

ARTIGO

ASPECTOS SÓCIO HISTÓRICOS DA IGREJA CATÓLICA NA AMAZÔNIA

SOCIO-HISTORICAL ASPECTS OF THE CATHOLIC CHURCH IN THE AMAZON

WALBI SILVA PIMENTEL¹
MARCOS VINICIUS FREITAS REIS²
FÁBIO PY³

RESUMO

O presente trabalho consiste em uma recapitulação socio-histórica da presença da Igreja Católica na Amazônia, região do Brasil que desde sua colonização foi ocupada principalmente pelos portugueses com o apoio desta instituição. Desde o século XVI diversas ordens religiosas católicas desenvolveram métodos de catequização com a população local – índios, negros, colonos – com o intuito de implantar um modelo de sociedade baseada nos princípios cristãos. Essa presença, porém, não foi ausente de conflitos. Utilizaremos como metodologia as referências bibliográficas dos principais autores que discutem a presença desta matriz religiosa em uma das principais áreas da Amazônia brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Catolicismo, Ordens religiosas, Amazônia, Romanização.

ABSTRACT

This work consists of a socio-historical recapitulation of the presence of the Catholic Church in the state of Pará. Region of Brazil since its occupation was mainly occupied by the Portuguese and had the support of the Catholic Church. Since the sixteenth century various Catholic religious orders developed indoctrination methods with Indians, blacks and the local population in order to deploy model of society based on Christian

¹ Mestre em História pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7444-2301>.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). É doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0380-3007>.

³ Professor do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). É doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-7634-8615>.

principles. We will use as methodology the bibliographical references of the main authors who discuss the presence of this religious matrix in one of the main areas of the Brazilian Amazon.

KEYWORDS: Catholicism, Religious Orders, Amazon.

Introdução

Desde o início da colonização no Brasil, a Igreja Católica sempre contou com o apoio da monarquia portuguesa para seus trabalhos de catequização. A relação entre Estado Português e a Igreja Católica eram definidos pelo regime do padroado. Padres e bispos desempenhavam algumas funções para os portugueses, a exemplo de batismos, casamentos, funerais, administração de centros educacionais, hospitais e obras de caridade. Em contrapartida, havia apoio institucional deste segmento religioso às ações dos portugueses no Brasil (MARTINS, 2007, pp. 73-103.).

O argumento central do artigo consiste em mostrar historicamente a presença da Igreja Católica no contexto Amazônico. Mostrando suas estratégias de catequização e as estratégias de combate aos ditos “inimigos da fé”. A referida confissão religiosa na Amazônia militava para permanecer seu monopólio na atuação religiosa, moral, econômica, social, cultural, política e demais setores da sociedade amazônica. O projeto colonizador consistia em enquadrar toda a lógica de funcionamento da Amazônia a partir dos valores católicos cristãos (PY, PEDLOWSKI, 2018, pp. 233-252; CARVALHAES, PY, 2017, pp. 340-364).

A presença da Igreja Católica na Amazônia fez-se principalmente pela atuação de ordens religiosas missionárias (MAUÉS, 1998, pp. 139-152). Desde a sua ocupação colonial a partir de 1616, feita por colonos portugueses, até a década final do Segundo Reinado, a Igreja Católica teve um destacado papel na definição de fronteiras e na formação religiosa da população local. Percebíamos o uso do teatro para transmitir a mensagem religiosa aos índios e a população local. Houve construção de algumas escolas, postos de saúde e trabalho das paróquias junto a população local (Ibid, p. 142).

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é entender como ocorreu a presença da Igreja Católica nas terras paraenses, seu estabelecimento pelas ordens religiosas ocorridos no choque contra a modernidade no contexto da *romaniização* (PY, REIS, 2015, pp. 135-161). Para tanto, dividiu-se o texto em três partes: a primeira, visando entender historicamente a participação das ordens religiosas na garantia da posse do território amazônico para a Coroa portuguesa; a segunda busca-se compreender a importância dessas ordens, de forma especial a Companhia de Jesus, no controle da mão de obra indígena; e a terceira parte estudará a presença de líderes católicos no século XIX e suas atuações no embate contra a modernidade durante o contexto de *romaniização* da Igreja. Buscar-se-á, desse modo, utilizar como apoio historiográfico autores que trabalharam acerca da atuação da Igreja na região amazônica, sejam historiadores ou cronistas da época, como por exemplo, Pedro Costa, Rafael Chambouleyron, Cecília Maria Chaves Brito, Nádia Farage, Rosa Elizabeth Acevedo Marin, Karla Denise Martins e Raymundo Heraldo Maués.

Os Missionários e o Domínio Lusitano da Amazônia

Antes de estudar a presença da Igreja Católica no Vale Amazônico, é importante lembrar o contexto em que esta instituição estava imersa em finais do século XVI e início do XVII. Este período a Europa vivia uma turbulência religiosa em função da reforma protestante e posteriormente o Concílio de Trento (1545-1563). Como ápice das medidas católicas contra a reforma, é que surge a Companhia de Jesus (1540), fundada pelo Pe. Inácio de Loyola, um dos principais responsáveis pela catequização indígena na América Portuguesa, junto com seus membros, os jesuítas.

Conforme Costa e Sarney (COSTA, SARNEY, 1999), as diversas ordens religiosas (franciscanos, jesuítas, carmelitanos, dentre outras) começaram a se fazer presentes na Amazônia desde os primeiros momentos da ocupação luso-espanhola (Ibid, p. 80). Tendo expulsado os franceses do Maranhão em 1615 e fundado Santa Maria de Belém do Pará em 1616, a cidade logo tratou de trazer os primeiros missionários à colônia. Os primeiros foram os capuchinhos franciscanos em 1617, seguidos pelos carmelitas em 1627, os jesuítas em 1636, os mercedários em 1639 e os franciscanos da Piedade e da Conceição em 1693 (Ibid, p. 81). Embora os primeiros missionários que chegaram a Amazônia tenham sido quatro capuchinhos trazidos pelos franceses ao Maranhão em 1612,⁴ utilizou-se como marco a chegada dos capuchinhos franciscanos em 1617,

⁴ Segundo Cardoso e Chambouleyron (2003, p. 39), esses religiosos já teriam chegado com os soldados que invadiram o Maranhão e fundaram São Luís. Entre eles estavam os frades Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, que narraram a aventura francesa na região.

visto que a partir daí é que se dá a presença sistemática das ordens religiosas na Amazônia (COSTA, SARNEY, 1999, p. 53).

É a partir de São Luís, então capital do Estado do Maranhão e Grão-Pará, instituída em 1621, que começa a colonização da Amazônia e, conseqüentemente, as atividades missionárias. Localizadas em ambiente desconhecido e por vezes hostis, as ordens missionárias tiveram uma importância fundamental à Coroa Portuguesa no que tange a conquista territorial, mão de obra e fiéis. Neste período vigorava o Regime do *Padroado Régio*, e por isso as atividades dessas ordens eram reguladas pela própria Coroa, que tratava de utilizar desse serviço também a seu proveito, como verá observado mais adiante (CARDOSO, CHAMBOULEYRON, 2003, p. 6).

A Coroa Portuguesa se torna grande incentivadora das atividades religiosas na Amazônia, contudo, menos pela ideologia da “salvação das almas” (consiste na conversão dos índios à fé católica pelo trabalho desenvolvido pelos jesuítas) e mais pelo rigor de deixar essas áreas conhecidas e torná-las devidamente como suas, através da propagação das ordens religiosas pelo interior amazônico que, por onde fundavam aldeamentos, também prestavam o serviço de reconhecer aquela região como pertencente à Coroa Portuguesa (ibid.). É a partir deste momento que vários núcleos missionários são fundados: em 1617 os franciscanos começaram a instalar um núcleo de aldeamentos no Igarapé Uma, nos arredores de Belém, de onde começaram seus trabalhos de catequese com os índios. Fundando em 1626, a missão de Santo Antônio de Surubiú (futura Alenquer); em 1636 o padre jesuíta Luís Figueira começava a missão em Gurupá, para onde retornaria em 1643 com intuito de

implantar uma missão permanente, o que não conseguiu devido sua morte pelos índios Aruã na Ilha de Joanes (Marajó), o que permitiria aos jesuítas sua instalação definitiva apenas em 1653, com a chegada em Belém dos padres João de Souto Maior e Gaspar Fragoso (AZEVEDO, 1999, p. 49).

No que diz respeito à conquista religiosa e territorial, a Coroa Portuguesa trata de enviar os mercedários para pontos mais distantes da Amazônia, em especial na foz do Rio Amazonas, como as regiões dos rios Negro, Urubú, Amatari, Anibá, Vataimã e Solimões em 1640, onde instalam suas missões. Com a chegada dos franciscanos da Piedade em 1693, logo se instalam no Gurupá, onde o trabalho missionário apenas havia sido iniciado pelo Pe. Figueira. Não há muitos dados sobre os carmelitas na Amazônia.

Percebe-se, nessa primeira fase da presença católica na Amazônia, uma forte preocupação em resguardar as fronteiras portuguesas na região. Nota-se logo abaixo, pela imagem 01, o posicionamento estratégico dessas ordens religiosas, onde não raro são construídas fortificações a fim de defender a região de possíveis invasores de outros países.⁵ O fato de o Rio Amazonas ser o principal meio de locomoção pela colônia, torna evidente a finalidade estratégica da instalação desses grupos religiosos ao longo do rio. Assim, logo acabavam por se tornarem “guardiões da fronteira” através de seus aldeamentos missionários.

Mapa 1 – Presença das ordens religiosas na Amazônia colonial.

⁵ Segundo Adler Homero Fonseca de Castro, só na Capitania do Cabo Norte há registros da presença de franceses, ingleses, irlandeses, holandeses, que na maioria dos casos tentaram fundar colônias para seus respectivos Estados. CASTRO, Adler Homero Fonseca de. O fecho do império: história das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje. In: GOMES, 1999.



Fonte: LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. 1943; PRAT, A. **Notas históricas sobre as Missões Carmelitas**. 1941; FRAGOSO, H. **Os aldeamentos franciscanos do Grão-Pará**. 1982. Disponível em <<http://www.geocities.ws/terrabrasileira/contatos/missaoam.html>>. Acesso em 18 ago. 2014.

As missões se espalharam pela Amazônia ao longo dos séculos XVII e XVIII. As viagens de religiosos e a criação de aldeamentos vão atender não só aos objetivos religiosos de conversão de pessoas à fé católica, mas também possuirão um caráter de verdadeira conquista colonial. Muitos desses religiosos tinham em mente também a colaboração com a Coroa no que tange à ampliação das fronteiras coloniais (CARDOSO, CHAMBOULEYRON, 2003, p. 39). Cardoso e Chambouleyron percebem que essas missões eram um misto de conquista política e religiosa, uma vez que algumas das mais importantes tentativas de ocupação dos territórios amazônicos foram feitas por missionários, conforme os autores supracitados:

Algumas das mais importantes tentativas de ocupação desses territórios [amazônicos] foram, entretanto, feitas por missionários. No caso do Grão-Pará e Maranhão, encontramos vários exemplos de como esses padres sozinhos, ou conjugados com soldados do rei, alargaram as fronteiras conhecidas. Essas missões eram um misto de conquista militar e conquista espiritual. Lutava-se contra um invasor, vassalo de um rei estrangeiro, mas também contra um “herege” devoto de outra crença (CARDOSO; CHAMBOULEYRON, 2003, p. 39).

Logo, no dizer de Cardoso e Chambouleyron, as missões na região paraense assumiram um papel de “instituições de fronteira”, dada a sua importância na conquista portuguesa dessas terras. E no Cabo Norte isso não será diferente. Com as constantes visitas franciscanas às aldeias localizadas ao longo do Rio Araguari, é construído em 1660 um forte, com o objetivo de proteger os religiosos e impedir a entrada de franceses na região; mas fora destruído pelo tempo e pela pororoca (CASTRO, 1999, p. 157). E assim, garantir que a Amazônia fosse o pleno domínio do Império Português e da Igreja Católica. Por meio da catequização com o apoio das autoridades políticas da época, a região amazônica seja toda cristã.⁶

Castro (CASTRO, 1999, p. 155), porém, coloca a questão do Forte do Rio Araguari com uma preocupação mais voltada ao impedimento do comércio dos índios com estrangeiros. De fato, outra importância do contato das ordens religiosas com os povos nativos era a valorização na catequese do ideal português de poderio da Amazônia, o que, porém, não possuía muitos frutos devido a insistência da manutenção desse comércio

⁶ Desde o início da presença da Igreja Católica na Amazônia o intuito era torna este território ligada aos valores católicos cristão. Rejeitavam outras expressões religiosas e outros elementos da sociedade que não estivessem em sintonia com a visão de mundo das autoridades religiosas e políticas da época. HOORNAERT, 1992. p. 67.

ilegal, entendida a partir da preocupação em construir tais fortificações. No caso do Forte do Rio Araguari, tratou-se de uma casa forte construída em 1680, mas que devido à má posição da construção, logo foi destruído pelas inundações e pela pororoca (MAUÉS, 1998, p. 90).⁷

Um segundo forte foi construído em 1687, com o objetivo claro de frear esse comércio ilegal, contudo, fora construído em caráter temporário, utilizando-se madeira de péssima qualidade. Teve o mesmo fim em 1697. Antes, porém, recebeu a visita armada do cavaleiro De Ferrolle, enviado pelo governador de Caiena em 1688, em companhia de três oficiais e 30 soldados, que ordenou ao comandante Antonio de Albuquerque que se retirasse, sob ameaça de uso da força (CASTRO, 1999, p. 156).

Durante o período colonial, a religiosidade exerceu importância estratégica não apenas por parte da Coroa Portuguesa ao se utilizar das ordens religiosas como “instituições de fronteira”, mas também por parte de colonizadores não ibéricos. Durante estas invasões, ao longo dos séculos XVII e XVIII na região do Cabo Norte, alguns desses países utilizaram dessa estratégia na esperança de evitar represálias por parte dos portugueses e espanhóis. Foi o caso da colônia inglesa instalada por Philip Purcell no início do século XVII, próximo à Ilha de Santana, onde foi construído o Forte do Torrego (MARTINS, 2005, p. 134).

⁷ A Amazônia desde o século XVII, com a chegada de missionários católicos, detectou elementos religiosos destoantes do credo católico. Elementos africanos e indígenas sempre presentes na religiosidade do amazônico. Pajelança, xamanismo, os encantados da floresta, caboclos, orixás, e outras entidades. A religiosidade era vivida na conexão com a natureza. Os elementos da Floresta Amazônica ofereciam o sentido da vida para os habitantes que aqui estavam no tocante a elementos culturais e religiosos: MAUÉS, 1998, p. 140.

Em 1620, quando a Inglaterra envia mais colonos para o plantio de tabaco na região, adota o critério de enviar apenas irlandeses pelo fato de estes serem católicos, pois pensavam ser uma resistência contra eventuais defesas ibéricas. Contudo, a tática não prosperou, sendo a colônia destruída em 1625, após o ataque ibérico à povoação holandesa de Mandiutuba no Xingu, de onde os portugueses puderam dismantelar outras colônias invasoras (CASTRO, 1999, p. 139). Dos cerca de 150 colonos, morreram aproximadamente 114, seja em combate ou na chacina posterior ao combate, como parte da política de terror implantada por parte de Portugal para afastar outras novas tentativas de colonização.⁸

A atividade religiosa na Amazônia propiciou a essas ordens missionárias a aquisição de conhecimentos acerca da região de grande valor estratégico para a Coroa Portuguesa, o que será aproveitado com a confecção de mapas a serem utilizados na administração colonial, como o desenhado pelos jesuítas em 1637 com informações sobre o Rio Amazonas, e o desenhado pelo Pe. Aloísio Conrado Pfeil a pedido do Pe. Antonio Vieira em 1680, onde se vê o Cabo Norte, que servirá de base para o trabalho do Pe. Samuel Fritz que em 1691 desenhou o primeiro mapa conhecido da Amazônia (COSTA, SARNEY, 1999, p. 84).

É possível perceber que entre franciscanos, carmelitas e mercedários, os jesuítas se destacaram como depositários de informações

⁸ Dos prisioneiros, todos foram libertados por ordem da Coroa Ibérica por serem católicos. Um dos sobreviventes, James Purcell, volta ao Cabo Norte e funda uma colônia na mesma região nove anos depois, com o auxílio da Holanda, contudo mantendo o critério de trazer imigrantes irlandeses. Durante o cerco mantido por forças portuguesas no mesmo ano à colônia irlandesa, que durou um mês, James Purcell tenta utilizar da mesma estratégia de usar a religião católica como meio de conseguir uma tregua, o que dessa vez não obtém êxito, tendo que se render e ser mantido prisioneiro. CASTRO, 1999, p. 144.

importantes (os missionários conheciam bem questões geográficas, históricas e a cultura local da Amazônia que ajudava no processo de catequização e de exploração da região pelos portugueses) para o sucesso da colonização, algumas vezes até mesmo opinando sobre lugares ideais para desenvolver povoamentos. É o caso do Pe. João Daniel, que faz referência a parte sul de Macapá, como “excelentes paragens” para o desenvolvimento da agricultura, devendo os colonos que forem mandados dedicarem-se à “lavoura e cultura das terras em plantações” que “não deviam ser acanhadas”, de algodão, arroz, mandioca, milho e feijão, além da criação de gado bovino nas campinas⁹. De fato, esse discurso contribuiu para a decisão da administração colonial de incentivar nas vilas de Macapá e Mazagão (MARIN, 1999, p. 80) o cultivo de arroz – o que acabará por não obter sucesso.¹⁰

A Companhia de Jesus e o domínio da mão de obra indígena na Amazônia colonial: hegemonia e conflito

Outro aspecto importante da presença das ordens religiosas na Amazônia é o relacionado ao controle da mão de obra indígena.

⁹ A Igreja Católica comunicava com frequência com as autoridades políticas portuguesas sobre questões econômicas e sociais do interior da Amazônia. Havia locais em que os padres chegavam primeiro do que os latifundiários. Os padres descreviam em cartas as condições climáticas, características do solo e da vegetação, relatavam o contato com os indígenas e moradores locais. Este diálogo era fundamental para a Coroa Portuguesa tivesse informações mais precisas de como o território precisaria ser colonizado. CARDOSO; CHAMBOULEYRON, 2003, p. 45.

¹⁰ Naquele período da atual região do município de Macapá (AP) estava ligado ao Grão-Pará. Difícil acesso pela distância longínqua dos centros político e administrativo. Muitas representantes da Coroa Portuguesa viam de Belém via Rio Amazonas até as margens do rio. A Construção da Fortaleza de São José é o maior marco português da sua presença nesta região. HOORNAERT, 1992, p. 67.

Conforme Brito (BRITO, 1998, p. 117), no primeiro momento da colonização as missões religiosas tiveram um papel importante enquanto organizadoras e reprodutoras de força de trabalho do nativo na Amazônia. Para que se entenda essa importância, será visto como se deram os dois tipos de relação de trabalho que coexistiram e predominaram na região nos séculos XVII e XVIII: a escravidão indígena e o uso do trabalho indígena livre (MACIEL, SHIGUNOV NETO, 2006, p. 470).

Segundo a legislação vigente, havia duas formas de escravização: por *guerra justa* ou por *resgate*. A *guerra justa* deveria ter aprovação prévia, e teve apoio na Carta Régia de 1570 que, além disso, legitimou também o apresamento de índios em guerras travadas por legítima defesa. Em 1653 o Estado declarou como sendo *guerra justa* os seguintes casos: os índios que impedissem a expansão da fé católica, deixassem de defender os colonos, estabelecessem alianças com inimigos da Coroa, impedissem o comércio, faltassem às obrigações impostas ou praticassem o canibalismo. A lei de 1680 proibiu toda e qualquer modalidade de escravização indígena, entretanto, oito anos depois outra lei retomaria a escravização, dividindo a *guerra justa* em defensiva e ofensiva (FARAGE, 1991, pp. 27-29).

O *resgate* seria feito pela compra e venda pelos portugueses de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas, incluindo nesse contexto os “índios presos à corda”, aqueles destinados aos rituais de antropofagia¹¹. Instituídas em 1650, as *tropas de resgate* deveriam ser

¹¹ Entre os índios Tupinambás havia a prática da antropofagia ritual, pelo qual os prisioneiros de guerra eram preparados para serem devorados em um ritual onde participava toda a aldeia; o ritual era entendido por estes como uma forma de

acompanhadas por missionários, que julgariam para a legitimidade dos cativeiros através de documentos por eles assinados (FARAGE, 1991, pp. 27-29). Contudo, segundo Farage, esse exame acabava por ser apenas falácia. Os missionários e os líderes das tropas dos índios possuíam boas relações e isso acelerava o processo do julgamento, e ainda, alguns membros das tropas dos índios obrigavam os índios a responderem as perguntas dos religiosos conforme seus interesses (BRITO, 1998, p. 117).

Em relação ao trabalho indígena livre, fala-se dos *índios de repartição*, obtidos através dos *descimentos*. Os *descimentos* eram as expedições missionárias que iam até as aldeias indígenas, geralmente localizadas em lugares altos e de difícil acesso, e lá convenciam a população indígena a “descer” para as missões próximas aos núcleos coloniais, os chamados *aldeamentos*, já exemplificados anteriormente (FARAGE, 1991, p. 37). Os *descimentos* foram regulados em 1611. Farage identifica três tipos de aldeamentos: as aldeias dos serviços das ordens religiosas, as aldeias de serviço real e as aldeias de repartição. Uma vez aldeados, os índios eram catequizados, possuíam uma educação europeizada e teriam que trabalhar de forma compulsória, daí que dos três tipos de aldeamentos somente o terceiro abastecia os colonos de mão de obra indígena.¹²

Os aldeamentos missionários tornaram-se, na Amazônia, um espaço de concentração de mão de obra indígena destinada especialmente

vingança pelas mortes de companheiros, mas também como um ato de bravura de quem era devorado RIBEIRO, 1995, p. 34.

¹² A mão de obra indígena era cobiçada pelos colonos na região amazônica, haja vista a falta sempre recorrente de braços escravos – o que seria solucionado apenas no século XVIII, com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755. MARIN, 1999, p. 56.

para a coleta das drogas do sertão,¹³ onde, para sua manutenção no local buscava-se principalmente a tolerância cultural por parte dos religiosos. Se por um lado havia a preocupação de doutrinar os indígenas na fé católica, por outro, a tolerância a certos aspectos culturais como os referentes ao parentesco e ao matrimônio eram necessários à existência dos aldeamentos. Ravena e Marin afirmam que era prática comum o casamento, mas também sua dissolução perante a necessidade de coesão dos grupos indígenas e do seu disciplinamento. Além disso, esses missionários, de forma especial os jesuítas, ganhavam certa confiança dos índios aldeados uma vez que nesses ambientes havia espaços para a produção de sua própria subsistência o que contrastava com a situação de permanente escassez de produtos alimentares por parte dos colonos, além do fato destes exaurirem a mão de obra com jornadas de trabalho muito prolongadas.¹⁴

Diante da dificuldade da aquisição de mão de obra escrava africana, a indígena era a única acessível aos colonos, e seu esquema de distribuição gerou atritos constantes entre moradores, Igreja e Estado, uma vez que a prioridade sempre era das ordens religiosas, que detinham o controle sobre o trabalho indígena. Os particulares tinham em média vinte por cento da força de trabalho indígena livre e disponível nos

¹³ Pelo termo “drogas do sertão” se chamavam toda sorte de frutos e raízes silvestres coletados e exportados pelos colonos, tais como cacau, baunilha, salsaparrilha, urucu, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre e piaçava FARAGE, 1991, p. 89.

¹⁴ Essa produção de subsistência é atestada no fato de serem esses aldeamentos núcleos autônomos, que conseguiam tanto coletar e produzir para a venda fora da colônia como também produzir para a subsistência dos próprios indígenas, o que era visto pelas autoridades coloniais como uma das causas da precariedade da circulação de moedas e existência de mercados internos à Capitania. RAVENA, MARIN, 2013, p. 400.

aldeamentos e contavam geralmente com dois meses para utilizá-la, o que era uma contradição, uma vez que a maioria desses índios eram destinados à coleta das drogas do sertão, cujas expedições duravam em média oito meses (BRITO, 1998, p. 120).

O Regimento das Missões de 1686 reforçou ainda mais o controle dos missionários, que a partir de então passaram a deter autoridade temporal, política e religiosa sobre todas as aldeias. As constantes queixas por parte dos colonos fazem com que a Coroa permita a partir de 1689 o aldeamento de índios por particulares. Contudo, escapando ao aspecto formal do regime de trabalho, percebe-se que a escravização ilegal e o contrabando tornaram-se uma constante no período colonial na Amazônia, sendo o apresamento clandestino maior que a efetuada pelas tropas de resgate oficiais e tropas de resgate em conjunto (FARAGE, 1991, p. 30). Importante ressaltar a importância da mão de obra indígena na Amazônia do século XVIII: além da atividade extrativista das drogas do sertão, os indígenas eram empregados como remeiros, guias, pescadores, caçadores, carregadores e até mesmo como amas-de-leite e farinheiras inclusive em incursões militares.¹⁵

Até o Período Pombalino, iniciado na segunda metade do século XVIII, são constantes as reclamações dos colonos com relação à gestão da mão de obra indígena pelas ordens missionárias, em especial dos jesuítas. Contra essa ordem eram feitas várias denúncias de dificuldade excessiva de acesso aos trabalhadores pelos colonos, o que obrigou a Coroa

¹⁵ Os padres desenvolviam estratégias de comunicação com os indígenas. Aprendiam seu idioma, utilizavam teatro, cânticos, danças, e outras metodologias para o ensino da fé católica. Isto nos mostra as estratégias utilizadas pela hierarquia católica para a catequização, FARAGE, 1991, p. 26.

Portuguesa a criar a *Junta das Missões*, conselho administrativo das missões onde tinham assento todas as ordens religiosas e autoridades civis, além disso, lançando mão dos direitos adquiridos pelo Padroado Régio, a Coroa Portuguesa divide o Estado do Maranhão e Grão-Pará em províncias missionárias em 1693, empurrando os jesuítas para o sul do Rio Amazonas.¹⁶

Mesmo assim, as várias formalidades impostas por esses religiosos para a liberação de indígenas ao trabalho – como a obrigação do depósito antecipado de metade do salário dos índios no ato da retirada destes dos aldeamentos – tratam de deixar a situação como antes, fato esse que contrastava com outras ordens como a dos carmelitas, onde os aldeamentos eram, na prática, centros de suprimento de mão de obra indígena. A bem da verdade, os jesuítas acabavam por ter um monopólio da força de trabalho em várias áreas, o que só findaria com a administração Pombalina (FARAGE, 1991, p. 30).

Por conseguinte, na segunda metade do século XVIII, a Amazônia tornou-se o alvo principal das reformas feitas pela Coroa Portuguesa a partir do Período Pombalino, reformas essas que acabariam por tirar o poder exercido pela Companhia de Jesus (MACIEL, SHIGUNOV NETO, 2006, p. 467). Visando pôr nas mãos do Estado português a questão da distribuição da força de trabalho, além de fomentar a circulação de mercadorias na colônia, bem como a implantação de um

¹⁶ A preocupação dos padres eram os hábitos não cristãos entre os indígenas. Condenavam suas vestimentas, religiosidades, poligamia, canibalismo, e outras questões culturais. Trabalhavam para que os indígenas aderissem ao batismo, casamento, confissão e outros sacramentos católicos. Muitos eram obrigados a conversão. FARAGE, 1991, p. 33.

modelo de economia agroexportadora na Amazônia. Em 1755 é decretada a Lei de Liberdade dos Índios, ao mesmo tempo em que se cria a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão¹⁷ e a regulamentação do *Diretório* para a reorganização do trabalho na colônia (BRITO, 1998, p. 115).

Em 1759, se retira o poder temporal dos missionários sobre os índios, além de se elevar os antigos aldeamentos e missões à categoria de vilas e lugares com denominações lusitanas. Por fim, a expulsão dos jesuítas dos limites do reino e o confisco dos seus bens ainda em 1759¹⁸ tem por objetivo acabar com a hegemonia eclesiástica em Portugal e seus domínios, provocada pelo acúmulo de poder, em especial pela Companhia de Jesus, que já passava a se configurar excessivo, entrando em conflito inclusive com a própria Coroa Portuguesa (BRITO, 1998, p. 121).

Dessa forma, mesmo diante de conflitos com a Coroa Portuguesa, os missionários têm uma grande importância para a colonização do Vale Amazônico, também no sentido do enquadramento da mão de obra indígena, por meio de sua arregimentação e/ou submissão. Segundo Brito, as missões usavam práticas ideológicas de adaptação cultural que permitiam maior integração das populações indígenas à organização social, sendo a submissão dessas populações de certa forma assegurada pelo

¹⁷ A Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão era uma empresa mercantilista fundada em 1755, com o poder de monopólio estabelecido no prazo de 20 anos. Tinha como principal função o abastecimento da colônia de manufaturas portuguesas e de mão-de-obra escrava, enquanto também servia de transporte para as mercadorias produzidas na colônia para a metrópole, Portugal, transporte esse cobrado por pesadas taxas. Para mais informações, ver: MARIN, 1999, p. 78.

¹⁸ Os jesuítas já haviam sido expulsos do Grão-Pará em 1661, devido aos atritos com os colonos proporcionados pela distribuição de mão de obra indígena, além de acusações por parte o Tribunal do Santo Ofício. Retornaram em 1680, por ordem do rei D. Pedro II ver: AZEVEDO, 1901, p. 56.

temor em relação aos colonos portugueses, uma vez que nos aldeamentos havia, até certo ponto, proteção contra a escravização e o extermínio efetuados pelos moradores (Ibid, p. 23).

Foi dessa forma que se deu a configuração da presença colonial na Amazônia. As ordens missionárias foram aos poucos abrindo caminhos para a empresa colonizadora portuguesa, tanto em relação aos territórios conquistados, quanto nas populações indígenas. É importante ressaltar que a atividade missionária pôde se firmar com mais força a partir da instalação do Bispado do Maranhão, em 1677, que englobava na época todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará.¹⁹ Em março de 1719 o papa

¹⁹ A Igreja administra sua organização espacial conforme o contexto histórico e a necessidade frente à organização populacional, podendo em alguns casos até mesmo anteciparem-se a esse crescimento buscando remarcar logo sua presença, ou apenas simplesmente segui-lo. Percebem-se três momentos distintos da presença católica na Amazônia: o primeiro, que vai de 1607 a 1750, caracterizado pela ação das ordens missionárias, destacando-se a Companhia de Jesus, que tratarão de dividir entre si as suas áreas de influência e assim organizar o espaço católico na Amazônia; o segundo momento, de 1750 à primeira metade do século XIX, caracterizado pelo esvaziamento das atividades missionárias provocado pela expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal e por uma grande ausência da ação católica na região, que só voltará no terceiro período, da segunda metade do século XIX à atualidade, proporcionado pela valorização da borracha e colonização da Amazônia pelas correntes migratórias. Importante colocar que no primeiro e segundo períodos será significativa a importância do Padroado Régio na organização territorial católica, uma vez que era o próprio Estado a gerir a Igreja; logo a ocupação católica da Amazônia se inicia após a criação do Estado do Maranhão (separando-se do Estado do Brasil) em 1621, quando em 1677 se cria o Bispado do Maranhão; em 1719 se desmembrava o Bispado de Belém, pouco antes da Capital da Capitania ser transferida para esta cidade, mudando-se o nome para Capitania do Grão-Pará e Maranhão em 1751. Por sua vez, propiciado pelo boom da borracha, o desenvolvimento de Manaus e a proclamação da República que separa a Igreja do Estado e a deixa livre para organizar seu território, surge a Diocese de Manaus em 1892 resultante do desmembramento da Diocese de Belém e situado numa primeira onda de redivisão territorial da Igreja na Amazônia; até que em 1903, numa segunda onda de redivisão territorial, se cria a Prelazia de Santarém em desmembramento da Diocese de Belém. Buscando diminuir as distâncias entre os núcleos eclesiais, Macapá fica na órbita da dita Prelazia, até ser

Clemente XI criou o Bispado do Grão-Pará, pleiteado pelo senado da câmara de Belém. A partir daí iniciou-se a organização em paróquias na Amazônia, sendo a primeira a de Nossa Senhora da Graça, cuja capela encontrava-se no interior do Forte do Presépio, ficando a Igreja de São João Batista como catedral. Em 1751, com a vinda de famílias açorianas para o Cabo Norte, cria-se a Paróquia de Macapá, tendo o Pe. Miguel Ângelo de Moraes como pároco.

Essa presença um tanto rarefeita de missionários pela Amazônia – algo escasso se comparado a imensidão do território e da população nativa –, acompanhado à expulsão dos jesuítas, proporcionou a gênese de uma religiosidade popular, combatida a partir do século XIX pela Igreja *romanizada*.²⁰ Nesse sentido, uma vez que faltassem religiosos que acompanhassem espiritualmente essas populações, estas trataram de criar uma religiosidade própria, que em alguns casos irão de encontro ao que determina a própria Igreja Católica. Um grande exemplo dessa religiosidade própria, são as festas de santos, tradicionais em toda a região amazônica, dentre elas, a mais conhecida é o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, originada no século XVII, na então chamada Vila de Nossa Senhora de Nazaré de Vigia,²¹ ganhando os contornos que hoje

desmembrada em 1949 e elevada à Prelazia de Macapá numa terceira onda de redivisão territorial da Igreja na Amazônia (CORRÊA, 2005, p. 3610).

²⁰ Por romanização entende-se o processo em que o clero católico tentou, durante o século XIX, seguir estritamente as orientações da Santa Sé em Roma iniciando um processo tido como europeizante da religião católica, o que resultou muitas vezes em atritos com o Estado e com o catolicismo popular ver MARTINS, 2007, p. 80.

²¹ Os católicos sempre tiveram significativa participação política na história do Brasil. Na Amazônia padres e bispos aconselhavam diretamente autoridades políticas locais a respeito das questões políticas, econômicas, culturais e sociais que interessavam a Amazônia. PY, REIS, 2015, p. 138.

conhecemos a partir do final do século XVIII, quando passa a ser comemorada na capital do Grão-Pará, Belém.

A Igreja ultramontana e o combate contra a modernização da Amazônia

Buscando restaurar esse “esplendor” dos tempos da presença jesuíta na Amazônia, o Bispo D. Macedo Costa assume a Diocese do Grão Pará em 1861. Tendo estudado no Seminário de São Sulpício, na França, e feito o doutorado em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma em 1859, D. Macedo logo se torna um representante do movimento *ultramontano* no Grão-Pará (NEVES, 1998, p. 14).

Vale lembrar que em meados do século XIX surgia em Roma esse movimento como reflexo da expansão das ideias liberais que ameaçavam cada vez mais a autoridade da Igreja Católica, de forma especial com as guerras pela unificação da Península Itálica. Por *romanizador* ou *ultramontano* se designava toda pessoa apoiadora da ideal de buscar em Roma sua liderança espiritual e institucional, sendo designado *ultramontano* pelo fato de muitos desses cristãos serem jesuítas, habitantes para além dos montes italianos, na França. Um marco para esse movimento no mundo é o Concílio Vaticano I (1869-1870), que confirmou essas ideias (MARTINS, 2007, p. 73).

No século XIX, mostrou nova forma de atuação da Igreja Católica na Amazônia. Bispos, padres, religiosas e leigos católicos desejavam uma Igreja mais alinhada com as diretrizes da alta cúpula desta confissão

religiosa. Defendiam a universalização dos valores católicos, obediência unilateral aos mandamentos do Papa e os documentos oficiais da Igreja, rejeição de vários aspectos culturais e religiosos dos indígenas e negros. Forte resistência a presença de outros grupos religiosos em Belém.

Segundo Maués, a romanização desencadeou um processo de controle da Igreja sobre o clero e o laicato, com características que marcaram uma nova fase da Igreja Católica no Brasil. Isso significa para a Igreja brasileira o surgimento de conflitos entre Igreja e Estado, uma vez que a Igreja já não aceitava mais a submissão imposta pelo Padroado, resultando em crises como a Questão religiosa (1873-75). Para isso, esse movimento valeu-se, entre outras questões, da reforma do clero, através da reorganização dos seminários e do envio de seminaristas para a Europa – como foi o caso de D. Macedo. Além disso, a Igreja buscou controlar as festas religiosas de cunho popular, buscando uma religiosidade mais elitista, romanizada e europeizante (MAUÉS, 1998, p. 140).

Na busca de uma Igreja Católica mais sério e menos “teatral”, D. Macedo torna-se um árduo crítico das confrarias e irmandades religiosas. Para esses religiosos ultramontanos, “as procissões, as manifestações dramáticas de devoção, as expressões ‘históricas dos pagadores de promessa’, enfim, eram consideradas manifestações de pouco valor na expressão da fé e da religiosidade”. Desse modo, o fato de muitas irmandades que funcionavam no Grão-Pará serem dirigidas por maçons, reafirmava a necessidade de interdição dessas associações leigas, o que não

tardou a gerar choques com o próprio Império – um dos motivos para o desencadeamento da Questão Religiosa (MARTINS, 2007, p. 80).²²

Imbuído dessas ideias, D. Macedo Costa tratará logo de reformar o antigo colégio jesuíta de Santo Alexandre, abandonado desde a expulsão destes em 1759. Dessa forma, “o prelado desejava atribuir à sua missão um caráter simbólico mais amplo: o de ‘restaurar’ a obra empreendida pelos jesuítas em tempos passados”. A Igreja Católica no Grão-Pará buscava novas ações no combate a “modernização” que ocorria sobretudo na cidade de Belém do Pará (Ibid, p. 81).

A “Modernização” era um tema recorrente no Grão-Pará de meados do século XIX, graças à economia da borracha.²³ A partir desse período, a população passa a crescer principalmente devido a emigração de nordestinos que chegavam para trabalhar na exploração da borracha. Contudo, não apenas pessoas chegavam à província, mas também novas ideias. A vinda de novas formas de religiosidade e o crescimento do movimento liberal preocupava o Bispo, reforçando suas ideias

²² Martins (2005) deixa claro esse conflito ao dizer que “Na definição do promotor de justiça do Império, Francisco Baltazar da Silveira, D. Macedo Costa, ao tentar impedir o funcionamento das irmandades no Grão-Pará estava atentando não só contra a autoridade do Imperador, mas também contra a Constituição”.

²³ Até as primeiras décadas do século XIX a economia paraense era pautada na extração das drogas do sertão, seguida pela cultura de cacau, açúcar, algodão, tabaco, arroz e café. Somente depois da descoberta do processo de vulcanização por Charles Goodyear em 1840 que a economia da província ganha novo impulso através da exportação do látex extraído das seringueiras, chegando ao seu ápice de 1870 a 1910 com a introdução de trabalhadores nordestinos, vindos para a Amazônia em decorrência das secas ocorridas na província do Ceará, além da imigração de estrangeiros para colônias agrícolas no interior da província. Muitos seringalistas (donos de seringais) mandavam seus filhos estudarem na Europa, de onde voltavam trazendo novos hábitos de vida, lazer e pensamento, o que contribuiu para o surgimento da belle-époque na Amazônia do século XIX (SARGES, 2002, p. 89).

ultramontanas, levando-o a fundar o jornal *A Estrela do Norte* em 1863, que circulou até 1869 (MARTINS, 2007, p. 74).

No Pará do século XIX, já circulavam vários jornais ligados a agremiações partidárias, e essa imprensa, por sua vez, voltada a concepções políticas desde o período do processo de independência política do Brasil, exercendo assim grande influência sobre mudanças políticas e costumes da população, uma vez que tinham características tanto de formação como de informação. Na segunda metade do século, esse caráter político tornou-se ainda mais evidente, visto que vários partidos políticos e demais instituições fundavam jornais e através deles divulgavam suas ideias (Ibid, pp. 83-87).

Com *A Estrela do Norte*, D. Macedo Costa buscava formar opiniões a favor dos projetos católicos para a sociedade amazônica, sendo eles portadores de uma proposta de modernização, mas consoante à doutrina católica (valorização da família patriarcal, sociedade pautada pelos valores católicos, publicação de periódicos, incentivo a vida religiosa). Entre seus artigos eram recorrentes temas relacionados à família, ciência, modernidade, ensino civil e religioso, catequese, questões políticas locais, nacionais e internacionais, além de debates fundamentando o papel que a Igreja deveria exercer no Brasil e no mundo, além de textos doutrinários sobre a fé católica. Dessa maneira, a Igreja, assim como os partidos políticos, estava atenta aos acontecimentos internacionais e aos relacionados à Amazônia e ao país (MARTINS, 2007, p. 100).²⁴

²⁴ O bispo Dom Antônio Macedo Costa foi uma das líderes religiosas de advogou pela romanização. Para ele a Amazônia precisaria estar alinhada com o pensamento da

A Estrella do Norte também possuía artigos que atacavam ideias consideradas inimigas da fé católica, e que, portanto, deveriam também ser do povo paraense: outras religiões, o liberalismo, a anarquia. Um claro exemplo é o trecho de *A Estrella do Norte* n. 11, onde o autor do artigo escreve:

Estamos sinceramente convictos de que a liberdade política é uma condição essencial e indispensável das sociedades modernas; mas urge que nem a força do Governo se torne em tyrannia, nem a liberdade do povo se torne em anarchia. Somos liberaes ao ponto de commungar os princípios democraticos que sustentam a monarchia; mas repugna-nos o liberalismo que pretende abalar o princípio da autoridade civil e política, e o da autoridade religiosa e ecclesiastica (ROMA, PIEMONTE, 1863, p. 81).

Em janeiro de 1863, era publicado também um artigo apontando os perigos do programa de emigração de norte-americanos que, entre outras questões, poderiam trazer à província os mórmons, conhecidos como polígamos. Em fevereiro publicou-se um artigo de La Mennais, conhecido propagandista católico francês que defendia a autoridade da Igreja e a submissão do povo à lei, para a manutenção da ordem social:

Mas se os seus sentimentos se convertem nos de uma nação inteira, ou da maior parte de uma nação, todas estas consequências se desenvolvem, porque quando os povos chegam a sacudir o jugo não há nada que os contenha; vão até onde se pode ir, e não param senão no fundo do abysmo (LA MENNAIS, 1863, p. 35).

O artigo acusava os liberais de desrespeitarem as leis e os governos, “armando as paixões” dos homens contra a Igreja, e buscando

hierarquia católica de Roma. Tentativa de padronização das atividades católicas no mundo todo. A Amazônia deve seguir este modelo universal e ser cada vez mais cristã.

assim instaurar a anarquia. Era constante a publicação de notícias de Roma, onde grupos liberais enfrentavam a autoridade do papa Pio IX. Enquanto isso, no Brasil os ultramontanos repeliam a interferência do poder secular no âmbito religioso, além de tentar afastar as ideias maçônicas da sociedade brasileira (MARTINS, 2007, p. 88).

De modo geral, *A Estrella do Norte* tornou-se frente de batalha contra a modernidade, sempre vista como fonte da discórdia entre as nações e da miséria humana. Para D. Macedo, a proliferação da miséria e da exploração era fruto da *irreligião*: enquanto na Europa o Papa lutava contra a proliferação da exploração que era atribuída aos liberais, na Amazônia o Bispo combatia a exploração do índio e do seringueiro contratados para a coleta da borracha. A única forma das sociedades progredirem seria, portanto, a adesão aos pressupostos católicos (MARTINS, 2007, p. 93).

Outros clérigos buscaram formas diferentes de atuação política, como no caso do Padre Dr. Mâncio Caetano Ribeiro. Licenciado em filosofia em Roma, onde foi ordenado sacerdote em 1870, ao voltar ao Grão-Pará dedicou boa parte de sua vida à militância política pelo Partido Conservador e pelo Partido Católico, sendo deputado provincial de 1882 a 1885 e de 1887 a 1889, buscando assim, pôr em prática os projetos católicos ultramontanos para a região – não obtendo, porém, muito êxito (MAUÉS, 1998, p. 140).

Nessa perspectiva, o que chama a atenção da participação política partidária da Igreja Católica é a fundação do Partido Católico no Pará, no último quartel do século XIX. Neves aponta que o estouro da Questão Religiosa em 1872, com a prisão do Bispo do Grão-Pará D. Macedo

Costa, desencadeia a articulação do Partido Católico no Pará, originado na região do Salgado pelo clero ultramontano – estando entre os presentes o Pe. Mâncio Caetano. Seu objetivo principal era se contrapor à política dos liberais (defendiam que o Estado deveria permanecer com os privilégios a Igreja Católica por ser o país de maioria cristã), deixando o Partido Conservador, velho aliado da Igreja, num impasse entre a sustentação do Estado e a manutenção do apoio da Igreja Católica (NEVES, 1998, p. 171).

Em linhas gerais, a constituição dos Partidos Católicos no final do século XIX foi uma tentativa da Igreja de assegurar seu poder temporal numa sociedade cada vez mais laica, devido aos movimentos políticos liberais que assolaram a Europa e acabam por influenciar a política na América. Logo, a necessidade da formação de um organismo político que ao mesmo tempo representasse a Igreja, também fosse de encontro às manobras políticas liberais, identificadas pela instituição como perigosas devido a consolidação da secularidade, isto é, da negação de toda e qualquer autoridade religiosa; além disso, economicamente o Liberalismo era condenado pelo fato de ir contra a ascese protestante do espírito capitalista e era descompromissada com as mazelas sociais geradas pelo avanço da exploração da força de trabalho. Além do Pará, tentou-se articular o Partido Católico em Goiás, Mato Grosso, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Ceará, Pernambuco e Rio Grande do Sul (NEVES, 1998, p. 195).

Nesse sentido, é interessante notar que a política no Pará desse período orientava-se pelo debate entre liberalismo e reação ultramontana na disputa pela hegemonia da sociedade, o que muitas vezes acirrava os

ânimos entre ambas as partes. Em 1873, no calor da Questão religiosa e antes da fundação do partido, os liberais de Vigia entraram em conflito com Pe. Mâncio, então pároco local, após este ter transferido a festa de Nossa Senhora de Nazaré para outra data devido a uma epidemia de varíola que alastrava a região; o conflito se deu, porém, devido ao fato de entender a alteração como uma afronta à irmandade que organizava a festa, composta em sua maioria por liberais. Logo o confronto entre liberalismo e Igreja foi transferido para a festa da santa (NEVES, 1998, p. 173).

Nos jornais o debate era frequente, *O Liberal da Vigia* era contundente nas críticas, em especial ao Pe. Mâncio Caetano. Algumas vezes os resultados desses conflitos chegavam a prisões de padres e até mesmo assassinatos, a exemplo de um militante do Partido Católico, ocasião em que o acusado do crime era outro militante do Partido Liberal. Apesar das disputas pela hegemonia política no Salgado, não era possível muitas vezes identificar claramente as diferenças e nuances entre ambas as partes.

Assim, nesse contexto, o Partido Católico acabou por se caracterizar pelo combate ao novo, à modernização, ao liberalismo, não conseguindo evitar as inovações trazidas pela República, como a separação entre Igreja e Estado. Desse modo, portanto, perdendo espaços no terreno político, o Partido Católico aliou-se ao Partido Conservador a fim de não permitir maiores espaços para a intervenção dos liberais, uma vez que no Pará acabou por não extrapolar as fronteiras da região do Salgado.

Considerações finais

Durante quatro séculos a Igreja Católica se fez presente na América Portuguesa como instituição religiosa e como órgão do Estado português. É impossível não conciliar essas duas “naturezas” da Igreja nos séculos XVII e XVIII, quando a necessidade de “conversão de almas” e de desbravamento do território amazônico foram duas preocupações centrais das atividades religiosas. Além disso, esses dois objetivos encontravam-se em extrema harmonia, uma vez que uma parte das nações que mais ameaçavam o domínio português sobre a Amazônia eram caracterizadas por religiões não católicas – caso da Holanda e da Inglaterra.

É nesse cenário que a expulsão dos jesuítas em 1759 fazia todo o sentido para um Estado que se fortalecia e se organizava administrativamente. Nada poderia interromper esse avanço em uma questão nevrálgica para a colonização do Vale Amazônico, como a da mão de obra e a do povoamento efetivo de colonos. Isto é, a saída dos jesuítas da Amazônia representava uma autonomia do Estado português administrar, controlar e fiscalizar a região conforme seus interesses sem a intervenção da Igreja Católica. É nesse construto que, além de uma questão de choque entre Estado e Igreja, o acontecimento se tratava de uma organização administrativa do próprio Estado que agora buscava maior eficiência e controle.

Como a Igreja lidou com tais contradições? Essa era, sem dúvida, uma messe de desafios para as Ordens religiosas que aqui aportaram. Não se pode deixar de atentar que a Amazônia acabou por ser para esses

religiosos um verdadeiro campo de batalha contra a heresia e o paganismo. Nessa conjuntura, nenhuma outra ordem poderia se afirmar com tamanha clareza quanto a Companhia de Jesus. Conhecidos como “soldados de Cristo” (missionários católicos) que tinham por objetivo da conversão de não católicos, tal ordem se constituiu como referência religiosa em várias regiões da Amazônia, entre indígenas e europeus, seja como missionários engajados na evangelização desses povos, seja como empecilhos na distribuição da mão de obra disponível numa área muitas vezes carente da presença africana, de guias e de coletores das drogas do sertão. É nesse aspecto que o entendimento da presença portuguesa na Amazônia, ausente de análise histórica dessas ordens religiosas, torna-se impraticável.

Chegando a segunda metade do século XIX, percebe-se outro contexto. Embora ainda detentora de privilégios do Estado, é perceptível o desgaste entre as duas esferas de poder representadas pelo Estado e pela Igreja. Tem-se agora não mais a colônia, mas o país Brasil; e a frente desta jovem nação há um imperador aberto às inovações científicas e pouco atencioso à hegemonia católica. É nesse contexto que homens como D. Macedo Costa e pe. Dr. Mâncio Caetano são, além de líderes eclesiásticos, grandes frentes de luta contra a modernização e a favor da hegemonia católica sobre a religiosidade, a cultura e a política. A presença na imprensa paraense e a fundação do Partido Católico são símbolos da preocupação da Igreja que agora se volta à defesa dos valores cristão conservadores frente as demais religiosidades que chegam à Amazônia através das imigrações, além do Liberalismo.

No pano de fundo desses contextos, presencia-se a manutenção do Padroado como política oficial do Estado. Trazendo em si características próprias do surgimento do Estado português ainda do contexto da reconquista cristã da Península Ibérica, tal política se vê minada nas bases pelas contradições advindas das ideias iluministas, as chamadas revoluções burguesas e o novo ideal liberal surgido desses movimentos políticos; a expulsão dos jesuítas ainda no século XVIII é um claro exemplo desse processo que se iniciava com Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, influenciado pelas ideias iluministas. No século XIX, porém, esse processo se agrava com as guerras de unificação da Itália e a resposta romanizadora da Igreja (FARANGE 1991). Dentro desse processo, não apenas a Questão Religiosa, mas a atuação de vários líderes católicos influenciou para o desgaste final do Padroado com o surgimento do Estado laico no Brasil. Apesar de contrariar a vontade de grande parte da hierarquia eclesiástica, que via no Padroado a oportunidade de manutenção dos privilégios por parte do Estado, a Igreja inegavelmente ganha em liberdade de atuação. A reorganização territorial do final do século XIX e início do século XX, de onde são criadas, entre outras, as Dioceses de Manaus e posteriormente Santarém, são sinais de uma Igreja que agora passa a trabalhar sem as contradições inerentes à dependência estatal, mas sujeita a novos desafios impostos pelo advento de um novo século.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, J. L. **Os jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e a colonização. Lisboa: Tavares Cardoso & irmão, 1901.

BRITO, C. M. C. “Índios das ‘corporações’: trabalho compulsório no Grão-Pará no século XVIII”. In: MARIN, R. E. A. (org.). **A escrita da história paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998, pp. 115-137.

CARDOSO, A. C.; CHAMBOULEYRON, R. “Fronteiras da cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII)”. In: DEL PRIORE, M.; GOMES, F. dos S. (orgs.). **Os senhores dos rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 33-60.

CASTRO, A. H. F. de. “O fecho do império: história das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje”. In: GOMES, F. dos S. **Nas terras do Cabo Norte**: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX). Belém: UFPA, 1999.

CORRÊA, M. F. N. A lógica da territorialidade católica na região amazônica. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo, 2005, pp. 3609-3625.

COSTA, P.; SARNEY, J. **Amapá**: a terra onde o Brasil começa. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999.

FARAGE, N. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

HOORNAERT, E. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

MACIEL, L. S. B.; SHIGUNOV NETO, A. A educação brasileira no período pombalino: uma análise histórica das reformas pombalinas do ensino. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 32, n. 3, 2006, pp. 465-476.

MARIN, R. E. A. Prosperidade e estagnação de Macapá colonial: as experiências dos colonos. In: GOMES, F. dos S. **Nas terras do Cabo Norte**: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX). Belém: UFPA, 1999, pp. 56-71.

MARTINS, K. D. Civilização Católica: Dom Macedo Costa e o Desenvolvimento da Amazônia na Segunda Metade do Século XIX. **Revista de História Regional**, 2007, n. 2 pp. 73-103.

MARTINS, K. D. **Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde**: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890). Doutorado, IFCH-UNICAMP, Campinas, Brasil, 2005.

MAUÉS, R. H. As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou como a política mexe com a igreja católica. In: MARIN, R. E. A. (org.). **A escrita da história paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998, pp. 139-152.

MAUÉS, R. H.; PANTOJA, V. O Círio de Nazaré na Constituição da Identidade Regional Amazônica. **Espaço e cultura**, n. 24, 2008, pp. 57-68.

NEVES, F. A. de F. Partido Católico no Pará: o Partido de Deus na secularidade. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org.). **A escrita da história paraense**. Belém: NAEA/UFPA, 1998, pp. 170-183.

NEVES, F. A. de F. **Solidariedade e conflito**: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889). Doutorado, IHCS-PUC-SP, São Paulo, Brasil, 2009.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. da R. **A presença indígena na Formação do Brasil**. Brasília: MEC, Museu Nacional, 2006.

RAVENA, N.; MARIN, R. E. A. A teia de relações entre índios e missionários: a complementaridade vital entre o abastecimento e o extrativismo na dinâmica econômica da Amazônia Colonial. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 29, nº 50, 2013, pp. 395-420.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SARGES, M. de N. **Belém**: riquezas produzindo a belle-époque (1870-1912). Belém: Paka-Tatu, 2002.

PY, F.; PEDLOWSKI, M. A. Atuação de religiosos luteranos nos movimentos sociais rurais do Brasil de 1975 a 1985. **Tempo**, Niterói, v. 24, n. 2, 2018, pp. 233-252.

CARVALHAES. C; PY, F., Teologia da Libertação. **CrossCurrents**, v. 67, 2017, pp. 340-364.

PY, F., REIS, M.V.F. Católicos e Evangélicos na Política Brasileira. **Estudos de Religião**, v. 29, 2015, pp. 135-161.