Casais com Cristo, grupo de jovens, entre outros. Eles de fato têm um poder de convencimento bem demarcado na comunidade além de funcionarem como espécies de “vigilantes” da conduta da membresia católica.

simplesmente para ver o padre⁶⁵. Além da necessidade que o povo tem da presença do padre em seus festejos, fazendo questão, por isso, de não contrariá-lo, creio que há também o desejo por parte da igreja local de manter um clima de agregação.

Seguindo o mesmo raciocínio podemos dizer que a atitude do padre Skorski pode ser considerada como estratégica em um município onde grande parte da população é evangélica⁶⁶, e qualquer desagravo entre padre e devotos pode significar em novos convertidos, assim, a “invenção” de mastro para a santa, a transferência da festa de São Francisco das Chagas para junto das comemorações do Ano Novo e a não proibição de bebidas alcoólica nos festejos podem ser entendidas como formas de lidar com a questão do pluralismo.

O campo conflituoso caracterizado pela disputa de fiéis não nega nem impede uma espécie de convivência e ajuda mútua entre os mesmos. Quando da ocorrência da Marcha para Jesus o padre local ajuda os pastores, seja na divulgação do evento ou emprestando material quando os evangélicos precisam, em contrapartida, o pastor da Assembléia de Deus me falou muito bem da pessoa do padre. Isso poderia ser explicado pelo fato de não haver um processo de conversão geral no seio de uma família, permitindo a convivência sob o mesmo teto de novos convertidos com antigos católicos, o que permitiria que fosse cultivada uma relação de cordialidade entre ambas as partes.

Em Bagre as famílias se encontram divididas, é comum encontrar residências que abrigam membros católicos e membros evangélicos de diferentes gerações. Não “demonizar” um ao outro pode ser entendido como uma forma encontrada por essas

⁶⁵ Nas cidades mais “interioranas” do Marajó é muito comum encontrar senhoras nas igrejas que foram apenas “ver o padre”.

⁶⁶ Gostaria de enfatizar que mesmo a questão aqui debatida se restringir à relação entre católicos e evangélicos é muito grande a ocorrência de adeptos da prática da pajelança e da umbanda na cidade, apesar de ser comum também o silêncio em torno de ambos. As pessoas se comportam como se pajés e umbandistas não existissem, quando indagados sobre a presença dessas pessoas nos municípios ou vilas, a primeira resposta é que não tem, “já acabou”, um pouco mais de conversa e descobre-se que não só existem como em bastante número, benzendo, “puxando”, fazendo banhos “garrafadas” e emplastos. Seus dias são muito corridos e quase sempre estão cheios de “clientes” ou “paciente” para uma “consulta”. Ainda sobre o assunto gostaria de mencionar que no Marajó, pelo menos para os praticantes da pajelança, esta não é traduzida como religião apenas, pois que todo curador, benzedor puxador ou umbandista, nomenclaturas nativas, se dizem católicos. É como se eles dissessem que em termos religiosos são católicos e que a prática da pajelança não significa que são adeptos de outra forma religiosa. Isso acontece para alguns adeptos do protestantismo em relação ao catolicismo; quando freqüentam alguns dos espaços das festas de santo, eles não entendem que consomem a religião católica, mas alguma dimensão que esta possui que não sendo a religiosa não os comprometeria. Os espaços dos arraiais com seus brinquedos, comidas e bebidas são bons exemplos.

famílias para preservar a própria noção de família, noção esta muito cara ao marajoara. Tendo em vista que “o mundo anda muito mudado” as famílias esperam que um dia as coisas de ajeitem. Esse sentimento de instabilidade me veio à tona quando da fala de uma senhora ao mencionar a condição de seu filho recém converso ao universo evangélico: ele *é* católico, mas *está* “crente”.

Gurupá: O santo preto, o padre e as CEB's

O oposto disso acontece na cidade de Santo Antonio de Gurupá, localizada no médio Amazonas. Fundada como fortificação na primeira metade do século XVII (1639) e elevada à condição de município no final do XIX (1885), Gurupá tem população de 29.060 em 2010. Nesse município os católicos cresceram 6,7%, passando de 86,3% para 92,1%, e os evangélicos tiveram um percentual de crescimento de 98,5% de um censo a outro. Apesar desse crescimento entre os evangélicos parecer bastante significativo Gurupá é o município com menor índice de evangélicos, apenas 6,95%. As denominações presentes no município em 2010 eram oito⁶⁷.

Andando pelas ruas de Gurupá se percebe uma cidade limpa com lixeiras em cada esquina⁶⁸, com suas bicicletas, meio de transporte muito comum nas cidades da região, transitando para lá e para cá, e a sempre presente figura desolada do carreteiro com seu carro de madeira à frente do porto esperando algum frete que possa garantir o almoço do dia.

Na primeira rua da cidade avista-se um templo da Igreja Assembléia de Deus, que, durante minha estada no município, permaneceu fechado, não sendo possível localizar seu pastor. Em minha segunda visita ao município o pastor estava em trabalho de evangelização pelas comunidades, o que impediu que me recebesse. Seguindo mais à

⁶⁷ Assembléia de Deus, Assembléia de Deus Madureira, Igreja do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor, Igreja da Vinha, Congregação Cristã no Brasil, Igreja Adventista, Testemunha de Jeová.

⁶⁸ Minha primeira entrevista na cidade foi feita com uma funcionária da prefeitura em sua sala nos altos do prédio, de sua janela avistávamos a principal rua da cidade. Conversávamos sobre as festas de santo da cidade quando a mesma pediu licença e soltou um grito advertindo um rapaz que, lá embaixo, na rua, havia jogado uma lata de refrigerante no chão. O garoto muito envergonhado pelo fato, pois muitas pessoas tinham testemunhado o ocorrido, voltou juntou a lata e jogou na lixeira. Outros episódios como este se repetiram ao longo de minha estada no município.

frente, ao final da rua, a visão do espaço dedicado aos festejos de São Benedito com Arcos, Igreja, Barracão, Casa Paroquial e Forte de Santo Antonio, alegre a vista de quem vê. Sente-se logo pela organização do espaço que a cidade preza muito por sua mais importante festa religiosa católica.



Arco da festa de São Benedito na cidade de Gurupá, ao fundo Matriz de Santo Antonio. Foto: Vanda Pantoja, 2009.

Os evangélicos estão presentes na cidade pelo menos desde a década de 1940, como relatou Galvão em seu livro⁶⁹, no entanto, há na cidade uma espécie de catolicismo arraigado isso faz com os protestantes tenham pouca expressão⁷⁰. Mesmo nos interiores do município há comunidades onde a presença evangélica é totalmente

⁶⁹ Gurupá é a imaginária Itá onde Eduardo Galvão e Charles Wagley realizaram pesquisas no final da década de 1940, como resultado da mesma Wagley publicou *Uma comunidade Amazônica* e Galvão Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, publicados no início da década de 1950.

⁷⁰ Chamou-me atenção na cidade o fato de os bairros receberem como nome o nome do santo de devoção, aliás os bairros não se chamam bairros, mas comunidades. Assim temos comunidade São Sebastião, Comunidade Nossa Senhora de Fátima e assim sucessivamente. Somente um bairro, recém formado não possui ainda nome de santo, mas já se procura um padroeiro para o mesmo.

nula. Comunidades como a de Nossa Senhora de Nazaré ou a comunidade do Ribeira, ambas com cerca de 40 famílias são completamente católicas e cultivam inúmeras pequenas festas de santo.

Um pouco de história nos faz entender a situação de Gurupá. A cidade tem um padre fixo há 38 anos, muito querido e “bom” segundo os moradores, além de uma das mais antigas e expressivas festas de santo da Ilha, a Festividade do Glorioso São Benedito, tão bem descrita por Galvão em *Santos e Visagem* (1955) e que hoje, como no passado, mobiliza toda a comunidade em torno da devoção ao “santo preto”, que tem na festa realizada no mês de dezembro seu momento de renovação ritual, fato curioso é que o padroeiro da cidade, Santo Antonio, é secundariamente mencionado pela população quando o assunto é festa de santo.

Apesar de todo apelo local e da Festa do Glorioso São Benedito ter uma grande importância na região, pois para ela deslocam-se pessoas de várias cidades do Pará e do estado do Amapá, não é permitida pelo padre a comercialização de bebidas alcoólicas durante os festejos, o que a comunidade entende como “muito certo” visto que “católico não precisa disso”. O cortejo com o mastro do santo também se dá de maneira muito diferente daquela que veremos na festa de São Sebastião na cidade de Cachoeira do Arari. Eu diria que nesse segundo caso é mais “festivo”.

Não apenas em Gurupá, mas também nas localidades próximas, a exemplo da Comunidade de Nossa Senhora de Nazaré no Rio Jocojó, que cultua a santa de mesmo nome há mais de cem anos, além de outra dezena de santos e santas, não se permite a venda de álcool nas festas. Na ocasião de minha primeira visita ao município não foi registrado nenhum discurso de descontentamento com a decisão do padre, pelo contrário, afinal se ele decide assim “é porque é bom para a comunidade”, no entanto, quando de meu retorno ao município, pessoas ligadas à organização da festividade reclamaram, alegaram que o número de participantes tem diminuído na festa, acarretando a conseqüente diminuição na renda da mesma, assim como tem ocorrido um enfraquecimento dos espaços de sociabilidade da festa. A razão para tanto seria “a nova configuração” da celebração que separa “parte sagrada da parte profana”. A questão da venda de bebidas alcoólicas está implícita.

A realidade católica de Gurupá está ligada especialmente a chegada em 1971 do padre italiano Giulio Luppi⁷¹ e à organização dos trabalhadores nas Comunidades Eclesiais de Base. De fato a ação das CEB's em Gurupá é de suma importância para entender a relação que os moradores passaram a ter com a religião católica a partir de década de 1970. Não apenas uma relação religiosa, mas uma visão politizada do mundo se instalou nessa comunidade, tal visão se traduziu em organizações de sindicatos, formação de comunidades que deram voz e vez “à gente de terceira”,⁷². D. Erwin Klauter⁷³, bispo da Prelazia do Xingu⁷⁴, atribui o sucesso da Igreja Católica no Município ao fato de a Igreja ter conseguido fazer com que o povo viva sua religiosidade de “forma popular”.

O Pentecostes que se operou em Gurupá manifestou-se no fato de ligar “as coisas novas e velhas” (cf. Mateus 13,52), de revitalizar as tradições e os costumes antigos dentro das comunidades que começaram a reunir-se para ouvir e meditar a palavra de Deus, para celebrar o culto dominical. Foi um milagre que, em nenhum momento, as maravilhosas expressões culturais e religiosas que este povo herdou dos antepassados correram o risco de serem abolidas ou taxadas de “superstições”. Pelo contrário, receberam no seio das Comunidades

⁷¹ Um fato curioso aconteceu por ocasião da chegada de D. Luppi em Gurupá em 1971. Talvez esse fato ajude no entendimento do que poderia ser chamado de origem da aceitação do padre pela comunidade. Na ocasião da posse do padre o prefeito da época em seu discurso de boas vindas compara o D. Luppi a São Benedito pelo fato de ambos serem italianos. No entanto, durou pouco a relação “harmoniosa” entre o padre e os políticos locais, que já tentaram, inclusive, expulsá-lo do Brasil, fatos ao que a comunidade se posiciona sempre de maneira pró-padre (Cf. D. Klauter, 1997, p. 5-6, 11-13).

⁷² Provavelmente o bispo faz alusão ao trabalho de Eduardo Galvão Santos e Visagens no qual o autor pontua que pelo fato de o município ter, na década de 1940, apenas três ruas, as mesmas indicavam o prestígio social de seus moradores. Assim, primeira, segunda e terceira ruas, abrigavam, conseqüentemente, segundo a classificação local, gente de primeira, de segunda e de terceira classe.

⁷³ Austríaco chegou ao Brasil em 1965. Pertence à Congregação Missionários do Sangue de Cristo. Em 1974 foi trabalhar com seu tio Eurico Klauter, também religioso que atuava em Altamira desde 1958. Em 1981 assumiu a posição de bispo do Xingu. Sua atuação à frente da pastoral é marcada por uma relação muito próxima com os movimentos sociais e com os povos indígenas da região. Trabalhou à frente do Conselho Missionário Indigenista – CIMI de 1983 a 1991. Em 1983 chegou a ser detido pela polícia local por apoiar trabalhadores canavieiros que obstruíam parte da Transamazônica em protestos por não receberem seus salários da Usina de Açúcar. Nos anos mais recentes tem estado à frente da movimentação que discute a implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Já foi ameaçado de morte várias vezes.

⁷⁴ O município de Gurupá é único do Marajó que não pertence nem a Diocese de Ponta de Pedras nem a Prelazia do Marajó. Por questões de proximidade física parte dele é atendida pela Prelazia do Xingu, com sede em Altamira e parte pela Diocese de Macapá, no estado do Amapá.

Eclesiais de Base, novo talento, novo brilho, uma ressonância maior (D. Erwin Klauter, bispo do Xingu, 1997).

Melgaço: O arcanjo protetor da vida social

Outra realidade tem Melgaço, localizada às Margens da Baía Melgaço, cerca de 4 horas de barco de Bagre e cerca de 10 horas de barco de Belém. Melgaço é um pequeno município com pouco mais e 24.000 habitantes. A cidade já viveu “tempos áureos” e hoje vive apenas da memória “daqueles tempos”. Quando visitei Melgaço em julho de 2007, janeiro de 2009 e novamente em março de 2010 a cidade parecia estar por se fazer.

Melgaço é o segundo município mais evangélicos, com percentual de 31% de auto-declarados evangélicos no censo de 2000, 10% a mais que no ano de 1991. Os católicos no mesmo período caíram de 76,8% para 63%.

A denominação mais antiga na cidade é a Assembléia de Deus, presente desde 1945, além dela há onze outras diferentes denominações⁷⁵.



⁷⁵ Assembléia de Deus, Assembléia de Deus Mãe, Assembléia de Deus no Brasil, Assembléia de Deus Madureira, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular, Congregação Cristã Evangélica, Santuário de Deus, Nova Aliança, Igreja Evangélica Pioneira, Adventista do Sétimo Dia, Testemunha de Jeová.



Algumas denominações evangélicas presentes em Melgaço. Foto: Vanda Pantoja, 2009.

As bicicletas, os carreteiros e a igreja evangélica na rua principal também compõem a paisagem de Melgaço. Pelo fato da cidade ter sido construída na parte rasa do rio que fica a sua frente, fato que forçou a mesma a ter seu porto principal cerca de dois quilômetros de distância da cidade, a mesma recebe apenas embarcações de pequeno porte em seu trapiche, o que, de alguma forma, diminui a importância da “frente da cidade”. O fato da geografia da cidade ser imprópria ao atracamento de embarcações de grande porte, foi uma das razões da cidade ter sido refúgio do líder cabano Miguel Siqueira de Cardozo que, segundo uma das versões locais, seria o introdutor do culto a São Miguel Arcanjo na cidade⁷⁶.

⁷⁶ Há duas versões para a origem do culto a São Miguel Arcanjo na cidade: uma versão que atribui ao líder cabano a autoria do fato, e outra que atribui o início do culto aos colonos portugueses que chegaram à vila logo após a expulsão dos jesuítas. (PACHECO, 2006, p, 46). No primeiro caso a devoção não poderia se dá antes de 1835 e no segundo caso somente após 1760.



Matriz de São Miguel Arcanjo, no alto da Igreja a imagem do Santo em flande apontando para o rio. Foto: Vanda Pantoja, 2009.

São Miguel Arcanjo, o santo padroeiro da cidade festejado no mês de setembro, fica sempre olhando para o rio, do alto de sua igreja ele “testemunhou” as idas e vindas do município. O espaço dedicado aos festejos do santo é composto da igreja, que por sinal possui um dos mais belos altares da Região, pracinha com imagem do santo em tamanho real feita por um morador local e Casa Paroquial. Há duas imagens do santo, uma de gesso que fica no interior da Igreja e outra de flande que fica presa por eixo na parte externa do templo.

O santo é a personagem mais importante do município. A figura do santo ganha dimensão tanto na vida religiosa dos moradores como no acompanhamento da própria história local. Os moradores costumam interpretar a história de suas vidas e de sua cidade como intimamente relacionada ao santo, assim, São Miguel é o protetor não apenas da vida religiosa dos moradores de Melgaço, mas uma espécie de oráculo, capaz de prever mudanças na vida secular municipal. O santo previu os tempos de “penúria” que acometera a cidade por volta de 1930 quando a cidade perdeu seu predicado de município e passou à condição de distrito de Breves, Currálinho e depois de Portel, e

também a posterior reabilitação da mesma em 1961 quando teve a sede assentada novamente⁷⁷.

Porém, se no campo secular o santo tem importância fundante na vida das pessoas o mesmo não se pode afirmar da importância do mesmo na questão religiosa.

A celebração a São Miguel Arcanjo, padroeiro local, envolvia no passado, como a maioria das festas de santo do Marajó, uma série de atividades relacionadas à festa como, peregrinações ou folias, bingos, concursos de “miss boneca” leilões e festa dançante. Atualmente essas relações não mais se dão na festa de São Miguel. A chamada “parte profana” foi abolida pela Igreja, visto não ser condizente com o “espírito de festa católica religiosa”. Além disso, todas as outras festas de santo como Santo Antonio, São Sebastião e São Tomé foram extintas sem razão aparente, simplesmente “acabaram”. O comércio de bebidas alcoólicas é proibido pelo padre tanto na sede do município como nas vilas próximas. De minha conversa com o padre, o polonês Tadeusz Sepek, chegado na cidade no ano de 2008, ficou a impressão que o mesmo tem problemas com a comunidade quando o assunto é a festa do santo⁷⁸.

A população fala com muito pesar sobre as mudanças na festa, mesmo esta tendo acontecido há mais de 10 anos, os “mais católicos” se ressentem da Igreja ter tirado um dos “maiores divertimentos da cidade”, momento que a cidade “ficava alegre, cheia de gente”, tempo em que “o dinheiro circulava”.

Sobre o caráter festivo das festas de santo no Marajó, o historiador Pacheco comenta:

As festas de santo em todo Marajó elas se apresentam não como um momento descolado do cotidiano de vida das populações, mas é algo que acompanha o próprio modo de vida das populações. Eu percebo

⁷⁷ Há inúmeras narrativas locais acerca do caráter oracular do santo. Especialmente a figura de flande de São Miguel que fica acima da igreja, apontando para o rio é particularmente entendida como capaz de prever acontecimentos. A figura é presa por um eixo no teto da igreja e se movimenta de acordo com a intensidade do vento. Tem vezes em que a figura “aponta para frente”, outras vezes, “olha para traz”. A população interpreta esses movimentos como presságios.

⁷⁸ Durante minha estada na cidade em janeiro de 2009 o padre me recebeu, mas disse que não gostaria de falar de “problemas” com a festa. Em março de 2010 quando retornei a cidade não fui recebida pelo padre, mas a cidade estava muito “triste” com ele, pois havia o mesmo interditado o acesso das pessoas ao trapiche que dá acesso ao barco da igreja com a colocação de um portão e cadeado no mesmo.

que as festas elas são marcas da identidade dessas populações marajoara que vem de uma tradição oral em santos que foram cultuados desde o período colonial foram resignificados e continuam hoje tendo uma presença muito forte nas histórias de vida dessas populações. Muitas não conseguem narrar suas histórias se não trouxerem em suas narrativas a presença do santo. Por exemplo, em Melgaço os moradores ao contarem a trajetória vivida do povoado, trouxeram São Miguel Arcanjo como sendo o santo que ajudou na emancipação e renunciou os tempos de desgraça. Então eu percebo que há uma identidade festiva que compõe os modos de vida dessa Ilha, diferente, por exemplo, do Nordeste que ali você tem uma religiosidade penitente. Na ilha de Marajó você tem uma identidade festiva (Agenor Sarraf Pacheco, entrevista, agosto, 2007).

Sobre o assunto, o bispo da Prelazia do Marajó apresenta o mesmo entendimento, mas em tom de reprovação.

Eu hoje duvido que o povo viva a festa com esse sentido genuinamente religioso, a festa para muitos é no sentido mais de reconhecer que o santo se fez presente na minha vida me assistindo naquela oportunidade, foi ele que me salvou, foi ele que me acudiu naquela hora da necessidade, isso o povo sente muito... Mas não é assim geral não, é uma oportunidade para muitos para se aproximar um pouco mais da igreja, para levarem os filhos a serem batizados, para conhecer o padre, mas a parte profana da festa acho que é mais importante. Até como no Círio em Belém, aqueles que participam da procissão não sei se é mais importante aquele momento da procissão ou aquele momento do almoço com pato no tucupi e todas essas coisas (D. Aléssio Sacardo, bispo da Diocese de Ponta de Pedras, entrevista agosto, 2007).

[Isso de deve porque] A partir de 1800 para cá a presença da Igreja durante a festa foi diminuindo nem sempre havia o padre que se pudesse fazer presente, então o povo ficou sozinho celebrando as festas do santo, nem sempre o povo tinha conhecimento... Falo, sobretudo do interior onde não tinha livros, a maioria do povo analfabeto. Nem sempre o povo conseguiu manter viva a parte mais espiritual, naturalmente a sacramental não podia ficar viva porque sem a presença do ministro não seria possível, então as festas se deterioraram, um pouquinho do ponto de vista religioso e também do ponto de vista popular cultural, por exemplo, se tornaram ocasião de farra, muitas vezes, então prevaleceu a bebida, com a bebida entrou a briga e muitos assassinatos durante as festas até poucos anos atrás. Nos hoje estamos fazendo um esforço para voltar evangelizar as festas, fazer com as festas sejam, sem tirar nada daquilo que elas têm de cultura popular de tradição, de coisas bonitas, mas que essas coisas não sejam um contraste, não sejam contra o espírito, digamos, espiritual da festa (D. Aléssio Sacardo, bispo da prelazia do Marajó, entrevista agosto, 2007).

Um ponto interessante surge na narrativa dos melgacenses acerca das festas de santo: sua importância econômica. A idéia generalizada na cidade de que “aqui não acontece nada”, está intimamente relacionada ao enfraquecimento da principal “atração” que a cidade tinha que era a festa de São Miguel, esse enfraquecimento, por sua vez, tem relações com a “limpeza” que a Igreja fez na festa, não permitindo que todas as antigas relações que faziam parte do “calendário da festa”, segundo a concepção popular, continuassem a acontecer. O resultado, segundo os moradores, “é lastimável”.

Apesar de a cidade apresentar um número significativo de denominações, assim como um percentual considerável de evangélicos, 31% da população em 2000, não se percebe relações conflituosas entre esses e os católicos. Os evangélicos de Melgaço estão “disputando” fiéis entre si. A Assembléia de Deus local é entendida como a “igreja dos ricos”, sendo seus cultos, na concepção das denominações pequenas, “verdadeiros desfiles de moda”, esta, por sua vez, não faz questão de manter relações de proximidade com outras denominações, todas, segundo um pastor assembleiano, “disciplinados” da Assembléia.

Cachoeira do Arari: O Glorioso, a Folia e o bispo

A origem de Cachoeira do Arari remonta ao século XVIII. O município está localizado na área dos Campos da Região do Marajó. Possui pouco mais de 20.400 habitantes, a maioria morando na zona rural. É uma das cidades do Marajó mais característica, com forte tradição pecuarista e muito apegada à condição de “ser marajoara”⁷⁹.

⁷⁹ Dos municípios que compõe o Marajó, Cachoeira é, sem dúvida, o que mais expressa uma auto-identificação Marajoara. Não saberia aqui expressar a razão disso mais algumas pistas podem ser levantadas. Desde a década de 1970 que o povo passa por uma experiência de “ser marajoara”, especialmente através do trabalho do padre jesuíta italiano Giovanni Gallo, uma das personagens mais importantes quando se fala de Marajó, falecido em 2003. O Museu do Marajó foi organizado em 1972 na cidade de Santa Cruz do Arari, foi montado com a ajuda dos moradores locais que doaram as peças arqueológicas que tinham em suas casas e mais as centenas de “cacos” que o próprio padre coletava durante suas andanças pela Ilha. O Museu do Marajó tem um modelo revolucionário de museologia; através dos “computares” – peças em madeira criadas pelo próprio Gallo – que permitem manuseio de todas as peças em exposição pelo visitante. Por razões políticas o Museu, ou Nosso Museu, como é referido na cidade, foi transferido em 1983 para a cidade de Cachoeira do Arari, permanecendo o “Museu” e o “Gallo” como figuras fundamentais que concorreram para que os cachoeirenses tenham certo orgulho de guardarem a memória do Marajó através do Museu. A cidade expressa esse orgulho

Em Cachoeira os evangélicos cresceram de um censo a outro de 12% para 18,1%, enquanto os católicos passaram de 74,9% para 80,4%.

Diferente das cidades localizadas na área dos Furos que têm como característica principal serem cidades ribeirinhas, tendo no extrativismo a base de sua economia e uma forte relação com rio e a floresta, Cachoeira do Arari tem outro repertório ecológico. Lá o domínio é dos campos com estações bem demarcados entre cheia e seca e uma economia baseada, sobretudo, na pecuária. Fazendas, retiros, vaqueiros, búfalo e gado compõem a paisagem local.

Cachoeira está localizada às margens do rio Arari, mas é pela estrada que a maioria das pessoas chega e sai da cidade. A cidade está objetivamente de frente para o rio, mas, “espiritualmente”, de costas para ele.

De um extremo da rua principal temos O Museu do Marajó e do outro a Matriz de Nossa Senhora da Conceição, sua praçinha, Barraca da Santa e a Casa Paroquial, não há templos evangélicos nessa rua.

através da preocupação em conservar antigos ofícios como a cerâmica e o bordado marajoara, ou, as bonitas “gregas marajoaras” estampadas nos postes, bancos de praça ou bordadas em peças de vestuário. Não poderia deixar de mencionar aqui o fato da cidade também ter sido cenário para vários dos romances do conhecido romancista marajoara Dalcídio Jurandir, nascido em Ponta de Pedras, mas morador por muito tempo na cidade de Cachoeira. A residência do escritor, edificação originária de 1900, ainda existe na cidade, atualmente fala-se em transformá-la em museu. A memória construída pela cidade, especialmente através do Museu, é um importante caminho para entender a auto-identificação marajoara do Cachoeirense.



Fachada do Museu do Marajó. Foto: Vanda pantoja, 2010.

A festa do Glorioso São Sebastião, realizada de 10 a 20 de janeiro, é o evento mais importante da cidade, nem mesmo o Círio de Nossa Senhora da Conceição, padroeira do lugar, que acontece em Dezembro, atrai tantos participantes ou mobiliza tanto a comunidade como a festa do Glorioso. A importância do Santo na cidade de Cachoeira está ligada à tradição pecuarista dessa região do Marajó, o Santo é considerado protetor do gado contra as pestes além de ser muito cultuado por vaqueiros e donos de fazenda. Na opinião do Bispo da Diocese de Ponta de Pedras, D. Aléssio Saccardo, a devoção ao santo está relacionada também à semelhança subjetiva entre as características do santo e a de seus devotos.

A lealdade, a fortaleza, a constância... Que são virtudes muito importantes, por exemplo no Marajó, por isso nos encontramos no Marajó tanta devoção a São Sebastião (Aléssio Saccardo, entrevista agosto, 2007).

Por ocasião da Festa há uma procissão específica, a Procissão dos Vaqueiros, na qual os cavaleiros sobre suas montarias⁸⁰ desfilam em procissão pela cidade com a

⁸⁰ Montaria que na área dos Furos, caracterizada por uma ecologia de rios e florestas, se refere às canoas, na área dos Campos se refere aos animais de montar, especialmente aos cavalos.

imagem do santo e ao final do cortejo, homens e animais, são abençoados em frente à Matriz de Nossa Senhora da Conceição pelo padre⁸¹.



Vaqueiro Marajoara, figura típica do Marajó dos Campos. Foto, INRC-Marajó, 2007.

Um dos pontos “quentes” da festa é o cortejo dos mastros que nessa festa são três: o dos homens o das mulheres e o das crianças. Da levantação ao momento da derrubada, os mastros em Cachoeira, um pouco menos o das crianças, obliteram o restante do ritual. Os mastros são “quentes” por duas razões: primeiro porque as pessoas “adoram ir” no mastro, já que essa ida envolve todo um ritual, desde a escolha da pessoa que vai ser juiz ou juíza do mastro, um ano antes da festa, passando pelo corte e enfeite do mesmo. Segundo, porque seu desfile pelas ruas, levantação, e derrubação no último

⁸¹ Por ocasião da primeira visita ao município no ano de 2007, Cachoeira do Arari não tinha padre fixo, em 2010 quando retornei ao município a cidade já dispunha de dois padres fixos.

dia da festa, é, de fato uma grande festa, onde adultos e crianças “brincam” o dia todo ao som de marchas que lembram blocos carnavalescos, muito banho de lama e maisena.



Na seqüência mastro das crianças, das mulheres e dos homens.
A Luta Marajoara acontece ao longo do percurso do mastro dos homens. Foto: INRC-São Sebastião, 2007.



Asteamento dos três mastros e subida para retirada da bandeira. Foto: INRC-São Sebastião. 2007.

Um dos pontos mais polêmicos do mastro, na visão da igreja e de alguns moradores da cidade, é sua direta associação com o consumo de bebida alcoólica. É

tradição na cidade o consumo do leite de onça⁸² por ocasião da festa de São Sebastião, especialmente no cortejo do mastro⁸³.

Não se sabe sobre a origem da celebração, sabe-se, no entanto, que a devoção ao Santo se confunde com a origem da cidade. A celebração é considerada como representativa da religiosidade amazônica-marajoara⁸⁴, sendo um dos traços mais característicos a *folia* ou *esmolação*, realizada pela Comissão do Glorioso São Sebastião⁸⁵.

Até a década de 1960 a prática da esmolação era gerida pelos leigos, eles “esmolavam” durante o ano todo pelas fazendas e localidades próximas com a imagem de São Sebastião e de vários outros santos. Com a presença mais firme da Igreja Católica na região a partir da organização da Prelazia do Marajó em 1928 e, posteriormente, em 1963, da Prelazia de Ponta de Pedras que se transformaria em Diocese⁸⁶ em 1979, tendo sido seu primeiro bispo, o jesuíta Ângelo Rivato, em 1965,

⁸² Bebida de preparo caseiro, feita a base de álcool e etílico e leite de búfala, largamente consumida no contexto da festa, especialmente durante o cortejo do mastro, durante o arraial é comercializado nas barraquinhas de comidas e bebidas juntamente com o “frito do vaqueiro”, espécie de mistura de carne desfiada frita na própria gordura com farinha de mandioca.

⁸³ O fato de a bebida ser feita em casa dificulta o processo de controle da Igreja sobre o consumo da mesma, as pessoas costumam levar sua bebida para o cortejo dos mastros em embalagens as mais diversas com o intuito de disfarçar seu consumo, no entanto, depois de iniciado o cortejo acaba-se a preocupação em escondê-la.

⁸⁴ A ocorrência de devoção a São Sebastião foi verificada nos dezesseis municípios que compõe a Região de Integração Marajó. O Instituto do patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, atendendo a um pedido dos devotos, está solicitando o registro da mesma no *Livro das Celebrações* como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, processo semelhante ao ocorreu com o Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém em outubro de 2004. Caso o pedido seja aceito a Festa de São Sebastião será a segunda celebração a ser registrada no *Livro das Celebrações* do IPHAN e a primeira de caráter local.

⁸⁵ A Comissão de São Sebastião é formada por um grupo de devotos, todos homens, que cantam e rezam em louvor ao santo. O termo folião vem do fato das cantigas para o santo serem conhecidas como *folias*. Os foliões são responsáveis por durante as peregrinações, conhecidas localmente como esmolações, arrecadar os donativos que custeiam a celebração. As peregrinações ou esmolações são realizadas nos meses de julho a dezembro na cidade de Cachoeira e municípios próximos como Muaná e Ponta de Pedras, e nos meses de maio e junho a Folia se desloca até Belém e Região Metropolitana.

⁸⁶ A Diocese de Pontas de Pedras envolve os municípios de Cachoeira do Arari, Curalinho, Muaná, Ponta de Pedras, Santa Cruz do Arari e São Sebastião da Boa Vista. Tem a frente o jesuíta Aléssio Saccardo desde 2002.

muita coisa mudaria na esmolação do “Glorioso” São Sebastião. Dentre essas mudanças estaria uma maior vigilância sobre a atividade dos leigos a partir de então.

Com a presença mais marcante da Igreja no arquipélago se instala também o conflito entre leigos e clero. O conflito entre membros da Comissão de foliões e representantes da Igreja tem como fundamento o modelo de festa de santo praticado pelos foliões e aquele pensado pela Igreja. O auge da questão se deu com a proibição da prática de esmolação no ano de 1966, um ano após a nomeação do bispo. De 1966 até 1988 a Festividade de São Sebastião aconteceu todos os anos, mas a folia não. Em 1988 por um conjunto de forças leigas⁸⁷, a esmolação voltou a ser realizada, no entanto, nesse novo contexto, ela é toda pensada e gerenciada pela Igreja. As principais alterações se deram em dois pontos: os foliões passaram a ser contratados e pagos pela Igreja, o que significa que é a Igreja que passou a cuidar das finanças da festa, transformando os foliões em prestadores de serviço, com pagamento de “salário” e tudo, e as folias deixaram de acontecer com a imagem de vários santos ao mesmo tempo, sendo feita apenas com a imagem de São Sebastião⁸⁸.

Dessas alterações, entendo a primeira como a mais representativa do poder da Igreja em relação à celebração. Os foliões, antes autônomos em relação a seu ofício, passaram por um processo de profissionalização: recebem “salários”, são indicados e “vigiados” pela Igreja que, mesmo quando não havia padre fixo na paróquia se fazia presente com padre “visitante” por ocasião da festa, além de que, mesmo havendo comissões de leigos responsáveis por organizar a celebração a Igreja faz questão de concentrar a gerência do processo via um representante seu.

Nesse novo contexto, contrariando o passado recente, a Comissão passa por um processo de valorização, tanto do ponto de vista de seu valor cultural, a exemplo do pedido de registro da Festividade do “Glorioso” São Sebastião junto ao Instituto do

⁸⁷ Não está muito claro todo o percurso que envolve o retorno das esmolações, mas sabe-se que houve um forte componente político partidário nas negociações. Figura importante nesse processo foi (é) Carlos Alberto da Silva Leão, político nativo, sócio fundador da Irmandade dos Cavaleiros do Glorioso São Sebastião.

⁸⁸ Pesquisas de Maués (2005) mostram o processo de perseguição dos padres Crúzios aos foliões responsáveis pela esmolação a São Benedito Achado no município de Curuçá, Região Nordeste do Pará, num contexto que havia grande preocupação da igreja em exterminar tais práticas.

Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no ano de 2007, quanto do ponto de vista religioso, visto que a Igreja a entende atualmente como um forte instrumento de evangelização católica, importante por chegar a lugares aonde a Igreja não chega. Isso porque durante as esmolações os foliões percorrem os lugares mais distantes do município sendo, de alguma maneira, a única forma de contato entre a Igreja e os católicos que não podem se deslocar até um templo na sede municipal.

Tendo em vista essa importância, desde o ano de 2007 que as esmolações são realizadas com o auxílio de um “Livro de Peregrinações”, o mesmo revela em seu conteúdo, grande preocupação em “orientar” o folião na hora da feitura da folia, tentando, dessa forma, evitar interpretações que “deturpem” o evangelho. O livro foi idealizado por um leigo ex-seminarista e membro fundador da Irmandade dos Cavaleiros do Glorioso São Sebastião⁸⁹.

O discurso de que a esmolação é importante instrumento de evangelização vem a reboque da fala de que as pessoas estão deixando a “igreja” para “virarem crentes”. Dessa forma, segundo a Igreja, incentivar a esmoalação significa criar alguns mecanismos de defesa, contra os evangélicos. Um fato muito evidenciado pelos moradores locais é a mudança de itinerários da esmolação nos anos mais recentes, tendo em vista que algumas fazendas próximas não são mais visitadas porque as pessoas que tomam conta das mesmas “viraram crentes”, ou ainda, o fato da Comissão enfrentar problemas com a aquisição dos instrumentos de trabalho, visto que o único morador da cidade que domina o ofício da fazer violas, instrumento de corda fundamental na execução das folias e ladainhas, deixou de fazer o instrumento porque “virou crente”. A diminuição de importantes pontos de esmolação, a exemplo das fazendas, se torna importante, do ponto de vista prático, porque se menos fazendas são visitadas, menos doações são arrecadadas o que poderia comprometer o orçamento da festa. A arrecadação do santo durante as folias é muito importante, pois é com parte dela que são financiados os festejos do Santo e de Nossa Senhora da Conceição no mês de dezembro.

⁸⁹ Um fato observado na relação entre o bispo e os membros da irmandade é que estes últimos somente formaram o grupo quando houve concordância com o bispo, assim, em principio a Irmandade não fará oposição radical às idéias da Igreja com relação à festa. Essa não deixa de ser uma estratégia política de Carlos Alberto Leão, um dos “mentores” da Irmandade, no sentido de não contrair inimizade com o bispo.

Se a arrecadação feita pelos foliões é constitutiva da festa, tanto do ponto de vista da evangelização, quanto do ponto de vista prático, e os “crentes” se apresentam como um “perigo” nesse processo, visto que sua presença pode dificultar tanto a arrecadação como a realização da própria folia (lembrar o caso das violas), a igreja local se esforça no sentido de trazer para si o controle dessa celebração, isso gera alguns conflitos com os leigos, sobretudo aquela parte que não deseja se submeter ao controle da instituição⁹⁰.

Os esforços da igreja em promover a “parte religiosa” da festa e ao mesmo tempo tentar minimizar a “parte profana” não são novos. Esse esforço representa uma continuidade de um longo processo de tentativa de disciplinar as manifestações de devoção popular que, por sua vez, sempre se mostraram resistentes. Talvez o fato novo que se soma no presente momento seja o fato de essas festas, tão importantes e indesejadas ao mesmo tempo pela Igreja, sejam no atual contexto uma das formas de evangelizar quando se tem um alvo concreto a combater: os evangélicos.

A igreja usou essas devoções populares ao santo para evangelizar. O santo é uma espécie de evangelho vivo, para evangelizar um povo analfabeto não adianta distribuir bíblias, a gente poderia contar a história de Jesus, mas o missionário não é presente o tempo todo pra fazer isso, então ele deixa uma imagem viva, assim como nas catedrais góticas pintavam toda a catedral, todos aqueles vitrais, aquelas pinturas. Pintavam o quê? Cenas do antigo e do novo testamento para que o povo entrando na igreja, olhando para as paredes pudesse ler as Sagradas Escrituras que ele não tinha condições de ler no livro. Assim a imagem que mais fala no evangelho, que mais nos aproxima de Jesus é Nossa Senhora. De fato o Círio em Belém de Nossa Senhora de Nazaré é certamente, entre tantas festividades, entre tantas celebrações a maior porque não tem nada como Nossa Senhora que nos fale de Jesus. Depois de Nossa Senhora nos temos os santos, cada santo é um evangelho vivo (D. Aléssio Saccardo, entrevista agosto, 2007).

⁹⁰ Um dos pontos de maior tensão entre leigos e sacerdotes diz respeito à questão do álcool na festa. O desejo do bispo é que não haja comercialização desse produto no espaço do arraial, no entanto, um dos pontos fortes e “tradicionais” da celebração é o consumo de leite onça, bebida feita a base de álcool e leite de búfala, no cortejo dos mastros e nas noites do arraial. Os devotos de São Sebastião acham que proibir o consumo da bebida altera profundamente o funcionamento da mesma, pois o leite de onça, segundo eles, já faz parte da festa, por outro lado, o bispo se preocupa com o consumo exagerado da bebida, inclusive, por menores de idade.

O crescimento de evangélicos não tem preocupado apenas o leigo, que percebe, pelo aumento do número de templos, que as questões acerca de religiosidade estão se alterando em sua cidade, os sacerdotes são os agentes mais atentos a essa questão.

O Jesuíta Alessio Saccardo bispo da Diocese de Pontas de Pedras, está muito preocupado com o que ele denomina de “trânsito religioso”. Essa preocupação se manifesta em algumas de suas recentes ações. Em 2007 quando da possibilidade da formação de uma irmandade que ficaria responsável pela organização da festividade do Glorioso São Sebastião, alguns membros do futuro grupo sentiram a necessidade de consultar o bispo visto que não queriam constituir a irmandade à revelia do bispo⁹¹. O bispo se posicionou totalmente contra a formação do grupo, alegando para tanto “que era muito perigoso em tempos de intenso trânsito religioso formar uma associação autônoma à igreja que tomasse conta da festa do santo”, ao final de sua argumentação indagou: “quem garante que daqui a um tempo esses homens [da irmandade] ainda serão católicos?”⁹².

⁹¹ A consulta foi publicamente feita por ocasião de um seminário ocorrido na cidade no ano de 2007 no qual a comunidade discutiu sobre o processo de registro da Festividade do Glorioso São Sebastião como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. A justificativa para a formação da irmandade foi a de que esta ajudaria no processo de organização da celebração, visto que a Igreja, pela ausência de um padre no lugar, tem dificuldades de organizá-la. Em 2008 a Irmandade dos Cavaleiros do Glorioso São Sebastião foi formada e encontra-se atualmente em processo de legalização.

⁹² É bom dizer que não atribuo exatamente à presença evangélica no município a posição do bispo em relação à futura irmandade, esta está também relacionada à tensão existente entre leigos e eclesiásticos pelo controle das festas de santo (MAUÉS 1995). No entanto, é importante perceber que o argumento que o religioso lança mão para se posicionar contra a formação da Irmandade envolve a presença dos evangélicos no município, presença essa de fato pouco expressiva.

Portel: a fé e as questões sociais

Portel é o maior município em extensão de toda Região Marajó, e tem uma população de pouco mais de 52.000 habitantes em 2010. É um dos municípios mais antigos da região, sua fundação como vila remonta a meados do século XVIII. No censo de 1991, Portel tinha apenas 10,8% de declarados evangélicos, em 2000 esse número subiu para 26,9%. Os católicos diminuíram em 18,3% indo de 86,2% em 1991 para 67,9% em 2000.

No ano de 2010 14 diferentes denominações foram identificadas no município⁹³, a principal delas é a Assembléia de Deus, que chegou ao interior do município por volta de 1928, e na sede municipal no ano de 1955, a denominação tem cerca de 20 templos na sede além das congregações em todas as localidades pertencentes ao município⁹⁴. Além da Assembléia de Deus a denominação mais antiga na cidade é a Igreja Cristã Evangélica, presente na cidade desde 1957, mas com um trabalho considerado tímido, pois possui apenas três templos na sede e quatro nos interiores próximos.

No campo católico as celebrações religiosas mais expressivas são os festejos de Nossa Senhora da Luz, padroeira do lugar, no mês de janeiro e o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em agosto. Em ambos os festejos não há proibição de bebidas alcoólicas e a Paróquia de Nossa Senhora da Luz mantém barracas de comidas e bebidas durante o Arraial.

Em Portel não se percebe uma relação de competição entre evangélicos e católicos. A Igreja Católica também não faz nenhum trabalho direcionado tendo em vista a presença evangélica.

⁹³ Assembléia de Deus, Igreja Cristã Evangélica, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Batista, Igreja Presbiteriana, Igreja Universal do Reino de Deus, Comunidade Evangélica Integrada da Amazônia – CEIA, Igreja Mundial do Poder de Deus, Testemunhas de Jeová, Adventistas do Sétimo Dia, Adventista da Promessa, Deus é Amor, Cristã do Brasil, Nova Aliança.

⁹⁴ Fato interessante de ser mencionado é que Portel possui um pastor há 23 anos que nunca se ausentou da cidade. Isso constitui uma diferença em relação a todos os outros municípios.

A cidade parece ter problemas sociais mais urgentes a serem resolvidos que a questão religiosa. O município apresenta altos índices de violência urbana, como assassinatos e estupros, além de prostituição e grande consumo de drogas. O município tem se mobilizado na tentativa de resolver a questão. As igrejas evangélicas fazem um trabalho de recuperação das pessoas no interior dos templos e a Igreja Católica, na figura do bispo do Marajó D. José Luis Azcona, tem se mobilizado na tentativa de chamar atenção para os graves problemas da região, especialmente nos municípios de Portel e Breves.



Arcos do Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Foto: Vanda Pantoja, 2009.

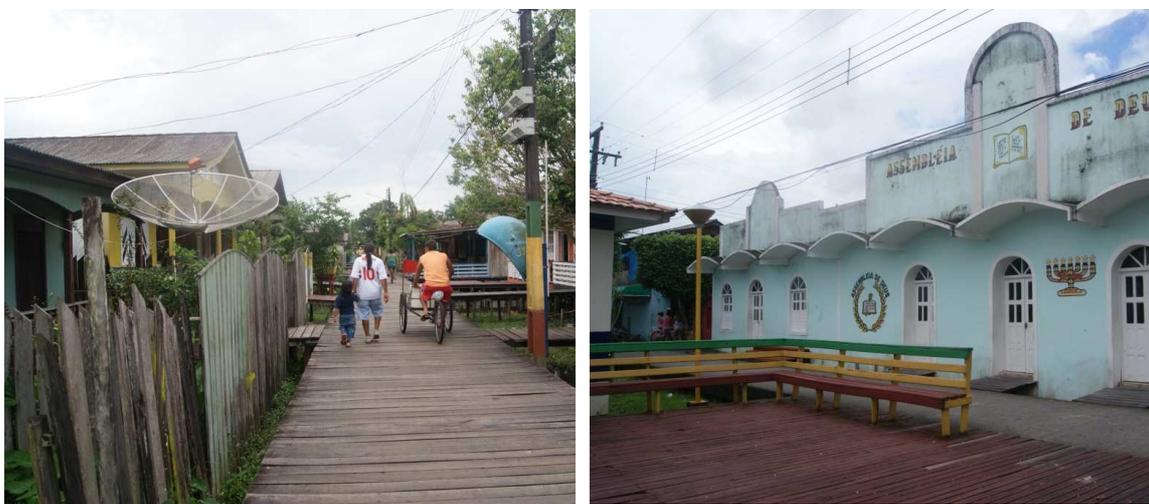
Em maio de 2006 o bispo solicitou ao chefe do gabinete da Presidência da República uma audiência pública para tratar do problema da exploração sexual de menores na cidade. Na ocasião foi realizada uma audiência com a presença da Comissão de Direitos Humanos e Minoria, ficou constatado através “de provas testemunhais contundentes” a procedência das denúncias. Havia uma situação “estranha de exploração sexual infanto-juvenil” que envolvia, inclusive, autoridades públicas locais, políticos ou filhos de políticos o que, segundo o relatório da Comissão, fazia com que providências não fossem tomadas no sentido de punir os culpados. Em 2009 por ocasião

da Comissão Parlamentar de Inquérito - CPI – responsável por investigação de crimes de pedofilia foram feitas novas denúncias pelo bispo do Marajó sobre o assunto na região.

Afuá: um “anti-protestante” declarado

A fundação de Afuá está relacionada à devoção a Nossa Senhora da Conceição por dona Michaela Ferreira, fundadora do povoado, que teria se estabelecido na localidade ainda na primeira metade do século XIX.

Afuá tem população de 35.017 habitantes em 2010. De todos os municípios foi o único onde houve diminuição do percentual de crescimento dos evangélicos e crescimento dos católicos entre os censos de 1991 e 2000. Os católicos cresceram 3,6% e os evangélicos diminuiram 10,4%. As denominações evangélicas presentes na cidade no ano de 2010 eram nove⁹⁵, a Assembléia de Deus é a mais antiga, em 2010 fez 96 anos de fundação no município.



Ruas de Afuá e templo da Igreja Assembléia de Deus. Foto Vanda Pantoja. 2010.

Afuá tem um importante festejo católico, o Círio de Nossa Senhora da Conceição, celebrado no mês de novembro que mobiliza toda cidade e arredores. Além

⁹⁵ Assembléia de Deus, Assembléia de Deus Madureira, Assembléia de Deus Pioneira, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Batista, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Cristã Evangélica, Deus é Amor, Igreja Presbiteriana.

dessa há muitas outras festas em homenagem a vários santos ao longo do ano todo, tanto na sede municipal como nas comunidades⁹⁶.

Afuá foi o município onde mais se percebeu uma relação de intolerância por parte dos católicos em relação aos evangélicos. Tal intolerância, como mencionada nos capítulos anteriores, é atribuída a presença na cidade do frei Cleto Millan, um declarado “anti-protestante” que fazia frente aos planos de expansão dos evangélicos na cidade. Desde início de 2009, frei Cleto foi substituído por Gregório Trojan, que me pareceu menos “anti” que seu antecessor, mas, ainda assim, nada amistoso com os evangélicos.

Belém: O círio da “Rainha da Amazônia”, o mercado e os bens simbólicos.

Belém é a capital do Estado do Pará, fundada na segunda década do século XVII (1616). A população no censo de 2010 era de 1.392.031 habitantes. No censo de 2000 18% dos habitantes eram evangélicos e 71,3% eram católicos, dez anos antes os números eram, 9,4% e 82,4%, respectivamente.

Em pesquisa anterior verifiquei como havia um processo de assemelhação entre as práticas católicas e práticas evangélicas, sobretudo pentecostais, no que refere à gerência de uma das mais importantes festas de santo do catolicismo popular da Região Norte e, por conseguinte, da Amazônia Brasileira: o Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém Pará. Retomo aqui um pouco da discussão na tentativa de mostrar como na capital também é forte o discurso de reação da igreja católica à expansão evangélica.

Entre os anos de 2004 e 2006 investiguei sobre a organização do Círio de Nossa Senhora de Nazaré tendo em vista sua relação com o mercado. Chamava-me atenção o fato de, na gerência dessa festa, a Diretoria da Festa (DF) estar levando a cabo algumas práticas de inspiração evangélica na condução da celebração católica, tais práticas diziam respeito, sobretudo à captação, de recursos financeiros para o custeio da festa. No bojo das preocupações da DF estava àquela relacionada com a criação de

⁹⁶ Entre outras há os seguintes festejos: Nossa Senhora do Perpetuo Socorro, São Sebastião, Nossa Senhora do Bom Remédio, São Pedro, Santa Catarina, São Pedro, Sagrado Coração de Jesus, Santa Mônica, Santa Maria, Santo Agostinho, Santo Antonio, Nossa Senhora de Lurdes, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora de Nazaré.

mecanismos que propiciassem ao devoto contribuir financeiramente de forma mais sistemática com a igreja católica, a exemplo do que já faziam os “crentes” com suas igrejas, e, mais ainda, temia-se que se a igreja católica não fizesse isso com certa urgência e de forma eficaz, os evangélicos fariam com toda certeza⁹⁷. Isso configurava, a meu ver, uma disputa velada entre católicos e evangélicos, na época vista por mim apenas restrita ao âmbito do Círio de Nazaré.

Tal “disputa” rendeu e continua rendendo ao campo católico uma verdadeira reconfiguração na gerência do Círio de Nazaré. Tal reconfiguração se pautou, sobretudo, na adoção de práticas novas (?) na organização dessa festa tais como:

- a) Adoção do “Patrocínio Oficial” para a festa, com regras definidas por contrato;
- b) Transformação da Basílica em Santuário;
- c) Climatização do Santuário
- d) Mudanças no formato e condução da “corda do Círio”;
- e) Proposta de mudanças na estrutura da festa, com alongamento do tempo das Peregrinações⁹⁸ que antecedem o Círio em si;

⁹⁷ Creio que a DF tem em mente com isso idéia do “Dízimos”, aquela obrigação de todo cristão contribuir financeiramente com sua igreja doando a décima parte do que ganha. O dízimo foi instituído nas religiões Abraâmicas pela Lei de Moisés, foi estipulado com o objetivo de sustentar os sacerdotes e a tribo de Levi que mantinha o Tabernáculo e depois o Templo visto que estes não podiam possuir bens como as outras tribos, o dinheiro era também utilizado para ajudar órfãos, viúvas e pobres. Depois da destruição do templo no ano 70 DC a classe sacerdotal e o sacrifício do Templo foram desmantelados e foi recomendado aos judeus que contribuíssem com obras caritativas. No Brasil o dízimo voltou a ser implementado pela CNBB na Igreja Católica depois de 1969 quando o sistema de pagamentos de taxas por serviços prestados pela Igreja havia sido considerado “pastoralmente inadequado”, por essa sugestão os dízimos não tinham sentido apenas monetário, mas centravam-se em atender às necessidades das dimensões social, religiosa e missionária assumidas pela Igreja. Desde então não se utiliza mais a estipulação percentagem, mas uma doação de compromisso de acordo com a possibilidade de cada um. Em junho de 2005 o papa Bento XVI extinguiu o termo “dízimos” do quinto mandamento da Igreja. O quinto ficou assim definido: Atender as necessidades materiais da Igreja, cada qual de acordo com suas próprias possibilidades (www.wikipedia.br).

⁹⁸ São definidas pela igreja como instrumentos de preparação do povo católico para o espírito do Círio, normalmente acontecem cerca de um mês antes do Círio. São ministradas por leigos com alguma formação católica e obedecem ao recorte geográfico referente à área de influência de cada paróquia.

- f) Construção da Casa de Plácido⁹⁹;
- g) Transformações no espaço do “Arraial de Nazaré”¹⁰⁰;
- h) Contratação de uma assessoria de imprensa para responder pela publicidade da celebração como um todo;
- i) Feitura de um censo pela Igreja com objetivo de conhecer seus católicos;
- j) Desmembramento da Arquidiocese de Belém para criação da Diocese de Castanhal.

Na capital paraense, Belém, a Igreja Católica tem tomado decisões em relação aos evangélicos que podem ser divididas em seis pontos, todos convergentes para o mesmo propósito: fortalecer sua mais importante celebração católica, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré.

É bom dizer que a análise abaixo não prima pela ordem histórica dos fatos, mas pela idéia de relação intrínseca que há entre ambos.

Como ação número um a Igreja procurou fortalecer a própria idéia de devoção do católico, a proposta de alongamento das peregrinações veio nesse sentido. Para tanto percebeu que era necessário, melhorar a infra-estrutura da festa: climatização do santuário, viabilização de estacionamentos, construção da Casa de Plácido, contratação de uma empresa de assessoria de imprensa, entre outros, vieram nesse sentido; mas para que tudo acontecesse foi necessária infra-estrutura financeira: o Projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré - POCN, e Associação dos Devotos de Nossa Senhora de Nazaré - ADENAZA constituíram medidas que tinham como função, entre outras

Caracterizam pequenas procissões da casa de um devoto à outra com a imagem da santa, de acordo com roteiro predefinido; são realizados terços, leitura do evangelho e momentos de reflexão, de acordo com o Livro de Peregrinações. Ao final da “reza” são servidos iguarias para os presentes.

⁹⁹ Com mil metros quadrados localizado no térreo do Centro Social de Nazaré a Casa de Plácido foi inaugurada em maio de 2009. Toda construída com doações de fiéis, sua função é receber durante o ano todo, os devotos peregrinos vindos de qualquer lugar do país. O espaço é todo equipado com banheiros, refeitório, salão de repouso, ambulatório, salão dos milagres, entre outros (www.ciriodenazare.com.br).

¹⁰⁰ Além de uma reestruturação física do espaço que deverá ser transformado em um complexo cultural semelhante ao de Aparecida em SP, desde o ano de 2009 já não há comércio de bebidas alcoólica no espaço restrito ao Arraial.

coisas, garantir segurança financeira para a celebração; estando a festa religiosa no mesmo contexto dos bens do mercado secular foi necessário pensar em medidas que garantisse sua segurança jurídica, o pedido do registro da marca “Círio de Nazaré” veio como medida nesse propósito. Necessário também foi projetar toda essa organização para o nível espacial, daí o pedido de ereção de uma nova diocese que ajudaria inibir que “estrangeiros” ocupassem os espaços não ocupado ou, precariamente, ocupado pela Igreja Católica, essa demanda surgiu como medida que, por sua vez só poderia ser feita mediante minucioso conhecimento do campo católico paraense, particularmente o belemense, o que se pretendeu fazer através de Censo Católico.

Algumas dessas mudanças foram por mim analisadas quando da pesquisa para a dissertação, outras surgiram após a realização da pesquisa, mas fazem parte do mesmo processo. Dentre as mudanças na gerência do Círio, destacadas acima, tratarei com mais vagar no capítulo IV aquelas referentes à questão da captação de recursos: o projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré e a Associação dos Devotos de Nossa Senhora de Nazaré; e aquelas referentes aos arranjos espaciais propostos pela igreja: Censo dos católicos e criação da Diocese de Castanhal.

Para finalizar, quero acentuar que não creio que somente a presença evangélica seja a causa explicativa das mudanças pelas quais vêm passando a religião católica na área pesquisada. Mas por outro lado, espero ter pontuado que na narrativa católica a presença evangélica tem sido o elemento de recorrência, tanto como origem dos problemas da Igreja Católica, quanto como solução para o mesmo, pois como vimos grande parte das recentes práticas católicas relativas às gerências das festas de santo, são inspiradas, também, no repertório das práticas evangélicas, é o que veremos no capítulo IV que segue *É preciso mudar: novas formas de gerência do sagrado*.

Cap. IV - É preciso mudar...: Novas formas de gerência do sagrado



Aspecto do antigo Arraial de Nazaré, com Basílica Santuário ao fundo.

É preciso mudar... Novas formas de gerência do sagrado

De acordo com Oro (1996) o “avanço pentecostal” começou a preocupar de fato clero brasileiro no início da década de 1990, mais precisamente em 1991. Nesse ano e nos seguintes, 1993 e 1994, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB realizou três seminários que tinham como tema “A diversidade Religiosa no Brasil”. O clero brasileiro procurava, com isso, medir o real alcance dos evangélicos assim como entender as causas de sua expansão. Nos documentos da CNBB verificados por Oro, as explicações para a expansão dos evangélicos são as seguintes:

- a) Conspiração Norte Americana;
- b) Exclusão social;
- c) Pluralismo cultural dos tempos modernos;
- d) Impacto da modernidade sobre o indivíduo;
- e) Processo migratório e acelerada urbanização; e
- f) Proselitismo das seitas.

No campo investigado, como foi visto nos capítulos anteriores, há um discurso uníssono por parte dos representantes da Igreja Católica de que a expansão dos evangélicos somente pode ser entendida como resultado de falhas da Igreja Católica na condução da vida religiosa do povo católico, essa falha, enfatizam eles, não diz respeito apenas às condições de trabalho dos padres nas pequenas cidades da Amazônia, diz respeito também às condições de formação dos mesmos; tais condições têm ressonância direta na forma como o sacerdote se relaciona com sua comunidade, pois sendo quase todos estrangeiros, os limites da língua e da própria noção de catolicismo acaba por se tornar uma barreira, entre eles e a população local. A isso se aliam as condições sociais gerais da Igreja Católica numa região como a Amazônia, de difícil acesso entre as cidades, além do reduzido número de padres.

De acordo com Boyer (2008) a sedimentação das igrejas evangélicas sobre o vasto território nacional é difícil, progressiva e constante, mas muito moderada: entre 1890 e 1940 o número de evangélicos teria passado de 1% para 2,6%; dez anos mais tarde teria passado para 4,1%, entre os anos de 1955 e 1960 teríamos mais do dobro desse percentual. A partir da década de 1980 os evangélicos aparecem no cenário nacional com bastante força. Do censo de 1980 para o de 1991 a população de evangélicos cresceu 5,18% ao ano em média, enquanto a população nacional cresceu apenas 1,93%. Entre os anos de 1991 e 2000 o crescimento dos evangélicos foi de 7,43% ao ano, enquanto a população cresceu apenas 1,63%. O crescimento dos evangélicos é, percentualmente, mais de quatro vezes maior que o da população geral nesse período.

Com os números que tratam da população católica a questão é diferente. Na década de 1970 o número daqueles que se declaravam católicos era de 85,8 milhões, em 1980 esse número passou para 105,9 milhões, em 1991, 122,3 milhões eram as pessoas que se declaravam católicas, em 2000 os católicos no Brasil eram 125,5 milhões.

Observando os números não se imagina que há uma diminuição do número dos católicos entre a população brasileira, visto que o que se observa é uma evolução nos números a cada censo. Mas de fato é um engano. Pois se até a década de 1960 os números percentuais denotam um crescimento, a partir de então, esses percentuais escondem uma diminuição em números absolutos dos católicos em relação ao crescimento da população como um todo. De 1970 a 2000 a taxa de crescimento médio anual dos católicos foi de 1,3%, enquanto a da população foi de 2%. O crescimento entre os católicos nos anos de 1991 a 2000 de cerca de três milhões, esconde um diferencial de crescimento de mais de 16 milhões na população como um todo (JABOB et al, 2003, p, 15).

Essa movimentação religiosa tem alterado de forma significativa o cenário religioso em nível mundial. No Brasil os números indicam no campo cristão, um avanço dos evangélicos, em duas décadas, de 1980 a 2000 eles tiveram um crescimento maior que a taxa de variação para o crescimento da população em geral. Comparando o crescimento dos evangélicos pela taxa de variação do crescimento da população tem-se um saldo para os primeiros de mais de 7,8 milhões de habitantes.

Quadro VI - Católicos e evangélicos por região segundo o Censo 2000

Região	Católicos %	Evangélicos %
Nordeste ¹⁰¹	80,1%	10,4%
Sul	76,7%	15,4%
Norte ¹⁰²	72,1%	18,8%
Sudeste	69,7%	17,7%
Centro oeste	68,8%	19,1%

Os evangélicos se organizam sob as mais variadas denominações, segundo o *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil* é difícil ter uma visão completa do conjunto das denominações evangélicas, dado sua enorme diversificação. O censo de 2000 distinguiu 15 denominações.

Quadro VII - Igrejas Evangélicas Pentecostais no Brasil -2000

Igrejas	População	% evangélicos
Assembléia de Deus	8.418,154	47,7
Congregação Cristã do Brasil	2.489,079	14,4
Igreja Universal do Reino de Deus	2.101,884	11,85
Igreja do Evangelho Quadrangular	1.318,812	7,44
Igreja Deus é Amor	774.827	4,37
Igreja Maranata	277.352	1,56
O Brasil para Cristo	175.609	0,99
Casa da Bênção	128.680	0,73
Nova Vida	92.312	0,52
Comunidade Evangélica	77.797	0,44
Comunidade Cristã	76.730	0,43

¹⁰¹ Está nessa região o Estado com menor índice de evangélicos, Piauí, com 5,7%.

¹⁰² Na região Norte está o estado com maior índice de evangélicos, Rondônia com 27,8%.

Casa da Oração	68.587	0,39
Avivamento Bíblico	59.034	0,33
Igreja do Nazareno	47.384	0,27
Cadeia da Prece	3.076	0,02
Religião não determinada	1.266,211	7,14
Sem vínculo institucional	357.949	2,02
Total	17.733,477	100,00

Fonte: Censo Demográfico de 2000, IBGE. In Jacob Et ali, 2003.

Esses dados são de 10 anos atrás e não traduzem a atual situação, mas servem para pensar como as denominações se multiplicaram ao longo dessa década. Abaixo vemos as denominações presentes somente na região do Marajó no ano de 2010.

Quadro VIII– Igrejas evangélicas presentes na Região de Integração Marajó no ano de 2010.

Denominações	
Assembléia de Deus,	Igreja Internacional de Graça de Deus
Assembléia de Deus Mãe	Igreja Evangélica Pioneira,
Assembléia de Deus do Brasil	Igreja Cristã Evangélica
Assembléia de Deus Madureira	Igreja do Evangelho Quadrangular
Assembléia de Deus Missionária	Igreja Batista
Igreja Presbiteriana	Igreja Mundial do Poder de Deus,
Igreja Universal do Reino de Deus	Adventista da promessa
Comunidade Evangélica Integrada da Amazônia	Adventista do Sétimo Dia
Deus é Amor	Santuário de Deus

Igreja Cristã do Brasil	Igreja da Vinha
Nova Aliança	Testemunhas de Jeová ¹⁰³

Dessas denominações, como vimos nos capítulos anteriores, a mais estruturada é a Assembléia de Deus, presente em todos os municípios pesquisados; outras, a exemplo da Igreja da Vinha, estão presentes apenas no município de Gurupá e sua área de influência se restringe à região sul do Pará. As igrejas dissidentes da Assembléia de Deus, tanto aquelas que mantêm o nome da instituição como aquelas que não fazem referência à *marca* Assembléia de Deus, como a Nova Aliança, fazem questão de se dizer como *outras igrejas*, “diferentes” da Assembléia de Deus, por esta razão aparecem como distintas no quadro.

O desafio do pluralismo

“Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só para mim é pouca, talvez não me chegue (...) Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca” (ROSA, 1967, p. 15).

Aquilo que a Igreja Católica chama em seus documentos de *pluralismo cultural dos tempos modernos* pode ser comparado àquilo que os estudiosos do fenômeno religioso chamam de pluralismo religioso.

De maneira formal, a possibilidade de se falar em pluralismo religioso se instala oficialmente no Brasil com o advento da primeira república, no final do século XIX quando há a separação formal entre Igreja e Estado. Essa separação permitiu a existência de instituições civis e instituições religiosas, que até então se encontravam imbricadas, abriu-se, com isso, possibilidades legais para o reconhecimento de formas religiosas não católicas, assim como possibilidades para instituições não religiosas se

¹⁰³ Na maior parte dos municípios pesquisados os Testemunhas de Jeová são citados pelas pessoas como evangélicos.

colocarem à frente da hegemonia católica¹⁰⁴. Apesar disso, uma visão comparativa dos números do censo acerca da questão religiosa mostra que:

Até os anos 1980, o perfil religioso da população brasileira pouco se altera: a religião católica mantém a sua supremacia herdada da época colonial. Entre 1970 e 1980, nenhuma mudança significativa aparece nos recenseamentos (...). No entanto, entre 1980 e 1991 a supremacia católica começa a sofrer fissuras (JACOB, et ali, 2003, p. 33).

A situação de pluralismo, antes mencionada, é assim entendida por Berger:

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí, que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nelas as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado (BERGER, 1985, p. 149).

Em uma análise específica da situação brasileira Pierucci (2002) acha que é complicado falar de pluralismo religioso em um país onde quase 90% dos brasileiros se declaram cristãos. O que há de fato, de acordo com sua visão, é uma diversificação do campo cristão onde a pluralidade deixa muito a desejar, já que se quase 90% dos brasileiros se declaram cristãos, outras formas religiosas não católicas, incluindo os chamados “sem religião” estariam representadas por pouco mais de 10% da população.

Numa análise que extrapola o campo cristão, Pierre Sanchis (2006) acredita que o que muda de modo geral no universo das religiões na contemporaneidade é a relação indivíduo instituição; nessa relação é o pólo do indivíduo e não o da instituição que assume primazia. Tal primazia estaria relacionada ao sentimento de maior autonomia do fiel no comando de seu universo religioso, tendo em vista a “quantidade de ofertas institucionais que lhe são ofertadas”. Dessa forma, a composição de identidades

¹⁰⁴ Falar de hegemonia católica não significa dizer que não havia, no campo das “relações vividas”, a ocorrência de outras formas religiosas que ao longo do tempo conviveram com o catolicismo, ou mesmo, de diferentes interpretações sobre o catolicismo que na Amazônia se formou.

religiosas plurais é facilitada, mesmo quando essa religião apresenta como quadro de referência uma única religião, a sua composição está ligada às “intuições, desejos, sentimentos, emoções e experiências individuais”.

Um dos traços marcante desse atual contexto religioso de intensa diversidade e múltiplos pertencimentos é o trato da religião como um produto potencialmente comercializável e das instituições religiosas funcionando tal qual instituições seculares. Tal contexto tem como um de suas características fundamentais a idéia de laicização da sociedade, isto é, um contexto em que a vida social não é mais submetida às regras religiosas de uma instituição, essa não mais teria o poder de legitimar as regras da vida social (HERVIÈU-LÈGER 2005).

Nesse contexto a instituição religiosa passa a dividir importância como organizadora da vida social com outras instituições seculares, caracterizando o que Berger (1985) chamou de “crise de plausibilidade” da instituição igreja, levando, assim, o indivíduo a organizar sua vida fora de qualquer referência religiosa institucional, situação que caracterizaria uma sociedade secularizada, ou ainda, motivada por várias referências, o que, de fato, melhor caracteriza o presente momento.

Se há uma mudança prática na vida religiosa, se as pessoas estão organizando sua vida espiritual de acordo com suas necessidades individuais, quase sempre fora de qualquer instituição, é de se esperar que as instituições religiosas tradicionalmente colocadas se pronunciem. E elas o fazem.

A instituição responsável por gerenciar a vida religiosa católica na Amazônia sempre teve como principal preocupação disciplinar as festas de santo, principal forma de manifestação religiosa católica popular. Havia uma preocupação muito grande em zelar pelo caráter cristão das festas de santo. Exemplos da história religiosa na Amazônia denotam bem esse contexto como visto no capítulo primeiro desse trabalho, em que a palavra chave na relação entre leigos e sacerdotes era disciplina, mesmo que isso significasse desagradar os leigos, muitas vezes considerados adeptos de “crendices” que só “deturpavam” o caráter cristão das celebrações religiosas católicas.

No atual contexto a situação não mudou. O desejo de disciplina continua sendo a situação que define as relações entre leigos e sacerdotes no campo religioso. Mas há outras necessidades.

Sobretudo no campo da gerência das celebrações, ainda se cultiva o desejo de disciplinar as mesmas de acordo com um imaginário eclesial; há uma preocupação muito grande em ter limites bem definidos entre relações consideradas sagradas e relações consideradas profanas; de separar “religião” e “folclore”. No caso do Círio de Nazaré, na capital paraense, as falas de um religioso, relativas às músicas que animariam uma das procissões do Círio no ano de 2008, evidenciam que tal preocupação ainda é central para o clero. Assim se expressou o mesmo: “temos que ter cuidado de evitar que tudo vire baile, marujada... seria deplorável... a massa ninguém controla... Transformaria o Círio em Pé Lourinho”¹⁰⁵. No entanto, aliado a este olhar, há também a necessidade de que essa disciplina seja entendida como uma decisão democrática, que não fora imposta, mas, dialogada com a membresia que lhe diz respeito.

Essa noção de gerência partilhada está relacionada ao tipo de organização que se configurou para gerenciar as festas de santo. As Diretorias de Festa, ou Comissões, são formadas em sua maioria por leigos voluntários e têm como presidente, um pároco, ou o padre, como é o caso da Diretoria da Festa de Nossa Senhora de Nazaré em Belém. Mas a visão que esses leigos têm sobre o perfil das festas converge mais para aquilo que chamamos de catolicismo oficial do que com o imaginário do catolicismo popular. Conciliar as noções diversas sobre o catolicismo tanto no interior das Diretorias ou Comissões como fora, no trato com os leigos como um todo, é um desafio para a gerência dessas festas.

Outro desafio colocado para essas gerências é que elas sejam capazes de “proteger” as celebrações católicas, não apenas do povo que *teima* transformá-las em cortejos “folclóricos”, mas também do mercado que as descobriu e se fez descobrir por essas como um grande filão. A partir disso, soma-se ao desejo, de longa data, de disciplinar as celebrações, a necessidade de protegê-las do avanço mercantil, mas incluindo-o.

¹⁰⁵ Creio que o padre faz o comentário em alusão ao Pé Lourinho, bairro da cidade de Salvador no Estado da Bahia, lugar tradicional de manifestações da cultura negra.

A celebração do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém-Pa principal manifestação religiosa católica da região Norte, nos permite pensar de forma prática algumas questões acima levantadas. Talvez a mais importante seja o exemplo do modelo empresarial de gestão dessa celebração, como relacionado ao contexto de situação de mercado religioso atual¹⁰⁶. É bom lembrar que no contexto dessa celebração, tanto os evangélicos quanto outras celebrações católicas inspiram as práticas desses gestores católicos que, em situação de *disputa* por mercado, tentam ao mesmo tempo “imitar” um modelo de devoção que eles consideram que deu certo, a exemplo dos festejos de Nossa Senhora Aparecida em São Paulo, e, ao mesmo tempo, frear o crescimento dos evangélicos, se colocando assim, no mercado de bens simbólicos, numa situação confortável.

De forma geral, localizo três grandes ações da Igreja Católica na capital paraense no sentido de se mobilizar no mercado de bens simbólicos: a feitura de um censo na cidade de Belém para “conhecer” seu rebanho, o desmembramento da diocese de Belém para criação de uma nova diocese, a de Castanhal, e a potencialização da Festa religiosa católica mais importante da região e uma das mais importantes do Brasil, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré.

Censo Católico: Para conhecer seu rebanho...

Em junho de 2005 a Arquidiocese de Belém deu início a uma série de pesquisas que tinham como finalidade definir “o perfil sócio-religioso dos católicos”. O Censo Paroquial foi realizado através da aplicação de questionários com questões que tratavam, dentre outros assuntos, sobre a frequência dos católicos às missas dominicais, a devoção a santos e a atuação no convívio paroquial. O trabalho foi realizado por agentes voluntários nas 53 paróquias da Arquidiocese de Belém, cada paróquia recebeu uma média de seis mil questionários. Dos cerca de trezentos mil formulários, apenas cento e cinquenta mil foram respondidos. Um dos objetivos da arquidiocese era que o

¹⁰⁶ Conferir Pantoja (2006) “Negócios Sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré em Belém/Pa. UFPA. mimeo.

resultado da pesquisa os ajudasse na elaboração do Plano de Pastoral para o ano de 2006.

O questionário continha questões sobre grau de escolaridade, profissão e atuação nas igrejas. Havia espaço também para que o fiel tratasse sobre sua situação “sócio-religiosa”, condições de moradia, situação salarial, prática espiritual e participação na paróquia. Foram elaboradas 24 questões objetivas e subjetivas, divididas em três blocos, havia espaço reservado para os fiéis sugerirem algumas ações para a melhoria da vida paroquial na Região Metropolitana de Belém.

De acordo com Raimundo Posidônio Mata, coordenador arquidiocesano de pastoral, a intenção era descobrir qual a realidade de vida do povo católico, para então ter ciência das razões que levam as pessoas a se afastarem da Igreja, deseja-se saber também sobre as razões que fazem com que algumas pessoas mantenham uma participação ativa na mesma, e outras não. Segundo Posidônio é necessário “redescobrir novos caminhos do fazer pastoral”.

Um ponto revelado pelo censo foi o crescimento dos chamados “sem religião”. Isso indica segundo padre Posidônio, que as pessoas não estão apenas deixando o catolicismo, mas estão se declarando sem nenhuma religião, e isso, na sua opinião, é algo que precisa ser estudado com atenção, pois é um dado que indica alguma insatisfação com as religiões de uma maneira geral. Mudanças na vida da Igreja Católica são necessárias, a fim de evitar novos índices de queda, finaliza o padre¹⁰⁷.

Dividir para somar: a nova Diocese de Castanhal

Estudos dos geógrafos Zeni Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa, em artigo onde analisam a criação de dioceses e prelazias no Brasil no período de 1551 a 1930, revelam que a surgimento das mesmas pode ser dividido em dois recortes temporais: um primeiro, de 1551 a 1854, marcado pela dependência da Igreja Católica à Coroa Portuguesa e por uma superficial apropriação e controle dos 12 territórios diocesanos

¹⁰⁷ Até o segundo semestre de 2010 a análise dos dados sobre o censo não tinham sido finalizadas, estive por algumas vezes com padre Possidônio para tratar do assunto e a resposta que sempre obtive é que houve trabalhos mais urgentes a serem feitos e a análise dos dados estava difícil de ser terminada.

que se encontravam dispersos por 8,5 milhões de Km²; e um segundo período, de 1890 a 1930, contexto de separação entre Igreja e Estado no qual houve a criação de 68 novas dioceses, distribuídas pelo país, embora concentradas nas regiões Sudeste e Nordeste (ROSENDAHL & CORREA, 2006, p. 1).

A dimensão espacial no processo de evangelização católica é uma importante variável quando se pretende entender a ação católica na Amazônia, tanto no passado como no momento atual.

De fato, não chega a ser um exagero a afirmação de Arthur Cezar Ferreira Reis de que sem a ajuda das Ordens Missionárias que atuaram na Amazônia nos primeiros séculos da colonização “a civilização européia não teria chegado ao mundo amazônico com a rapidez que chegou” (REIS, 1942). As Ordens Religiosas foram responsáveis, em parte, tanto por alargar quanto por manter o domínio Lusitano sobre espaços já conquistados. Ainda nos primeiros anos da colonização os Franciscanos da Província de Santo Antonio que atuavam junto à “bugrada das cercanias de Belém e Una” ajudaram intensamente, com seus “catecúmenos” em campanha travada pelos soldados portugueses contra “intrusos brancos” que “eram da família protestante. Hereges, na terminologia da época” (REIS, 1942).

No início da colonização a Igreja católica teve importante atuação no processo de produção do espaço do que mais tarde viria ser chamado de Amazônia. A ação catequética empreendida pelas ordens religiosas, sobretudo pela ordem dos jesuítas, foi de fundamental importância na configuração desse espaço. Basta lembrarmos que em se tratando do Pará a maioria das atuais cidades teve origem em aldeamentos e fazendas de missões religiosas (MAUÉS, 1968, p. 26). Os aldeamentos facilitavam o processo de catequização do indígena, ao mesmo tempo em que resguardava as fronteiras de um espaço recém formado de possíveis invasões estrangeiras.

Assim, a ação missionária na Amazônia Colonial foi fundamental no processo de territorialização da Igreja na mesma. As práticas de territorialidade levadas a cabo pela Igreja, a exemplo dos aldeamentos, foram formas de materializar no espaço relações de poder e, conseqüentemente, mecanismo de controle e manutenção de tal poder.

Se na Amazônia Colonial o esforço fundamental dizia respeito à ampliação e manutenção de espaços de controle, na atualidade não é diferente, visto que constituir territórios e estabelecer territorialidades significa estabelecer práticas capazes de controlar relações sociais e, conseqüentemente, pessoas.

A constituição do território da Igreja Católica na Amazônia inicia com a colonização portuguesa e a fundação da Cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará em 1616, nesse processo, o papel das Ordens Religiosas e sua missão catequética foi fundamental, mas a consolidação do território objetivado só se dará quando da organização dessa Instituição na Colônia, isto é, com a materialização de objetos geográficos capazes de difundir, além de institucionalizar, relações e normas católicas. Isso se dá com a instituição do recorte territorial chamado diocese. No caso da Região do Marajó, na época Ilha Grande de Joannes, a ação portuguesa somente será possível quando da “pacificação” de seus habitantes, Nheengatbas e Aruãs, em 1659, pelo Jesuíta Antonio Vieira, ação que possibilitou o estabelecimento do primeiro povoado naquele lugar.

O desejo de organização de uma diocese nas terras do Pará, segundo Reis (1964) estava ligado, sobretudo ao desejo de moralização dos costumes que escandalizavam os religiosos desde que aqui aportaram. Esse desejo só viria se realizar em 1677 com a criação do Bispado do Maranhão “que abrangia a Amazônia, mas cujos benefícios não abrangiam a colônia paraense”. O pedido para ereção de um bispado independente foi feito em 1713, tal reclamo foi atendido em 1719 com a criação do bispado do Grão-Pará. Esta Diocese, desmembrada do bispado do Maranhão, abrangia toda a Amazônia (MAUÉS, 1968; LUSTOSA, 1992) ¹⁰⁸.

O primeiro desmembramento no bispado do Grão-Pará se deu em 1892 com a criação da Diocese do Amazonas, antes mesmo do bispado do Grão-Pará ser elevado à condição de arquidiocese, o que se deu no ano de em 1906. Desse primeiro desmembramento outros foram se sucedendo, surgindo assim novas dioceses e

¹⁰⁸ Quando de sua criação a diocese de Belém chamava-se Diocese do Grão-Pará e abrangia o Amazonas, Amapá, Roraima, Rondônia, Acre, as Guianas Francesa, Holandesa e Inglesa, a Venezuela, a Colômbia, o Equador, o Peru, a Bolívia, o estado do Mato Grosso, Goiás e Maranhão (cf. Lustosa, 1992, p.12).

prelacias. Porém passaram-se 184 anos entre a criação da primeira e segunda diocese nessa região.

Quadro IX - Arquidiocese de Belém: Dioceses, Prelacias e sua área de abrangência.

Dioceses e Prelacias	Ano de criação	Atual área de abrangência
Arquidiocese de Belém	1719 (Diocese) 1906 (arquidiocese)	Ananindeua, Belém, Benevides, Marituba.
Diocese de Santarém	1903 (Prelazia) 1979 (Diocese)	Almeirim, Aveiro, Belterra, Monte Alegre, Prainha, Santarém.
Diocese de Marabá	1911	Abel Figueiredo, Água Azul do Norte, Bom Jesus do Tocantins, Brejo Grande do Araguaia, Canaã dos Carajás, Curionópolis, Eldorado dos Carajás, Goianésia do Pará, Itupiranga, Jacundá, Marabá, Nova Ipixuna, Palestina do Pará, Parauapebas, São Domingos do Araguaia, São João do Araguaia e a parte do município de Tucuruí.
Diocese de Bragança	1928	Augusto Corrêa, Aurora do Pará, Bonito, Bragança, Cachoeira do Piriá, Capitão Poço, D. Eliseu, Garrafão do Norte, Ipixuna do Pará, Irituia, Mãe do Rio, Nova Esperança do Piriá, Ourém, Paragominas, Rondon do Pará, Santa Luzia do Pará, São Miguel do Guamá, Tracuateua, Ulianópolis e Viseu.
Prelazia do Marajó	1928	Parte de Afuá, Anajás, Bagre, Breves, Chaves, Melgaço, parte de Pacajá, Portel, Salvaterra e Soure.
Prelazia do Xingu	1934	Altamira, Anapu, Bannach, Brasil Novo, Cumarú do Norte, Gurupá, Medicilândia, Ourilândia do Norte, Placas, Porto de Moz, São Félix do Xingu, Senador José Porfírio, Tucumã, Uruará e Vitória do Xingu e parte do município de Pacajá.
Diocese de Macapá	1949	Amapá, Calçoene, Cutias, Ferreira Gomes, Itaubal, Laranjal do Jarí Macapá, Mazagão, Oiapoque, Pedra Branca do Amapari, Porto Grande, Pracuúba, Santana, Serra do Navio, Tartarugalzinho, Vitória do Jarí e parte dos municípios de Afuá e Gurupá no Pará.

Prelazia de Cametá	1952	Baião, Breu Branco, Cametá, Igarapé-Miri, Limoeiro do Ajuru, Mocajuba, Novo Repartimento, Oeiras do Pará, e parte de Pacajá.
Prelazia de Óbidos	1957	Alenquer, Curuá, Faro, Juruti, Óbidos, Oriximiná, Terra Santa.
Diocese de Abaetetuba	1961	Abaetetuba, Acará, Barcarena, Bujaru, Concórdia do Pará, Moju, Tailândia, Tomé-Açu.
Diocese de Pontas de Pedras	1963 (Prelazia) 1979 (Diocese)	Cachoeira do Arari, Currálinho, Muaná, Ponta de Pedras, Santa Cruz do Arari, São Sebastião da Boa Vista.
Prelazia de Itaituba	1988	Itaituba, Jacareacanga, Novo Progresso, Rurópolis, Trairão e parte de Altamira.
Diocese de Castanhal	2004	Capanema, Castanhal, Colares, Curuçá, Igarapé-Açu, Inhangapi, Magalhães Barata, Maracanã, Marapanim, Nova Timboteua, Peixe-Boi, Primavera, Quatipuru, Salinópolis, Santa Bárbara do Pará, Santa Isabel do Pará, Santa Maria do Pará, Santarém Novo, Santo Antonio do Tauá, São Caetano de Odivelas, São Domingos do Capim, São Francisco do Pará, São João da Ponta, São João de Pirabas, Terra Alta, Vigia.

O mais recente desmembramento foi no ano de 2004 com a criação da Diocese de Castanhal. As razões para a criação da mesma foram condensadas no Documento de Pedido de Ereção enviado a Roma em 2003, assinado pelo arcebispo de Belém à época D. Vicente Zico. Nas primeiras páginas do documento, ainda na saudação ao falecido Papa João Paulo II, D. Zico apresenta a área que será desmembrada assim como a justificativa para o desmembramento:

A religião católica e a religiosidade popular de origem católica são subjacentes em todas as famílias, mas a Igreja está perdendo importantes espaços nessa região e a evasão de católicos para outras crenças, sobretudo de origem neopentecostal, é enorme e, por isso mesmo, preocupante (p. 7).

Além da questão dos evangélicos são citados como justificativas para a criação da nova diocese o crescimento populacional e as dificuldades de evangelização.

O Documento enumera onze razões importantes que justificariam tal recorte, o avanço dos evangélicos aparece como ponto central na justificativa de número um.

A presença de um bispo no interior vai possibilitar mais intensa evangelização que na certa irá sustar o crescimento das seitas protestantes que surgem de maneira assustadora, mercê da ingenuidade e boa fé da pobre gente que não recebe seguro apoio religioso (p, 10).

Quando o Documento traça uma panorâmica da situação religiosa na área da arquidiocese de Belém, é reconhecida a presença na área de judeus, islâmicos, budistas e “seitas de origem pentecostal”. Em seguida o documento caracteriza a relação de cada grupo religioso mencionado com a cidade. Dos judeus é dito que há na cidade uma “influente comunidade” e a existência de três sinagogas, sendo a convivência da Igreja Católica boa “com a maioria dos judeus”, inclusive com a ocorrência de diálogo permanente entre ambos. Acerca dos islâmicos é dito que “são poucos” em Belém e que não há “nenhuma mesquita em território da arquidiocese”. Sobre os budistas o documento diz que seu culto “ainda é de caráter familiar”; o mesmo documento informa que há outras religiões de origem oriental e que mesmo estas não sendo muito expressivas no cenário religioso têm presença sólida no território da Igreja Católica através de seus templos “especialmente a Igreja Messiânica”. Sobre o quarto grupo, o pentecostal, é dito:

As seitas de origem pentecostal causam enorme preocupação pastoral, devido à política de proselitismo agressivo que vem fazendo no meio católico, antes apenas entre as classes menos escolarizadas, mas agora também na classe média e média alta, exercendo grande influência social, com graves repercussões (p. 52).

Na seqüência, o documento apresenta um perfil das “seitas pentecostais” que mais preocupam a Igreja. Na ordem:

Quadro X – Perfil das Igrejas pentecostais em Belém segundo a Igreja Católica.

Instituição	Caracterização segundo o documento de pedido de ereção da nova diocese
Igreja Universal do Reino de Deus	Fundada no Rio de Janeiro em 1977, pelo pastor Edir Macedo. Essa igreja cresce em níveis alarmantes, embora não possua ainda um grupo de fiéis estáveis, mas por hora flutuante. Possui uma “hierarquia” dominadora, um enorme contingente de “obreiros” remunerados, com a função de arranjar adeptos e mantê-los ligados à igreja, através de um eficaz sistema de “vigilância pastoral”. A política religiosa deles, em Belém, consiste em construir templos próximos a igrejas católicas e em áreas não atendidas pela pastoral paroquial, oferecendo vários serviços: cultos para todas as necessidades; benção contra todo tipo de feitiçaria ou coisa que se assemelhe; exorcismo; venda de óleo de Israel, incenso de Israel, flor de Israel, pedaços da cruz de Jesus Cristo, água do rio Jordão, etc. Somente em Belém a IURD possui em torno de 180 templos, a maior parte deles com uma boa estrutura interna: creche para os filhos dos fiéis que freqüentam os cultos, sistema de refrigeração e um programa de acolhimento espiritual que vai além dos horários do culto. À entrada da cidade, construíram recentemente um monumental templo, com capacidade para oito mil fiéis e um complexo comercial, no próprio templo, para atender o mercado religioso. A igreja possui uma rádio FM e duas repetidoras de TV, a Record e a TV Família, pertencentes à Igreja, além de um jornal semanal, de grande tiragem (A Folha Universal), de constante ataque à Igreja Católica. Atuante na política local possui dois vereadores na Câmara Municipal e dois deputados estaduais. Está presente em quase todos os municípios sob a jurisdição da Arquidiocese de Belém administra vários empreendimentos comerciais em Belém.
Igreja do Evangelho Quadrangular	Instalada em Belém na década de 70, cresceu consideravelmente. Apenas na cidade de Belém, possui 188 templos (até dezembro de 2000), com mais de 500 templos no estado. Alimenta um projeto político de assumir o poder no Estado; tem um vereador muito atuante na Câmara Municipal, dois deputados na Assembléia Legislativa, sendo um o Presidente da Casa pela segunda vez e um deputado federal, que foi fundador da igreja no Estado. Através do presidente da Assembléia Legislativa, essa igreja conseguiu se instalar em quase todos os órgãos públicos do Estado, em postos chaves e de mando, boicotando e impedindo a ação da Igreja Católica em muitos setores da sociedade, sobretudo na educação. Possui uma rádio FM, vários programas em outras rádios, e mantém programas de TV. Está presente em todos os municípios sob a jurisdição da Arquidiocese.
Assembléia de	Fundada em Belém em 1911, possui na cidade seu maior templo, com

Deus	capacidade para cinco mil fieis, e tem projeto de construir um mega-templo, na periferia da cidade para abrigar mais de 20 mil fiéis; segundo informações, o projeto está concluído e o dinheiro assegurado. Há cinco anos iniciou um projeto de modernização administrativa e de expansão missionária, chegando a abrir um templo por mês em Belém. Estando atualmente presente em todos os bairros da capital e do interior. Possui um canal de televisão e uma rádio AM. É atuante na política e tem uma força muito grande junto às classes média e empresarial, onde tem um grande numero de adeptos. Todos os seus templos têm formação musical para jovens, canto e coral, escola bíblica organizada a partir de um programa comum e dirigida por uma equipe central, formada por pedagogos, professores de Bíblia e técnicos; mantém ainda um competente serviço de assistência social.
Adventistas do Sétimo Dia	Em Belém estão presentes, sobretudo, na área com um grande e bem equipado hospital e um enorme complexo de clínicas. Possuem uma rádio AM. O hospital e a clínica funcionam como centro de evangelização e de proselitismo com os cursos oferecidos e as campanhas que fazem regularmente. Têm um centro de expansão missionária muito competente, com relevante penetração social.
Mórmons	Há cinco anos começaram uma grande campanha de evangelização, de porta em porta, para aumentar o número de adeptos. Estão com um bom resultado. Tiveram um aumento considerável. Por conta disso, construíram na cidade cinco novos templos, de arquitetura bonita, confortáveis e oferecendo vários serviços às famílias, ao modelo dos oratórios católicos; com isso tem atraído jovens e crianças; há dois anos, tinham apenas dois templo ¹⁰⁹ em Belém.
Espíritas	Os espíritas trabalham em silêncio, mas com uma perniciososa penetração em todas as camadas da sociedade. Essa doutrina mina as bases da fé cristã, o que pode ser percebido na assimilação da doutrina espírita por uma grande quantidade de fiéis católicos, que acham poder conciliar a sua fé com a pregação kardecista, sobretudo pela aceitação da teoria da reencarnação pela grande frequência aos centros de reabilitação espiritual e às “tendas” para receberem os “passes” (oração sobre cabeça) e travarem algum tipo de diálogo com os mortos. Frequentam os centros espíritas pessoas de classe média e alta, principalmente. Acredita-se que, em Belém, dos nove mil médicos cadastrados no CRM, quase dois terços professam o espiritismo. Na pastoral, há uma “culpa silenciosa” não se falando dos estragos que a doutrina espírita faz à fé cristã e à Igreja Católica.

Fonte: Documento de Pedido de Ereção da Diocese de Castanhal, 2002.

Nas cidades do Marajó a dimensão espacial foi recentemente pontuada na 4ª Conferencia do Povo de Deus realizada na cidade de Breves, em janeiro de 2010. Um dos pontos discutidos foi a forte presença evangélica na região, fato que vem

¹⁰⁹ O documento usa o termo templo, mas a rigor trata-se de capelas.

preocupando a Igreja local. Uma das diretrizes tomadas diz respeito à organização espacial da Igreja.

Ficou constatado na ocasião, que a presença evangélica é muito forte nas periferias das cidades marajoaras, e que é justamente nesses lugares onde a presença católica, historicamente situada na parte central das cidades, precisa atuar de agora em diante.

É comum que nessas cidades a igreja católica se localize nas zonas centrais, lugar de localização dos poderes político e religioso; geralmente de frente para o rio, meio de entrada e saída das cidades. Os poderes secular (prefeitura) e religioso (igreja católica), às vezes ladeado por um logradouro (pracinha) são as construções mais importantes da cidade. É bom dizer que mesmo com a forte presença evangélica na região essa organização espacial é ainda dominante, mesmo que já se encontre a ocorrência de templos evangélicos relativamente grandes na rua principal das cidades¹¹⁰.

O desejo de dispersão da Igreja Católica para a periferia da cidade se deve ao fato de que a instituição percebeu que as igrejas evangélicas trabalham muito nos bairros periféricos das cidades como um todo, pois, quase sempre, é nesses lugares que as denominações recém chegadas nas cidades, sobretudo as pequenas, vão se instalar, seja por razões financeiras ou políticas, ou ainda por ambas as questões, encontrando assim, uma população carente de qualquer serviço prestado por qualquer instituição, religiosa ou não.

Os negócios sagrados: “o jornal a tv, o rádio, sem esquecer a igreja, a capela, a basílica e o Círio”

¹¹⁰ Nas cidades que ficam às margens dos rios amazônicos, ribeirinhas ou não, o rio serve como parâmetro para uma certa classificação espacial e, conseqüentemente, para as relações que nesse espaço acontecem. Assim, a rua principal é sempre a primeira rua, isto é, aquela que se localiza o mais próximo do rio, nela se localiza, a prefeitura, o fórum, a principal de casa de comércio e, a igreja católica.

A terceira, mas não menos importante grande ação da Igreja Católica local está relacionada à maior manifestação religiosa católica da região norte e do Brasil: O Círio de Nazaré. Nos últimos anos várias ações foram tomadas no sentido de potencializar a celebração¹¹¹, dentre estas destaco três: O Projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré - PPOCN a criação da Associação dos Devotos de Nossa Senhora de Nazaré – ADENAZA, e o pedido de registro junto ao Instituto Nacional de Propriedade Intelectual - INPI - da marca Círio.

Os organizadores do Círio têm se orientado, desde a última década principalmente, para gerenciar a celebração de uma forma mais “empresarial”. Palestras com especialistas em marketing católico são ministradas para os membros da Diretoria da Festa com o intuito de prepará-los a se “comportar” de forma mais eficiente no mercado de bens simbólicos. Como parte desse propósito Belém sediou em maio de 2009 o 14º Encontro de Marketing Católico, promovido pelo Instituto Brasileiro de Marketing Católico-IBMC.

Formas “modernas” de captação de recursos que visem manter a celebração em situação financeira confortável e ao mesmo tempo não permitir que essa captação de recursos seja feita por outras religiões fazem parte desse processo de “gerência empresarial”. A preocupação em captar recursos está relacionada à vontade de organizar

¹¹¹ Alves (1980) percebeu um processo de mudança de gerência na organização do Círio desde a década de 1970, mas foi a partir da primeira década do século XXI que a gerência se especializou de fato, eis algumas das ações nos anos mais recentes: adoção do Projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré em 2003, Registro do Círio como Patrimônio Imaterial do Brasil pelo instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no ano de 2004, transformação da Basílica de Nazaré em Santuário em maio de 2006, reforma da Praça Santuário em 2008, Lançamento do Portal da basílica Santuário de Nazaré na Internet (2008), construção da Casa de Plácido no ano 2008\2009, publicação do “Livro do Círio” em 2009, climatização do Santuário Basílica de Nazaré (2006), projeto de construção do Centro Social e Casa de Oração D. Orani João Tempesta, campanha lançada em abril de 2009, transformação do Arraial em um “Complexo Artístico Cultural” a partir de 2010 com retirada dos bares e restaurantes do interior do Arraial e conseqüente eliminação da venda de bebidas alcoólicas, em julho de 2010 apresentação à Unesco da candidatura do Círio como Patrimônio Cultural da Humanidade, criação do projeto Apoiador Oficial do Círio em 2011.

a festividade do Círio para que ela se torne um evento cada vez mais eficiente, em todos os sentidos.

Em trabalho anterior propus três dimensões que, de forma especial se ressaltam na celebração do Círio: uma dimensão política, que pretende fazer do Círio sempre uma “festa maior” um grande evento, que hoje se encontra intimamente ligado ao calendário turístico da cidade e da região; uma dimensão econômica, tendo em vista a importância da celebração ela é capaz de mobilizar vários setores do mercado não apenas no momento de sua realização, mas o ano todo, a exemplo do processo de captação de recurso, da organização da celebração e de outras atividades envolvidas na festa, como a feitura de brinquedos de miriti¹¹², que exige que os artesãos preparem meses antes nos interiores do Pará toda produção que será comercializada por ocasião do Círio na Feira do Brinquedo de Miriti, durante o Círio em Belém, empreendimento organizado em parceria com o Governo do Estado; e uma dimensão religiosa em si, que envolve todo o processo de realização e vivência da festa por todos que são devotos de Nossa Senhora.

O Projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré: o negócio sagrado

Quando do lançamento do projeto em 2003 havia apenas uma preocupação empresarial, dada à necessidade de arrecadar recursos. Nós não tínhamos dinheiro pra fazer o Círio. O Círio não acontece por um milagre de Deus, alguém tem que providenciar e pagar a corda, as flores que ornamentam todas as procissões... Tem que mandar fazer e pagar o manto que veste Nossa Senhora... Então nós tínhamos uma visão muito empresarial: nós precisávamos de dinheiro, a Basílica não tinha dinheiro para bancar o Círio.

(Diretoria da Festa – Círio de Nazaré)

O projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré - PPOCN, grosso modo, consiste em um contrato entre a DF e empresas públicas e privadas de nível local e nacional. Tal contrato prevê parceria entre ambas. Depois de chamada pública para que

¹¹² Brinquedos artesanais feitos de fibra da palmeira do Miritizeiro. São feitos por em sua maior parte no interior do Pará e transportados via fluvial para a capital paraense por ocasião do Círio.

as empresas interessadas se apresentem, respeitando as devidas exigências da DF, é assinado um acordo entre as partes, cumpridas as exigências necessárias, a DF dispensa às empresas a possibilidade de uso comercial de elementos ligados à celebração no mercado secular, como fotos da imagem da santa, fitas, fotos da corda do círio, das procissões, ou de qualquer outro elemento de forte associação com a celebração¹¹³. Em contrapartida, as empresas dispensam à DF o pagamento, em espécie ou serviços, da cota estipulada em contrato. Dessa forma, ambas “saem ganhando”. Segundo membros da DF, a Diretoria ganha porque tem um rendimento financeiro mais “folgado” para fazer o Círio e as empresas lucram porque se aproveitam do grande potencial de vendas presente na celebração para promover seus produtos.

A redação do projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré foi elaborada pela própria Diretoria Jurídica da DF; sendo o objetivo, segundo seus proponentes, disponibilizar ao Círio um maior conforto financeiro, evitando, assim, que as verbas doadas pelo poder público estadual e municipal, para realização do mesmo, sejam “desviadas” para as Obras Sociais da Paróquia de Nazaré - OSPAN¹¹⁴, instituição que não têm outro rendimento senão aquele direcionado para o Círio. Assim, através do projeto POCN a Diretoria garante, além da realização da celebração do Círio, assistência às Obras Sociais da Paróquia de Nazaré, ação que funciona o ano todo com obras de caridade. O projeto pode ser considerado como muito exitoso, desde seu lançamento em 2003 tem mantido o número de patrocinadores entre 11 e 18, variando muito pouco de empresas¹¹⁵.

Por volta da década de 1990 o publicitário Oswaldo Mendes Filho assumiu a Diretoria de Marketing da Diretoria da Festa que, naquele tempo não tinha ainda esse nome, mas algo como “relações públicas e propaganda”. O orçamento do Círio era o

¹¹³ É bom dizer que no caso da imagem da santa, somente é utilizado fotos da imagem peregrina, imagens da “santa original” não são utilizadas.

¹¹⁴ As OSPAN envolve sete comunidades de assistência social que atendem crianças e adultos: Comunidade São Braz, Comunidade Santo Antonio Maria Zaccaria, Comunidade Sagrada Família, Comunidade São José, Comunidade Padre Afonso, Creche Sorena, Comunidade Nossa Senhora das Graças.

¹¹⁵ O projeto iniciou em 2003 com 11 empresas, em 2004 foram 14, em 2005 foram 13, em 2006 14, em 2007 17, em 2008 18 e 2009 e 2010 foram 17.

principal problema da Diretoria nesse tempo. O “custo círio” era muito alto e a forma de captação de recursos se restringia às doações que eram feitas através do “Livro de Ouro” e aquelas vindas do poder público local. Segundo Oswaldo “eram apenas doações sem preocupações com contrapartida ou “produto Círio””. Tal prática “sangrava os cofres” da Igreja, diz ele.

Nós começamos fazer um trabalho de profissionalização e conseguimos mostrar aos padres e à população que o Círio é um grande produto a exemplo de outras manifestações, como Nova Jerusalém em Pernambuco, que é bancada pela iniciativa pública (Oswaldo Mendes Filho, set. 2008).

Assim, surgiu a idéia do projeto Patrocinador Oficial do Círio de Nazaré que, implantado em 2003, em 2010 esteve em sua oitava versão.

Com o POCN não mais se pede; se oferece um produto chamado Círio e em contrapartida aos investimentos financeiros que essas empresas fazem a Diretoria oferece uma serie de produtos e serviços relativos ao Círio, isso fez com que houvesse uma “evolução no Círio” tanto no seu fazer como nos serviços sociais que a Basílica Santuário realiza e alguns outros serviços como climatização da Basílica e reformas de capelas da paróquia (Oswaldo Mendes Filho, set. 2008).

O projeto iniciou em 2003 com 11 cotas comercializáveis, de 20 previstas no projeto inicial, em 2008 atingiu 18, e nesses últimos dois anos, 2009 e 2010 tem se mantido com 17 empresas, mais as cotas extras ou *patrocínio plus*¹¹⁶, presente desde 2003.

Empresas sérias, grandes, conhecidas, muitas delas nacionalmente e que nos dá hoje... Na verdade, eu diria que é o grande sustentáculo para realização do Círio. É claro que o Círio sempre existirá, mas eu não sei em que condições existiria hoje se não fosse esse projeto, se não fosse esse dinheiro que, nada, nada representa hoje mais de um milhão de reais. O projeto vingou, é um projeto de sucesso, nós temos nesse ano de 2008 18 patrocinadores não só locais, mas grandes empresas nacionais bancando o Círio (Oswaldo Mendes Filho, set. 2008).

¹¹⁶ É o patrocínio onde uma empresa além da cota prevista em contrato paga um valor a mais para DF e recebe, por isso, outras contrapartidas não previstas no contrato base.

Dado o olhar empresarial que circunda esses homens de negócio, na origem do projeto havia especialmente uma preocupação em captar recursos financeiros para a celebração, a partir da noção de que o Círio não é produto de um *milagre*, mas que precisa de dinheiro para acontecer. O olhar empresarial e a inexperiência no trato comercial do sagrado trouxeram à Diretoria e, conseqüentemente à Igreja, alguns transtornos.

Cometemos o pecado, vamos dizer assim, de aceitar como patrocinador uma cervejaria, mas isso foi corrigido com o passar do tempo, tanto que hoje nós não temos, nós não podemos, e não queremos patrocinadores de bebidas alcoólicas, de cigarros, enfim...(Oswaldo Mendes Filho, set. 2008).

Mas não apenas em *negócios* trabalham estes homens, as razões para toda essa movimentação da Igreja rumo ao mercado têm como natureza, segundo Oswaldo, a questão da evangelização. Ele ressalta a capacidade da Diretoria em lidar com os “negócios sagrados” no Círio e com a missão evangelizadora, pois a mesma teria:

Uma veia empresarial, que é necessária dada a necessidade de angariar recursos para o Círio e para as OSPN, porem, sem esquecer que nós somos Igreja e sendo Igreja nosso principal objetivo é evangelizar (Oswaldo Mendes Filho, set. 2008).

Evangelizar é a principal função da igreja, em situação de pluralismo religioso essa tarefa se potencializa. Sem um eficaz trabalho de evangelização as instituições religiosas correm o risco de enfraquecer-se perante as outras; nesse sentido, o esforço de evangelização é também uma estratégia significativa no sentido de sobrevivência num universo-mercado em que atuam várias formas religiosas, no qual os fiéis se encontram livres para optar por aquela que mais condições lhes oferece, ou mesmo por transitar simultaneamente por várias.

Isso implica que as ações da Diretoria em relação ao Círio, mesmo quando dizem respeito ao mercado, tenham sempre como pano de fundo a questão da evangelização, pois essa não se encontra desligada do mercado hoje. De fato, segundo o arcebispo de Belém à época, D Orani João Tempesta, que ficou à frente do bispado paraense no período de 2004 a 2009, a função da Diretoria é evangelizar o ano todo e não apenas no Círio. No intuito de colocar essa intenção em prática há idéias do sentido

de fazer o “Círio fora de época”, esse desejo surgiu ainda no bispado de D. Vicente Zico, à frente da Arquidiocese no período de 1990 a 2004, e foi reforçada por seu sucessor D. Orani João Tempesta. É um projeto bem visto pelo coordenador da festa do ano de 2007/2008, José Ventura, segundo ele “nós estamos trabalhando com essa questão, de aproveitar essa força mariana que nós temos aqui na Arquidiocese de Belém para trabalhar durante todo o ano” (Diário do Pará, agosto, 2008).

Visando que o Círio seja uma realidade durante o ano todo e não apenas em outubro, há projetos no sentido de estender as Peregrinações que antecedem o Círio para um tempo maior, tal alongamento do Círio não significa, no entendimento de seus organizadores, uma forma de banalização do mesmo pois tudo “seria feito com muita disciplina e fé”, o objetivo é “evangelizar”. O uso do Livro das Peregrinações¹¹⁷ é necessário na visão da Diretoria. A razão para tanta ênfase na evangelização Oswaldo Mendes explica:

A Igreja não estava preparada... Com os meios... Principalmente o que usa muito o evangélico com os meios do marketing pra divulgar, pra propagar essa fé. Então você vê o exemplo mais latente disso que eu to falando é o Edir Macedo que criou uma igreja universal, universal no sentido de está no mundo todo. Mas qual é o grande vetor dele? Não é o templo não. O grande vetor dele é a rede de rádio e televisão, é nisso que ele sabe trabalhar, e sabe muito bem. Daí se nos formos analisar em nível regional você vê a preocupação que vem desde D. Carlos Verzeletti, que hoje é bispo de Castanhal, quando implementou a Fundação Nazaré de Comunicação com a televisão o rádio e o jornal, justamente nessa visão que ele tem, D. Carlos é uma pessoa que tem uma visão de marketing. Marketing religioso, ele sabe como levar a palavra de Deus aonde precisa ser levada e ele faz uso disso muito bem... Esse processo é visto como uma “evolução natural” da Igreja que viu que não poderia ficar limitada, restrita ao templo, ao santuário pra essa divulgação que precisava usar os meios modernos de comunicação, o jornal, a TV, o rádio, sem esquecer a igreja, a capela, a basílica, o Círio. A gente sentia um afastamento do fiel católico da sua igreja até pelo desconforto que ela propiciava: bancos desconfortáveis, calor insuportável, foi uma outra preocupação. Hoje é difícil você encontrar uma igreja que não seja climatizada que não tenha banco um pouco melhor para receber o fiel. Isso foi uma maneira de se trazer de volta essa turma que andava um pouco afastada.

¹¹⁷ Cartilha publicada pela Fundação Nazaré que orienta os leigos na feitura das peregrinações

Para o círio de 2011 a Diretoria está ampliando as formas de captação de recursos. Irá implantar o Projeto Apoiador Oficial do Círio de Nazaré. É um modelo semelhante ao POCN, um pouco mais modesto em seus valores. A justificativa para implantação do mesmo é a crescente demanda de pessoas que desejam “apoiar” o Círio devido sua “infra-estrutura” e “potencial de venda”¹¹⁸.

Associação Devotos de Nossa Senhora de Nazaré: “Seja um devoto”

A Associação dos Devotos de Nossa Senhora de Nazaré - **ADENAZA** foi a segunda forma recente que a DF colocou em prática visando captar recursos para o Círio. Além de apoio financeiro o projeto estende a rede de devotos da santa para todo o Brasil e outros países, visto que todo processo de filiação ao mesmo pode ser feito também pela internet¹¹⁹.

A ADENAZA é uma associação da Basílica Santuário de Nazaré que reúne devotos de Nossa Senhora “que de maneira dinâmica e atual procura difundir essa devoção por meio de celebrações e programas de televisão, atingindo todas as localidades do Brasil. Além disso, contribui financeiramente para a manutenção da própria basílica santuário e suas instituições de caridade”.

O projeto foi pensado entre os anos de 2004 e 2005, mas somente foi implementado no ano de 2007, por razões de “aperfeiçoamento”.

O processo de adesão é feito a partir do cadastramento do devoto através do preenchimento de uma ficha com seus dados, com isso o devoto está apto e receber em seu domicílio, todos os meses uma carta mensal redigida pelo Padre reitor da basílica santuário. Nessa carta há “palavras de exortação fé e conforto”, a “carta é uma

¹¹⁸ Esse projeto de apoio é muito semelhante ao de patrocínio com algumas vantagens para este último. Os valores das cotas de ambos os projetos traduzem um pouco da relação de prestígio entre ambos. Enquanto a cota de investimento do apoiador será de dez mil reais a de patrocinador será de setenta mil reais para o Círio de 2011.

¹¹⁹ As informações aqui relatadas foram retiradas do folheto divulgação do projeto distribuído na Basílica Santuário de Nossa Senhora de Nazaré em novembro de 2008.

catequese especial que nos ensina a viver concretamente a devoção a Nossa Senhora de Nazaré orientando nossas vidas pelo princípio do evangelho”.

Se alguém se pergunta quanto pagaria por isso, o folheto divulgação dá a resposta:

Nada! Aos devotos de nossa senhora de Nazaré não custa nada. Mensalmente, enviaremos junto à carta um boleto bancário em seu nome, mas sem valor estipulado. De modo que, se você quiser, poderá enviar uma doação para ajudar a difundir essa devoção por meio de duas missas diárias celebradas na basílica santuário e transmitidas pela Rede Vida de Televisão para a Amazônia e todo Brasil. Com essas doações continuaremos mantendo e ampliando as nossas atividades sociais. As doações serão espontâneas e no valor que você puder enviar. Você poderá fazê-las confortavelmente por pagamento do boleto em qualquer agência bancária do país, casas lotéricas ou agência do correio. Além disso, enviaremos junto com a carta e o boleto um envelope-resposta (que não precisa selar) para o caso de você preferir enviar suas doações pelo correio por meio de um cheque cruzado e nominal aos Devotos de Nossa Senhora de Nazaré. Caso não use este envelope para enviar suas doações, anexamos junto um pedido de orações para você escrever suas intenções, pelas quais gostaria que nós, padres barnabitas, rezássemos nas missas diárias que celebramos no santuário. Você pode nos enviar seus pedidos de oração por meio desse envelope resposta sem gastar o valor do selo nem precisar se deslocar até um agência. Basta colocá-lo em uma caixa de coleta do correio. Essas intenções estão sendo apresentadas nas missas diárias que celebramos e que são transmitidas pela TV.

O folheto esclarece que as contribuições enviadas pelos devotos irão proporcionar que uma equipe de TV transmita diariamente duas missas da Basílica Santuário, através da TV Nazaré¹²⁰, para toda região norte e uma missa diária para todo o Brasil pela Rede Vida e acrescenta que tudo pode ser feito com a comodidade de “acompanhar do conforto de sua casa, as nossas celebrações e, todos os dias, fazer conosco aos pés da imagem da virgem a sua consagração a Nossa senhora de Nazaré”.

Esse modelo de “gestão burocrática” caracterizado pela presença de ambos os projetos, acima citados, não se restringe à adoção dos mesmos sendo, inclusive, anterior

¹²⁰ A TV Nazaré faz parte da Fundação Nazaré de Comunicação, órgão fundado em 1993 pelo então arcebispo de Belém D. Vicente Joaquim Zico. Além da TV fazem parte da Fundação a Rádio Nazaré e o jornal impresso A Voz de Nazaré.

aos mesmos. Alves (1980, p. 78-80) que usa o termo “tecnocrata” para indicar tal fenômeno comenta acerca dos esforços da Diretoria da Festa em meados da década de 1970 para “racionalizar” a celebração, especialmente partir do ano de 1974 quando assumiu a Diretoria um empresário e professor universitário que desejava dar “nova ordem ao Círio”. É nesse contexto de “nova ordem” que o Círio é entendido como uma “tradicional festividade que tem a um só tempo um caráter: religioso, recreativo, turístico e educativo”. É também em 1974 que é realizada a primeira grande pesquisa sobre o Círio, em parceria com a Universidade Federal do Pará, tendo como coordenador o padre e professor Savino Monbelli essa pesquisa foi condensada no livro *Valores Religiosos do Círio* e tinha como propósito entender o Círio a partir dos pontos de vistas “religioso, ético e antropológico” e objetivava traçar estratégias para melhor gerenciá-lo. Após esse estudo várias medidas foram tomadas no sentido de melhor “gerenciar” a celebração¹²¹.

Ao longo das quase três décadas que separam a pesquisa de Alves para a implantação do POCN o Círio passou por um grande processo de mudança que, de forma geral, se configurou a partir da década de 1980, é nessa década, por exemplo, que se inicia a dispersão da celebração para além de seu lugar de origem, o tradicional Largo de Nazaré, para outros lugares de Belém e para municípios da Região Metropolitana, devido às novas celebrações criadas que, dessa data em diante, não vão deixar de crescer¹²².

¹²¹ Dentre estas medidas podemos citar a implantação de um sistema de comunicação autônomo que permitia um comando único no momento das procissões, antes se usava o sistema de frequência da Polícia Militar do Estado, a criação de Guarda de Nossa Senhora de Nazaré, responsável pela disciplina na corda do Círio e no espaço do Arraial, a retirada de bares e de alguns brinquedos do Arraial considerados não educativos, o término dos leilões de terrenos que aconteciam todos os anos para compradores interessados em adquiri-los temporariamente por conta do Arraial, uso do espaço do arraial como lugar de divulgação da idéia de “desenvolvimento”, sobretudo daqueles órgãos preocupados com o desenvolvimento da Amazônia tanto em nível Federal como Estadual.

¹²² É a partir da década de 1980 que surge sete das onze das procissões que compõem o Círio atualmente.



Círio 2004. Berlinda e Guarda de Nazaré. Foto: Vanda Pantoja.

E de onde surgiram todas essas idéias de gerência empresarial? A própria necessidade sentida pelos diretores da festa de acompanhar no plano da gerência o crescimento que a celebração já vinha experimentando em termos de participação de pessoas e de notoriedade regional e nacional; assim como a próprio contexto de introdução de atividades de cunho religioso na categoria daquilo que chamamos de manifestação cultural. A partir desse contexto os diretores da festa idealizaram alguns dos projetos mais significativos no atual Círio¹²³; as idéias da Diretoria de fato ganharam forma depois da visita do grupo aos Santuários de Aparecida no Estado de São Paulo e Nova Jerusalém no Estado de Pernambuco. Assim, os arranjos feitos pela DF na gerência do Círio são articulados tendo como referência além das práticas dos evangélicos como se percebeu ao longo do texto, a prática também dos grupos católicos, o que caracteriza, para além da prática da imitação que levaria ao fenômeno da *padronização dos produtos religiosos*, como aponta Berger (1985), a noção mais ampla

¹²³ A introdução daquilo que aqui chamo de lógica mercadológica não deixa de está relacionada ao perfil dos dirigentes da celebração do Círio. Os diretores são todos homens oriundos do conhecimento acadêmico, com formações as mais variadas; eles não deixam de lançar mão desse conhecimento quando precisam agir enquanto diretores do Círio.

de *mimésis* apontada por Girard (2008) como aquela característica humana necessária à própria noção de aprendizado.

Esse processo de burocratização impõe uma série de mudanças à festa de santo como um todo, impõe também desafios aos seus gestores, a exemplo da necessidade de lidar com questões novas que acompanham a burocracia. A noção de direito de propriedade aplicada aos bens simbólicos é um desses desafios.

O direito de propriedade sobre os bens simbólicos: A *marca* Círio

Antes mesmo da adoção do POCN a Diretoria da Festa já sentia a necessidade de resguardar para si os direitos de uso de elementos ligados à celebração amplamente utilizados pelo mercado. Com esse intuito deu entrada junto ao Instituto Nacional de Propriedade Intelectual – INPI no pedido de registro da marca Círio de Nazaré¹²⁴. O processo vem se arrastando desde 2000 quando foi solicitado, e até então sua condição é de “marca depositada”. Como marca depositada, segundo Oswaldo Mendes, a Diretoria já tem certas regalias no sentido de fazer valer algum direito sobre esse bem.

A gente não quer impedir ninguém de usar a marca círio, mas a gente quer disciplinar e quer fazer reverter isso em benesses, em benefícios para a comunidade católica, antigamente quando a gente lançava o cartaz oficial do Círio, normalmente à noite, no dia seguinte a cidade tava cheia de ambulante vendendo a camisa com o cartaz estampado. Aquilo é uma propriedade da Diretoria da Festa. Aquela foto que ilustra o cartaz foi doada por um fotógrafo para as Obras Sociais da Paróquia de Nazaré, a criação daquele cartaz foi doada por uma agência... Então é injusto que alguém se apoderasse daquilo sem pagar absolutamente nada e fizesse o uso que bem entendesse. E de repente a gente viu um grande anunciante fazendo uso do cartaz sem pagar nenhum royalty... Quando é natural que se você emprestar a sua voz, a sua imagem, a sua foto, você recebe por isso” (Oswaldo Mendes Filho, agosto, 2008).

¹²⁴ Mais de dez anos passado, não se tem maiores detalhes sobre esse pedido. A Diretoria da Festa evita falar sobre o assunto e no portal do Círio na internet não há referência ao pedido.

Já alicerçada de algumas noções relativas à propriedade intelectual a Diretoria contatou com fornecedores de *transfer* em todo Brasil e comprou deles a produção relativa à Imagem. Um comunicado foi feito à praça alertando:

Olha ninguém vai impedir ninguém de trabalhar e vender o seu produto, não é esse nosso objetivo, nós apenas queremos que você compre da gente. Só nós somos autorizados a vender isso. Então, disciplinou. Hoje todo mundo que vende a camisa continua vendendo, e vendendo muito, compra da gente. Quer dizer é uma questão de disciplina, porque você via coisas absurdas... E nosso objetivo não era o pequeno vendedor ou ambulante, não. Mas grandes empresas, poderosas empresas fazendo uso da imagem que nos pertencia. Isso é uma apropriação indevida, juridicamente fácil de defender (Oswaldo Mendes Filho, set. 2008).

É na interface de uma grande instituição religiosa que ao mesmo tempo funciona como uma grande empresa secular que a Diretoria da Festa, responsável pela gerência da mais importante festa de santo da região Norte do Brasil vem a cada ano se colocando no mercado. Como empresa secular a instituição precisa está de olho no mercado o tempo todo, pois cada ação precisa ser cuidadosamente planejada, para tanto se divide o território, faz-se censo para conhecer os “consumidores do sagrado” no sentido de atendê-los com um produto que satisfaça suas expectativas, ao mesmo tempo em que se cuida do preparo técnico daqueles responsáveis por sua gerência.

Como instituição religiosa a Diretoria precisa zelar pelo caráter religioso e evangelizador da maior festa católica dos paraenses, tendo jogo de cintura para “comercializar” um produto que é também um bem simbólico.

Um estudo sobre o Círio dessa natureza é importante porque nos permite pensar que as gerências das festas de santo do Marajó passam a pensar o Círio como um modelo a ser seguido, pois se Aparecida em São Paulo e Nova Jerusalém em Pernambuco são fonte de inspiração para o Círio de Belém, esse último é fonte de inspiração para os marajoaras.

É claro que todo esse processo vivenciado pelo Círio na capital paraense não é realidade para as festas de santo do interior marajoara, mas há desejos de que sejam. O pedido de registro da Festividade do Glorioso São Sebastião em Cachoeira do Arari como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, por exemplo, só foi feito depois que O Círio se tornou a primeira festa de santo a ser inscrita no *Livro das Celebrações* do IPHAN como Bem

Cultural de Natureza Imaterial, no ano de 2004. Além de que as pequenas festas que sempre tiveram patrocínios informais hoje pensam em institucionalizar tal prática, na esperança de que seus caixas sejam mais estáveis e seguros e suas festas cada vez maiores.

No entanto, nem todas as práticas recentemente levadas a cabo pelas gerências das festas de santo, seja da capital ou do interior, são exclusivamente em razão do crescimento dos evangélicos, nosso recorte privilegiou este olhar, mas não é o único caminho a ser seguido.

A própria igreja católica tem acreditado que o crescimento dos evangélicos é sintoma ou efeito “dos tempos”, tempos de mudança cultural, de pluralismo religioso, de intensa urbanização, de individualismos, de globalização dos meios de comunicação de massa, enfim, daquilo que ela tem chamado de *modernidade*. No próximo capítulo tento delinear, através da análise dos documentos das Conferências Episcopais da América Latina e do Caribe, o que a Igreja Católica entende por modernidade e como a “questão protestante” tem aparecido nesses documentos. Isso talvez nos habilite a pensar o estudo de caso até aqui realizado numa rede mais ampla.

Cap. V – Clero católico e modernidade: analisando os documentos das Conferências Episcopais

Clero católico e modernidade: analisando os documentos das Conferências Episcopais.

As reuniões Episcopais são encontros dos bispos de toda América Latina e Caribe. Não há data certa para acontecer, sua realização depende de solicitação de bispos e demais autoridades e da aprovação dessa solicitação pelo Papa. Em uma reunião episcopal além de se discutir e deliberar acerca de temas que tensionam a Igreja Católica, são traçadas as diretrizes que orientam a evangelização na América Latina e Caribe.

Já foram realizadas cinco conferências dessa natureza, quatro sob organização do Conselho Episcopal Latinoamericano - CELAM. A primeira foi realizada no Brasil na cidade do Rio de Janeiro em 1955, a segunda na Colômbia em 1968 na Cidade de Medellín, a terceira foi realizada no México na cidade de Puebla de Los Angeles em 1979, a quarta na República Dominicana na cidade de Santo Domingo em 1992, e a quinta novamente no Brasil na cidade de Aparecida, estado de São Paulo no ano de 2007.

As Conferências são um momento privilegiado para a Igreja Católica autoavaliar-se. Nela são tratados temas tanto *ad intra* como *ad extra*. Isso significa que são discutidos temas que dizem respeito tanto à estrutura interna da Igreja quanto a situações que dizem respeito a sua atuação na vida social como um todo. Ao final de cada conferência é elaborado um Documento Conclusivo que, além de apontar um caminho a ser seguido acerca das discussões travadas no âmbito da Conferência, permite vejamos a Igreja na dimensão daquilo que ela *pensa* acerca de si e do mundo.

Busco entender neste capítulo como a instituição tem tratado a questão do pluralismo religioso, com foco nos evangélicos, e quais as orientações acerca do assunto são elaboradas nessas Conferências Trabalho com os documentos das Conferências Episcopais em ordem cronológica obedecendo à ordem de realização das mesmas, por entender que cada Conferência reflete as posições da Igreja dentro de um determinado contexto espaço-temporal. No entanto, nem sempre consigo seguir essa cronologia à

risca, como perceberá o leitor. Em alguns momentos, pela própria metodologia adotada, as palavras chaves são meu norte, em vez da cronologia das conferências.

Pela quantidade de questões que podem ser exploradas no texto dos Documentos Conclusivos e pela minha inexperiência com esse tipo de material, fiquei procurando uma maneira de como seguir meu objetivo sem desviar do assunto. Não achando outra forma para investigar a questão decidi trabalhar com os Documentos a partir de palavras chaves. De alguma forma, essa técnica foi se transformando ao longo do trabalho numa espécie de armadilha, pois que iniciei com um número limitado de palavras chaves e ao final fui levada a uma quantidade praticamente impossível de analisar, pois que cada termo me levava, invariavelmente, a muitos outros.

Ao longo do texto o leitor reconhecerá as palavras chaves, pois as uso em itálico. De início, basta dizer que iniciei a leitura dos documentos através dos termos: *modernidade, pós-modernidade protestantismo, seitas, secularização, secularismo e pluralismo*. Dentre esses termos talvez o que mais tenha sido útil, por remeter diretamente à questão da presença evangélica, foi o termo *pluralismo*.

Trabalhei com os Documentos Conclusivos das cinco Conferências, no entanto, por ter acontecido mais recentemente o maior número de material disponível foi relativo à Conferência de Aparecida além do documento final dessa Conferência tive acesso a material de comentadores. Das outras conferências trabalhei com os Documentos Conclusivos publicados pelo CELAM e alguma coisa de um único comentarista.

As Conferências Episcopais

A primeira Conferência, realizada na cidade do Rio de Janeiro em 1955, teve como tema central questões internas à Igreja: *escassez de sacerdotes, ignorância religiosa do povo e as missões entre os fiéis*. Uma das decisões mais importantes dessa conferência foi a criação do CELAM, a formação do mesmo se deu através de solicitação ao papa Pio XII para que se criasse um organismo “que pudesse unir mais as forças da Igreja na América Latina” (CELAM, 2004, p. 8).

A segunda Conferência, sediada em Medellín, em 1968, teria sido uma espécie de “releitura do Vaticano II para a América Latina e Caribe” (CELAM, 2004, p, 8), esteve, sobretudo, preocupada em discutir acerca de questões relativas à *justiça, miséria, e libertação*. O foco das discussões girou em torno da problemática da *libertação e justiça social*¹²⁵. Na opinião de Libânio (2007) essa Conferência que foi muito mais que uma tentativa de aplicação do Concílio Vaticano II (1963), pois, embalada por um contexto de grandes mudanças sociais e políticas, Medellín teria sido um marco em relação às outras Conferências.

Situações com o avanço do capitalismo transnacional, a grande dependência dos países da periferia do capital em relação aos países capitalistas centrais, os movimentos populares e estudantis no mundo todo, a organização de sindicatos no campo e na cidade, a revolução cubana, a ideologia de segurança nacional e governos ditatoriais em países como Brasil (1964), Argentina (1966) e Peru (1968); a pedagogia libertadora de Paulo Freire, o maio de 1968 na França, todas essas movimentações não deixaram de fora a Igreja, pelo contrário, alguns de seus setores participaram ativamente desse processo.

Medellín rompeu nitidamente com a teologia apologética e clerical da Conferência do Rio e avançou para além do Concílio Vaticano II, ao interpretar, a partir da categoria socioteológica dos sinais dos tempos, a realidade social e clerical do continente, especialmente o conflito entre opressão e libertação. Deixou de lado a tradição de mero ensinamento de verdades e prescrições morais. Medellín perguntou-se: Que significa tal conflito à luz da fé? Por quem optar? A Evangelização foi além da mera proclamação da Palavra ao visar à transformação das estruturas sociopolíticas e econômicas (LIBÂNIO, 2007, p, 23).

O tema *evangelização no presente e no futuro da América Latina* norteou as discussões da terceira Conferência realizada na cidade de Puebla de Los Angeles, no México, em 1979. As questões sobre justiça e liberdade debatidos em Medellín (1968) continuaram em Puebla. O contexto de regime ditatorial e a “ideologia da Segurança

¹²⁵ O Concílio Vaticano II (1963) representou um ponto de ruptura em vários aspectos no que refere ao que era a Igreja na Conferência do Rio de Janeiro e o que ela foi na Conferência de Medellín. Teríamos, na opinião de Libânio (2007), de uma conferência para outra, uma nova Igreja.

Nacional” em alguns países da América Latina colocou em evidência as questões sobre direito e dignidade humana. O tema da opção pelos pobres e o reforço das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs foram amplamente debatidos em Puebla.

Na visão de Libânio Puebla significou uma continuação com Medellín, mas nem tanto. Logo após a Conferência de 1968 já começaram a aparecer as primeiras reações às inovações pós-conciliares e ao “surto libertador da Igreja Latino Americana por parte de Roma”. Dizia-se que a Igreja na América Latina teria feito falsas interpretações de Medellín ao radicalizar a opção pelos pobres¹²⁶.

O comentarista resume o que teria sido Puebla:

Deslocou-se o acento para o aspecto cultural e multiplicaram-se as opções, enfraquecendo destarte a opção pela libertação dos pobres, tão cortante em Medellín (LIBÂNIO, 2007, p, 31).

Em Santo Domingo, em 1992, na quarta Conferência, somaram-se aos já participantes da América Latina os países da região do Caribe, tornando-se a partir de então Conferência Episcopal da América Latina e do Caribe. O tema central dessa reunião foi *inculturação*. A idéia de *promoção humana*, debatida nas duas Conferências anteriores, Puebla e Medellín, perpassava agora não apenas por variáveis como *liberdade e justiça*, mas também pelo entendimento de que há *diferentes culturas*. Os textos dessa Conferência começam a demarcar que às *diferentes culturas* da América Latina e do Caribe “começa a se impor uma *nova cultura*”, sobretudo aquela veiculada pelos *Meios de Comunicação Social*, surgidos no contexto de uma mentalidade *urbano-industrial*.

Sobre essa conferência Libânio é bastante pessimista:

O clima neoconservador eclesial, que já se manifestara com certa pujança em Puebla, reforçou-se em Santo Domingo. A Igreja da América Latina teve pouca liberdade de expressão em Assembléia organizada desde os poderes centrais da Igreja. Foi, em parte, uma experiência traumatizante (2007, p, 32).

¹²⁶ O longo documento de Puebla desconheceu a teologia da libertação, como se ela não existisse. Ela tinha sido a primeira teologia original do continente. É realmente espantoso para um olhar de historiador constatar essa ausência total até das palavras “teologia da libertação” (LIBÂNIO, 2007, p, 29).

A quinta Conferência foi novamente realizada no Brasil na cidade de Aparecida, em São Paulo, no ano de 2007. Essa conferência, para alguns de seus comentadores é um rompimento com Santo Domingo e uma continuidade com Medelín e Puebla; para outros ela é uma continuidade das discussões travadas em Santo Domingo. Há um consenso entre as várias opiniões de que a retomada do método Ver, Julgar e Agir na escrita do documento significa sim um retorno a Medelín e Puebla e um rompimento com Santo Domingo¹²⁷

Um desses comentadores, Ribeiro de Oliveira (IUH on line s.d., p. 3), é da opinião de que a Conferência em Aparecida significou um confronto entre duas concepções de missão presentes no interior da Igreja. Esse confronto se evidenciou, entre outras coisas, pelo diagnóstico do mal que afeta o mundo moderno. De um lado aqueles que vêem nesse mal um efeito do sistema capitalista, que é por natureza excludente, predatório e opressor; do outro, aqueles que vêem o *secularismo* como o maior problema, pois tendo abandonado a “verdadeira religião” o mundo moderno ficou entregue aos desmandos de uma “razão egoísta e hedonista”¹²⁸.

Aparecida é de alguma forma tanto rupturas quanto continuidades com as outras conferências que a precederam, como continuidade retoma temas como aqueles discutidos desde a Primeira Conferência no Rio do Janeiro em 1955, a exemplo da necessidade de evangelização, a manutenção de uma perspectiva teológica cristocêntrica

¹²⁷ Ver excelentes entrevistas publicadas, logo após a Conferência, com vários especialistas pela revista IHU on line publicada pela Unisinos em www.cnl.org.br/pub/.../8ebe0ef607d8807e31792bf42cf4f6bd.doc

¹²⁸ Nas palavras de Ribeiro de Oliveira “Desde o início dos anos 1970, a CNBB tem sido conduzida por bispos que poderiam ser identificados por seu apoio às CEBs, às *Pastorais* sociais e, no limite, à Teologia da Libertação. Embora essa hegemonia sempre tenha sido contrabalançada pela “maioria silenciosa” de molde conservador e pelas pressões da Cúria Romana, ela imprimiu sua marca nas relações entre a Igreja e a sociedade brasileira. O pontificado de João Paulo II, porém, imprimiu outro rumo na Igreja universal, ao buscar maior uniformidade pastoral. Desde sua primeira visita ao Brasil, em 1980, fizeram-se sentir as pressões para que a CNBB se conformasse com docilidade aos rumos para ela traçados em Roma. Com isso, tornaram-se tensas as relações entre a Igreja “da Libertação” e a Cúria romana, só não chegando a uma ruptura devido à habilidade da Presidência da CNBB em contornar os pontos mais críticos. Tais tensões foram abalando a estrutura *pastoral* que, ao iniciar-se o pontificado de Bento XVI já não tem o vigor de outros tempos, embora continue firmemente enraizada nas bases populares, atuante nos movimentos sociais e sendo o principal elemento da credibilidade de que goza a Igreja católica na sociedade brasileira” (RIBEIRO DE OLIVEIRA, IUH, sd, p, 3).

e eclesiocentrada, uma restrita concepção de evangelização, além da timidez no âmbito do ecumenismo e do diálogo inter-religioso (TEIXEIRA, s.d. p, 36). Se não rompe, pelo menos recua acerca de temas amplamente discutidos em Medellín a exemplo da importância das Comunidades Eclesiais de Base - CEB's e da Teologia da Libertação.

O termo Teologia da Libertação foi sequer mencionado no Documento Final (LIBÂNIO, 2007, p, 110), e as CEB's foram incluídas na categoria das “pequenas comunidades”, além do significado que teve a luta interna travada pelos setores mais progressistas para manutenção do termo no Documento Conclusivo¹²⁹. O teólogo e professor Vanildo Zugno (IHU, sd. p, 48) estranha que ao longo de todo documento não apareçam “uma única vez” os termos capitalismo, socialismo ou comunismo¹³⁰.

Mas nem tudo são “sombras” em Aparecida. Libânio (2007, p, 103) destaca o que ele considera temas novos nas Conferências: a discussão sobre biodiversidade e ecologia, chamando atenção para a Amazônia e a Antártida. Ribeiro de Oliveira (IHU, sd. p, 10-11) destaca o que ele considera o diferencial dessa Conferência em relação às anteriores: a sua realização em um santuário de grande visibilidade, o que acarretou a ampla participação do povo. Ele chama atenção para o fato de que os bispos da América Latina e Caribe - ALeC, os cardeais da Cúria Romana e os demais convidados, representantes de diversos setores da Igreja católica “não se reuniram durante quase três

¹²⁹ “Como resultado do trabalho em comissões, foi incluído no documento um item sobre as CEBs, referindo-se a elas de modo muito positivo. Esses parágrafos, que constavam na terceira versão do documento, foram suprimidos na quarta versão – que só poderia ser modificada por solicitação de pelo menos sete conferências nacionais. Os bispos reagiram e dez conferências pediram o destaque em plenário. A votação para que fosse reintroduzido o texto anteriormente aprovado teve 70 votos a favor e 57 contra. Assim, embora não se chegasse à maioria de 2/3, ele retornou ao documento final, tornando-se então um dos textos mais expressivos da Conferência” (RIBEIRO DE OLIVEIRA, IHU, sd.p, 13).

¹³⁰ Olhando o Documento Conclusivo mais de perto encontrei uma única referência ao termo capitalismo. Assim é mencionado: “Tanto o capitalismo como o marxismo prometeram encontrar o caminho para a criação de estruturas justas e afirmaram que estas, uma vez estabelecidas, funcionariam por si mesmas; afirmaram que não só não haviam tido a necessidade de uma precedente moralidade individual, mas elas fomentariam a moralidade comum. E esta promessa ideológica se demonstrou que é falsa. Os fatos o colocam manifesto. O sistema marxista, onde governou, não só deixou uma triste herança de destruições econômicas e ecológicas, mas também uma dolorosa destruição do espírito. E o mesmo vemos também no ocidente, onde cresce constantemente a distância entre pobres e ricos e se produz uma inquietante degradação da dignidade pessoal com a droga, o álcool e as sutis miragens de felicidade (Aparecida, versão on line, p, 274).

semanas tão somente para redigir um documento, essas pessoas se conheceram (ou se reencontraram), celebraram juntas, trocaram informações, enfim, passaram por muitos momentos de interação”. Isso contribuiu segundo sua avaliação, para que se criasse “um clima favorável à sociabilidade e ao entendimento, mesmo entre pessoas que pensam de modo diferente”. Dessa interação teria resultado “bem mais do que um documento magisterial”, a Conferência teria sido o “reencontro da Igreja da ALec consigo mesma”. Em grande parte esse clima de “encontro consigo mesma” deu-se por conta da grande interação que caracterizou a Conferência, tanto entre igreja e igreja quanto entre igreja e povo.

Todos s dias os bispos celebravam a missa da manhã cercados por romeiros e romeiras que vinham de várias partes do Brasil, e eram envolvidos por suas demonstrações de devoção à Virgem de Aparecida. Ao final da missa, muitos romeiros pediam para fazer uma foto junto com um dos celebrantes ainda todo paramentado (...) mostrando seu apreço por estar perto de alguém tão importante. Com certeza, este fato deve ter sensibilizado os bispos, despertando ou reavivando neles o sentimento de sua responsabilidade como pastores desse povo sofrido e fiel (p, 11).

Seguindo os termos chaves

secularismo/secularização

Passemos à análise dos Documentos Conclusivos a partir das palavras chaves. Iniciemos pelos termos *secularismo/secularização*, expressões muito utilizadas nos Documentos para se falar da atuação da Igreja na vida social.

Na Conferência do Rio de Janeiro não há referências aos termos secularização e secularismo. Esses irão aparecer no Documento de Medellín, ainda assim, com pouca expressão. Apenas três vezes é citado o termo secularização¹³¹ e secularismo não consta no Documento.

Já na Conferência de Santo Domingo, em 1992, o termo secularismo aparece no Documento Conclusivo dessa conferência quatorze vezes, enquanto secularização consta cinco vezes. Esse documento faz uma distinção entre os dois termos:

¹³¹ Na verdade apenas duas, visto que em uma das vezes o termo é apontado no índice remissivo, mas é substituído no texto pelo termo dessacralização (cf. CELAM, 2004).

Uma modalidade é o “secularismo” que nega a Deus, ou porque sustenta que todas as realidades se explicam por si mesmas sem recorrer a Deus, ou porque se considera a Deus como inimigo, alienação do homem. Esta posição secularista deve-se distinguir do processo chamado “secularização”. Este sustenta legitimamente que as realidades materiais da natureza e do homem são em si “boas”, e suas leis devem ser respeitadas, e que a liberdade é para a auto-realização humana e é respeitada por Deus (Santo Domingo, versão on line, p. 126).

Na Conferência de Puebla, 1979, aparece no texto conclusivo sete vezes o termo secularização e doze vezes o termo secularismo. Como no texto de Santo Domingo, os termos são entendidos em Puebla como distintos. Secularização é visto “como uma legítima autonomia do secular, justo e desejável”, no entanto, em sua passagem real para o processo histórico ocidental, para a civilização urbano-industrial é inspirado pela ideologia que “chamamos de secularismo” (Puebla [1979], CELAM, 2004, p. 397). Esta, em sua essência, “separa e opõe” o homem em relação a Deus; concebe a construção da história como responsabilidade exclusiva do homem, considerada em sua mera imanência. Trata-se de:

Uma concepção de mundo segundo a qual este último se explica por si mesmo, não sendo necessário recorrer a Deus: Deus seria pois supérfluo e até mesmo um obstáculo. Este secularismo, para reconhecer o poder do homem, acaba se colocando acima de Deus ou mesmo negando-o. Novas formas de ateísmo – um ateísmo antropocêntrico, não abstrato e metafísico, mas prático e militante – parecem derivar dele. Em união com este secularismo ateu, nos é proposta todos os dias, sob as formas mais diversas, uma civilização de consumo, o hedonismo, erigido em valor supremo, uma vontade de poder e de domínio, de discriminação de toda espécie: constituem elas outras tantas inclinações desumanas deste humanismo (Puebla [1979], CELAM, 2004, p. 398).

No Documento de Aparecida os termos secularização e secularismo aparecem apenas três vezes ambos, não há preocupação em distingui-los, são sempre citados como algo que provoca mudanças nem sempre positivas para a Igreja.

O secularismo, entendido como um “processo que separa e opõe o homem em relação a Deus” e que tem seu ponto de partida na ciência, técnica e urbanização crescente (Puebla, p. 397), está intimamente relacionado ao crescente processo de urbanização na *América Latina*, dessa forma, uma das grandes preocupações da Igreja diz respeito às cidades e às *mudanças culturais* pelas quais as mesmas passam:

Na passagem da cultura agrária para a urbano-industrial, a cidade se transforma em propulsora da nova civilização universal. Esse fato requer novo discernimento por parte da Igreja. Globalmente, deve inspirar-se na visão da Bíblia, a qual ao mesmo tempo em que comprova positivamente a tendência dos homens à criação de cidades onde conviver de modo mais associado e humano, é crítica da dimensão desumana do pecado que nelas se origina. Assim sendo, nas atuais circunstâncias a Igreja não alenta o ideal de criação de megalópoles que se tornam irremediavelmente desumanas, como tampouco de uma industrialização excessivamente acelerada que as atuais gerações tenham que pagar à custa de sua própria felicidade, com sacrifícios desproporcionais. Por outro lado, reconhece que a vida urbana e as transformações industriais levantam problemas até agora desconhecidos. Em seu interior se modificam os modos de vida e as estruturas habituais da vida: a família, a vizinhança, a organização do trabalho. Alteram-se igualmente as condições de vida do homem religioso, dos fiéis e da comunidade cristã (...) não há razão para pensar que as formas essenciais da consciência religiosa estejam exclusivamente ligadas à cultura agrária. É falso dizer que a passagem para a civilização urbano industrial acarrete necessariamente a abolição da religião. Contudo, constitui um evidente desafio, ao se condicionar com novas formas e estruturas de vida, a consciência religiosa e a vida cristã. A Igreja se encontra pois diante do desafio de renovar sua evangelização, de modo que possa ajudar aos fiéis a viver sua vida cristã no quadro dos novos condicionamentos que a sociedade urbano-industrial cria para a vida de santidade; para a oração e contemplação; para as relações entre os homens, que se tornam anônimas e arraigadas no meramente funcional; para a nova vivência do trabalho, da produção e do consumo (Puebla [1979], CELAM, 2004, p, 396-397).

À crescente *urbanização* a Igreja relaciona o processo de *mudança cultural* por que passa a sociedade. Segundo sua visão urbanização estaria diretamente relacionada ao crescimento demográfico, às migrações, à maior acessibilidade e mobilidade espacial, assim como aos problemas advindos desse fenômeno, como precários serviços de saúde, alimentação, educação e empregos o que, por sua vez, conformaria um quadro propício ao “*desenraizamento*”, sobretudo nos processos de *migrações*.

Modernidade

O contexto de *modernidade* seria o pano de fundo para todas essas transformações apontadas pela Igreja. A modernidade como causa de todos esses desarranjos.

Na década de 1950, na Conferência do Rio de Janeiro o termo modernidade não apareceu no Documento Conclusivo, falou-se numa “profunda transformação nas estruturas sociais da América Latina, causada pelo processo de industrialização” fato de grande preocupação para o clero já que o “pensamento cristão” não se encontrava presente nesse processo.

Na Conferência de Medellín não há referência ao termo modernidade, mas o conteúdo sociológico desse fenômeno pode ser apreendido pelo que a Igreja chamava de *mudanças culturais*, essas mudanças seriam verificadas especialmente através das alterações no seio da família.

Porque a família tem sofrido, talvez mais que outras instituições, os impactos das mudanças e transformações sociais. Porque na América Latina a família sofre de modo especialmente grave as conseqüências “dos círculos viciosos” do subdesenvolvimento: más condições de vida e cultura, baixo nível de salubridade, baixo poder aquisitivo etc., transformações que nem sempre se podem captar adequadamente (Medelín [1968], CELAM, 2004, p, 103-104).

As razões apontadas pela Igreja para tantos problemas na instituição familiar seriam a “influência de quatro fenômenos sociais fundamentais”.

- a) Passagem de uma sociedade rural a uma sociedade urbana, fato que alteraria relações do tipo patriarcal;
- b) Agravamento das desigualdades propiciadas pelo processo de desenvolvimento;
- c) Rápido crescimento demográfico;
- d) Processo de socialização que subtrai valores “essenciais” da família enfraquecendo-a.

Também no documento de Puebla não há referência ao termo *modernidade*, mas fala-se em *época moderna e vida moderna*. Em Santo Domingo o termo aparece treze vezes. A modernidade é citada como um contexto de desafio para Igreja, por ser caracterizado por ampla *mudança cultural*, é necessário que, em nome da evangelização, a Igreja se ponha em “diálogo” com a modernidade (Santo Domingo, versão on line p.75).

O termo vem a reboque do comentário sobre a situação da *América Latina*:

Embora realidade pluricultural, a América Latina e o Caribe estão profundamente marcados pela cultura ocidental, cuja memória, consciência e projeto se apresentam sempre em nosso predominante estilo de vida comum. Daí o impacto que a cultura moderna e as possibilidades a nós oferecidas por seu período pós-moderno produziram em nossa maneira de ser.

A cultura moderna se caracteriza pela centralidade do homem; os valores da personalização, da dimensão social e da convivência; a absolutização da razão, cujas conquistas científicas e tecnológicas e informáticas têm satisfeito muitas das necessidades do homem, ao mesmo tempo em que tem buscado autonomia em relação à natureza, a qual domina; em relação à história, cuja construção ele assume; e inclusive em relação a Deus, do qual se desinteressa ou relega à consciência pessoal, privilegiando exclusivamente a ordem temporal.

A pós-modernidade é o resultado do fracasso da pretensão reducionista da razão moderna, que leva o homem a questionar tanto alguns êxitos de modernidade como a confiança no progresso indefinido, embora reconheça, como faz também a Igreja, seus valores.

Tanto a modernidade com seus valores e contra-valores, como a pós-modernidade enquanto espaço aberto à transcendência apresentam sérios desafios à evangelização da cultura (SANTO DOMINGO, CELAM, 2004, p,747-748).

É possível encontrar muitos outros termos que fazem referência à modernidade, sem citar o verbete. No Rio de Janeiro *comunicação social*; em Medellín *mudança*; em Puebla *mudanças culturais*; em Santo Domingo *globalização e mudança*. Em Aparecida é dito que “as novas formas de expressões culturais, produtos da globalização”, afetam a vida e a identidade pessoal, tornando as pessoas “presa fáceis das novas propostas religiosas e pseudo-religiosas” (Documento de Aparecida, 2008, p, 199).

Em contexto de *urbanização* das cidades e cultura moderna a Igreja propõe o que ela chama de “*Nova Evangelização*”, isto é, uma retomada semelhante àquela evangelização ocorrida há quinhentos anos, esta, deve estar baseada no princípio de que “em Cristo há uma riqueza insondável que nenhuma cultura, de qualquer época, extingue (...)”. Segundo o Papa essa evangelização deve ser “nova em seu ardor, em seus métodos e em sua expressão (...)” (Santo Domingo, p. 649), em contextos de *mudanças culturais*, precisa ser coerente para ser eficaz. Portanto, os desafios pastorais em contexto urbano seriam os seguintes:

A América Latina e o Caribe acham-se hoje num processo acelerado de urbanização. A cidade pós-industrial não representa só uma

variante do tradicional habitat humano, mas constitui, de fato, a passagem da cultura rural à cultura urbana, sede e motor na nova civilização universal. Nela altera-se a forma com a qual num grupo social, num povo, numa nação, os homens cultivam sua relação consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com Deus.

Na cidade a relação com a natureza se limita, quase sempre e pelo próprio ser da cidade ao processo de produção de bens de consumo. As relações entre as pessoas se tornam amplamente funcionais e as relações com Deus passam por acentuada crise, porque falta a mediação da natureza tão importante na religiosidade rural, e porque a modernidade tende a fechar o homem dentro da imanência do mundo. As relações do homem urbano com ele mesmo também mudam, porque a cultura moderna faz com que valorize principalmente sua liberdade, sua autonomia, a racionalidade científico-tecnológica e, de modo geral, sua subjetividade, sua dignidade humana e seus direitos. Com efeito, na cidade encontram-se os grandes centros geradores da ciência e tecnologia moderna.

Nossas metrópoles latino-americanas têm também como característica atual periferias de pobreza e miséria, que quase sempre constituem a maioria da população, fruto de modelos econômicos exploradores e excludentes. Até o campo se urbaniza pela multiplicação das comunicações e transportes.

Por sua vez, o homem urbano atual apresenta tipo diverso do homem rural: confia na ciência e na tecnologia; é influenciado pelos grandes meios de comunicação social; é dinâmico e projetado em direção do novo; consumista, audiovisual, anônimo na massa e desarraigado (Santo Domingo [1992], CELAM, 2004, 749-750).

O reconhecimento de uma grande *mudança cultural* faz com a Igreja reconheça a necessidade de uma *Nova Evangelização*; a cidade ganha atenção especial, pois é entendida como lócus privilegiado das mudanças em curso, no entanto, dado a massificação dos *meios de comunicação*, inclusive nas cidades pequenas e na área rural, as ações da Igreja não devem ser restritas, devem aproveitar-se de todas os meios modernos de comunicação para evangelizar. Dentre as novas práticas suscitadas pela cultura moderna o texto destaca a “invasão das seitas e propostas religiosas de diversas origens” (Santo Domingo, [1992], CELAM, 2004, p, 648).

Modernidade: novas propostas religiosas, seitas e afins

No contexto das discussões acerca das *mudanças culturais* a Igreja entende como central a “proliferação” das “seitas”.

A preocupação da Igreja com a proliferação de outras formas religiosas, “inclusive não cristãs”, está presente desde as primeiras Conferências Episcopais. Na primeira conferência, realizada no Rio de Janeiro, em 1955, no título VII “protestantismo e movimentos anti-católicos: preservação e defesa da fé” a questão é tratada da seguinte forma:

A Conferência Geral do Episcopado Latino- Americano, frente ao grave problema que estabelecem o protestantismo e vários movimentos anti-católicos que têm sido introduzidos nas nações latino-americanas, ameaçando sua tradicional cultura católica:

Recomenda vivamente que se façam efetivas todas as disposições do Código de Direito Canônico relativas à preservação e defesa da fé, cuidando também do cumprimento das que se referem à prévia censura e proibição de livros, revistas e demais publicações perigosas.

De maneira especial recomenda:

- Que se façam cruzadas de orações, pedindo a preservação e o progresso da fé católica na América Latina, e a conversão dos inimigos da Igreja;

- Que se aproveite, como arma preciosíssima em defesa da fé, a piedade arraigada, intensa e filial do povo latino-americano à Santíssima Virgem, venerada sob as diversas invocações próprias de cada região;

- Recomenda encarecidamente a intensificação do movimento bíblico, de tal forma que os fiéis se habituem à leitura freqüente e mesmo diária das Sagradas Escrituras e, sobretudo dos Santos Evangelhos mediante:

- Edições populares de livros sagrados

- Cursos bíblicos, também por rádio e correspondência

- Celebração do “Dia Nacional da Bíblia” (Rio de Janeiro [1955], CELAM, 2004, 57- 58).

O documento segue com uma série de recomendações, inclusive, enfatiza uma melhor formação dos futuros padres nos seminários teológicos. Recomenda a utilização de conferências e cursos especiais para não-católicos, assim como, “mediante ao trato social e a amizade” seja possível uma “prudente e caritativa aproximação com os irmãos que se apartaram da Igreja” (p. 59).

Além de citar os “protestantes” e os “anti-católicos” no subtítulo do documento, a Igreja recomenda especial cuidado com o “espiritismo” e aconselha a inclusão nos

catecismos de um capítulo especial que profiba as “superstições, a magia, e a invocação dos mortos e dos espíritos”. Em seguida recomenda que:

Os sacerdotes falem deles aos fiéis, com caridade, mas claramente, explicando a impossibilidade de continuarem sendo católicos se aderirem ao espiritismo; insista-se também no grave dever que todos têm de não contribuir, nem material nem moralmente, com a criação ou sustento das chamadas casas de caridade do espiritismo (Rio de Janeiro [1955], CELAM, 2004, p, 59).

Apesar de esse ser o único documento onde aparece de forma clara o termo protestante as recomendações finais do documento se referem mais aos espíritas e maçons que aos protestantes. No combate aos espíritas e maçons, “catequistas, militantes da Ação Católica, das Congregações Marianas e outras associações de apostolado” devem receber curso especial sobre espiritismo para que sejam os mais capazes em “difundir entre os demais fiéis a verdadeira doutrina, para preservá-los de lamentáveis caídas”. Em relação aos maçons os fiéis devem ser conscientizados do “caráter anti-católico com oportunas e documentadas instruções, e se lhes dêem a conhecer as censuras que estão em vigor contra estas e outras seitas secretas” (p.60).

Na conferência de Puebla as seitas são assim referidas

Há cinco séculos estamos evangelizando a América Latina. Hoje vivemos um momento grande e difícil desta evangelização. É verdade que a fé de nossos povos se exprime com evidencia. No entanto constatamos que nem sempre ela chega a sua maturidade e está ameaçada pela pressão secularista, pelos abalos provocados pelas mudanças culturais, pelas ambiguidades teológicas existentes em nosso meio e pelo influxo de seitas proselitistas e de sincretismos que vêm de fora. Nossa evangelização está marcada por algumas preocupações particulares (...) (Puebla [1979], CELAM, 2004, p, 377-378).

Para responder a esta situação e dar um novo impulso à evangelização, queremos dizer uma palavra clara e esperançosa que estimule a evangelizar, com prazer e audácia, os nossos povos, em quem percebemos um anseio profundo de receber o Evangelho de Cristo. Para este fim recordamos o sentido da evangelização, sua dimensão e destino universal, como também os critérios e sinais que lhe manifestam a autenticidade (Puebla, versão on line, p, 85-86).

No documento de Santo Domingo, elas são assim definidas:

As seitas fundamentalistas são grupos religiosos que insistem que

somente a fé em Jesus Cristo salva e que a única base da fé é a Sagrada Escritura, interpretada de modo pessoal e fundamentalista, com exclusão da Igreja, portanto, e insistência na iminência do fim do mundo e juízo próximo. Caracterizam-se por seu afã proselitista mediante insistentes visitas domiciliares, grande difusão de Bíblias, revistas e livros; a presença e ajuda oportunista em momentos críticos da vida das pessoas ou da Família e uma grande capacidade técnica no uso dos meios de comunicação social. Contam com uma poderosa ajuda financeira proveniente do estrangeiro e do dízimo obrigatoriamente pago por todos os adeptos. Distinguem-se por um moralismo rigoroso, por reuniões de oração com um culto participativo e emotivo, baseado na Bíblia, e por sua agressividade contra a Igreja, valendo-se freqüentemente da calúnia e do suborno. Ainda que seu compromisso com o temporal seja débil, orientam-se para a participação política em vista à tomada do poder. A presença dessas seitas religiosas fundamentalistas na América Latina aumentou de maneira extraordinária de Puebla até os nossos dias (Santo Domingo, versão on line p, 122).

Como solução recomenda:

Dar uma resposta pastoral eficaz ante o avanço das seitas, tornando mais presente a ação evangelizadora da Igreja nos setores mais vulneráveis, como migrantes, populações sem atenção sacerdotal e com grande ignorância religiosa, pessoas simples ou com problemas materiais e familiares (Santo Domingo, versão on line, p, 122).

Em Santo Domingo além do termo *seita*, que permanece atualmente sendo utilizado pela Igreja, inclusive em Aparecida (p, 90, 268,), a Igreja usa termos como “Novos Movimentos Religiosos ou Movimentos Religiosos Livres” para designar outros grupos religiosos. Assim os define:

Fenomenologicamente, trata-se de fatos socioculturais protagonizados por setores marginalizados e também camadas médias e abastadas na América Latina, que através de formas religiosas geralmente sincréticas conseguem expressar sua identidade e aspirações humanas. Do ponto de vista da fé católica, esses fenômenos podem ser considerados como sinais dos tempos, e também como advertência de que existem ambientes humanos dos quais a Igreja está ausente e onde deve rearticular sua ação evangelizadora (Santo Domingo [1992], CELAM, 2004, p, 700).

O texto usa também termos como “corrente” ou “tipo de fenômenos” para se referir aos movimentos. Chama alguns de *formas paracristãs ou semicristãs* incluindo entre estas as Testemunhas de Jeová e Mórmons; se refere a outros movimentos como *formas esotéricas*, adeptas de conhecimento secreto e ocultismo, como correntes espíritas e rosas-cruzes; a alguns chama de misticismo e *experiência de comunhão*, a exemplo da Hare Krishna, Luz Divina, ou ainda a Seicho-no-Iê e a Baha’i que,

“derivadas das grandes religiões asiáticas não atingem apenas migrantes da Ásia, e *empresas socioreligiosas* como a “*seita Moon ou a Nova Acrópolis*, que tem objetivos ideológicos e políticos bem precisos (...)” (p. 701).

Em seguida o documento adverte que “diante da multiplicidade de novos movimentos” a igreja pretende prender sua atenção nas causas de seu crescimento e nos desafios pastorais que as mesmas suscitam. Seriam várias as causas que explicariam o interesse que os Novos Movimentos despertam nas pessoas. Entre estes se devem assinalar:

A permanente e progressiva crise social que suscita certa angústia coletiva, a perda de identidade e o desenraizamento das pessoas.

A capacidade desses movimentos para adaptar-se às circunstâncias sociais e para satisfazer, momentaneamente, algumas necessidades da população. Em tudo isto não deixa de ter certa presença a curiosidade pelo inédito. O distanciamento da Igreja de setores-populares ou abastados, que buscam canais de expressão religiosa, nos quais não se deve descartar evasão do compromisso de fé. Sua habilidade para oferecer aparente solução aos desejos de “cura” por parte dos atribulados (Santo Domingo, [1992], CELAM, 2004, p, 701-702).

Esses movimentos religiosos se colocam para a igreja como “Desafios Pastorais”.

Nosso maior desafio está em avaliar a ação evangelizadora da Igreja e em determinar desse modo a quais ambientes humanos chega ou não essa ação.

- Como dar resposta adequada às perguntas que as pessoas se fazem sobre o sentido de sua vida, sobre o sentido da relação com Deus, em meio a permanente e progressiva crise social.

- Adquirir maior conhecimento das identidades e culturas dos nossos povos (Santo Domingo, CELAM, 2004, p, 702).

Essas questões colocam a Igreja em frente a novos desafios que, por sua vez, necessitam de novas ações. Assim, as Linhas Pastorais devem:

Ajudar no discernimento dos problemas da vida à luz da fé. Nesse sentido, é preciso revalorizar o sacramento da penitência e a orientação espiritual.

Procurar adaptar nossa evangelização e celebrações de fé às culturas e necessidades subjetivas dos fiéis, sem falsear o Evangelho.

Fazer revisão profunda de nosso trabalho pastoral, a fim de melhorar a qualidade de nossos meios e de nosso testemunho.

Dar tratamento diferenciado aos movimentos religiosos, segundo sua índole e suas atitudes para com a Igreja.

Promover uma liturgia viva, na qual os fiéis se introduzam no mistério.

Apresentar uma antropologia cristã que dê o sentido da potencialidade humana, o sentido da ressurreição e o sentido das relações com o universo (horóscopos). Não esquecer que o indiferentismo deve ser combatido através de apresentação adequada do sentido último do homem, ao que muito ajudará a apresentação dos novíssimos (Santo Domingo [1992], CELAM, 2004, p. 702-703).

Em Aparecida há as seguintes recomendações:

No fiel cumprimento de sua vocação batismal, o discípulo deve levar em consideração os desafios que o mundo de hoje apresenta à Igreja de Jesus, entre outros: o êxodo de fiéis para seitas e outros grupos religiosos; as correntes culturais contrárias a Cristo e à Igreja; a desmotivação de sacerdotes frente ao vasto trabalho pastoral; a escassez de sacerdotes em muitos lugares; a mudança de paradigmas culturais; o fenômeno da globalização e a secularização; os graves problemas de violência, pobreza e injustiça; a crescente cultura da morte que afeta a vida em todas as suas formas (Aparecida, versão on line p. 90).

O documento não faz nenhuma recomendação especial de como se portar perante a questão, menciona apenas que se trata de uma “situação nova” que preocupa a Igreja e que será analisada na Conferência.

Ao contrário do termo *seita* de uso freqüente nos documentos, sete vezes em Puebla, vinte e cinco vezes em São Domingo e duas em Aparecida, o uso do termo *pluralismo*, é bastante econômico. Em Puebla, *pluralismo religioso* é utilizado cinco vezes, em Medellín muitas vezes é mencionado o termo *pluralismo* e *pluralidade*, mas sempre em referência à situação cultural e não apenas religiosa. Em Santo Domingo duas vezes são utilizadas o termo *pluralismo teológico* e em Aparecida apenas três vezes são mencionados os termos *pluralismo social e cultural* e *pluralismo religioso*.

Em Puebla o termo não assume uma definição, mas deixa entrever que o pluralismo é uma coisa boa, mas que “falsas interpretações” têm causado problemas para o “povo de Deus” (Puebla, versão on line p, 53).

Em Santo Domingo *pluralismo teológico* e *pluralismo* aparecem duas e uma vez, respectivamente, também sem definições; o texto comenta sobre o mau uso que se faz do termo. Em Aparecida *pluralismo social e cultural* e *pluralismo religioso* são

tomados como um fenômeno social ligado à modernidade e às mudanças de comportamento. Adquire uma conotação ambígua no texto pois é considerado positivo quando ligado às questões de liberdade e emergências de subjetividades, mas ao mesmo tempo altamente maléfico quando promove comportamentos individualistas, responsáveis, segundo o texto por “relativismos éticos e pela crise da família” (Aparecida, versão on line p. 214).

Dentro do novo pluralismo religioso em nosso continente, não se tem diferenciado suficientemente os cristãos que pertencem a outras igrejas ou comunidades eclesiais, tanto por sua doutrina como por suas atitudes, dos que fazem parte da grande diversidade de grupos cristãos (inclusive pseudo-cristãos) que se têm instalado entre nós. Isso porque não é adequado englobar a todos em uma só categoria de análise. Muitas vezes não é fácil o diálogo ecumênico com grupos cristãos que atacam a Igreja Católica com insistência (Aparecida, versão on line p.54).

No documento da Conferência Episcopal de Puebla realizada em 1979 no Capítulo II “o que evangelizar?”, subitem 2.4, “evangelização da cultura na América Latina”, as formas religiosas não católicas são referidas:

No quadro desse processo histórico surgem em nosso Continente fenômenos e problemas particulares e importantes: a intensificação das migrações e dos deslocamentos de população do campo para a cidade; a presença de fenômenos religiosos como o da invasão das seitas que, por parecerem marginais, não devem ficar despercebidas ao evangelizador; a enorme influência dos meios de comunicação social como veículos de novas diretrizes e modelos culturais; o anseio da mulher por sua promoção, de acordo com sua dignidade e peculiaridade no conjunto da sociedade; o surgimento de um mundo operário que será decisivo na nova configuração da nossa cultura (Puebla [1972], CELAM, 2004, p, 394).

Em Santo Domingo realizada em 1992, o aparecimento de “seitas” vem atrelado às questões da *modernidade*, e somente uma *Nova Evangelização* poderia superar as mesmas.

A nova Evangelização tem como finalidade formar pessoas e comunidades maduras na fé e dar respostas à nova situação que vivemos, provocada pelas mudanças sociais e culturais da modernidade. Há de se ter em conta a urbanização, a pobreza e a marginalização. Nossa situação está marcada pelo materialismo, a cultura da morte, a invasão de seitas e propostas religiosas de diversas origens (Santo Domingo [1992], CELAM, 2004, p, 648).

A modernidade e os Meios de Comunicação

A *modernidade*, e o conseqüente *seculismo* que vem a reboque, provocou na Igreja uma necessidade crescente de adaptar-se aos novos tempos, é nesse contexto que um dos elementos chaves da “cultura moderna”, os *meios de comunicação*, são fortemente acionados pela Igreja. Recomendação de uso dos mesmos se faz presente desde a primeira Conferência em 1955.

No documento da Conferência do Rio de Janeiro, a Igreja recomenda o uso de jornais, rádio TV e cinema, seus usos se justificam pela crescente importância que os mesmos vêm adquirindo na sociedade. Recomenda que o episcopado de cada país, entre outras coisas, organize pelo menos um jornal católico nacional e que torne cada vez mais atraentes os jornais e demais publicações católicas se utilizando das técnicas modernas com notícias da atualidade, sem perder, porém, o caráter católico (Rio de Janeiro [1955], CELAM, 2004, p. 55).

O documento enfatiza que:

Considerando a notável ajuda que, em situações como a dos países latino-americanos, tão vastos e escassos de clero, pode representar o emprego de rádio para fins religiosos e educativos, como a experiência vem demonstrando (...) (Rio de Janeiro [1955], CELAM, 2004, p, 56).

Em Puebla o tema da comunicação social se apresenta com muito fôlego. A mesma é entendida como veículo de mudança cultural, dado a influência que tem sobre as pessoas. No entanto, a situação ambígua da mesma é destacada visto que ao mesmo tempo em que podem ser entendidos como veículos de situações como divórcio, infidelidade, aborto, amor livre entre outros, práticas condenadas pela Igreja católica (p, 436), são, ao mesmo tempo, destacados como possibilidade de meios propagadores da evangelização, sobretudo em alguns países da América Latina com grandes extensões, falta de ministros e dispersão populacional (p, 503).

Dado o reconhecimento da importância dos meios de comunicação social como meio de evangelização, assim como o perigo que os mesmos podem representar, caso seu direcionamento não seja acompanhado de perto pela Igreja, é necessário que haja,

segundo a mesma, um conhecimento, compreensão e experimentação mais profunda desse fenômeno.

Nesse sentido, especial atenção é dada à formação de um corpo de especialistas para atuar nos meios de comunicação social a serviço da Igreja, assim, o documento enfatiza que a “tarefa de formação no campo da comunicação é ação prioritária” da mesma (p, 537). Pois somente dessa forma seria possível:

Educar o público receptor para que tenha atitude crítica perante o impacto das mensagens ideológicas, culturais e publicitárias que nos bombardeiam continuamente, com o fim de neutralizar os efeitos negativos da manipulação e massificação (p, 537).

No entanto, a tarefa exige da igreja uma adequação ao contexto contemporâneo, isso implica certa mudança na dinâmica e atuação da igreja com os meios de comunicação.

Para maior eficácia na transmissão da mensagem, a Igreja deve lançar mão de uma linguagem atualizada, concreta, direta, clara, e ao mesmo tempo caprichada. Esta linguagem deve ficar próxima da realidade que o povo enfrenta, de sua mentalidade e religiosidade, de tal sorte que possa ser facilmente captada; para isso, é preciso levar em conta os sistemas e recursos da linguagem audiovisual própria do homem hodierno (p, 538).

Em Aparecida os meios de comunicação são entendidos como imprescindíveis:

Em nosso século tão influenciado pelos meios de comunicação social, o primeiro anúncio, a catequese ou o posterior aprofundamento da fé não podem prescindir desses meios. Colocados a serviço do Evangelho, eles oferecem a possibilidade de difundir quase sem limites o campo de audiência da Palavra de Deus, fazendo chegar a Boa Nova a milhões de pessoas. A Igreja se sentiria culpada diante de Deus se não empregasse esses poderosos meios, que a inteligência humana aperfeiçoa cada vez mais (Aparecida, versão on line, p, 216).

Além do uso constante e “adequado” dos meios de comunicação, a Igreja entende que sem a idéia de compromisso, tanto de religiosos quanto de leigos, a ação evangelizadora pode ter menos êxito, portanto, além do uso da técnica, questão muito enfatizada em todas as conferências, na de Aparecida, além do uso de variadas formas de evangelizar condizentes com os tempos atuais a Igreja conclama ao compromisso com a missão evangelizadora.

A igreja é chamada a repensar profundamente e a relançar com fidelidade e audácia sua missão nas novas circunstâncias latino-

americanas e mundiais [...] trata-se de confirmar, renovar e revitalizar a novidade do evangelho arraigada em nossa história [...] nessa nova etapa evangelizadora queremos que o diálogo e a cooperação ecumênica se encaminhem para despertar novas formas de discipulado e missão em comunhão, cabe observar que onde se estabelece o diálogo, diminui o proselitismo, crescem o conhecimento recíproco e o respeito, se abrem também possibilidades de testemunho comum. (Aparecida, 2008, p, 13 e 110).

No capítulo III do documento de Puebla intitulado “visão da realidade eclesial, hoje, na América Latina” a Igreja se pergunta: o que temos feito diante da realidade em constante mutação, nos últimos dez anos? A resposta pode ser lida nas entrelinhas do texto a seguir:

Até o instante em que nosso continente foi alcançado e envolvido pela vertiginosa corrente de mudanças culturais, sociais, políticas e técnicas da época moderna, o peso da tradição ajudava a comunicação do Evangelho: o que a igreja ensinava do púlpito era ciosamente recebido no lar e na escola e sustentado pelo ambiente social. Hoje em dia já não acontece o mesmo. O que a igreja propõe é aceito ou não, dentro de um clima de mais liberdade, com marcado sentido crítico. Os próprios camponeses, antes fortemente isolados, vão adquirindo agora espírito de crítica em razão das facilidades de contato com o mundo atual, que lhes são oferecidas pelo rádio e pelos meios de transporte; e também pelo trabalho conscientizador dos agentes de pastoral. O crescimento demográfico excedeu a capacidade que a Igreja tem, presentemente, de levar a todos a Boa Nova, também faltam os sacerdotes, escasseiam as vocações sacerdotais e religiosas, houve deserções, as igrejas não contam com leigos mais diretamente comprometidos nas funções eclesiais, surgiram crises nos movimentos apostólicos tradicionais. O ministro da Palavra, as paróquias e outras estruturas eclesiais são insuficientes para satisfazer à fome de Evangelho sentida pelo povo latino-americano. Os vazios têm sido preenchidos por outros, o que tem levado, em não poucos casos, ao indiferentismo e à ignorância religiosa. Ainda não se conseguiu uma catequese que atinja a vida integralmente (Puebla [1979], CELAM, 2004 p, 308).

De alguma maneira percebe-se que a Igreja compreende perfeitamente o momento em que vive através dos diagnósticos que faz da sua situação, reconhece também sua função nesse processo apontando as próprias falhas, no entanto, como alguns comentadores têm evidenciado não tem sabido exatamente como por em práticas tais medidas de solução.

Contemporaneamente, na visão da Igreja, seu grande desafio é responder de forma satisfatória às suas próprias aspirações de fé e evangelizar segundo suas convicções. Isso se torna uma tarefa árdua tendo em vista o “confronto radical” que

enfrenta com o que ela tem chamado de *secularismo* que, para além de propiciar um quadro favorável a novas formas religiosas, coloca em risco a relação dos homens com o deus católico. Nesse contexto uma das “incumbências” a Instituição se coloca diz respeito à tarefa de se atualizar e reorganizar o conteúdo de seu anúncio, que deverá partir da fé do povo sem perder de vista os valores da “nova civilização urbano-industrial”. Trata-se de ter Deus como fundamento e a Igreja Católica como instituição privilegiada na coordenação dessa conduta.

A forma como a Igreja católica lida com aquilo que ela denomina de *mudança* pode ser um ponto de partida para compreensão de como a instituição Igreja reage quando se sente “perdendo terreno” para outras religiões. Na opinião da mesma essas outras formas religiosas, são frutos da *modernidade*; fruto do que chama de *mudança cultural*. Atualizar os discursos e práticas da Igreja acompanhando as mudanças pelas quais o mundo passou e passa é também uma forma de reação à “proliferação” de tantas “outras religiões”. Assim, se por um lado a modernidade é causa de uma série de transtornos para a Igreja, por outro, somente incorporando alguns de seus elementos a Igreja pode reagir a tais transtornos.

O posicionamento da Igreja acerca da ciência é bem sintomática da relação ambígua que mantém com esses *tempos modernos*. Nos documentos de Santo Domingo a ciência era apontada como uma das variáveis responsáveis pela *mudança cultural* na sociedade que, por sua vez, concorrem para a dificuldade de evangelização da Igreja. Isso era atribuído ao fato de a ciência “não ser guiada por critérios evangélicos” (p, 679). Porém quando “penetradas pela Sabedoria de Deus” a ciência pode contribuir para a “humanização e civilização do mundo”. É nesse sentido que o documento faz um chamado para que haja um diálogo maior entre fé e ciência especialmente no caso da ciência produzida nas universidades que “dependem da Igreja” (versão on line p, 24).

No documento de Aparecida a Igreja reconhece que:

Há uma falsa visão, tão difundida em nossos dias, de uma incompatibilidade entre fé e ciência, a ciência proclama que a fé não é irracional “fé e razão são duas asas pelas quais o espírito humano se eleva na contemplação da verdade” [além disso conclama que] é urgente uma formação específica para que os leigos e leigas possam ter incidência significativa nos diferentes campos, sobretudo “no vasto mundo da política, da realidade social e da economia, como também da cultura, das ciências e das artes, da vida internacional, dos meios de

comunicação e de outras realidades abertas à evangelização” (Aparecida 2008, p, 133).

Com o discurso de adequação aos novos tempos e necessidades, a Igreja não descarta a modernidade, pelo contrário, pois que rechaçá-la seria um discurso inadequado; tenta colocá-la sob os valores da Igreja, pois, se nos documentos das conferências anteriores ciência e técnica apresentam certo aspecto negativo por secundarizar Deus e Igreja, no Documento de Aparecida a ciência é entendida de maneira positiva, tanto que se conclama para um dialogo entre fé e ciência. Apesar disso não deixa de reconhecer que modernidade positiva é aquela que, combinando valores técnicos e científicos, mantém Deus como fundamento primeiro e a Igreja como agência mantenedora da vida social. Nesse sentido a Igreja Católica se opõe àquilo que ela entende por pluralismo religioso, apesar de reconhecer tal fenômeno como algo positivo. A noção de pluralismo religioso só lhe cai bem quando não ameaça a hegemonia da Igreja. Os evangélicos apesar de pouco mencionados, são duramente tratados nos documentos e se a modernidade enquanto mudança cultural é uma das causas de sua proliferação somente a modernidade enquanto modernização e atualização da mensagem católica é capaz de combatê-los.

Assim, a Igreja mantém uma relação ambígua com aquilo que define como modernidade, rechaçando seus conteúdos considerados “mundanos”, mas ao mesmo tempo trabalha sobre esses mesmos conteúdos “mundanos” como meio para manter-se em posição favorável no atual contexto. Dessa forma, a Igreja dialoga bem com aquilo que entende como modernidade, definida, sobretudo como avanço científico ou mesmo ciência; acredita numa relação de continuidade entre ambas, mas rechaça o que chama de *ideologia do secularismo*, justamente por trazer em si a crença de que a ciência pode tomar o lugar de Deus na história dos homens. A noção de modernidade pensada pela Igreja propõe que seja possível viver num mundo técnico e científico e ao mesmo tempo ter Deus e a Igreja Católica como valores centrais.

Considerações Finais

Tendo em vista o crescimento das denominações evangélicas nas cidades da Região de Integração Marajó apontado pelos dados do censo de 2000 em relação ao censo de 1991 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, dados corroboradas por minhas observações em loco, me propus investigar como se relacionam católicos e evangélicos nessas cidades. Formada por 16 municípios a Região de Integração Marajó, assim como grande parte da Amazônia Brasileira foi/é tradicionalmente conhecida como católica, apesar da grande presença de religião de matriz africana, cultos de natureza indígena como a pajelança e, mas recentemente, a presença do protestantismo de vertente pentecostal.

As incursões a campo pela Ilha associadas às estatísticas do IBGE não deixam dúvida que de fato a região passa a receber uma série de novas denominações religiosas evangélicas nas duas últimas décadas do século XX, no entanto, não se pode dizer que essa presença seja recente já que as primeiras incursões de evangélicos pela Ilha são anteriores à fundação da Assembléia de Deus no Pará no ano 1911.

Gunnar Vingren e Daniel Berg chegaram ao Pará em 1910, no mesmo ano Vingren teria viajado pela região do Rio Tajapuru em companhia de seu amigo brasileiro Eduardo Nobre realizando cultos e fazendo pregações. Isso colocou a Igreja Assembléia de Deus como pioneira nessa região. Atualmente essa denominação encontra-se bem estruturada de recursos físicos e humanos e está presente em todas as 16 sedes municipais da região, além de possuir trabalho de evangelização ao longo das comunidades localizadas nos rios e furos do Marajó.

Por questões estratégicas o canal de chegada dos evangélicos ao Marajó se deu das localidades situadas à beira dos rios para as sedes municipais, a explicação para tanto é que “nas cidades” a penetração era mais difícil devido à presença da igreja católica, seja na figura de um padre ou, na ausência desse, de um leigo que exercia algumas das funções do sacerdote, o que de fato era mais comum. Atualmente esse processo se alterou: as denominações mais antigas na região como Assembléia de Deus, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Evangélica Cristã mantêm trabalhos tanto nas sedes como nas localidades próximas ou distantes; já as denominações que chegaram nas últimas duas décadas mantêm trabalhos apenas nas

sedes e não manifestam desejo de se instalar nas localidades, alegam para tanto que é muito custoso manter um evangelista em lugares tão distantes.

Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística nos mostram que o crescimento do número de evangélicos é bem mais acentuado de uma década para cá, e que no caso da região pesquisada os municípios que apresentaram maior crescimento de evangélicos no censo de 2000 são aqueles que apresentaram menor incidência de evangélicos no censo de 1991, isso significa dizer que as cidades marajoaras que percentualmente apresentam maior índice de presença evangélica no censo de 2000 são aquelas que apresentavam os menores índices em 1991. Isso implica dizer que as denominações se dirigiram na última década para os municípios onde havia menor presença de outras denominações evangélicas, ou, pode-se dizer, menor concorrência. Em contrapartida, os municípios que no censo de 1991 apresentaram números interessantes de presença evangélica mostraram crescimento medíocre no censo de 2000, corroborando com a idéia de que o fluxo de evangélicos obedece a uma demanda.

Os dados nos indicam que não se pode pensar a região investigada apenas como espaço católico onde co-existem práticas da pajelança e de religiões de matriz afro que, dado ao caráter inclusivo do catolicismo, foram ao longo do tempo envolvidas por esse e adquiriram uma identidade católica; mesmo se constituindo em algo diferente na prática. Com a chegada do pentecostalismo na região, no início do século XX, e sua expansão nas duas últimas décadas do mesmo século esse cenário tende a se alterar. Tal alteração se deve ao fato de que no universo evangélico se opera um processo diferente daquele verificado com as outras formas religiosas ou de cultos que por longo tempo estiveram sob o manto do catolicismo. Para os evangélicos há uma marcação identitária bastante acentuada, seus adeptos fazem questão de se diferenciar dos católicos, assim como dos praticantes da umbanda, candomblé, espíritas kardecistas, entre outros. Dessa forma, tem-se um grupo religioso que forja uma identidade que se constrói na pela diferenciação religiosa.

Mas nem tudo são diferenças, há bastantes continuidades nesse processo. Isso significa, que entender os evangélicos na região Marajó significa pensá-los dentro de seu contexto espaço-temporal sem deixar de considerar todas as questões que envolvem uma sociedade historicamente construída numa íntima relação com a natureza, a qual

tem um peso marcante no cotidiano dessas comunidades, sobretudo no repertório das crenças. Assim, o protestantismo de vertente pentecostal que se fixou nessa parte da Amazônia Brasileira dialoga com as características locais relativas às crenças que por longo tempo fizeram/fazem parte dos imaginários dessas populações que, sendo convertidos ou nascidos no universo evangélico, não deixam de trazer consigo práticas e crenças de seu antigo repertório cultural-religioso, no caso dos convertidos, ou mesmo de cultivar tal repertório no caso daqueles que nasceram em “berço evangélico”. Esse repertório está quase sempre relacionado às crenças em entidades sobrenaturais como boto, matintapereras, bichos visagentos, entre outros, ou às práticas cristãs católicas como a benzeção, associada ao uso de uma medicina tradicional que manipula medicamentos feitos à base de ervas naturais.

Quanto à questão do trânsito religioso entre denominações evangélicas pode-se dizer que o marajoara é conservador quanto se trata de transitar de denominações para denominação. Isso não significa que ele não transite, pelo contrário, encontrei muitas pessoas que já passaram por duas ou três denominações diferentes. Mas esse trânsito dificilmente se dá de uma denominação considerada “tradicional” para outra, especialmente entre pessoas mais velhas. São os jovens que migram de denominações mais antigas para as mais recentes na tentativa de adaptar “mundo” e religião.

São as denominações consideradas “tradicionalistas” que tem maior apelo entre as pessoas, pois são elas que chegam e ficam na região. Algumas denominações já tentaram por várias vezes na última década abrir templos na região e não conseguem ficar por falta de fiéis, exemplo marcante disso é a denominação Igreja Universal do Reino de Deus. Nos municípios em que possui templos sua presença já constitui segunda ou terceira tentativa, ainda assim é pouco expressiva. Outra igreja que tenta se implantar com certo insucesso é a Igreja Mundial do Poder de Deus, presente no município de Portel, a denominação tem desejo de abrir templos nas cidades de Melgaço e Breves, mas “não está sendo fácil”, comenta seu dirigente.

Atribuo esse gosto dos marajoaras pelas denominações consideradas mais tradicionais como Assembléia de Deus, Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Cristã Evangélica, entre outras, à desconfiança dos mesmos em relação às características dessas novas igrejas. Apesar de reconhecer que Deus é um só,

mas pode se manifestar em todas as religiões, o que faz com que haja certa tolerância religiosa entre as várias denominações, os marajoaras entendem que o evangélico é uma pessoa diferente das outras, e é seu dever ser diferente. Suas vestes, seu cabelo, seu comportamento, enfim sua conduta deve ser exemplar. Não apenas os membros de uma denominação devem cultivar um comportamento condizente, mas, sobretudo o pastor ou dirigente, deve ser uma pessoa que inspire o respeito e a admiração de todos.

Tendo em vista esse rigor com a conduta, as denominações que não exigem um rigor na aparência, que não pregam uma clara distinção entre o universo evangélico e as “coisas do mundo” atraem pouca atenção de algumas famílias evangélicas, ou daqueles evangélicos convertidos há muito tempo. Geralmente, essas igrejas mais “modernas” recrutam seus membros naquelas camadas médias de jovens trabalhadores que querem ser evangélicos, porém não desejam abrir mão de antigas práticas como vestir “roupas da moda”, jogar futebol, freqüentar as praias com trajes de banho, entre outras. Essas igrejas são caracterizadas por celebrarem reuniões bastante animadas que, segundo os evangélicos mais antigos, “nem parece culto”, há também uma grande flexibilidade relacionada aos costumes, fato também visto com muita desconfiança pelos mais tradicionais. Esse é o caso da denominação Comunidade Evangélica Integrada da Amazônia - CEIA, presente no município de Portel, ela é freqüentada por jovens universitários e trabalhadores liberais, suas reuniões são bastante animadas, e as pessoas que a freqüentam não poderiam ser identificadas como evangélicas apenas por sua aparência, como no passado. É o caso também da Igreja Universal do Reúno de Deus que, mesmo tendo como alvo aquelas pessoas que passam por graves problemas sociais, sobretudo os envolvidos com drogas, furtos, roubos e demais mazelas, problemas enfrentados pela maioria das comunidades, tem uma presença bastante tímida e, pode-se dizer, goza de pouco prestígio na região.

No Marajó, como nos demais lugares, pertencer a uma denominação evangélica não é uma questão religiosa apenas, constitui um lugar de hierarquias sociais que varia de acordo com o prestígio da denominação em questão, assim como daqueles que a freqüentam. Portanto, dizer que se pertence a esta ou àquela denominação revela um pouco da classe social a que se pertence ou para a qual se almeja transitar, assim como os gostos referentes a essa classe. Quanto mais tradição a denominação tiver mais prestígio ela imprime a seu membro. E o contrário também procede.

As condições sociais das cidades marajoaras, marcadas por municípios muito pobres, carentes de quase todos os serviços, de empregos e com altos índices de violência urbana, consumo de drogas, sobretudo entre os jovens, e pela prostituição, constitui um quadro propício para ação de denominações que têm esse público como alvo. Algumas igrejas declaradamente assumem esse público como aquele para os quais direciona seu discurso, sendo, portanto, esse o público dominante em suas reuniões; e narrativas sobre mudanças de vida são muito comuns nesse caso.

Algumas denominações, a exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus reconhecem que um quadro de desemprego, prostituição e falta de perspectiva, facilita seu acesso entre os marajoaras, especialmente os jovens, no entanto, como já mencionado ao longo da pesquisa, não apenas essas condições determinam o sucesso ou fracasso de uma denominação. A figura do pastor, o nível de aceitação da pessoa no grupo, sua condição de classe, assim como o grau de comprometimento exigido da mesma pela instituição são determinantes de sua entrada e permanência na igreja. O conjunto de elementos que determina o grau de ajustamento entre a igreja e os fiéis é sempre uma situação não determinada, e exige que tanto fiéis quanto instituição se movimente nesse sentido.

As pessoas que declararam entrar e permanecer em uma determinada igreja evangélica ou abandonar a mesma utilizam como razão a questão relativa ao nível de sociabilidade, distância do templo em relação a sua casa, nível de respeito em relação ao pastor, a conversão de um membro da família, entre outros; já aqueles que migraram do universo católico para o evangélico, alegam questões doutrinárias para tanto, mas o curioso é que nunca mencionam tais questões, apenas afirmam que ao conhecer a “verdadeira” palavra se deram conta que andavam no “erro”.

Num quadro social em que uma sociedade necessita de quase tudo, como os marajoaras, fica difícil medir até que ponto aquele discurso evangélico que prima pela resolução de problemas práticos não significa um alívio para as tensões sociais dessas pessoas. Não pretendo com isso deixar a idéia de que o crescimento evangélico na ilha está apenas relacionado às questões de ordem prática, porém, olhando estritamente do ponto de vista das estratégias de algumas denominações esse é um fator que não deve ser descartado.

De forma geral pode-se dizer que as relações entre católicos e evangélicos varia muito de município para município e dentro do próprio município quando se considera as relações entre sede municipal e localidades. Grosso modo, pode-se dizer que os padres se incomodam muito mais com os pastores que o contrário, isso ocorre porque os pastores ao não se incomodarem com os padres, se incomodam com os pastores das outras denominações evangélicas por crerem que elas são bem mais “perigosas” em termos de mercado religioso que a Igreja Católica, instituição que eles consideram não rival nesse processo. O grau de incomodaçãõ entre as partes se dá em níveis bastante aceitáveis, com raras exceções como visto no caso de Afuá.

A relação entre evangélicos e evangélicos é bastante cordial. Não há conflito declarado, há tensão. É comum que os pastores se respeitem, cooperem entre si, mas, sem muita proximidade. A Assembléia de Deus pelos longos anos de presença na região ganhou quase sempre um templo na via principal da cidade, o maior número de fies e também muito respeito. Esse lugar social que ocupa além de lhe render prestígio e respeito também rende algumas críticas negativas acerca de seus membros. Segundo comentários locais, os assembleianos “querem ser melhor que os outros” e fazem questão de “não se misturar”, isto é, preferem manter distância dos evangélicos de outras denominações.

Em cidades pequenas como as aqui investigadas essas práticas ganham grandes proporções, pois influenciam na organização social que se estrutura sobretudo a partir de uma rede ampla de reciprocidade entre seus membros, nos moldes de Marcel Mauss (2003). Esse distanciamento entre as denominações não tem ressonância apenas no movimento cotidiano dos fiéis, pois que influencia na organização do próprio movimento pentecostal na região; As Marchas para Jesus, eventos nacionais onde as denominações evangélicas se reúnem em um grande cortejo público, já tentaram fazer parte do calendário marajoara, mas isso ainda não deu certo, pois nem todas as igrejas aderem ao movimento, entre elas a Assembléia de Deus. Essa desarticulação também tem ressonância no universo político partidário; desarticulados localmente, os pastores preferem dizer que fazem religião e não política, porém, um olhar mais atento mostra que não há tanta distancia entre ambas as esferas, pois alguns prefeitos, de mandatos recentes ou atuais, eram\ão evangélicos. Tal fato deixa a Igreja Católica muito preocupada como mencionado no caso do padre Cleto Millan.

Internamente às denominações a relação entre igreja e fiéis é também bastante diversa. A explicação dos pastores para tanta diversidade é que os fiéis são pessoas distintas com costumes e desejos os mais variados, e aquilo que os aproxima pode ser também aquilo que os afasta de uma igreja. O pastor ou dirigente é, antes de tudo, na visão deles, alguém que “sabe lidar com o público”, “vê à frente de todos” e “sabe identificar aquilo que o fiel precisa”, pois do contrário não conseguiria manter uma membresia.

Além do carisma é essencial que a postura do pastor seja condizente com os valores locais, assim, uma visão muito “progressista” ou muito “conservadora” em relação ao mundo pode ser bem vinda ou rejeitada conforme a situação, é nesse sentido que a figura do evangelista é a grande responsável pelo sucesso ou fracasso de uma denominação. Como figura central nesse processo, o trânsito do evangelista para as mais diferentes paragens pode estar relacionado aos seus diferentes talentos, às necessidades das denominações e/ou ao perfil do lugar. Se as necessidades são distintas a aparência do evangelista também já não pode ser aquela do passado: jovens, mais velhos, nativos ou estrangeiros, homens ou mulheres, os pastores procuram estar “anteados” dentro dos limites e possibilidades tecnológicos de uma região como a Amazônia Marajoara.

Há, portanto, muita diversidade no trato entre católicos e evangélicos, e evangélicos e evangélicos de um lugar para outro, não sendo possível construir uma caracterização única dessa relação, cada cidade tem mobilizado o repertório que tem em mãos para lidar com a situação. Assim temos:

- Bagre, que encena uma situação de convivência pacífica entre “crentes” e católicos num contexto de muitos convertidos, lá a Igreja Católica teve diminuição de 20% de um censo para outro, enquanto no mesmo intervalo de tempo os evangélicos cresceram mais de 38%. A Igreja Católica tem investido nas festas de santo, alterando datas e criando novos atrativos, a exemplo da introdução do mastro na festa de Santa Maria, na tentativa de equilibrar as relações. Os evangélicos lá se sentem pouco retraídos e trabalham dia a dia na construção de novos templos.

- Em Gurupá, um catolicismo político, aliado a uma expressiva festa de santo, São Benedito, tem mobilizado as pessoas em torno do catolicismo, lá, diferentemente dos outros municípios, encontramos uma comunidade organizada em torno da política e

da religião, devido à atuação do padre local e das Comunidades Eclesiais de Base. No entanto, de um censo para outro houve um crescimento de pouco mais de 6% de católicos, em contrapartida os evangélicos cresceram mais de 98%.

- Na cidade mais famosa da Área dos Campos marajoaras, Cachoeira do Arari, a Comissão do Glorioso São Sebastião, com suas folias e seus rezadores de ladainhas tem sido de grande ajuda na divulgação do catolicismo popular, especialmente naquelas áreas mais distantes onde a instituição Igreja não pode chegar. *Esmolando* com o santo em fazendas, retiros e comunidades distantes, ao mesmo tempo em que angaria recursos financeiros para a festa, a Comissão possibilita àqueles fiéis que não podem ir à cidade que renovem sua aliança com o santo e, conseqüentemente, com a religião católica. Se no passado recente a Comissão fora desaprovada e eliminada pela igreja, hoje ela é incentivada e controlada pela mesma, sendo o folião na atualidade devoto de santo e “funcionário” da Igreja, ao mesmo tempo. Cachoeira foi uma das três cidades que apresentou crescimento do percentual de católicos de um censo em relação a outro, cerca de 7%. Lá os evangélicos cresceram um pouco mais de 50% em dez anos.

- Em Portel o crescimento dos evangélicos e a retração dos católicos parece não trazer maiores conseqüências para a relação entre católicos e evangélicos, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré e a Festa de Nossa Senhora da Luz mobilizam os católicos assim como as bandas de música, grupos de corais e grupos de dança gospel mobilizam a comunidade evangélica, que atua, sobretudo, onde o Estado se ausenta, tendo em vista tratar-se de um município com altas taxa de violência urbana, sobretudo entre os jovens,

- Em Melgaço há um avanço dos evangélicos de mais de 47% de um censo em relação a outro e um refluxo dos católicos de pouco mais de 17%. Essa diferenciação se percebe não apenas pelos números do IBGE, mas também pelo aumento das denominações na cidade e pela diminuição dos festejos de santos do catolicismo. Pesa muito nessa relação a difícil convivência entre clero e leigos locais.

Afuá foi o único município que apresentou percentual positivo para a Igreja Católica e negativo para os evangélicos. Lá os católicos cresceram 3,6% e os evangélicos sofreram uma queda de 10,4%. O fato de Afuá possuir por doze anos um padre bastante “combativo” em relação aos evangélicos pode ser um fato explicativo dos números.

Perante os números, a Igreja Católica tem se movimentado. As festas de santo tem sido um dos instrumentos onde se percebe tal movimentação. Na Ilha, as festa têm passado por modificações que alteram suas datas, a exemplo da festa de São Francisco das Chagas em Bagre; introdução de novos elementos como o mastro de Nossa Senhora das Graças na mesma cidade; institucionalização do ofício de Folião na cidade de Cachoeira do Arari; potencialização do Círio de Nossa Senhora de Nazaré na capital paraense, Belém, entre outros, mas tem também contribuído para uma espécie de reflexão da Igreja Católica, tanto em nível local como global, acerca de sua função e lugar no atual contexto.

Esse repensar tem possibilitado, na escala local, o reconhecimento pela Igreja de que é muito importante a presença de um padre que more na cidade, e se ele for nativo melhor ainda, pois se entende que dessa maneira ele tem maiores possibilidades de dialogar com a comunidade, o que facilita sobremaneira os trabalhos de evangelização.

Outra questão desafio para a Igreja Católica é que o povo seja educado na religião de maneira “adequada”, para tanto a instituição vem tentando disciplinar as festas de santo que, na área pesquisada são algo muito forte; grande referência para a população católica, no entanto, essa disciplina não se dar com os mesmos instrumentos do passado, pois o contexto que se apresenta exige novas metodologias e novos discursos. No passado havia, apesar de toda diversidade, uma espécie de manto católico que cobria a tudo e a todos. Pajés, benzedeiras, pais e mães de santo podiam ser entendidos como “bons católicos”, reinava uma identidade católica, apesar das diferenças internas; no presente não se pode mais falar de um manto católico dominante, abriu-se outro universo, outro discurso: o evangélico. Que se opõe ao católico, inclusive do ponto de vista da afirmação de uma identidade.

Os dados de campo nos permitem afirmar a partir da questão inicial colocada, que a Igreja Católica está de fato atenta à presença evangélica na região, que algumas de suas práticas estão de fato relacionadas a esse avanço como mostramos ao longo dos capítulos. Porém, nossa afirmação não pára por ai, as mudanças no universo católico não podem ser pensadas apenas como resultantes de ações do universo evangélico. Numa escala ampla elas representam o processo de mudança mais geral que a própria Igreja reconhece como fruto da globalização e da modernidade, conforme menciona em

seus vários documentos consultados. Quanto à outra questão que nos colocamos acerca da situação no interior do universo evangélico local podemos afirmar que tal relação se constitui de aproximações e afastamento, e que apesar de se preservar uma identidade evangélica, uma espécie de segundo manto, é mais pertinente falar de identidades por denominação que, mesmo preservando um núcleo comum, aquilo que em relação ao catolicismo Drooger, citado por Maués (2009), chamou de RMB- Religiosidade Mínima Brasileira, pode ser mais bem compreendida se fragmentada.

Como comentário final, desejo esclarecer que por questão de tempo os dados estatísticos dessa pesquisa se restringem àqueles dos censos de 1991 e 2000, apesar da pesquisa de campo se estender até o ano de 2010. Uma análise que incorpore dados do último censo, 2010, é necessária para cotejar com essas análises.

Bibliografia

ANTONIAZZI, Alberto. A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo. In. ANTONIAZZI et, al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ALVES, Isidoro. **O carnaval devoto. Um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém**. Petrópolis: Vozes, 1980.

ASSUNÇÃO, Paulo. **Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos**. São Paulo: Edusp, 2004.

ARQUIDIOCESE DE BELÉM. **Pedido de ereção de nova diocese**. Belém, 2003.

AZEVEDO, Dermi. A igreja católica e seu papel político no Brasil. **Estudos Avançados**. 18 (52), 2004.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonizações**. Belém: SECULT, 1999.

AZZI, Riolando. O movimento de reforma católica durante o século XIX. **REB**, setembro, 1974.

AZZI, Riolando. A reforma Católica na Amazônia 1850\1870. In **Religião e Sociedade** nº 10. Rio de Janeiro, 1983, p. 21-30.

AZZI, Riolando. A Igreja no regime republicano – a atuação de D. João Batista Neri, primeiro bispo do Espírito Santo. In **Religião e Sociedade** nº 13/3, 1986, p, 76-93.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. **Ensaio corográfico sobre a província do Pará**. Brasília: Senado Federal, 2004.

BERG, Daniel. **Enviado por Deus**. Rio de Janeiro:CPAD, 2009.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: CEJUP, 1990.

BEOZZO, Oscar José. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965**. São Paulo: Paulinas, 1995.

BELLAH, Robert. A nova consciência religiosa e a crise da modernidade. In **Religião e Sociedade** nº 13/2; 1986, p, 18-37.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: paulinas, 1985.

_____ A dessecularização do mundo: uma visão global. In **Religião e Sociedade** vol. 21, nº 1, 2001, p, 9-23.

BIRMAN, Patrícia. Relativismo mágico e novos sentidos de vida. In **Revista do Rio de Janeiro**, nº 2, 1993, p, 44-52.

BRIGHENTI, Agenor. **Aparecida em resumo – o Documento Oficial com referência às mudanças efetuadas no Documento Original**. São Paulo: Paulinas, 2008.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições produtoras de sentido. In A. MOREIRA & R. ZICMAN (org.) **Misticismos e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994, p, 23-41.
- BENIMELLI, J. A. F., CAPRILE, G., ALBERTON, V. **A maçonaria e a Igreja Católica: ontem, hoje e amanhã**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BEOZZO, Oscar. O protestantismo no Brasil Imperial. In **História da Igreja no Brasil**, tomo II. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BOYER, Veronique. **Expansion Évangélique et migrations en Amazonie brésilienne**. Paris: Karthala 2008.
- CARO, Olga C. Vélez. Desafios da Igreja no século XXI. In. **Revista Eclesiástica Brasileira** nº 260, 2005, p, 857-873.
- CASALI, ALÍPIO. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. **De nascença ou de simpatia: hierarquia, e atribuição dos mestres na pajelança marajoara**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Pará/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, 2008. Mimeo.
- CHAMPION, Françoise & HERVIEU-LÈGER, Daniele. **Del'émotion en religion: renouveaux et traditions**. Paris: Centurion, 1990.
- CELAM. **Documentos do Celam: conclusões das Conferencias do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo**. Conselho Episcopal Latino Americano. – São Paulo: Paulus, 2004.
- CETRULO NETO, Francisco. **A igreja assembleia de Deus em Belém: buscando as determinações de sua origem**. Dissertação de mestrado. UFPA\NAEA, Belém, 1994 mimeo.
- COBLIN, José. Olhando para o horizonte. In. **Revista Eclesiástica Brasileira** nº 260, 2005, p, 831-857.
- CONCÍLIO VATICANO II: **Mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- COUTINHO, Ricardo Sergio & ANDRADE, William Cesar de. A recepção do Concilio Vaticano II em regiões de Fronteira: Maranhão e Centro Oeste (1965-1975). In. **Revista Eclesiástica Brasileira** nº 259, 2005, p, 598-630.
- COSCROVE, Denis. “A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas”. In CORREA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EDuerj, 2004. p,92-122. (coleção geografia cultural).
- DELGADO, Jaime Silva. Nem terno nem gravata: as mudanças da identidade pentecostal assembleiana. Dissertação Mestrado. UFPA/PPGCS. Belém, 2008.
- DIÁRIO DO PARÁ. Entrevista José Ventura. 3 agosto de 2008. Cidades p. 4.

DREHER, Martin. “História dos protestantes na Amazônia”. In HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

DOCUMENTO DE APARECIDA – **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. São Paulo: Paulinas, Paulus, CNBB, 2008.

DOCUMENTO DE APARECIDA. Versão Vaticano s. d. disponível em <http://www.cricbrasil.org/download.htm>. acessado em setembro 2010.

DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO. Versão Vaticano s.d. disponível em <http://www.cricbrasil.org/download.htm>. acessado em setembro 2010

DOCUMENTO DE PUEBLA. Versão Vaticano s.d. disponível em <http://www.cricbrasil.org/download.htm>. acessado em setembro 2010.

DOCUMENTOS FINALES DE MEDELLÍN. Versão Vaticano s.d. disponível em <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/>. Acessado em setembro 2010.

GALVÃO, **Eduardo. Santos e Visagens** – Um estudo da vida religiosa de Ita, Amazonas. São Paulo: Editora Nacional, 1955.

GUERRA, Lemuel. Mercado religioso na Paraíba: a competição e o aumento da racionalização das atividades das organizações religiosas. In **Religião e Sociedade** vol. 26, nº 2, 2006, p, 155-185.

FERNANDES, Ruben César et al. **Novo nascimento os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Mauá, 1998.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos encantados: pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia** – a constituição de um campo de estudo 1870-1950. Dissertação de mestrado. UFPA, 1996. Mimeo.

FRÉMONT, *Armand*. **A região, espaço vivido**. Coimbra: Almedina, 1980.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In ANTONIAZZI et, al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GOVERNO FEDERAL. **Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável para o arquipélago do Marajó**. Governo Federal. Grupo Executivo Interministerial. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2007.

GRACINO JUNIOR, Paulo. **Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil**. In Belo Horizonte. V 6, nº 12. P. 69-92. Junho 2008.

GUERRA, Lemuel. **Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e dinâmica da espera da religião**. João Pessoa: Idéia, 2003.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no mundo. In ADAMS, Cristina, MURRIETA, Rui & NEVES, Walter. (Eds). **Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006. p, 81-108.

HAESBAERT, Rogério. “Identidades territoriais”. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Manifestações da Cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

HERVIEU-LÈGER, Danièle. “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?” In. **Religião e Sociedade** nº 18, vol. I, Agosto, 1997.

HERVIEU-LÈGER, Danièle & WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.

HERVIEU-LÈGER, Danièle. **Vers un nouveau christianisme?** Paris: Cerf, 1987.

_____. **La religion pour mémoire**. Paris, Cerf, 1993.

_____. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Portugal: Gradiva, 2005.

IBGE. Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA. In www.ibge.gov.br. Acessado em Janeiro de 2010.

IPHAN. **Inventário Nacional de Referencias Culturais INRC- Marajó “Conhecer e Preservar”**. Relatório final de atividades. Belém: IPHAN, vol. I, 2005.

_____. **Inventário Nacional de Referencias Culturais INRC – Marajó “Conhecer e Preservar”**. Relatório final de atividades. Belém: IPHAN, vol II, 2009.

_____. **Inventário Nacional de Referencias Culturais. INRC- São Sebastião**. 2007

JACOB, Cesar Romero [et al.] **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC - Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

JURANDIR, Dalcídio. **Marajó**. Belém: CEJUP, 1992.

KLAUTER, Erwin. **Celebrando a caminhada: 25 anos de CEBs**. Gurupá, 1997.

LEPARGNEUR Hubert. Religiosidade e pós-modernidade: informação e formação. In **Revista Eclesiástica Brasileira** nº 259, 2005, p, 531-560.

LIBÂNIO, João Batista. A igreja que sonhamos construir. In. **Revista Eclesiástica Brasileira**, nº 260, 2005, p, 787-816.

_____. **Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano – Do Rio de Janeiro a Aparecida**. São Paulo: Paulus, 2007.

LUSTOSA, D. Antonio de Almeida. **Dom Macedo Costa – Bispo do Pará**. Belém: Secult, 1992, (Lendo o Pará 13).

- MAFRA, Clara. **Os pentecostais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARIANO, Ricardo. **Os pentecostais**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARTINS, Karla Denise. Civilização católica: D. Macedo Costa e o desenvolvimento da Amazônia na segunda metade do século XIX. In **Revista de História Regional** 7(1): 73-103, Verão 2002.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa & FILHO, Prócoro Velasques. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- MAUÉS, Raymundo Herald. **Ação das ordens e congregações religiosas na Amazônia**: Belém, 1968.
- _____ **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: Cejup, 1995.
- _____ **Uma outra invenção da Amazônia**. Belém: Cejup, 1999.
- _____ Pentecostalismo em Belém: a pobreza, a doença e a conversão. In **Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA**. Vol. 20, nº 1/2, 2004.
- _____ A Novilha Encantada do Lago Guajará: Religião e Medicina Popular na Ilha do Marajó (primeira metade do século XX) In. **CD-Rom Marajó conhecer e Preservar**, Belém, IPHAN, 2007.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentário de um texto de Peter Berger. In **Religião e Sociedade** vol. 21, nº 1, 2001, p, 25-39.
- MOMBELLI, Savino. **Valores religiosos do Círio de Nazaré**, Belém: UFPA, 1976.
- MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. In **Revista Brasileira de Ciências Sociais** nº 26, 1994, p, 72-90.
- _____ Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.
- MONTERO, Paula & DELLA CAVA, Ralph. A Igreja Católica e os meios de comunicação de massa. In **Religião e Sociedade** nº13/3, 1986, p, 62-75.
- NICOLAU, Roseane. **O caminho da fé – um estudo da conversão religiosa ao pentecostalismo e suas implicações na vida do sujeito**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, 1997. mimeo.
- ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis, Vozes, 1996.
- ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto. (orgs.) *Religião e Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____ Considerações sobre modernidade religiosa. In **Sociedad y religión** n° 14/15, 1996 p, 99-112.

_____ Mobilidade religiosa dos católicos no Sul do Brasil. In. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 51, 1991. p, 309-331.

_____ Modernas formas do crer. In **Revista Eclesiástica Brasileira**, n° 225, 1997.

PACHECO, Agenor Sarraf. **À margem dos “Marajós”- cotidiano, memória e imagens da “cidade-floresta”** – *Melgaço-Pa. Belém: Paka-Tatu. 2006.*

PANTOJA, Vanda. **Negócios sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré Belém-Pa.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Área de concentração em Antropologia, 2006, 135 p.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política: derivação do encantamento no mundo desencantado. In **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo n° 34, 1992, p, 81-91.

PEIRUCCI, Antonio Flávio. Soltando amarras: secularización y destradicionalización. In. **Sociedad y Religión** n° 16/17, 1998, p, 101-131.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? **Folha de São Paulo**, 29 dez. 2002. Caderno Opinião, p.3.

KIDDER, Daniel. **Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do norte do Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1980.

REIS, Arthur Cesar Ferreira. **A formação espiritual da Amazônia.** SPVEA, Rio de Janeiro, 1964.

_____ **A conquista espiritual da Amazônia.** Escolas Profissionais Salesianas, São Paulo, 1942.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. comunidade, igreja e poder – em busca de um conceito sociológico de “igreja”. In **Religião e Sociedade** n° 13/3, 1986, p, 42-61.

_____ A Igreja que se encontrou em Aparecida. In **IHU** www.cnl.org.br/pub/.../8ebe0ef607d8807e31792bf42cf4f6bd.doc - Acessado em setembro de 2010.

ROCQUE, Carlos. **História do Círio e da festa de Nazaré.** Belém: Mitograph, 1981.

ROSENDAHL, Zeni & CORREA, Roberto Lobato. Difusão de Territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930. In **Scripta Nova**. Universidade de Barcelona. Vol. X. n° 280 (65). Agosto de 2006.

RONALDO, Almeida & MONTERO, Paula. **Transito religioso no Brasil** <http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf> acessado em maio de 2008.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão Veredas**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1967.

SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia. In. HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. (Cehila).

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica, razão, emoção**. São Paulo: Hucitec, 1995.

SAHLINS, Marshal. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

SANCHIS, Pierre. Repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In. ANTONIAZZI et, al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In. HOORNAERT, Eduardo. (org.) **História da Igreja na América latina e no Caribe 1945-1995**. Petrópolis: Vozes, 1995, p, 81-131.

_____. O campo religioso no Brasil. In ORO, Ari & STEIL, Carlos Alberto (orgs). **Religião e Globalização**. Petrópolis: Vozes. 1997. p, 103-115.

_____. Comentário sobre a pesquisa. In FERNANDES, Rubem César. **Novo nascimento os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Mauá, 1998, p, 150-169.

SEGATO, Rita Laura. **Formações de diversidade: Nações e opções religiosas no contexto da globalização**. Disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie215empdf.pdf> acessado em outubro de 2010.

SÉGUY, Jean. “Modernité religieuse, religion methaforique et rationalité”. In *Archives des Sciences Sociales des Religion*. Paris, nº 67/2, 1999, p, 191-210.

SONEIRA, Abelardo Jorge. **Sociologia de nuevos movimientos religiosos em Argentina**. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador, 2005.

SOUZA, André Ricardo. Igreja Católica e Mercados: a ambivalência entre solidariedade e competição. In **Religião e Sociedade** vol. 27, nº 1, 2007, p, 156-174.

TEIXEIRA, Faustino. Sonhos e esperanças de cortesia espiritual: um desafio para a Igreja Católica no século XXI. In. **Revista Eclesiástica Brasileira**, nº 260, 2005, p, 817-829.

_____. **Pluralismo Religioso**. In Horizonte, Belo Horizonte, V. 3, nº 6, p, 27-32, 1º sem. 2005.

_____. A igreja que se encontrou em Aparecida. In Revista **IHU** www.cnl.org.br/pub/.../8ebe0ef607d8807e31792bf42cf4f6bd.doc - Acessado em 3 de outubro de 2010.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**. São Paulo: Difel, 1983, p, 151-164.

VIANNA, Arthur. **Festas populares do Pará**. Anais da biblioteca e arquivo público do Pará.

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

VINGREN, Ivar. **Diário do pioneiro Gunnar Vingren**. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagem pelo Amazonas e Rio Negro**. Brasília: Senado Federal, 2004.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1991.

_____ **A ética protestante e o espírito do capitalismo** São Paulo: Pioneira, 2000.

ZUGNO, Vanildo. A igreja que se encontrou em Aparecida. In **IHU** www.cnl.org.br/pub/.../8ebe0ef607d8807e31792bf42cf4f6bd.doc - Acessado em 3 de setembro de 2010.