



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ-UNIFAP  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA**

**José Galdêncio da Silva**

**PERCORRENDO RASTROS DE UMA HISTÓRIA SILENCIADA:  
OS CAPUCHINHOS LOMBARDOS EM MACAPÁ 1990-2000.**

**Macapá/AP  
2021**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ-UNIFAP  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA**

**PERCORRENDO RASTROS DE UMA HISTÓRIA SILENCIADA:  
OS CAPUCHINHOS LOMBARDOS EM MACAPÁ 1990-2000.**

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito obrigatório ao Colegiado de História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), como requisito obrigatório para obtenção do título de Licenciado em História.

Orientador: Ms. Bruno Rafael Machado Nascimento

**Macapá/AP  
2021**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá

Elaborada por Cristina Fernandes– CRB-2/1569

---

Silva, José Galdêncio da.

Percorrendo rastros de uma história silenciada: os capuchinhos lombardos em Macapá 1990-2000. / José Galdêncio da Silva; orientador, Bruno Rafael Machado Nascimento. – Macapá, 2021.

106 f.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) – Fundação Universidade Federal do Amapá, Coordenação do Curso de Licenciatura em História.

1. Capuchinhos Lombardos. 2. História – Macapá. 3. Escola italiana das religiões. I. Nascimento, Bruno Rafael Machado, orientador. II. Fundação Universidade Federal do Amapá. III. Título.

255.811 S586p

---

CDD. 22 ed.

JOSÉ GALDÊNCIO DA SILVA

PERCORRENDO RASTROS DE UMA HISTÓRIA  
SILENCIADA: OS CAPUCHINHOS LOMBARDOS EM  
MACAPÁ 1990-2000.

O presente Trabalho de Conclusão de Curso foi elaborado seguindo as normas e propostas, sendo julgado e aprovado em sua forma final pelos professores da Universidade Federal do Amapá-UNIFAP.

Aprovado em 13 abril de 2021.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Ms. Bruno Rafael Machado Nascimento/SEED-AP  
(Orientador)

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Carmentila das Chagas Martins/ UNIFAP  
(Avaliadora)

---

Prof. Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis/ UNIFAP  
(Avaliador)

## **AGRADECIMENTOS**

É chegada a hora da conclusão de um ciclo que em diversos momentos parecia-me impossível, por diversas circunstâncias, no entanto, agradeço ao universo que se fez carne, consciência e infinitas particularidades em cada um de nós pelo dom da persistência cega e objetiva.

Agradeço aos meus pais, José Adelmo Clementino da Silva e Rosicleide Antônia de Freitas, por nunca terem desistido de mim, até mesmo quando eu já tinha jogado a toalha da minha existência. Aos meus irmãos José Gabriel e Maria Laura pela força motriz que alimenta meu ser. A tudo que passamos a tudo que vivemos eu agradeço.

A minha avó Severina Ferreira da Silva, vó Silva, pelo carinho, amor, exemplo e admiração ao ser uma pioneira vereadora no município de Gravatá-PE a romper com um mundo machista em seus diversos dogmas, as mulheres sertanejas que constituem minha família meus sentimentos de gratidão.

Agradeço ao CNPq pela bolsa concedida que em muito me ajudou na realização desta pesquisa fora dos limites físicos do Amapá em especial a figura do Prof. Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis pelas oportunidades de crescimento profissional e acadêmico, minha gratidão.

Ao meu orientador Prof. Ms. Bruno Rafael Machado Nascimento, pelas suas indicações literárias, conversas sua admirável paciência em adotar-me como seu orientado e compreender cada etapa deste processo tal qual um pai que pega na mão de seu filho e o acalma, minha profunda gratidão.

A Prof.<sup>a</sup> Dra. Carmentila das Chagas Martins, gratidão pelas suas aulas de Historiografia Brasileira I e II e pelo seu exemplo de ser humano, de energia e amor que repassastes em minha trajetória, minha gratidão.

A senhora Aldenice e seu esposo, ambos que abrigaram-me em sua casa na cidade de São Luiz-MA, quando lá eu estive em busca das fontes desta pesquisa, minha gratidão pela sua humildade.

Aos meus amigos Rodrigo Bandeira, Faeck Wanderley, Luiz Eduardo, Mikaela, Rafael, Moisés, Leonardo Braga, Adriene Gomes e Ana Flávia minha eterna gratidão por tudo que vivemos.

Por fim, a minha companheira de vida e alma, Héli da Santos, obrigado pelo reencontro que a tempo sonhávamos.

Como diria Raul Seixas, “faça, fuce, force, mas, não fique na fossa.”

## RESUMO

O presente estudo tem como prerrogativa discutir aspectos voltados para o entendimento da presença missionária dos capuchinhos lombardos na cidade de Macapá a capital do Estado Amapá entre os anos 1990 a 2000, para isso contamos com as lentes teóricas da História Cultural e da Escola Romana das Religiões. Neste contexto, o referido trabalho tem como preceito dialogar teoricamente com as fontes coletas no Arquivo da Província do Maranhão, Pará e Amapá, neste sentido a partir de uma perspectiva interpretativa alcançaremos a gênese da presença Lombarda em Macapá.

**Palavras chaves:** Capuchinhos Lombardos. Macapá. Escola Italiana das Religiões.

## **ABSTRACT**

The present study has the prerogative to discuss aspects related to the missionary presence of the Lombard Capuchins in the city of Macapá, the capital of the Amapá State between the years 1990 to 2000, for this we have the theoretical lenses of Cultural History and the Roman School of Religions. In this context, the aforementioned work has the precept of dialoguing theoretically with the sources collected in the Archive of the Province of Maranhão, Pará and Amapá, in this sense from an interpretive perspective we will reach the genesis of the Lombarda presence in Macapá.

**Key words:** Lombard Capuchins. Macapá. Italian School of Religions

## **LISTA DE IMAGEM**

Imagem 1- Mapa da organização das missões no interior da Amazônia Colonial.



## **LISTA DE MAPAS**

Mapa I-Movimento Missionário Capuchinho Plantatio Ordinis de 1894-1999.

## **LISTA QUADROS**

QUADRO I- Movimento Franciscano nas Terras do Cabo Norte.

QUADRO II- Levantamento dos noviços: *Plantatio Ordinis* no Maranhão, Pará e Amapá.

QUADRO III- Quadro de religiosos autóctones em formação no ano de 1999.

## **LISTA DE SIGLAS.**

APMPA-Arquivo da Província do Maranhão, Pará e Amapá.

CPHFDS-Centro de Promoção Humana Frei Daniel Samarate.

OFMcap- Ordem dos Frades Menores Capuchinhos.

FSJM- Fortaleza de São José de Macapá.

TFA- Território Federal do Amapá.

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS .....</b>	<b>05</b>	
<b>RESUMO .....</b>	<b>06</b>	
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>07</b>	
<b>LISTA DE MAPAS.....</b>	<b>08</b>	
<b>LISTA DE QUADROS .....</b>	<b>09</b>	
<b>LISTA DE SIGLAS .....</b>	<b>10</b>	
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>	
<b>CAPÍTULO 01</b>		
<b>1 A pesquisa em História(s) das Religiões: Da História Cultural a Escola Italiana das Religiões. ....</b>		<b>19</b>
1.1 A pesquisa em História das religiões na perspectiva italiana. ....	25	
1.2 As missões dos Franciscanos Capuchinhos na Amazônia: O Estado do Maranhão e Grão Pará um terreiro de missionários.....	34	
1.2.1 A primeira empreitada colonizadora: Os Capuchinhos Franceses na velha ilha.....	39	
1.2.2 A conquista da fé nos sertões amazônicos: Franciscano ou Inacianos? .....	42	
1.2.3 Franciscanos da Província de Santo Antônio.....	44	
1.2.4 Os frades da Piedade.....	47	
1.2.5 Irmãos da Conceição da Beira e Minho.....	49	
<b>1.3- A Macapá encontrada pelos missionários Lombardos.....</b>	<b>53</b>	
1.4 Os militares no poder: reflexos da moralização em Macapá.....	54	
1.5 A Macapá setentrional: o nascimento de um Estado.....	57	
<b>CAPÍTULO 02</b>		
<b>2- A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos em Macapá (OFM): o contato com as fontes.....</b>		<b>59</b>
2.1 O preparo do terreno: A missão do Norte do Brasil 1894-1934.....	61	
2.2 A custódia Provincial 1937-1956: rastros de uma memória.....	68	
2.3 A Custódia Provincial do Maranhão e Pará 1959-1970: (re)pensado o <i>Plantatio Ordinis</i> .....	70	
2.4. <i>Plantatio Ordinis</i> : A Vice-Província do Maranhão, Pará e Amapá 1970-1999.....	73	
2.5 O dilema da formação inicial: Macapá entra em cena.....	77	

2.6 O assistencialismo lombardo e a ereção da Província de Nossa Senhora do Carmo-Maranhão, Pará e Amapá 1999.....	88
<b>Conclusão.....</b>	<b>94</b>
<b>Referências.....</b>	<b>97</b>
<b>Anexo.....</b>	<b>104</b>

## INTRODUÇÃO

Analisar a presença dos Capuchinhos Lombardos na Amazônia Amapaense significa discutir a memória de atores que fizeram parte deste contexto em um passado colonial, muito embora, também signifique percorrer caminhos tortuosos em meio aos rios, ruas e arquivos. Para facilitar a condução deste processo de misionamento em solo amapaense era necessário um preparo deste terreno missionário, para isso em 1894 é instaurada a Missão do Norte do Brasil<sup>1</sup>, encabeçada pelos missionários da Província de São Carlos na Lombardia-Itália.

Esta monografia de conclusão de curso em Licenciatura plena em História se enquadra nos moldes técnicos e metodológicos da História(s) das Religiões, na medida em que procuramos compreender neste estudo a presença dos Capuchinhos Lombardos na cidade de Macapá.

Tendo como base a quase inexistência de fontes documentais que retratassem a realidade dos missionários capuchinhos em Macapá, sendo assim, deslocarmo-nos até o Convento de Nossa Senhora do Carmo, localizado na cidade de São Luís-MA, onde graças ao intermédio do Frei Carlos Pestana, atual administrador do Centro de Promoção Humana Frei Daniel Samarate-CPHFDS, obtivemos acesso aos conglomerados de documentos históricos, dentre estes, Cartas, Decretos, Atas, Atos e Livro de Tombo, analisados nesta monografia como instrumentos para uma melhor compreensão de nossa pesquisa.

Portanto, nossa proposta é tratar as forças que motivaram o processo missionário Lombardo na cidade de Macapá, sendo assim, delimitamos o recorte temporal deste estudo entre os anos de 1990 a 2000 onde periodizamos a chegada destes lombardos à recém capital do Estado do Amapá na década de noventa e seu primeiro momento de vivência enquanto missão que se estende até o ano 2000.

Para a melhor compreensão do campo de estudo da História(s) das Religiões, se fez necessário um mergulho teórico nos pressupostos da História Cultural (Roger Chartier, Sandra Pesavento, Peter Burke e José Assunção de Barros), que serviram de base para uma melhor compreensão crítica daquilo que está escrito nos documentos históricos produzidos pelos capuchinhos lombardos, além do que, analisamos o pensamento da Escola Italiana das Religiões de Rafael Petazoni e

---

<sup>1</sup> Denominação oficial que trata do início do processo de evangelização indígena encabeçada pelos Capuchinhos Lombardos nos Estado do Maranhão e Pará, encontrada na documentação histórica analisada na elaboração desta monografia.

Adone Agnolin como uma ferramenta de reflexão para além do olhar depreciativo dos marxistas ao estudarem os fenômenos religiosos. Porém, analisamos clássicos marxistas a exemplo do antropólogo Clifford Geertz e o sociólogo da religião Emile Durkheim como um paralelo entre a Escola Italiana das Religiões.

No capítulo inicial estruturado da seguinte maneira, o primeiro tópico intitulado, **A pesquisa em História(s) das Religiões: Da História Cultural a Escola Italiana das Religiões**, buscamos desenvolver uma narrativa introdutória de contextualização metodológica da Pesquisa em História(s) das Religiões, entre a passagem do século XX para o XXI, e seus desdobramentos entre a História Cultural, e como esta seara do conhecimento adentrou o campo da Ciência Histórica, tendo como estio fundante para esta narrativa historiográfica culturalista, as indispensáveis reflexões abordas por Sandra Jathay Pesavento (2014), Peter Burke (1992), Roger Chartier (1991), José D' Assunção Barros (2003) e Dominique Julia (1974), que forneceram um norte para a bússola desta monografia.

Em seguida, **A pesquisa em História das religiões na perspectiva italiana**, buscamos apresentar uma corrente teórica da historiografia da religião pouco conhecida pelas universidades brasileiras, porém, um campo de significativas contribuições para a compreensão dos fenômenos religiosos para além de um olhar marxista, pois, a corrente italiana é marcada pela multiplicidade de olhares para um só objeto seja pelas contribuições oriundas das demais ciências, uma marca da Nova História<sup>2</sup>, ou pelo seu método comparativo, neste trabalho optamos pelo olhar multifacetado do objeto estudado.

Para isso contamos com as valiosas contribuições da historiadora italiana Silvia Mancini (2013) e sua crítica ao *antihistórico* dos intelectuais que empenham-se na compreensão do fenômeno histórico e religioso, Leandro Peters (2015), Eduardo Basto de Albuquerque (2007), Eliane Moura Silva (2011), Clifford Geertz (2014), Emile Durkheim (1996), Adone Agnolin (2019), Godoy (2017), Butignol (2017) e Jaqueline Ferreira de Mota (2016), autores(as) que pautaram o debate entre as perspectivas de estudo da Escola Italiana das Religiões e o olhar da História cultural para as religiões.

Na sequência o tópico, **As missões dos Franciscanos Capuchinhos na Amazônia: O Estado do Maranhão e Grão Pará um terreiro de missionários**, tem

---

<sup>2</sup> Sobre isso ver o capítulo introdutório in: BURKE, Peter. **A escrita da História: novas perspectivas**. Tradução de Magda Lopes, São Paulo: Editora UNESP. 1992

como objetivo introduzir o leitor(a) desta monografia, os meandros que levaram a presença Franciscana na Amazônia Colonial, muito embora, nosso recorte temporal não esteja fincado neste período, porém, se fez necessário reescrever esta memória para uma melhor absorção deste estudo, para isso contamos com Rafael Chambouleyron (1990), Maria Goretti Tavares (2007), Roberto Zahluth (2008), Alírio Cardoso (2011), Karl Heinz em parceria com Frederik Luiz (2014), que serviram-nos como base para a compreensão do Maranhão e Grão - Pará como um terreiro de missionários.

Neste momento denominado, ***A primeira empreitada colonizadora: Os Capuchinhos Franceses na velha ilha***, tem por finalidade elucidar ao leitor o primeiro processo de empreitada missionária realizada pelos capuchinhos franceses nas terras maranhenses entre 1612 e 1615, este feito, tiveram como responsáveis os religiosos franceses Yves d'Evreux, Claude d'Abbeville, Arsène de Paris e Ambroise d'Amiens, ambos ajuizados do encabeçamento missionário nestas paragens, para isso contamos com as reflexões de Toledo (2017), Barbosa (2017) e Andrea Daher (2007), principais referências adotadas neste estudo quanto a compreensão sobre a França Equacional 1612-1615.

O tópico desta monografia intitulado, ***A conquista da fé nos sertões amazônicos: Franciscano ou Inacianos?*** Aqui buscamos fazer um pequeno debate historiográfico acerca do pioneirismo missionário na Amazônia, em vista disso, nosso objetivo é desmitificar a ineficácia presença dos religiosos capuchinhos na Amazônia em detrimento dos religiosos da Companhia de Jesus, contamos com a cooperação teórica de Roberto Zahluth (2008), Maria Adelina Amorim (2005), Frederik Luiz (2014), e Arthur Cesar Ferreira Reis (1942). Em consequência deste debate, os tópicos finais deste capítulo intitulados, ***Franciscanos da Província de Santo Antônio, Os frades da Piedade e Irmãos da Conceição da Beira e Minho***, tem como prerrogativa sintetizar os ramos franciscanos que atuaram neste espaço geográfico.

Em um segundo momento final do primeiro capítulo desta monografia, analisamos a constituição do espaço social amapaense que por ventura viria a receber os missionários em Macapá no início da última década do século passado em, ***A Macapá encontrada pelos missionários Lombardos***, composto por três tópicos introdutórios onde nosso objetivo é apresentar ao leitor(a) deste texto um breve percurso sobre a formação do que viria a ser o espaço geográfico da missão



dos Capuchinhos Lombardos, inicialmente descrevemos o processo de fundação do Território Federal do Amapá-TFA aos passos literários e teóricos de Fernando Canto (2016), Sidney Lobado (2014) e Adalberto Paz (2011), posteriormente em, ***Os militares no poder: reflexos da moralização em Macapá*** descrevemos a Macapá militarizada e o mito da não violência policial neste rincão durante os anos de chumbo com o auxílio de Maura Leal (2003) e Fernando Canto (2016). Por fim, ***A Macapá setentrional: o nascimento de um Estado***, finalmente é chegada a hora de narrar o espaço que eminentemente estaria ao alcance dos missionários capuchinhos.

No segundo e último capítulo intitulado, ***A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos em Macapá (OFM): o contato com as fontes***, apresentamos ao leitor(a) desta monografia as fontes coletadas no Arquivo da Província de Nossa Senhora do Carmo na cidade de São Luís e quais seus objetivos finais para a elaboração do presente texto. Fontes estas que relatam o percurso de chegada a Macapá por meio das Cartas, Atas, Atos provinciais, Decretos, Entrevistas com o Provincial da ordem e Livro Tombo.

No tópico, ***O preparo do terreno: A missão do Norte do Brasil 1894-1934***, buscamos compreender com o auxílio da documentação coletada no arquivo provincial os passos iniciais percorridos pelos Lombardos que foram responsáveis pelo seu desaguar em águas e terras amapaenses, neste momento inicial debatemos aspectos centrais nos eventos que marcaram e foram encarregados na construção de discursos e agentes mártires como símbolos no fazer histórico desta província. Portanto, o apagar das luzes do Império em decadência e o amanhecer republicano no Brasil são eventos marcados pela chegada destes missionários lombardos em solo brasileiro.

Em 1892 os primeiros missionários apostólicos lombardos chegavam a Recife a então sede da Prefeitura Apostólica. Porém, houverem rumores de desentendimento entre a Província quanto ao futuro daqueles missionários italianos que consideram sua presença em Pernambuco algo passageiro, logo, direcionados pelo espírito obstinado de Frei Carlos de São Martinho que após breves contatos com o bispo do Maranhão, enfim, em 1893 enfileirou os fronts missionários rumo ao Maranhão para a consolidação do processo de missionamento na Região Norte.

Os missionários lombardos encontraram uma realidade de um povo sertanejo e ribeirinho desprovido da presença oficial da Igreja Católica, imersos nas

religiosidades populares, o espiritismo e o crescente avanço do protestantismo missionário nos rincões do Brasil esquecido. Sendo assim, este tópico envolve as tramas vividas pelos missionários em Alto Alegre-MA e o martírio de Frei Daniel Samarate na Colônia do Prata-PA.

No item intitulado, **A custódia Provincial 1937-1956: rastros de uma memória**, relatamos o processo de separação entre as Missões do Norte e Nordeste, segundo dados presente no decreto 00550/99, onde este período de Custódia é marcado por uma maior vivência da fé Católica a luz dos direcionamentos do Concílio do Vaticano II, iniciou-se o tímido, porém, potencialmente crescente o processo de *Plantatio Ordinis* através das Prelazias. No tópico, **A Custódia Provincial do Maranhão e Pará 1959-1970: (re)pensando o *Plantatio Ordinis***, continuamos o debate envolvendo o desmembramento da grande Custódia em duas, *a primeira a Custódia Geral do Ceará e Piauí, e por fim, a Custódia Provincial do Maranhão e Pará*, coube-nos aqui a compreensão das ações desenvolvidas pela Custódia Provincial do Maranhão e Pará.

Na próxima sessão intitulada, ***Plantatio Ordinis*: A Vice-Província do Maranhão, Pará e Amapá 1970-1999**, buscamos compreender o processo de ereção da Vice-Província do Maranhão, Pará e Amapá, os problemas quanto a formação e manutenção da mesma aliados ao crescente *Plantatio Ordinis*, que agora chegava a Macapá. Em **O dilema da formação inicial: Macapá entre em cena**, detalhamos os problemas pertinentes a formação dos frades franciscanos, a chegada do noviciado em Macapá e os aspectos do novo terreno missionário.

Por fim, finalizando a presente monografia com, **O assistencialismo lombardo e a ereção da Província de Nossa Senhora do Carmo-Maranhão, Pará e Amapá 1999**, relatamos brevemente o processo de introdução à categoria de província autônoma, o papel assumido pela missão em Macapá e os desdobramentos do assistencialismo missionário desenvolvido pelos capuchinhos lombardos na cidade de Macapá como uma marca de sua presença na Amazônia Amapaense.

## **CAPÍTULO 1**

### **1 A pesquisa em História(s) das Religiões: *Da História Cultural a Escola Italiana das Religiões.***

Compreender cientificamente o campo religioso e as manifestações íntimas do sagrado em suas múltiplas facetas de existência é um desafio de peso para as ciências humanas e sociais. Tendo em vista que, em um país culturalmente diverso no qual sua construção sócio histórica é marcada pela ligação de agentes religiosos para com o Estado é uma batalha fundamental a ser travada na atualidade pelos intelectuais que empenham esforços para a compreensão deste campo analítico.

Sejam no âmbito privado ou na esfera pública o religioso e a religião é fonte de esforços intelectuais em diversas áreas do saber, seja na análise psicológica de Freud até a compreensão física do fenômeno das mesas girantes na aurora da Inglaterra do século XIX, a religião sempre despertou olhares curiosos, mas, em que momento a história formada por métodos e técnicas científicas debruçou-se no estudo das religiões?

Em nosso levantamento bibliográfico, compreendemos que a partir das duas últimas décadas do século XX houve um *boom* de produções historiográficas que abordavam as religiosidades e seus desdobramentos no campo social e historiográfico, no entanto, o que levou a este crescente aumento? Seria algo fruto de uma crise de paradigmas enfrentada pela história? Ou a necessidade de compreender o fenômeno religioso além do seu espaço sagrado? Com base nestas inquietações, buscaremos esclarecer neste tópico a relação entre História Cultural e História das Religiões como uma ponte para compreensão do fenômeno religioso e sua reverberação no campo social.

Na busca de uma nova concepção de se fazer/pensar a Ciência Histórica e onde seus caminhos reflexivos fossem direcionados para além de olhares positivistas e de uma corrente de análise voltada puramente para a compreensão da superestrutura econômica, portanto, um grupo de intelectuais franceses foram impulsionados na primeira metade do século XX a desenvolverem uma revista especializada por esta tarefa do (re)fazer histórico e historiográfico, isto é, da retirada do véu positivista e econômico que tanto acompanhou os historiadores(as).

Aos olhares analíticos dos precursores deste movimento, Lucien Febvre e Marc Bloch, pensar a História pelos *Annales* é pensar uma história-problema uma história voltada para as atividades humanas. (BURKE, 1992, p.20-25.). Para Sandra

Pesavento, a escola dos *Annales* representaria uma inovação no campo da ciência histórica, afirmava:

A nova historiografia dos *Annales* inovava com as suas categorias de estrutura e conjuntura, conceitos identificadores da longa e média duração e que passaram a operar como marcos explicativos para uma outra concepção dos marcos temporais na análise histórica. (PESAVENTO, 2014, p.13.)

O movimento dos *Annales* representou para o campo do conhecimento histórico uma guinada nas categorias analíticas, fruto de um processo autocrítico onde os historiadores(as) sofrendo com duras crises e críticas às suas posições interpretativas da realidade social e histórica em detrimento as demais ciências humanas dentre elas as emergentes: sociologia, etnologia e a antropologia, que estavam intimamente atreladas a uma leitura cultural interdisciplinar do campo da realidade vivida e dada.

A sociologia cultural, a antropologia e a etnologia foram responsáveis pelo ressurgir de uma Nova História, engajada em novas temáticas, fontes e métodos, não mais apegada aquela “velha História” cheia de contornos ao abraçar-se com as novas tendências historicizantes. Mas, seriam estas ciências apenas ferramentas para a escrita da nova história ou responsáveis pelo processo de transdisciplinaridade do fazer histórico?

Percebemos que as reflexões encabeçadas pelos aspectos das influências das abordagens nascidas com os *Annales* e a difusão de conceitos, abordagens e métodos, de um período histórico para outro, de uma região para outra. (BURKE, 1992, p.80.). Ou seja, uma resignificação das categorias de análise e dos sujeitos históricos, logo, a história passaria de uma categoria isolada para um conjunto de interpretações fragmentadas do sujeito histórico com o auxílio dos demais conhecimentos humanísticos.

Em contrapartida, para o historiador Roger Chartier (1991), é precipitada e equivocada essa ideia de uma crise de consciência que perpassava a ciência histórica, no entanto, estava passando por um forte momento de estafa, pois, seu viver com suas velhas amigas estavam em desacordo, pois, o olhar e o tratamento dado ao objeto histórico estavam em descompasso com a consciência histórica. Afirmava que os novos objetos metodológicos que adentraram no campo historiográfico foram reencontrados, descaracterizando assim a perspectiva do inédito, argumentava:

Sobre esses objetos novos (ou reencontrados) podiam ser postos à prova modos de tratamento inéditos, tomados de empréstimo às disciplinas vizinhas: tais como as técnicas de análise lingüística e

semântica, os instrumentos estatísticos da sociologia ou certos modelos da antropologia. (CHARTIER, 1991, p.174-175)

Então, seria a História cultural uma novidade dos *Annales*? Não, o historiador José de Assunção (2003), acrescenta que o estudo da História Cultural durante o século XIX pautou-se na análise positivista das grandes estruturas, isto é, a história da cultura elitizada, tanto na observação de seus sujeitos quanto de seus objetos de estudos, portanto, uma visão restrita de cultura. Com a consequente abertura do campo prático de pesquisa histórica no decorrer do século XX, em especial a História Cultural, após as contribuições dos *Annales*, nos adverte o historiador Michel de Certeau:

Estes novos objetos de estudo atestam um movimento que se esboça já há vários anos, nas estratégias da história. Assim, Fernand Brudel mostrou como os estudos das “áreas culturais” têm como vantagem situar-se, de agora em diante, nos lugares de transito, onde são detectáveis os fenômenos de “fronteira”, e de “empréstimo” ou de “recusa”. (CERTEAU,2006, p.87.).

Para Sandra Pesavento (2014), a movimentação historiográfica que levou a construção de novos olhares teóricos e metodológicos durante a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX ainda estavam amarradas aos pressupostos marxistas, ou seja, seu modelo explicativo através das bases econômicas e sociais que de antemão já se sabiam todas as respostas, deixando assim a cultura relegada a uma segunda instância marginalizada.

Segundo José Assunção (2003), a relação entre linguagem e comunicação gerou para História Cultural uma maior decodificação dos problemas sociais, atrelando-as juntamente aos conceitos de representação e de práticas culturais. Portanto, o século XX inaugura uma nova fase da História Cultural, pois, para além disto, passou-se a avaliar a Cultura também como processo comunicativo, e não como a totalidade dos bens culturais produzidos pelo homem. Isto é, pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. (PESAVENTO, 2014, p.15).

Passou-se então, a observar as culturas em suas múltiplas pluralidades analíticas, dentre estas a religião como uma categoria analítica de decodificação da realidade estudada pelos(as) historiadores(as) da religião. (BARROS, 2003, p. 147-148). Para Assunção, a nova História Cultural do século XX é fruto da modernização do campo historiográfico, advoga:

Antes de tudo, convém lembrar que a nova História Cultural tornou-se possível na moderna historiografia a partir de uma importante expansão de objetos historiográficos. Apenas para antecipar algumas possibilidades destes novos objetos, faremos notar que esta modalidade historiográfica

abre-se a estudos os mais variados, como a “cultura popular”, a “cultura letrada”, as “representações”, as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais, os sistemas educativos, a mediação cultural através de intelectuais, ou a quaisquer outros campos temáticos atravessados pela polissêmica noção de “cultura”.” (BARROS, 2005, p.126)

De acordo com José D’Assunção Barros (2005), a História Cultural não se limita a uma análise voltada exclusivamente para a produção cultural, literária ou artística, mas, também a compreensão do fenômeno religioso, isto é, a observação da cultura não pela totalidade produzida pelo homem, mas, pela junção dos processos comunicativos que geram o produto cultural.

Para Sandra Pesavento (2014), a compreensão do complexo conceito de Cultura rendeu à História Cultural os esforços de debruçar-se nos estudos compreensivos que objetivavam relacionar as Artes, Literatura e Ciência e couberam aos historiadores(as) produzir uma narrativa que descrevia os grandes reflexos das histórias e estórias nacionais, isto é, o romantismo nacionalista como uma maneira de sentir e escrever as histórias.

Para José D’Assunção (2005), a partir do advento da Nova História Cultural, que alinhada às contribuições historiográficas da escola francesa, foram as responsáveis por novas maneiras de compreensão das relações socioculturais que foram construídas historicamente e por consequências seus reflexos na interação entre o sujeito pesquisador x sujeito pesquisado, para ele significaria:

De igual maneira, uma nova História Cultural interessar-se-á pelos *sujeitos* produtores e receptores de cultura – o que abarca tanto a função social dos “intelectuais” de todos os tipos (no sentido amplo, conforme veremos adiante), até o público receptor, o leitor comum, ou as massas capturadas modernamente pela chamada “indústria cultural” (estaque, aliás, também pode ser relacionada como uma agência produtora e difusora de cultura). Agências de produção e difusão cultural também se encontram no âmbito institucional: os sistemas educativos, a imprensa, os meios de comunicação, as organizações socioculturais e religiosas. (BARROS, 2005, p.129-130)

O autor sintetiza que as contribuições oriundas da virada do século XIX para o XX, são oriundas dos domínios científicos da Etnologia e da Antropologia que atribuíram um forte valor às representações em suas produções. Neste sentido, encontramos a importância da pesquisa histórica voltada para uma perspectiva multidisciplinar, ou seja, aberta à novas categorias de análise social, dentre elas encontramos a religião como um promissor campo de estudos com fortes decodificações de arquétipos socioculturais, pois, esta nova maneira de pensar a realidade contribuiu para que os/as historiadores(as) da década de 80 recuperarem suas perspectivas de análise através da luneta cultural. (PESAVENTO, 2014, p.24).

Muito embora, a temática das religiosidades na seara do pensamento historiográfico tenha tido um exponencial crescimento, embora que tímido, porém, contribuindo fortemente com a consolidação de campos teóricos cada vez mais alinhados ao que Roger Chartier (1991) denomina de História Cultural do Social, movimento caracterizado pela abrangência de olhares conceituais.

As contribuições do historiador francês, Roger Chartier, inovariam o campo conceitual da Clio ao trazer consigo os olhares da sociolinguística e particularmente a releitura do conceito de “representações coletivas, pois, inspirava-se em Marcel Mauss e Émile Durkheim, este movimento foi de fundamental importância para uma nova maneira de olhar para a fonte e para as religiões. (CHARTIER, 1991, p. 183-185).

Muito embora seus avanços tenham consolidado uma nova maneira de enxergar as fontes documentais, ou seja, para além do papel, isto é, os efeitos produzidos através de suas representações e de que forma este conceito dialoga com o estudo das religiões?

Para Roger Chartier, decifrar o cultural através das lentes representativas é uma resposta às inquietações conceituais das tentativas de compreensões sociológicas do real, e sendo as religiões um conjunto de reflexos do cultural, não poderiam elas fugirem destas lentes, afirmava:

Daí as tentativas para decifrar de outro modo as sociedades, penetrando na meadas das relações e das tensões que as constituem a partir de um ponto de entrada particular (um acontecimento, importante ou obscuro, um relato de vida, uma rede de práticas específicas) e considerando não haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles. (CHARTIER, 1991, p. 177).

Nota-se que, segundo este entendimento as religiões são um conglomerado de arquétipos dogmáticos introduzidos em uma estrutura social e que através dela manifestam-se na prática do seu *ethos*. Que logo após esta junção passaria a ser interpretada entre o real e o imaginário, isto significaria uma representação dada do social, ou seja, do fato social.

Para Dominique Julia, a definição do religioso ou do fenômeno em si, não se resumem aos seus métodos científicos de análise ou até mesmo sua estrutura ritualística como assevera Émile Durkheim, mas, “[...] a ambiguidade de um *objeto* que sempre escapa faz pensar nas condições históricas que permitem a aparição de uma história que não é “santa””. (JULIA, 1974, p.109).

Em um aprofundamento de suas análises no que tange a secularização<sup>3</sup> do fenômeno religioso na França o autor afirma a seguinte questão, “O que torna possível uma sociologia (ou uma história) religiosa é essa *distância*, essa *separação* estabelecidas por uma sociedade que não pensa mais em si mesma de uma maneira religiosa.” (JULIA, 1974, p.109.).

Percebemos então que o religioso na modernidade estaria em um processo de enfraquecimento ou até mesmo o seu eminente fim, muito embora, no caso brasileiro percebamos uma ascensão do religioso nas esferas públicas, o que os teóricos chamam de uma ressacralização, vejamos:

[...] e em vez de desaparecer, como haviam sugerido diversas vezes desde o século XIX, não somente resistia nas suas diversas formas, como também começava a se assistir com assombro um intenso e extenso surgimento de novos movimentos religiosos. O problema então já não seria como explicar o declínio da religião (questão para a qual tentava dar respostas a teoria da secularização), mas explicar sua grande exuberância na crise da modernidade globalizada (ZEPEDA, José, 2010, p. 129-130).

Portanto, a teoria da secularização foi posta à prova na sociedade contemporânea, onde percebemos um avançar das religiões em pautas da esfera política, em outras palavras, a religião está viva e pulsando entre as veias do Estado brasileiro seu processo de ressacralização do ser e do objeto religioso. (ZEPEDA, 2010, p. 130-134).

Neste sentido, em respostas as infrutíferas tentativas sociológicas de compreensão da conjuntura cultural dentro do campo de domínio da Clio, Roger Chartier assevera que são inquietações problemáticas para o entendimento da História cultural pelo exclusivo viés social, afirmando ainda que:

Enfim, ao renunciar ao primado tirânico do recorte social para dar conta dos desvios culturais, a história em seus últimos desenvolvimentos mostrou, de vez, que é impossível qualificar os motivos, os objetos ou as práticas culturais em termos imediatamente sociológicos e que sua distribuição e seus usos numa dada sociedade não se organizam necessariamente segundo divisões sociais prévias, identificadas a partir de diferenças de estado e de fortuna. (CHARTIER, 1991, p. 178).

Para Roger Chartier, o processo de construção da noção de representação como um instrumento essencial da análise cultural é investir de uma pertinência operatória, isto é, uma fragmentação de olhares frente ao objeto investigado. Ir além do dado, ou seja, as entrelinhas do documento buscando compreender o que as

---

<sup>3</sup> Alguns autores inclusive chegaram a pensar que com a modernização da sociedade a religião poderia decrescer ou até desaparecer. A este conjunto de mudanças pelo qual a religião perde sua relevância social, ideológica e institucional é o que genericamente chamamos secularização, ver José de Jesús Legorreta Zepeda (2010).



fontes querem dizer ao interlocutor. (CHARTIER, 1991, p. 184). Nesta perspectiva o sociólogo das religiões, Émile Durkheim afirma que, os sistemas de decodificação da realidade apresentada e desenvolvida pelos homens foi permeado através das lentes dos códices religiosos:

[...] os primeiros sistemas de representação que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. Não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino (DURKHEIM, 1996, p. xv).

Percebemos que Durkheim acompanhado do sociólogo e antropólogo francês, Marcel Mauss, foram os responsáveis pelo princípio desta análise das religiões por meio do conceito de representação. Pois, sendo a religião uma coisa eminentemente social (DURKHEIM, 1996, p. XVI), entendê-la passaria objetivamente pela categoria das representações, advoga Durkheim:

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidade coletivas; os ritos são a maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais produtos do pensamento coletivo. (DURKHEIM, 1996, p. XVI).

Ainda que tentemos explicar as religiões pela perspectiva cultural devemos abandonar o véu institucional, isto é, devemos assumir uma postura crítica frente ao fenômeno, pois, como explica Dominique Julia, é tratá-la como um produto cultural despida de seu privilégio e de suas verdades, vejamos:

Pois, querer explicar em termos científicos uma religião já constitui uma confissão de que esta deixou de *fundamentar* a sociedade, significa defini-la como uma *representação*, tratá-la como um produto cultural despido de todo privilégio de verdade com relação aos outros produtos. (JULIA, 1974, p.107).

As religiões como reflexos das estruturas culturais são constituídas de representações, logo, neste trabalho buscaremos reconfigurar a historiografia dos Capuchinhos em um determinado espaço social que produziram suas práticas sociais onde frutificaram em suas representações históricas assim como a artesã que tece o tricô fio a fio, faremos a nossa operação historiográfica<sup>4</sup>.

### 1.1 A pesquisa em História das religiões na perspectiva italiana.

A historiografia brasileira dos anos 2000 é marcada por uma multiplicação dos estudos que abarcam o universo da(s) Religião(es). Graças às contribuições

---

<sup>4</sup> Nesta perspectiva, gostaria de mostrar que a operação histórica se refere à combinação de um *lugar* social, de *práticas* científicas e de uma *escrita*. (CERTEAU, 2006, p. 66).

advindas do campo sociológico e antropológico. Porém, no campo da ciência histórica ainda predominam ares preconceituosos, mesmo com o recente avanço da produção do conhecimento do fenômeno religioso e suas novas propostas teóricas, metodológicas e conceituais que circundam a temática. Esta forte resistência aos estudos de história das religiões no campo da ciência história é caracterizada pela historiadora italiana Silvia Mancini, como um sentimento anti-histórico, vejamos:

Hay un hecho que se destaca cuando se repasa la historia de las ciencias de las religiones y, más particularmente, la de la historia comparada de las religiones tal como se ha constituido en la segunda mitad del siglo XIX. Desde su nacimiento, y a pesar de su denominación, esta disciplina se encuentra atravesada, paradójicamente, por flertes tentaciones de carácter *antihistórico*. (MANCINI, 2013, p. 01).

Dito isso, percebemos a estranheza dos intelectuais brasileiros da segunda metade do século XX em abraçar a temática religiosa em suas categorias de análise, pois, Mancini, faz uma leitura do surgimento da disciplina nos institutos de ensino europeu. Muito embora o ambiente intelectual brasileiro tenha delongado o processo, pois, somente passou a pensar-se no campo historiográfico as religiões e religiosidades após a consolidação do programa de pós graduação em História da USP (Universidade de São Paulo), pois, formou-se um cinturão de intelectualidade acadêmica de origem marxista que passou a problematizar a intersecção entre as religiões, a religiosidade e a História.

Compreender as estruturas e dinâmicas do movimento intelectual que originou uma corrente interpretativa da História das Religiões, isto é, uma prática historicizante do pensamento e da *práxis* religiosa está ligada ao entendimento do pensamento da historiografia do fazer religiosos, ou seja, a desmitificação do uso da história apenas como uma ferramenta de conferência de dados e fatos.

De uma maneira simplória devemos compreender a linha evolutiva da historiografia do pensamento religioso tradicionalista em uma história eclesiástica, ou seja, dos seus santos e mitos fundadores, isto é, uma História da Igreja produzidas pelos seus intelectuais orgânicos, em um segundo momento o avanço do marxismo nas observações dos fatos históricos inaugurado pelos *Annales* e por fim a reformulação do conceito de mentalidade inaugurado pela nova história de Marc Bloch, Lucien Febvre e Dominique Julia, assim sendo, para o historiador Leandro Peters, a primeira fase deste movimento é caracterizada por:

[...] o que percebemos nesse período seria uma história eclesiástica; estudos sobre a Igreja feitos por seus próprios membros, os quais se pautavam por afirmar os princípios da instituição. Nesse período, “o que conferia autenticidade a um relato era o fato de ele se inserir em uma

tradição. A história se prestava basicamente a confirmar as verdades já estabelecidas e a estabelecer modelos de orientação (PETERS, 2015, p.89).

Percebemos que neste primeiro momento os intelectuais responsáveis por esta historiografia religiosa estavam empenhados em uma escrita de uma história religiosa e teológica, pois, focalizavam em apresentar ao público leigo e religioso aspectos estruturantes e dogmáticos de suas tradições religiosas

Ao que tange as reflexões dos estudos sobre as teorias marxianas em Bourdieu, em especial o seu conceito de estruturas simbólicas atreladas a um sistema religioso, assevera-se:

Enquanto sistema simbólico, a religião constrói a experiência em termos de lógica em estado prático, como um sistema de questões indiscutíveis, delimitando o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão. Na condição de sistema simbólico, composto por elementos internos que foram uma totalidade coerente, a religião constrói a experiência, conferindo a ordem social caráter transcendente e inquestionável, naturalizando as estruturas simbólicas. (SILVEIRA; JUNIOR; PESSOA, 2019, p.783)

Para Michel Certeau (2006) a relação entre história e teologia, inicialmente, é um problema interno da história. Logo, nota-se que os intelectuais responsáveis por esta escrita histórica religiosa, estavam preocupados em reforçar as estruturas simbólicas, dogmáticas e teológicas dos sistemas de crença.

Ainda debatendo sobre este problema levantado por Michel de Certeau, no que tange o diálogo entre história e teologia, José Leandro Peters (2015) afirma o seguinte sobre os avanços teóricos do século XIX, após o olhar marxista sobre a história da religião:

O século XIX acabou por ficar marcado por um debate intenso entre os estudos teológicos que procuravam apontar a verdadeira história da Igreja, reafirmando diversos valores dogmáticos em oposição a estudos teológicos que se subordinavam ao rigor da ciência, os quais eram criticados pelos teólogos por não conseguirem atingir a essência das religiões. (PETERS, 2015, p. 90.)

Logo, a disputa pela escrita da narrativa do fato religioso tomava novos rumos, pois, estavam anteriormente concentradas em uma descrição densa de aspectos dogmáticos e apologéticos do fenômeno religioso, conhecida como primeira fase da historiografia religiosa, pois, os intelectuais orgânicos advogavam para si este dever de escrever uma história religiosa e postergavam as demais ciências a crítica por não alcançarem o íntimo do fenômeno religioso.

Dito isto, com o surgimento de novas inquietações teóricas no campo da ciência histórica do século XX articuladas por um movimento intelectual francês, a Religião e o estudo do fenômeno religioso e suas diversas variáveis firmou-se dentro

do campo institucional acadêmico brasileiro. Pautados no avanço das interpretações marxistas para além do campo econômico e político, portanto, a segunda fase da historiografia religiosa é caracterizada pela introdução das reflexões marxistas no interior dos problemas teóricos e institucional do ser religioso inaugurada pelos *Annales*.

Para Eduardo Basto de Albuquerque (2007), os temas que englobam as religiões e as religiosidades tem sofrido uma crescente atenção nas últimas décadas devido ao alargamento do campo religioso brasileiro. Pois, as religiões e religiosidades sempre fizeram parte das concepções de mundo e do cotidiano por séculos como comprovam as pesquisas realizadas pelos historiadores nos últimos vinte anos.

Segundo o historiador Eduardo Albuquerque, o conceito de mentalidade trouxe para o campo dos estudos da religião uma ampliação para análise das fontes e objetos historiográficos, advoga:

[...] movimento esse designado nos anos 1960 por História Nova, a religião passou a ser abordada de modo completamente diferente, fecundada pela proximidade intelectual com a economia, a demografia, a psicologia, a antropologia e a sociologia. Esse novo campo é o da história das mentalidade [...]. Se o interesse do grupo dos *Annales* inicialmente se inclinou para a economia e a sociedade, criou também o conceito de “mentalidade” que foi utilizado de muitas maneiras.” (ALBUQUERQUE, 2007, p. 37-38).

Para Eduardo Albuquerque, a religião enquanto categoria de análise sofreu mutações, pois, deixou o viés teológico/ institucional e passou a observar o campo pragmático de atuação. Assim como também o próprio conceito de religião. Essas são as marcas da terceira fase da historiografia religiosa, assevera:

Adotou-se a noção de que a religiosidade é constituída por múltiplas expressões da mente humana, construídas historicamente, e não um dado biológico imutável, o que leva a implodir a velha noção de “natureza humana”. As categorias de classificação da religião foram repensadas [...]. Houve um redimensionamento do objeto religião por meio da sua relação com as variáveis históricas que emergem desse novo contexto teórico. (ALBUQUERQUE, 2007, p. 42-43).

Sendo assim, a terceira fase é marcada pelo que Albuquerque caracteriza como o retorno do uso explícito do conceito de representação, advindo da sociologia francesa, mas com sentido de uma construção, invenção e imaginação coletiva, e não de mero reflexo da realidade social e de estruturas abstratas. (ALBUQUERQUE, 2007, p. 44). Nesta perspectiva, no que tange as questões conceituais proposta para discussão, encontra-se o conceito de religião como sendo uma problemática ainda em construção, afirma Eliane Moura:

É necessário pensar religião como categoria analítica e conceitual e metodologia de pesquisa que seja aberta às alteridades culturais, assumindo as críticas da diversidade extra ocidental. Dessa forma, não se trata de estudar a religião, mas religião-religiões como produtos culturais e, do ponto de vista metodológico, trabalhar com análises do ponto de vista histórico e comparativo.” (SILVA, 2011, p.230).

Percebe-se que, o conceito de religião é algo atrelado a cristianização do ocidente e com isso foi gerada uma interpretação desse conceito atrelado a hegemonia cristã. Sendo a História Cultural e a Escola Italiana das Religiões<sup>5</sup> responsáveis por uma (re)interpretação das práticas religiosas. Partindo do pressuposto de que as religiões são consequências das práticas culturais humanas. Portanto, fundamentando-se neste entendimento, de que as religiões são fruto da consequência das atitudes culturais do homem em seu convívio, para Geertz a conceituação da religião ocorre da seguinte maneira:

Portanto, sem mais cerimônias, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. - (GEERTZ,2014, p.67).

Para Clifford Geertz as religiões são pautadas em simbolismos alicerçados em um sistema cultural criador de um *ethos* religioso. Portanto, a religião é um emaranhado de simbologias culturais. Para ele o *ethos* significa o cotidiano do ser religioso, afirmava:

O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem. A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente: o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisa real que a visão de mundo descreve e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. (GEERTZ, 2014, p. 93).

Alinhado com o pensamento de Clifford Geertz, no que tange ao entendimento das religiões através de um conjunto de simbolismo/representações, Durkheim chegou a seguinte conceituação, muito embora, seja algo extremamente complexo, para ele os fenômenos religiosos se caracterizavam por seus sistemas de crenças e símbolos, advogava:

Chegamos, pois, à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é,

---

<sup>5</sup> Escola Italiana de História das Religiões tem suas primeiras sementes plantadas por volta de 1920, pelo historiador Raffaele Pettazzoni (1883-1959).

separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem. O segundo elemento que participa assim de nossa definição não é menos essencial que o primeiro, pois, ao mostrar que a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva. (DURKHEIM, 1996, p.32)

Assim, compreende-se que ambos dialogam em um ponto comum, de que a religião não existe fora da coletividade, ou seja, sem a existência do elemento humano, para Émile Durkheim, “[...] religião só pode ser definida em função das características que se encontram por toda parte onde houver religião”. (DURKHEIM, 1996, p. 04). Sendo assim, a religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro. (DURKHEIM 1996, p. 05).

Segundo o representante brasileiro da escola italiana das religiões, o historiador e filósofo das religiões Adone Agnolin, assevera que: “as “religiões” são fruto da ação humana e respondem às exigências do homem.” (AGNOLIN, 2019, p. 193), pois, como toda instituição humana, a religião não começa em parte alguma. (DURKHEIM, 1996, p. xiv).

Para Eliane Silva, as religiões são interpretações culturais onde se propõem à universalidade e fogem da neutralidade (SILVA, 2011, p.227), isto é, fogem da neutralidade ao passo que impõe seus valores e regra para que sejam decodificadas a cadeia de simbolismo no estudo do fenômeno religioso é imprescritível a compreensão cultural, assinala Silva:

Embora a religião possa ser analisada em diferentes perspectivas, a cultura é objeto específico e limitativo do próprio historiador, sendo a religião um fator privilegiado para qualificar a cultura com seus valores próprios. Sem isolar a religião de seu contexto histórico e cultural, do sistema de valores, trata-se de definir aquilo que é “a religião”. (SILVA, 2011, p. 229-230).

Neste sentido, este estudo estará em alinhamento com os pressupostos analíticos do conceito de representação das religiões como sistema cultural e seus consequentes impactos na produção dos textos oficiais, isto é, das fontes analisadas no decorrer da escrita deste trabalho, coletados no Arquivo da Província de Nossa Senhora do Carmo, na cidade de São Luís-MA.

Para Eliane Silva, é necessário desenvolver uma perspectiva que leve em conta um dos desafios centrais da história cultural: a de ligar a construção discursiva do social e a construção social do discurso na especificidade da compreensão histórica. (SILVA, 2011, p. 226).

Ou seja, a compreensão do discurso apresentado pela fonte analisada como um subproduto do tecido social atrelada a ressignificação histórica de uma determinada fonte histórica. Neste sentido, a história cultural problematiza diretamente o texto como mediação, desafiando o historiador a confrontar o que havia sido até então “realidade”, a partir dos documentos com o poder das representações da escrita, da materialidade textual.” (SILVA, 2011, p. 226).

Por que estudar o fenômeno religioso dentro de uma perspectiva histórica? A história das religiões é uma raiz analítica da grande árvore da história ou a propositura de uma nova ciência? Silva Mancini nos mostra que, o estudo das religiões, isto é, da história das religiões é um subproduto da história e que assim contribui para a ampliação da consciência cultural em nosso tempo. Vejamos:

Luego, en tanto saber cuyas aspiraciones a la cientificidad no son incompatibles con la idea de que el estudio de ciertos comportamientos simbólicos puede ayudarnos a entender mejor y a afrontar los problemas de nuestra época, tanto prácticos como teóricos. De hecho, como todo saber histórico, la historia de las religiones es susceptible de contribuir a ampliar la conciencia cultural de nuestro tiempo y, al mismo tiempo, gracias a una circularidade dialéctica, dotar de una mayor competencia la acción civil y política de los intelectuales y de las nuevas generaciones de estudiantes. (MANCINI, 2013, p. 01).

Ainda segundo Mancini, a história das religiões não é a ciência de um objeto, pelo contrário, é a ciência de uma relação, ou seja, de um *ethos*. Para ela a história das religiões é:

[...]que la historia de las religiones no es la ciencia de un *objeto*. Es más bien la ciencia de una *relación*: la que la cultura occidental ha establecido históricamente entre ella misma y las otras culturas, a las cuales, desde la conquista de América, entendió a través de un sistema de categorías y de valores resultantes de su propia historia cultural. (MANCINI, 2013, p. 01).

Por consequência estes processos de observação da relação entre História e Religião é palco das discussões apresentadas durante o século XIX onde historiadores, etnólogos e cientistas sociais desenvolveram seus estudos nas compreensões destas delicadas relações. Onde ainda reverberam heranças destas abordagens nos séculos XX e XXI.

Ao retomarmos neste estudo as propostas analíticas apresentadas pela Escola Romana das Religiões é fundamental para compreensão do objetivo analisado, pois, através de suas lentes compreendemos as relações desenvolvidas pelos historiadores(a) da cultura, pois, essa corrente seria essencialmente ligada à análise cultural dos fenômenos religiosos. Que trouxeram consigo para o campo da ciência histórica uma visão polissêmica do conceito de religião. (GODOY; BUTIGNOL; 2017, p.151).

Para o estudioso das religiões, Adone Agnolin (2008), a proposta apresentada pela chamada “Escola Italiana das Religiões” tem como objetivo primário um revisionismo historicizante dos fatos religiosos, assinala:

[...]isto é, “des-ontologizá-los”, tanto a partir do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, quanto pela necessidade de acolher e definir, nesta perspectiva, aqueles fatos que não resultassem redutíveis aos modelos analógicos (isto é, constituídos ao redor de denominadores comuns) sugeridos pela pesquisa comparada. (AGNOLIN, 2008, p.21)

Indo para além desta perspectiva singular do olhar científico para as categorias culturais e religiosas, que a primeira safra de intelectuais marxistas tanto menosprezou ao priorizar suas compreensões estruturantes. O lema emplacado por Marx, de que a religião seria o ópio do povo, engessou os olhares dos historiadores(as) marxistas. Assegura Jaqueline Mota:

[...] a perspectiva italiana compreende as categorias de “cultura” e “religião”: isto é, como categorias interpretativas ou relacionais, diferentemente do que faz a Fenomenologia ou a Ciência da Religião, para as quais a “cultura” ou a “religião” são objetos holisticamente determinados, transcendentais, metatemporais e não modificáveis e, por isso, considerados paradigmas e definidos como tendo um caráter eterno. (MOTA, 2016, p. 3).

Neste sentido, ao se produzir conhecimento histórico sobre determinados fenômenos religiosos ancorados na historicidade destes construtos sociais, característica fundamental da Escola Romana das Religiões, o pesquisador(a) passa a questionar o olhar positivista, marxista e fenomenológico da historiografia que abarca a História das Religiões.

Tratava-se, finalmente, de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica. Isto significa que, para compreender um fato cultural qualquer, dever-se-ia procurar, antes de qualquer coisa, a reconstrução da sua gênese, da sua formação. (AGNOLIN, 2008, p.21).

Logo, as produções historiográficas que tendem a isolar a religião de um dado contexto cultural percorrerá um caminho na contramão do próprio conceito de religião, pois, seria ele também fruto de um produto cultural. Especificamente de uma cultura ocidental que avizinha-se da singularização do conceito de religião.

Assevera Adone Agnolin (2008), que se por um lado, não se pode isolar a religião de um determinado contexto cultural, por outro se impõe a necessidade de contextualizar (cultural e historicamente) o instrumento “religião” em seu berço ocidental. Neste sentido cabe ao historiador(a) das religiões, munido de seus conceitos desenvolver uma prática historicizante do seu objeto de estudo, isto é, compreender os meandros do fenômeno religioso, buscar o entendimento para além



da materialidade do fato, sejam elas (religiões) apresentadas por meio de relatos etnográficos ou até mesmo das fontes documentais históricas.

Em vista desse aspecto histórico e problemático geral, a primeira lição metodológica da “escola italiana de história das religiões” é aquela de desvendar, portanto, uma fundamental historicização dos instrumentos de análise da disciplina. Aqui, em termos gerais, devemos remeter, mesmo que brevemente, ao esboço fundamental de uma necessária historicização do termo *religião*. (AGNOLIN, 2019, p.193.Grifo do autor).

A historiadora Jaqueline Ferreira ao tecer breves comentários a produção Adone Agnolin, a mesma segue argumentando que a religião no singular é o reflexo de uma construção do cristianismo, sendo assim, houve um processo de silenciar ademais manifestações religiosas. Ela nos adverte que:

De fato, ainda que o historiador trate da “religião” no singular, tem de fazê-lo considerando a “religião” um conceito operativo e não algo concreto(...)o conceito de religião é construído pelo Ocidente com o cristianismo. Agnolin também explica como o Cristianismo usou o termo “religião” para definir somente a si próprio e para impor sua noção de religião como sendo a única verdadeira, desqualificando as representações, o culto e os rituais dos “outros”. (MOTA, 2016, p. 8-12).

Aquele(a) que propõe-se a encaminhar-se nas pesquisas em história das religiões dever-se-á está atento ao fato de despir-se do seu etnocentrismo histórico e religioso, primeiro entender as religiões de forma plural, onde Émile Durkheim, já chamava-nos a reflexão ao afirmar que, “[...] no fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana” (DURKHEIM, 1996, p. VII). Desta maneira, Adone, advoga que:

[...] o historiador das religiões não podem prescindir de certo “etnocentrismo”: isto é, de uma base histórico-cognitiva que não pode ser facilmente eliminada e que, aliás, nem resulta apropriado que o seja. Isto significa que o olhar em direção às diversidades culturais resulta “orientado” e administrado por categorias e experiências históricas que não podem serem eliminadas: e que, aliás, justamente por isso é importante que sejam reconhecidas e delas estejamos sempre conscientes (AGNOLIN, 2019, p. 201).

Chegamos à seguinte indagação, para que serve então o estudo das religiões em uma perspectiva histórica? Percebemos que a busca da compreensão científica das manifestações religiosos numa perspectiva histórica forneceram um meio de renovação de problemas no campo historiográfico que anteriormente só eram debatidos entre filósofos. (DURKHEIM, 1996, p. XV).

Cabe então ao historiador(a), a importância do olhar sensível e analítico para que assim estejamos munidos de ferramentas que nos auxiliem a distinguir uma história religiosa de uma história das religiões, pois, nem tudo que é produzido

poder-se-á ser qualificado como uma história das religiões. Para Adone Agnolin, as observações dos fenômenos religiosos servir-nos-iam para:

[...] pode nos oferecer uma consciência histórica prioritária e fundamental para entender uma peculiaridade toda ocidental que, neste caso, pode e deve dirimir uma controvérsia, antes de abrir espaço para uma mais correta ótica de análise dos encontros ou diálogos inter-culturais (falar de “inter-religiosidade”, como pensamos e esperamos seja finalmente claro, é uma questão bem mais complexa e mal colocada). (AGNOLIN, 2019, p. 2005).

Portanto, analisar os fenômenos religiosos seja eles uma prática religiosa, uma ordem ou até mesmo aspectos filosóficos de uma espiritualidade, “[...]estão atrelados ao processo de armar as séries, descobrir os ritmos e os cortes que permitem explicar os fenômenos, porém, não implica advogar ao *sentido* da ideologia considerada.” (JULIA, 1974, p. 109). Logo, buscaremos assim nas próximas páginas debater um pouco sobre as perspectivas de uma produção voltada para uma história das religiões, onde buscaremos exemplificar os processos de atuação missionária dos Franciscanos Capuchinhos na literatura clássica. Neste sentido, encaminharemos nossas discussões com base nos pressupostos teóricos apresentados no decorrer deste primeiro momento, pois, para que assim possamos melhor compreender a presença dos Capuchinhos Lombardos em Macapá.

## *1.2 As missões dos Franciscanos Capuchinhos na Amazônia: O Estado do Maranhão e Grão Pará um terreno de missionários*

Ao definirmos a constituição deste capítulo nos fez necessária a compreensão do espaço geográfico da missão capitaneada pelos Franciscanos, pautando-nos sobre o entendimento do historiador Rafael Chamboleyron (1990), os viajantes responsáveis pela escrita e catalogação de toda a realidade encontrada nas terras brasílicas, o Estado do Maranhão era descrito como uma terra de grande abundância e fertilidade, sua abundância em água e conseqüente adequabilidade para o cultivo da monocultura e o pastoreio nos interiores amazônicos, advogava Rafael Chamboleyron, “[...]São Luís era uma agradável ilha, bem localizada, com boas madeiras, muito frutífera, na qual cresciam arroz, mandioca, boa para caça e pesca”. (CHAMBOULEYRON, 1990, p.109).

Logo, percebe-se que, aos olhos dos colonizadores europeus o Estado do Maranhão era uma terra de fortes opulências, que se fazia crescer nesta perspectiva

a necessidade do domínio destas terras e de seus habitantes, assevera Rafael Chambouleyron:

Nos relatos escritos por portugueses, a opulência do Estado do Maranhão expressava-se através de duas grandes idéias. Em primeiro lugar, a noção de que as riquezas da região estavam escondidas. Cabia aos portugueses, portanto descobri-las, forte razão pela qual a idéia de “descoberta” se tornou tão importante. (CHAMBOULEYRON, 1990, p 114-15).

Os colonizadores lusos cunharam o conceito de terra “descoberta” nas redondezas dos espaços geográficos maranhenses aos seus feitos, porém, era de fundamental importância garantir a consolidação deste espaço. Neste sentido, foram criadas estratégias para melhor assegurar a posse do território que reverberou na criação de unidades político administrativas, a exemplo dos Estados. Portanto, em 1621, cria-se o Estado do Maranhão e Grão Pará, com sede em São Luiz. (TAVARES, 2007, p.02).

Ao caminharmos pelas entrelinhas da produção historiográfica que aborda a presença dos Capuchinhos na América Portuguesa, em especial sua passagem pela “grande Ilha do Maranhão”, perceberemos logo de início, as tentativas de estabelecimento de uma França além-mar. Ora, seria portanto a primeira experiência capuchinha no espaço geográfico do Maranhão de origem francesa?

De imediato diríamos que sim, pois, como aponta Andrea Daher(2007), em suas análises acerca dos processos e ferramentas de conversão dos indígenas Tupinambás a fé católica, utilizando-se dos relatos de viagens, livros e cartas, ainda publicados durante o viver desta breve e fundamental experiência dos capuchinhos franceses, conclui então a perspectiva assertiva do pioneirismo dos capuchinhos franceses no Maranhão

Os portugueses imbuídos numa missão divina de fixar-se neste território empreenderam uma forte represália aos domínios franceses nas terras maranhenses, de fato, São Luís foi uma cidade fundada por franceses em pleno “território luso”, no entanto, os tentáculos da estratégia política e administrativa da Coroa portuguesa alcançaria essas terras, assevera Roberto Zahluth:

[...]nesse processo, havia dois braços que serviam à coroa portuguesa na colônia. Esses braços portavam a espada e a cruz. Por um lado, o controle e ocupação da extensa faixa de terra que representava os domínios portugueses na América precisavam ser conduzidos através do uso do poder bélico contra os nativos inimigos e outras nações européias que ameaçavam as bordas da colônia. (JÚNIOR ROBERTO 2008, p.285).

Para Alírio Cardoso (2011), a conquista do Maranhão pelos portugueses ocorreu aproximadamente 35 anos depois do casamento político-dinástico entre os portugueses e espanhóis(1580-1640). Logo, entendamos que, o domínio sobre esse território, já amplamente visitado e explorado por diversas nações europeias, deve ser entendido a partir de um quadro geral de interesses castelhanos em áreas portuguesas atlânticas, entre os séculos XVI e XVII (CARDOSO, 2011). Por sua situação de fronteira, essa região acaba experimentando as mudanças ocorridas no universo português ao longo do período Habsburgo.

Neste sentido a estratégia luso-espanhola frente as ameaças vindas das correntes oceânicas: França, Inglaterra, e principalmente Holanda. Fora a criação de novas unidades administrativas como asseverava Maria Goretti (2007), complementando Cardoso (2011), no caso do Estado do Brasil essa política iria traduzir-se na criação de novas unidades administrativas que desembocariam na criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1621.

Empreende-se que, o Maranhão era concebido como um membro administrativo e geográfica, que fazia parte do império hispano-luso, mas, que ainda não havia sido dominado militar e politicamente (CARDOSO, 2011). Muito embora, de que formar definiríamos as unidades (vilas) deste Estado? Alírio Cardoso afirma que:

[...]corresponderia mais ou menos aos atuais Estados 'brasileiros' de Pará, Amazonas, Acre, Amapá, Tocantins, Piauí, Maranhão e Mato Grosso (ao Norte do paralelo 16º). Além disso, em certos períodos do século XVII também fazia parte do Maranhão o Ceará, este último considerado a fronteira natural do Estado do Brasil. (CARDOSO, 2011, p. 320).

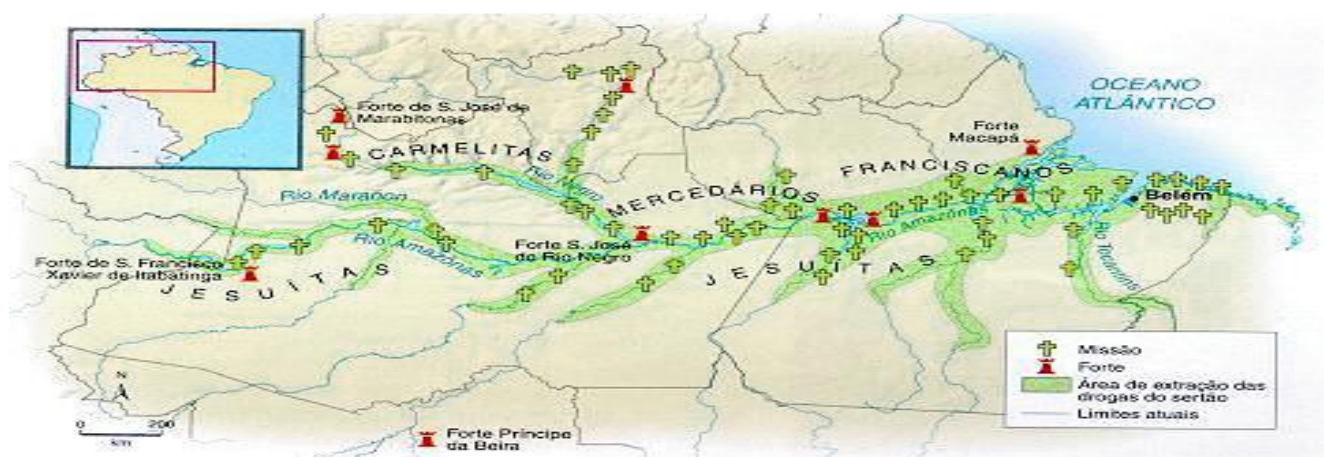
A preocupação dos invasores lusos centravam-se na posse deste vasto território, porém, de que forma a burocracia portuguesa alcançaria o Estado do Maranhão e Grão Pará? Para Maria Goretti (2007), o Estado Português implementou três grandes estratégias para o controle deste tão vasto território, seriam elas: a implantação de fortalezas, isto é, a representação da espada conquistadora e repressora, a implantação de missões religiosas, que significaria o poder da cruz que abrandava e civiliza os corações autóctones, e a política pombalina, que representou o modelo rebuscado de uma administração déspota. Neste segundo momento deste trabalho, focaremos apenas nas estratégias de dominação do território pelas vastas missivas religiosas que atuaram na região, em especial os irmãos seráficos.

Para que essas estratégias fossem concebidas de êxito, fizeram-se necessárias as divisões dos espaços geográficos onde corresponderiam o seu pleno desenvolvimento com base, de início, em seus dois pilares, a cruz e a espada, as missivas desencadeadas pelos agentes franciscanos, carmelitas, jesuítas e mercedários.

Portanto, para o entendimento de Maria Goretti o terreiro missionário no espaço geográfico do Estado do Maranhão e Grão-Pará, foi dividido da seguinte forma:

[...]os jesuítas ficaram com o sul do rio Amazonas, os franciscanos da Piedade, ficaram com a margem esquerda do baixo, os franciscanos de Santo Antônio, com as missões do Cabo Norte e os Mercedários com o vale do Urubú e os Carmelitas com o vale dos rios Negro, Branco e Solimões. (TAVARES, 2007, p.04).

Imagem 1-Mapa da organização das missões no interior da Amazônia Colonial.



(TAVARES, 2007, p.04).

Muito embora, Karl Heinz e Frederik Luiz (2014, p. 351), observem que, para compreender a Amazônia no último quartel do século XVII é imprescindível analisá-la dentro de uma visão ampla da conjuntura do Império Luso. Isto significa que, Portugal atravessava as crises da Restauração (1640), que foram oriundos do fim da união entre os castelhanos. Para Maria Goretti (2007) o final do século XVII, é marcado pela criação de duas capitanias da Coroa: Pará e Gurupá, além de cinco capitanias particulares: Cameté, Cayté, Joannes e Cabo Norte, no Pará (1636) e Cumá no Maranhão, ou seja, aos últimos suspiros da união entre ambas as coroas.

Chegamos a um ponto nevrálgico da colonização do Estado do Maranhão e Grão Pará, isto é, o contato com a mão de obra indígena, Karl Heinz e Frederik Luiz (2014) advoga que, de fato, na Amazônia, todas as atividades extrativistas dependiam do saber e fazer dos índios. Porém, noutra face da moeda colonizadora, encontramos na literatura do período colonial os impasses legais e administrativos

quanto a questão do uso da mão de obra indígena na América Portuguesa, entretanto estes que a depender das circunstâncias estavam contrários ao uso escravo da mão de obra nativa outrora estavam favoráveis ao uso, tendo como base a realidade dada aos colonizadores. Ou seja, uma legislatura pendular.

Em 21 de dezembro de 1686 foi promulgado o Regimento das Missões, que para o entendimento de Karl Heinz e Frederik Luiz (2014), assegurava aos aldeamentos uma expressiva autonomia frente ao julgo dos religiosos. Previa-se também, a reestruturação das missões em lugares estratégicos para uma melhor facilitação de sua distribuição pelo território amazônico<sup>6</sup>.

O que Carvalho Junior (2008) descrevia como um período de maior autonomia e por consequência aproximação de conflitos entre os missionários, pois, com o advento do Regimento das Missões no ano de 1686 significava que haveria uma maior divisão das regiões de missionamento do Estado do Maranhão e Grão-Pará, onde as ordens religiosas assumiram com maior controle a administração das missões indígenas, de forma que, passavam a ter mais poder sobre os índios aldeados, e também, uma tendência mais de choque conflituosos com os anseios dos outros colonos portugueses.

Outro fator importante para o enfraquecimento das missões e uma nova perspectiva de modernização político administrativa foi que, em 1751, dada a importância econômica, política e administrativa que vinha galgando Belém, cria-se portanto, o Estado do Grão Pará e Maranhão, com sede em Belém. Com o intuito de melhorar o alcance luso no interior da Amazônia.<sup>7</sup> Outro fator importante asseverado por Maria Geretti (2007), foi a transformação das aldeias e missões em vilas por ordem de Mendonça Furtado a mando do Marques de Pombal, consistiu-se também na mudança de nome, substituindo-se os nomes indígenas pelo de cidades portuguesas. Os empenhos da política pombalina<sup>8</sup>, rederam-se a condição de vilas com a administração portuguesa as seguinte missões:

---

<sup>6</sup> A respeito da distribuição das missões nos sertões amazônicos atentar-se a figura 01, in: (TAVARES, Maria Goretti, 2007, p.04).

<sup>7</sup> Este momento é marcado pela expulsão dos holandeses do litoral nordestino, onde ocorreu uma violenta campanha de intimidação contra os indígenas, a fim de desestimular qualquer tentativa de aliança com os estrangeiros. (TAVARES, 2007, p.03).

<sup>8</sup>Sobre os efeitos da política pombalina na Amazônia Colonial ver, Francisca Mesclém Fontenele. In: FONTENELE, F. M. **Grão-Pará pombalina: trabalho, desigualdade e relações de poder**. 2008. 194 f. Dissertação (Mestre em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo- PUC-SP, 2008.

Abaetetuba (1750); Aveiros (1751); Macapá e Ourém (1752); Colares, Maracanã, Muaná, Salvaterra, Soure e Souzel (1757); Acará, Alenquer, Almerim, Chaves, Curuçá, Faro, Melgaço, Monte Alegre, Óbidos, Oeiras, Portel, Porto de Moz e Santarém (1758); e Mazagão (1770), além de outras que foram consideradas povoados, devido à pequena população: Benfica, Monforte, Monsarás e Vila do Conde (1757); e Arrayolos, Alter do Chão, Boim, Esposende, Fragoso, Pinhel, Pombal, Veyros e Vila Franca (1758). (TAVARES, 2007, p.05).

Para a continuidade deste trabalho, torna-se interessante a compreensão dos processos missionários dos franciscanos na vila de Macapá (1751). Portanto, abordaremos nas próximas páginas como e em quais condições os irmãos seráficos saindo de São Luís, oriundos da Itália, chegaram até os sertões do Cabo do Norte. Tendo como aporte teórico uma breve revisão da literatura clássica e contemporânea sobre a temática proposta.

### 1.2.1 *A primeira empreitada colonizadora: os Capuchinhos franceses na velha ilha*

Ao realizar o trabalho de pesquisa documental que fundamentará as discussões posteriores desta presente monografia, encontro no Arquivo da Província de Nossa Senhora do Carmo<sup>9</sup>, na cidade de São Luís-MA-, no museu da memória missionária capuchinha do Maranhão, Grão-Pará e Amazônia, a imediata menção em um painel aos pioneiros Capuchinhos Yves d'Evreux, Claude d'Abbeville, Arsène de Paris e Ambroise d'Amiens, analisados por Andréa Daher em seu estudo, tido por seus contemporâneos como mártires da fé, do carisma e da missão capuchinha naquele Estado e demais regiões.

Nesta perspectivas diversas produções franco-historiográficas apresentaram as múltiplas narrativas do empreendimento colonial francês no Maranhão, para Andréa Daher (2007), a história da primeira *Nouvelle France* do Brasil é hoje bem conhecida pelos especialistas da história colonial francesa do século XVI. Complementando ainda que, pensar estas experiências colonialistas francesas na América Portuguesa, A França Antártica 1555-1560 e a França Equinocial 1612-1615, é pensar e fazer uma história na perspectiva da longa duração.

Logo a tentativa de estabelecer uma “República Cristã” nos trópicos conta, desde o início, com os apoios conjugados do Cardeal de Lorraine e do Almirante

---

<sup>9</sup> O convento do Carmo nasceu por meio de um dispositivo da lei, onde passou à propriedade incorporada ao patrimônio nacional, desde que faleceu o último representante da ordem religiosa dos Carmelitas, em 1894. (Verbete de Antônio Lopes – AL/ ver em MARQUES, César Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da província do Maranhão**. 3.ed. São Luís: Edições AML, 2008.

Coligny. Com intermédio do Cardeal Lorraine, protetor da companhia de Jesus na França. A intermediação do Cavaleiro de Malta, Nicolas Durand de Villegagnon, junto ao Padre Provincial dos Inacianos em Paris, encaminhando inicialmente um pedido de envio destes missionários ao Maranhão, porém, a resposta remetida pelo Padre Nicolas Liétard é negativa, pois, pairava uma dúvida ao passado religiosos reformista do Cavaleiro de Malta. Ademais, a pequena comunidade jesuíta e Paris possuía somente cinco padres e dificilmente poderia arcar com uma missão apostólica além-mar (DAHER, 2007, p. 35-39).

Ao entrarmos em contato com a literatura, percebemos que, “os primeiros evangelizadores no Maranhão e no Pará foram os franciscanos capuchinhos franceses, que atuaram entre os anos de 1612 a 1615.” (TOLEDO; BARBOZA, 2017, p. 63). No entanto, em que circunstâncias haviam ocorrido esse contato? Por meio de uma carta ao provincial da Ordem dos Capuchinhos de Paris, frei Leonardo de Paris, a Regente francesa, Maria de Médico, solicitava religiosos de fé católica para que pudessem atuarem nos sertões do Maranhão e Grão Pará. Porém, houveram contornos na percurso deste pedido, que dificultaram a chegada definitiva destes missionários.

Na reunião do Capítulo Provincial dos Capuchinhos de 23 de abril de 1611, o Reverendo Padre Léonard de Paris, Provincial do convento da Rua Saint-Honoré, procede à leitura de uma carta da rainha regente Maria de Médici, onde era solicita ao envio de missionários capuchinhos e que a região visada, no norte do Brasil, é praticamente desconhecida dos portugueses, além da indubitável reputação dos missionários de Assis. Após a leitura da carta, o provincial acatou favorável a solicitação do envio dos religiosos. A França Equinocial será, agora sim, imperativamente católica. (DAHER, 2007, p. 43- 48). Percebemos o temor que os estados Nacionais católicos sentiam do avanço do protestantismo reformista dentro das suas circunscrições.

Tudo parecia-se encaminhar-se para um bom empreendimento Francês, Daniel de La Touche, o Senhor de La Ravardière, um exímio navegador e conhecedor das coisas do mar, recebeu a autorização do almirante Charles de Montmorency, a armar navios e empreender rumo ao projeto colonial franco, a fim de traficar pela costa da África, América, do rio da Prata, do Brasil, do rio Amazonas, das regiões da Guiana, da ilha da Trindade e demais regiões costeiras, onde dessa



expedição originar-se-ia o projeto colonial do Maranhão, que passaria a ser conhecido como a França Equinocial (DAHER, 2007, p. 49).

As armadilhas do destino tomou mais uma vez de assalto o empreendimento franco, pois, a morte do rei da França, Felipe II, interveio no retorno do senhor La Ravardière, que em sua consequência levou mais uma vez o adiamento de retomada do projeto para o ano de 1611. Persuadida por La Ravardière a rainha regente, Maria de Médici, da forte relevância a reabertura do projeto colonial no Brasil, pois, para ela a aliança construída entre os franceses e os Tupinambás no Maranhão, não poderia ser desfeita, além da região constituir-se em um interessante polo de abertura estratégica para o mar das Antilhas, onde os assaltos aos navios espanhóis ocorreriam com maior facilidade. (DAHER, 2007, p. 50)

Sendo François de Razilly, um católico notório, nomeado junto ao senhor La Ravardière, como lugar-tenente do rei no Maranhão. Sendo Razilly quem solicitou a Maria de Médici missionários Capuchinhos para irem implantar a fé católica no Brasil. Os capuchinhos gozavam de um forte prestígio na França do século XVII, tendo seu convento localizados na Rua Saint-Honoré, onde fora fundado em 1575 por Catarina de Médici. Sobre o prestígio que os Capuchinhos franceses detinha, assevera Daher (2009, p. 53), “Conhecidos pelos seus conhecimentos farmacêuticos, sua luta contra a heresia e seu zelo caritativo em especial nos períodos epidêmicos.” Características indispensáveis para o projeto francês de colonização através de um carisma que distorcia daquele apresentado pelos portugueses.

Sendo assim, em 1611 é apresentada aos capuchos da Rua Saint-Honoré a oportunidade de partirem para uma aventura missionária além das fronteiras parisienses. Sendo escolhido para essa empreitada quatro bravos capuchinhos, os Padres Yves d’Evreux, Claude d’Abbeville, Arsène de Paris e Ambroise d’Amiens, sendo nomeado pelos Superiores da Província de Paris, como responsável da missão do Brasil o Padre Yves. (DAHER, 2007, p. 54).

A invernososa espera desde a saída de Paris em 28 de agosto de 1611 e sua passagem pelo Mosteiro das Beneditinas de Montivilliers em 28 de setembro e pela ânsia amarga de respostas dos capuchinhos parisienses que ansiosamente aguardavam retorno frutíferos de seus irmãos de fé. Com o alvorecer do dia 20 de agosto de 1612 chega em Paris a tão aguardada carta do Padre Claude d’Abbeville,

endereçada aos seus irmãos Toullon e o Reverendo Marital d'Abbeville. Relatando sua chegada e acolhida entre os índios Tupinambás.

Ainda em, 8 de setembro do corrente ano foram alegremente recebidos por aqueles nativos que prontamente ajudaram-lhe no reconhecimento do local onde se daria a ereção do forte São Luís bem como o possível local da capela e do convento Capuchinho. Que seria construído pela força e esforço do indígena Tupinambá. (DAHER, 2007, p. 56). Os portugueses ficaram apáticos a esta situação? Dar-se-iam os franceses satisfeitos por essa conquista?

No entanto, a nova comitiva capuchinha que deixava o Porto de Hâvre na Páscoa de 1614 rumo ao litoral do nordeste brasileiro, que ao desembarcarem em um clima caloroso frente a sua recepção em terras cearenses, não imaginam aqueles franceses que a represália portuguesa estava sendo planejada um mês antes da chegada de sua companhia ao Maranhão, onde a trama traçada pelos jesuítas junto com o Capitão do Rio Grande do Norte, Diego de Campos Moreno, que fora responsável por adentrar por terra firme a “grande ilha do Maranhão” com aproximadamente duzentos e sessenta portugueses e quarenta índios com o apoio também do capitão Albuquerque, que seguiria pelo mar com mais um bocado de soldados colonos, aproximadamente 300 portugueses e indígenas. (DAHER, 2007, p. 70-71).

Portanto, essa batalha trava o início da derrocada do projeto colonial francês na América Portuguesa. Que culminou na expulsão dos franceses de São Luís, fato ocorrido em 1615, fato que reverberou na fundação do forte do Presépio, em 12 de janeiro de 1616, na cidade de Belém. Que plantou as sementes que germinariam através do Estado do Maranhão e Grão-Pará, que no início de 1620, Felipe II (1598-1621) regaria seus primeiros frutos. (TOLEDO; BARBOZA, 2017, p. 67-68).

### *1.2.2 A conquista da fé nos sertões amazônicos: Franciscano ou Inacianos?*

O estudo do fenômeno religioso vem ganhando fortes contribuições das ciências humanas e sociais, em especial a ciência Histórica e suas múltiplas abordagens da temática capitaneada em sua produção intelectual. Ao pensarmos dentro de uma perspectiva histórica de atuação das ordens religiosas católicas na América Portuguesa, é notória a predominância das produções literárias pertinentes aos irmãos inacianos em detrimento dos demais institutos religiosos.

Para Roberto Zahluth, os padres da Companhia de Jesus obtiveram grande êxito devido as profundas mudanças ocorridas na Europa moderna a partir das transformações surgidas pelo advento da Reforma Protestante, advogava Carvalho Junior:

Dentre esses religiosos, os que mais se destacam na historiografia são os padres da Companhia de Jesus. Fruto de profundas transformações na Igreja Católica para confrontar a perda de fiéis e a ameaça da Reforma Protestante, a Companhia de Jesus teve papel de destaque na expansão portuguesa, e na Amazônia colonial isso não seria diferente, dada sua eficácia na conversão dos índios e sua influência na corte dos reis católicos portugueses. (CARVALHO JÚNIOR, 2008, p.285).

Dito isto, a historiografia realizou um movimento de hierarquização das produções intelectuais pertinentes aos processos missionários e as respectivas ordens que atuaram na Amazônia colonial, ao entender da historiadora portuguesa Maria Adelina Amorim, referência na historiografia dos Franciscanos Capuchinos no Brasil, advoga a seguinte tese:

É corrente afirmar-se que os Franciscanos do Brasil escreveram a sua História na areia, asserção que se escora na falta de fontes documentais da Ordem e na carência de crônicas ou histórias escritas sobre a sua centenária presença em terras brasileiras. A simplicidade, característica da própria regra que professam, deixou adormecer pelo tempo a memória das suas acções, o testemunho do seu envolvimento como parte integrante do processo evangelizador e civilizador, além-mar, na estratégia global do sentir português na época. (AMORIM, 2005, p. 25).

Muito embora, percebe-se que, devido a construção mítica de um imaginário pautado na supervalorização da pobreza franciscana e pela carência de uma política interna voltada para guarda e produção dos rastros de sua memória missionária, dar-se-á a entender que, os Franciscanos não foram agentes religiosos ativos na produção documental dos seus registros missionários na América Portuguesa. Para Roberto Zahluth (2008), seria que um dos motivos alegados é uma suposta ausência de fontes que tratem sobre eles, o que para Maria Adelina Amorim é considerado um desconhecimento de grande parte das fontes produzidas pelo apostolado franciscano no Maranhão.

Segundo o entendimento de Roberto Zahluth (2008), isso ocorreu devido à grande percepção que os Inacianos detinham da importância do processo e produção em larga escala de seus registros de suas obras e de seus trabalhos no decorrer de sua presença na Amazônia. Porém, a construção deste imaginário não fixou-se somente através desta estratégia, e sim, pela sua postura agressiva no processo catequéticos dos indígenas.

Ao entendimento de Arthur César Ferreira Reis (1942), inicialmente desembarcaram em terrenos amazônicos, os Franciscanos da Província de Santo Antônio, em seguida a Companhia de Jesus, depois, a ordem dos Carmelitas, os Mercedários, os capuchinhos da piedade, e por fim, os frades da Piedade e os da Conceição da Beira e Ninho.

Feita esta breve introdução, chegamos a três problemáticas, a primeira remete ao silêncio intencional da historiografia religiosa no que tange a atuação dos missionários capuchinhos na América Portuguesa, quadro este que se propaga não só durante este recorte, segunda o mito de uma narrativa construída através da falta de fontes, terceira a manipulação do discurso inaciano. Portanto, buscaremos a partir de agora compreender as ramificações dos missionários capuchinhos que atuaram no Amazônia colonial e de que maneira isso influenciaria na retomada deste processos pelos capuchinhos lombardos em Macapá.

### 1.2.3 Franciscanos da Província de Santo Antônio

Para Maria Adelina Amorim (2005), a construção do país que viria a ser chamado de Brasil, cujo seu território, era visto como “selvagem” ou natural, foi escavada segundo os modelos da fé católica. Nessa edificação tomaram parte importante as Ordens Religiosas que, sob o regime do Padroado, realizaram ampla tarefa de evangelização, acompanhados de uma perspectiva de fixação no território e das populações. Foram os Franciscanos os primeiros a desembarcarem das caravelas de Pedro Álvares Cabral, oito, sob a orientação de Frei Henrique de Coimbra, conjuntamente com nove padres seculares.

Porém, segundo Carlos Moreira Neto (1992), a hegemonia do pioneirismo dos irmãos de Assis em sua penetração nas entranhas maranhenses é questionável, pois, é sabido que os jesuítas foram pioneiros na entrada aos territórios que mais tarde constituiriam o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Advogava que:

Na verdade, desde os primeiros jesuítas que entraram no Maranhão anteciparam-se até aos capuchinhos que participaram da fundação de São Luís em 1612 e foram os principais artífices religiosos do projeto *France-Équinoxiale*. Sabe-se mais que esses jesuítas, os padres Luís Figueira e Francisco Pinto, fizeram por terra, ao longo do ano 1607, o mesmo roteiro que no século anterior haviam feito os índios Caeté (Tupinambá), que abandonaram o litoral por causas das perseguições portuguesas e se refugiaram na serra do Ibiapaba na ilha de São Luís. (NETO, 1992, p.63).

Muito embora para Moreira Neto (1992), devemos ressaltar que a conveniência de entregar aos franciscanos de Santo Antônio o cuidado dos índios,

seduzidos e revoltosos pela intromissão de estrangeiros na Amazônia, como por exemplo, os holandeses, ingleses e franceses, isto é, o estabelecimento das missões de fronteira nos sertões amazônicos. Na mesma medida que ele contesta o pioneirismo franciscano ele o confirma ao falar das missões de fronteira.

Muito embora para o entendimento de Arthur César Ferreira Reis (1942), os Franciscanos da província de Santo Antônio foram os primeiros que compareceram à Amazônia para a realização da catequese indígena. Foram eles, também, capazes de desempenhar um papel importantíssimo na conquista de territórios para a coroa portuguesa, pois, à medida que a cruz avançava a espada cortava e abria os novos caminhos, vejamos:

[...] Solicitados a Felipe II por Jerônimo de Albuquerque, que lhes assistira à atuação nas entreveras maranhenses e os considerava à altura da magna comissão. [...] Os Franciscanos, maneiroso, segundo bem os índios, junto aos quais agiam por Deus e pelo Estado quebrara hostilidades, amansaram naturezas agitadiças conseguiram alianças imediatas e sinceras. (REIS, 1942, p.11-12).

Pensar a atuação destes religiosos em espaços geográficos atípicos a suas acomodações, é pensar que, os religiosos partiram para as terras de missão imbuídos no espírito de servir a Deus e a Sua Majestade, assemelhando-se a sua atividade à de qualquer outro funcionário régio. Isto é, a cruz e a espada estavam a serviço da coroa portuguesa. No entanto, as diferentes concepções de atuação abririam focos de conflitualidade entre as autoridades na administração local e os missionários. (AMORIM, 2005, p. 25).

Segundo Maria Adelina (2011), ao pensarmos o território de atuação dos antoninos, é importante frisar que couberam-lhes aos frades missionários Franciscanos de Santo Antônio a porção do extremo norte da região amazônica, isto é, ficaram incumbidos das missões do sertão do Cabo do Norte, além de tudo que ficasse ao norte do rio Amazonas. Aos Frades de Santo Antônio coube a proteção e evangelização dos Sertões do Cabo Norte (observar imagem 1), considerando que a estratégia política e administrativa adotada pelos portugueses que tinha como objetivo expurgar os franceses dos limites português em especial aqueles que estavam instaurados na *Guyane* (atual Guiana Francesa) e que realizavam o comércio das drogas dos sertões e o tráfico de escravizados, nesta perspectiva a presença da cruz portuguesa fortalecia os ânimos das espadas lusas contra os ambiciosos franceses.

Portanto, nesta perspectiva apresentada sobre a divisão do espólio missionário ao extremo Norte, assevera Maria A Amorim,

Aos Padres de Santo António assinala por distrito tudo o que fica ao norte do mesmo Rio das Amazonas, e o Sertão chamado Cabo do Norte, para que, percorrendo pela margem do dito rio, compreendam os Rios de Jari, do Parú e Aldeia de Urubuquara, que é missão dos padres da Companhia; e nela se limitará o distrito dos ditos Religiosos de Santo António, quanto ao Rio das Amazonas, ficando-lhes sem limitação todo o interior do sertão deste distrito, no qual já têm um hospício e várias residências” (AMORIM, 2005, p. 88).

Logo, o fruto desta partilha reservava para os Antonianos, uma maior concentração dos seus esforços religiosos e militares nas aldeias do Jari, Tuaré, Parú e Urubuquara, isto, na circunscrição geográfica do Cabo do Norte, (AMORIM, 2005, p. 90). Ainda segundo o entendimento de Maria Adelina (2005), esta participação dos missionários nos atos públicos, nomeadamente de carácter militar e político, não é alheia à mentalidade da época em que as atitudes eram marcadas por um forte espírito religioso, quer católico, como na Península Ibérica, quer de outras convicções religiosas, como no centro da Europa.

Uma parte da literatura que concentra-se na compreensão das ações antonianas na Amazônia Colonial, afirma um certo aspecto de leveza as ações catequéticas desenvolvidas por estes missionários em detrimento dos inacianos, vejamos que, ao entendimento de Maria Adelina Amorim (2011), podemos inferir que, a atuação dos antoninos serviram como uma equação que tinha por finalidade a busca do equilíbrio da balança missionaria frente as ações de um certo escravagismo jesuítico, afirmava:

[...]contra os Jesuítas escravagistas, senhores de um enriquecimento ilícito e sem o espírito de missão que presidira às intervenções de Frei Cristóvão de Lisboa e seus companheiros na criação de aldeamentos e na tomada das grandes medidas para a protecção dos índios contra a prepotência dos poderosos. (AMORIM, 2011, p. 329-330).

A urgente necessidade da protecção e o cuidado com o indígena aldeado contra o suposto arrepio as convicções missionárias desencadeadas pelos inacianos, mostrou-nos uma prova de que, apesar de tudo, as bases missionárias de que os antoninos de há muito estavam investidos, leia-se o apego a caridade e a pobreza franciscana, continuava a ser um terreno de importância reconhecida. (AMORIM, 2011, p. 327).

Portanto, os frades Antonianos foram agentes fundamentais para o funcionamento da sociedade colonial portuguesa além mar, e especialmente sua fixação e conquista no Estado do Maranhão e Grão-Pará durante os séculos XVII e

XVIII e, nesse aspecto, a ação destes capuchos é de maior relevância, pois, foram exímios organizadores da vida nas missões por si criadas. (AMORIM, 2011, p. 333-334).

#### 1.2.4 Os frades da Piedade

A Província da Piedade é a segunda família do ramo seráfico com uma certa importância reconhecida pela historiografia das missões na evangelização e colonização do Pará. Porém, ao entendimento de Arthur Cezar Ferreira Reis (1942), os Franciscanos da Província da Piedade, organizaram-se na Espanha em fins do século XV, sobre a guarda do Frei Guadalupe, que tomou para si a responsabilidade de inserir os piedosos na Ordem do Santo Patriarca de Assis, no entanto, somente acomodaram-se em Portugal em 1500 juntamente com a colaboração de D. Jaime, Duque de Bragança.

Dito isso, devemos pensar, em que momento é marcado pela chegada destes religiosos? Para Roberto Zahluth (2008), o marco de chegada nas terras amazônicas é no ano de 1693, onde, a província da Piedade marca seu período de apostolado na região e tendo seu fim em 1757, como consequência da política pombalina.

Arthur César Reis afirmava que (1942, ), Manoel Guedes Aranha, solicitou uma interferência da Corte Portuguesa, pois, para ele era importante que retirassem dali, isto é, da capitania de Gurupá, os religiosos da Companhia de Jesus, que aos intervirem junto aos Superiores da Ordem, cujo sua casa capitular era em Porto, para que preparassem um contingente de missionários piedosos que seguissem para Gurupá afim de iniciar-se ali os mistérios da catequese e o franco combate ao autoritarismo jesuítico. Sobre o terreno de atuação missionaria dos Piedosos, Reis advogava que:

[...] Em cumprimento às ordens de S. Majestade os frades da Piedade dirigiram-se a Amazônia em novembro de 1693, nove frades desembarcavam em Belém logo se dirigindo a Gurupá que seria a sede das missões. [...] os Frades da Piedade coube uma dos setores mais amplos: todas as terras das redondezas de Gurupá, bem como as distritos do Rio Amazonas até o Nhamundá, inclusive o Xingú e o Trombetas. (REIS, 1942, p.35-36)

Deste modo, inaugura-se no ano de 1693, a instalação, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, o Comissariado da Província da Piedade de Portugal no Maranhão e Pará, novo braço de frades Franciscanos, que teria um

desenvolvimento profícuo, atendendo ao número de missões e conventos que conseguiu criar (AMORIM, 2005, p.89), o encontro dos piedosos com os antonianos não foi nada amigável, pois, em 1693 funda o Convento da Piedade de Gurupá e, em 1706, o Hospício de São José em Belém do Pará, no caso paraense funda-se o hospícios, pois, uma vez que não podia levantar estruturas conventuais, devido à existência do Convento de Santo António da mesma Ordem. Vejamos que:

Ao chegarem à cidade de Belém, em finais do século XVII, com objectivo de reforçarem o processo de missionação conquista mas, na prática, com intenções óbvias de desenvolverem o seu próprio mecanismo de evangelização dos índios, os frades piedosos tomaram posse de uma Ermida dedicada a São José. Em torno desse templo, moveram diligências para vir a criar casa conventual, a partir de um hospício. Contra esse projecto se opuseram firmemente os antoninos (AMORIM, 2011, p. 340).

Empreende-se, a partir desta argumentação apresentada por Maria Adelina, que o relacionamento entre os três ramos da ordem seráfica não coexistiam harmonicamente nas missivas amazônicas, a autora ainda advoga que:

Na verdade, os três ramos Franciscanos não se entendiam no controle das numerosas missões e aldeamentos índios e na questão fundamental que era a “*liberdade dos índios*”, com interpretações díspares e que desde sempre haviam gerado problemas face a moradores e autoridades. (AMORIM, 2011, p. 343).

Para o entendimento de Frederik Luiz (2014), a missão dos franciscanos da Piedade inseriu-se em um contexto em que a Coroa portuguesa procurava afiançar o seu domínio na Amazônia, por meio de uma ocupação ao mesmo tempo colonizadora e catequizadora. Porém, não se mantiveram aquém dos conflitos no que tange a mão de obra escrava dos indígenas, pois, ao chegarem ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, os franciscanos da Piedade são logo inseridos em situações que envolvem relações de poder com agentes sociais que já mantinha suas respectivas esferas de poder dentro da colônia. (MATOS, 2014, p. 75).

A literatura de valorização dos feitos Franciscano, aborda de forma errônea que os filhos de Assis eram agentes que se comportavam de forma contrária a utilização da mão de obra indígena nos aldeamentos e missivas diferentemente dos Jesuítas, porém, o problema de Mendonça Furtado com os Piedosos era muito diferente do problema que havia entre ele os jesuítas. (MATOS, 2014, p. 12).

Para Frederik Luiz (2014) os problemas com os piedosos gravitavam em um contexto mais local, isto é, os conflitos entre os administradores locais, no que tange ao uso dos índios para o trabalho, pois Mendonça Furtado não aceitava a ideia de que os Capuchos da Piedade, assim como os outros Franciscanos tivessem



participação no comércio (assim como as demais ordens não era uma prerrogativa somente para a família franciscana), andassem de forma indecorosa, não respeitando os seus Institutos, e ainda desobedecessem as ordens reais. Percebemos a reiteração do caráter comerciante dos Capuchos da Piedade e a crítica a escrita de uma literatura historiográfica de caráter heroico dos feitos franciscanos na Amazônia.

Porém, existia uma cumplicidade entre os irmãos piedosos, afirma Maria Adelina Amorim (2011), pois, qual fosse o escândalo que os envolvessem alguns dos frades, em nome do serviço missionário dos piedosos, procuravam a todo o custo salvaguardar o seu reconhecimento em nome de um velho histórico de pauperismo seráfico, o que Roberto Zahluth (2009) caracterizou como as inconveniências da Dama Pobreza.

Podemos inferir que a importância que as missões dos piedosos assumiram no decorrer dos anos deve-se ao que Frederik Luiz (2014) chamou de “corredores de comércio”, ou seja, as relações pendulares e banhadas de cobiça entres os governantes locais e seus superiores geraram diversos conflitos, afirmava Frederik Luiz:

Cabe destacar que os capuchos da Piedade localizaram-se em uma zona privilegiada, uma “artéria vital” da bacia hidrográfica do rio Amazonas, a área do delta deste rio, às proximidades da entrada do rio Xingu e o Baixo Amazonas. Esses espaços eram os verdadeiros corredores no final do século XVII e primeira metade do XVIII, por onde passavam produtos, índios e moradores. [...] por conta de sua excelente localização, levando assim a diversos conflitos com aqueles que transitavam por esses espaços. (MATOS, 2014, p.201).

Cabe também concluir que as narrativas historiográficas construídos com base em uma neutralidade de conflitos com os agentes locais, do não uso da mão de obra indígena, ou seja, do viver missionária desenvolvido na prática pelos capuchinhos sejam eles Antonianos ou Piedosos mostrou-se perigosa, pois, ambos os agentes em suas redes de sociabilidade demonstraram-se também suas ambições em espólios.

### *1.2.5 Irmãos da Conceição da Beira e Minho*

Os capuchinhos da Conceição da beira e Minho foram os últimos frades a chegarem na Amazônia, chegaram a Belém em 1706. (REIS, 1942). Acerca do

espaço geográfico reservado para o desenvolvimento de suas atividades missionárias, assevera Maria Adelina:

[...]os frades da Piedade, recém-chegados, ficaram a administrar aldeamentos na margem sul do Amazonas, desde Gurupá para poente, e a nova Província da Conceição, imediatamente após ser fundada em 1706, partilhou com os antoninos o largo território do Maranhão e Pará anteriormente de exclusiva responsabilidade dos frades de Santo Antônio. (AMORIM, 2011, p. 346).

A historiografia atual pouco debruçou-se sobre os capuchos da Conceição da Beira e Minho no Estado do Maranhão e Grão-Pará, tendo assim formando-se um grande e promissor nicho de pesquisas historiográficas, porém, ainda sobre os limites de atuação dos capuchos da conceição e suas ações, afirmava o historiador Arthur Reis (1942, p.39), “[...] das atividades catequistas que realizavam, trabalhando em descimento nas costas entre a margem esquerda do Amazonas e a fronteira da Guiana Francesa, zona, aliás, onde Franciscanos de Santo Antônio e Jesuítas agiam de quando em vez.” Percebe-se que, o eminente interesse dos franceses em dominar as terras do Cabo do Norte, porém, passava-se necessariamente pelo crivo da conquista do indígena aldeado entre a fronteira do atual Estado do Amapá e a Guiana Francesa, para que assim os franceses tivessem a real conquista desta circunscrição.

Porém, com o intuito de facilitar a convivência e dirimir os conflitos a divisão do espaço geográfico do Maranhão e Grão-Pará entre as missões capuchinhas acabou gerando ainda mais confusão entre os filhos de Assis, afirma Maria Adelina (2011, p.346), “longe de facilitar as coisas, a divisão administrativa dos aldeamentos só veio criar focos de tensão e rivalidade.” Porém, é certo que os padres da Província da Conceição do Beira e Minho chegaram ao Pará imbuídos do mesmo espírito evangelizador daqueles presentes entre seus coirmãos antoninos e piedosos.

Porém, a Carta Régia de 19 de Fevereiro de 1714 ordenava o reestabelecimento dos aldeamentos na posse dos Franciscanos que outrora já atuavam naquele espaço, determinando também, que os capuchos deixassem Belém e fossem ocupar-se das missões do Maranhão. (REIS, 1942, p.40).

Os Capuchos, que até então foram olhados com uma certa detração, aos poucos foram conquistando seu espaço, sendo assim, em 1715 o Monarca ordenava ao governador, a repartição dos índios das aldeias da ilha de Joanes, que se entendessem as duas famílias assentadas bases para essa solução e também

instalaram missões no Jari, no sitio Tocaré. E neste mesmo espaço de tempo os frades desciam os *Guayanazes* para o Marajó. (REIS, 1942, p. 40).

No entanto, os capuchinhos da Conceição da Beira e Minho chegaram a Amazônia ao amanhecer das reformas pombalinas, sendo assim, não lhes foi possível barganhar recursos e ganhos frutíferos junto aos indígenas, colonos e autoridades reais e religiosas. Portanto, as pesquisas historiográfica desenvolvida sobre a presença dos capuchinhos da Beira e Minho foram e ainda são limitadas dentro do campo historiográfico, sejam pela ausência de fontes nos arquivos brasileiros e a dificuldade de alcance dos pesquisadores(as) desta esparsa documentação, no entanto, certamente contamos com um promissor campo de análise. Por fim, com o intuito de sistematizar e familiarizar o leitor(a) sobre o movimento franciscano nas terras do Cabo do Norte, elaboramos uma seguinte tabela das principais famílias e grupos étnicos que os receberam.

Quadro I-Movimentos Franciscanos nas Terras do Cabo do Norte.<sup>10</sup>  
ESTADO DO GRÃO PARÁ E MARANHÃO

FRANCISCANOS						
DATA	NOMES	DOC.	CARGOS	PROVINCIA	MISSÕES	ETNIAS
1702	Frei António de Loulé	116	Comissário e Presidente	Província da Piedade	-	Tucujus
1701	Frei Martinho da Conceição	M.M	-	Província Santo António	Igarapé Grande	Aruãs, Andirazes, Goianazes Sacacas, Araquizes, Córabus Tucujus
1701	Frei António de Loulé	119	Comissário e Presidente	-	-	Tucujus
1706-1761	Frei José da Conceição	CRPCP(20) 274	-	Província da Conceição e Província Santo António	Nossa Senhora da Conceição do Tuaré	Tucujus
1710	-	153	-	-	-	Tucujus
1734	-	190	-	Província da Conceição	Aldeia do Jari	-

<sup>10</sup> Documento elaborado com base nas informações presente no anexo documental da tese de doutoramento da autora Maria Adelina Amorim. In: AMORIM, Maria Adelina. **A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750):** Agentes, Estruturas e Dinâmica. (Tese)-Doutorado em História e Cultura do Brasil. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa-FLUL. Lisboa, p. 799, 2011.

### 1.3-A Macapá encontrada pelos missionários Lombardos.

Sendo natural do Estado de Pernambuco, meu primeiro contato com a região originou-se ainda em minha adolescência, filho de um casal de nordestinos desbravadores, descartamos a rota do eixo Rio-São Paulo, e rememoramos aos passos de nossos conterrâneos entre os séculos XIX e XX<sup>11</sup>, os velhos soldados da borracha, assumindo a figura de contemporâneos seringueiros desembarcamos em Macapá-AP em um tarde de verão de Julho de 2008, o sol fazia o horizonte tremular enquanto cortávamos a orla de Macapá rumo ao Monumento do Marco Zero, cidade essa que possui um endereço bem atípico, cortado pela linha do Equador e à margem esquerda do Rio Amazonas, este será o recorte espacial do cenário escolhido para o desenvolvimento desta pesquisa.

Bravos homens modernos fortemente empenhados na construção de um delírio, de um sonho, assoalhados em uma ideologia nacionalista de proteção e soberania da nação, batem à porta dos moradores da Macapá bucólica empunhados do Decreto-Lei 5.812 de 14 de setembro de 1943, que transformava Macapá em Território<sup>12</sup>. Estes homens seriam na descrição de Fernando Canto (2016, p. 116), “[...] homens decididos a tomar a história pelas rédeas e mudar o que fosse preciso dentro de um processo inusitado de conquistar politicamente uma região ainda inóspita, pobre e doentia.” Nesta perspectiva o historiador amapaense Sidney Lobato, afirma que: “este fortalecimento tem relação direta com a formação de um Estado nacional cada vez mais centralizador e intervencionista, após a chamada Revolução de 1930. A partir deste fato, o poder de Getúlio Vargas ganhou novas e progressivas proporções.” (LOBATO, 2014, p.273.)

Porém, estes homens eram enfileirados pelo seu guia pátrio, uma figura cheia de grandes feitos e contradições, um príncipe aos moldes de Maquiavel, Janary Gentil Nunes, um paraense de Alenquer, Capitão Janary era um militar de carreira do Exército Brasileiro, foi nomeado pelo então Presidente Getúlio Vargas (1930-45), como primeiro Governador do Território Federal do Amapá-TFA<sup>13</sup>. O que Lobato descreve como uma característica da política varguista, assevera: “No pós-30,

---

<sup>11</sup> A este respeito destaco o artigo do professor Sidney Lobato, in: LOBATO, Sidney. A historiografia da migração na Amazônia do século XX: pressupostos, teses e debates. **Fronteiras do Tempo: Revista de Estudos Amazônicos**, n.5, p.11-26, 2014.

<sup>12</sup> Segundo dados do recenseamento do IBGE de 1950, a população da capital do Território, em um espaço de curto tempo ultrapassou a marca dos 9.973, em 1944 para 20.594, em 1950. In: Território do Amapá. **Recenseamento Geral de 1950**. IBGE- Conselho Nacional de Estatística, 1957.

<sup>13</sup> Um dos motivos que também influenciaram a criação do TFA foi a condição de fronteira entre o Oiapoque/Guiana Francesa. Sobre a ereção do TFA Ver:

Vargas minimizou esta possibilidade de resistência através dos interventores federais (governadores estaduais escolhidos diretamente pelo presidente), por meio dos quais ele influía na vida política dos Estados.” (LOBATO,2014, p.275.)

Muito embora, o processo de ereção do TFA esteja emaranhado com a política de soberania nacional, uma característica marcante da década de 30, no entanto, para Adalberto Paz, a sobrevivência do Território Federal do Amapá dependia de uma economia fortalecida, onde, os braços econômicos partissem para além da cultura de subsistência, advoga Paz:

[...] o governador do Amapá[...] precisava dispor de mecanismos que possibilitassem um impulso de crescimento econômico que fosse considerado satisfatório àqueles objetivos. Para isso, o investimento em pesquisa visando o aproveitamento em larga escala das riquezas minerais parecia ser um dos caminhos mais rápidos, e seguros, para que fossem obtidos os recursos necessários à realização de uma ampla proposta de desenvolvimento. (PAZ, 2011, p.22)

Janary Nunes, capitaneou um processo de formação de uma sociedade industrial em plena floresta amazônica. Em uma jogada de xeque-mate, retirou a empresa *Hanna Exploration Company*, dos domínios de exploração do mineiro de Manganês em Serra do Navio-AP, sendo então a nova responsável a brasileira Indústria e Comércio de Minérios S.A. (ICOMI), pois, segundo as diretrizes varguistas apenas empresas de capital nacional deveriam atuar na exploração de recursos em nosso país.

Percebe-se que, o discurso alinhado da prática Janarista estavam interligados por um fio ambiciosos de um projeto político de modernização da sociedade amapaense. Sidney Lobato advoga que, “à luz do projeto governamental, os discursos e narrativas procuravam evidenciar o sentido da obra que se estava realizando: a superação do “atraso” socioeconômico do Amapá”. (LOBATO, 2014, p.283) Obras que refletiam em vários setores do espaço urbano e social, dilemas e conflitos nos setores cívicos, portanto, Janary marcaria um importante período de formatação da amapalidade.

#### *1.4-Os militares no poder: reflexos da moralização em Macapá*

Os estudos consagrados da historiografia que analisa o período da Ditadura Militar Brasileira (1964-85), construiu para o Amapá uma narrativa mística, quase que invisível, onde retrataria que no Estado Amapá e sua capital Macapá não houvessem resquícios de repressão, sendo assim, compassíveis ao regime e seus mandos e desmandos. Porém, um grupo de intelectuais amapaense centraram-se

na busca de uma desmitificação historiográfica, das inverdades produzidos sobre a Ditadura Militar no Amapá.

Sobre estes esforços em busca de uma verdade histórica, pode-se inferir que através do projeto de Lei 12528/2011, que instituiu a criação da Comissão Nacional da Verdade-CNV e conseqüentemente a autorização para instauração das comissões estaduais pelos Estados membros da federação. Através desta portaria, em junho de 2013 o executivo Amapaense institui a Comissão Estadual da Verdade do Amapá-CEV/AP, presidida pelo historiador Dorival Santos, que foi responsável pela busca desta memória através dos depoimentos coletados e publicados na forma de relatório em 31 de Março de 2017, os gritos, tremores e gemidos dos presos e torturados pelo regime ditatorial no Amapá.

A realidade vivenciada pelos amapaenses durante os governos de Janary Nunes e seus sucessores estava muito aquém da realidade nacional, sua condição natural de posicionamento geográfica encaminhava-o para uma conjuntura de isolamento dos grandes circuitos comunicativos nacionais, assevera Maura Leal:

O Amapá das vésperas de 1964, apresenta uma cenário que em muitos aspectos se distância do nacional. Até a Constituição de 1988, ano de sua transformação de Território em Estado, os amapaenses não possuíam o direito de eleger seus governantes, que foram até essa data indicados pelo Governo Federal. E foi exatamente no momento em que os amapaenses ganhavam o direito pleno do voto, que o Brasil de forma geral, reconquistava esse direito, ceifado durante os 21 anos de existência do Regime Ditatorial. (SILVA, Maura, 2003, p. 2).

Muito embora, a experiência ditatorial iniciada em 1964 tenha ceifado as diversas conquistas de direitos e avanços civis o cotidiano da sociedade amapaense já vivenciava um cerceamento de sua liberdade muito anterior a toma do poder pelo militares, pois, a lógica janarista de repressão e perseguição as minorias e inimigos do governo não destoavam da condição imposta pelos coturnos dos militares.

Dito isto, para a historiadora amapaense Maura Leal, “A convivência com práticas autoritárias, a privações de liberdades, a subordinação e a censura à liberdade de expressão faziam partes das relações institucionalizadas e do cotidiano da sociedade amapaense muito anterior ao ano de 1964.” (LEAL,2013, p. 2). Porém, esse cenário não era um exclusivismo local, o Brasil já vinha flertando com o autoritarismo.

Segundo o sociólogo e escritor, Fernando Canto, para uma melhor compreensão e mapeamento dos comunistas amapaenses, os militares desenvolveram uma nomenclatura própria, “[...]as figuras do cripto (secreto,

escondido) e o filo-comunista (comunista amigo, agradável). Todos iam presos para averiguações[...]” (CANTO, 2016, p. 153, grifo do autor), aos olhos dos militares não coexistiam um padrão do ser ou não ser comunista, na dúvida, prendiam-se e torturavam a todos nos porões da Fortaleza de São José de Macapá-FSJM. Fernando Canto argumenta que os mesmos exageros produzidos nas demais localidades foram registrados no TFA, afirma:

No então Território Federal do Amapá os mesmos exageros ocorridos nos outros cantos do país foram registrados, pois a Comissão de Investigação Sumária começou prendendo prefeitos e funcionários graduados, impondo-lhes humilhações públicas, pois eram acusados de improbidade administrativa. A dita Comissão começou a perseguir suspeitos de vinculação ao comunismo internacional que nem existiam (CANTO, 2016, p.153).

Com o recrudescimento do regime através do AI-5 em 1968, os líderes da Igreja local não deixaram de cumprir seu papel durante o regime, discursos de padres e líderes religiosos multiplicavam-se em bairro, quintais e dioceses e passaram de guias espirituais a figuras políticas coadjuvantes do processo repressivo e libertário do regime, dentre este o padre italiano Caetano Maiello<sup>14</sup>, membro do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras (PIMI), forte ativista dos direitos civis, para Fernando:

Os jovens educados por ele quase todos foram estudar uma faculdade fora do Amapá, pois em Macapá não existia ainda cursos de nível superior. Ele enfrentou oposição de muitos dos seus pares e de católicos tradicionais, mas era muito respeitado pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil e colaborava com publicações europeias que observavam a América Latina com preocupações constantes. (CANTO, 2016, p. 155).

A literatura local narra um dos episódios de maior repressão e violência cívica na história do Território Federal do Amapá-TFA, a denominada Operação “Engasga-Engasga”<sup>15</sup>, momento de terror e violência nos porões da FSJM e nas ruas e palafitas da capital amapaense. Fernando Canto ao citar o jornalista Jorge

---

<sup>14</sup> Em 1965 o Amapá possuía três jornais. O “Amapá”, órgão oficial do Governo, a “Voz Católica”, **Caetano Maiello do Voz**, (grifo nosso) era membro que pertencia à Prelazia e então aliada ao Governo e a “Folha do Povo”, que fora oposição e agora apoiava o golpe, inclusive tendo membros de sua diretoria exercendo relevantes cargos públicos da administração territorial. (CANTO, 2016, p. 154).

<sup>15</sup> Para Canto, a operação de maio de 1973 foi fruto de um delírio institucional, afirma: Então criaram a farsa da operação “Engasga-engasga”, quando se espalhou a (falsa) notícia de que terroristas estavam em Macapá promovendo a desordem e estrangulando estudantes que saíam das aulas à noite. Criou-se um clima de paranoia coletiva, quando todos se assustavam ao menor sinal de “ação terrorista”, que rendeu, como já o dissemos acima, a prisão de inúmeras pessoas inocentes, das quais muitas foram torturadas nos porões da FSJM. (CANTO, 2016, p.160).



Hernani<sup>16</sup>, afirma que, um dos maiores objetivos dos militares com a citada operação era a criação de uma instituição repressiva com mais poder e alcance na sociedade. (CANTO, 2016, p. 161.). Nota-se que, a violência fictícia usada pelo poder tinha um objeto institucional, isto é, a substituição da Guarda Territorial pela Polícia Militar do Amapá, órgão oficializado em 1975.

Portanto, podemos inferir que, a sociedade amapaense até o presente momento era formada por meio de poderosos tentáculos com significativas envergaduras nos polos militares e religiosas, isto é, um embrionário Estado com origem sociopolítica conversadora.

### *1.5- A Macapá setentrional: o nascimento de um Estado*

Com o fim do regime militar em 1985 e o pronto restabelecimento do Estado Democrático de Direito no Brasil através da constituinte de 1988, o Amapá nascia do ponto de vista jurídico, porém, ainda existiam resquícios do mandonismo ditatorial e janarista, pois, somente em 1990, fomos eleger democraticamente nosso primeiro governador, passando assim por três governantes indicados pela esfera federal, ao ser realizada a primeira eleição para governador no Amapá, um “filhote da ditadura” fora eleito como governador, o Comandante Annibal Barcellos.

O debate centrado na construção de um conjunto de arquetípicos simbólicos para o Estado que encontrava-se ainda em uma condição embrionária foi proposto durante o último governo militar- na vigência da administração de Annibal Barcellos 1979/1985- que protagonizou uma concurso para escolha da bandeira e do brasão do novo membro da unidade federativa que estava por vir.

Segundo o entendimento da historiadora Maura Leal, a ideia do progresso acompanhava o Amapá muito antes do seu nascimento como um Estado Federado, pois, o terreno foi semeado aproximadamente quatro década anteriores ao fenômeno jurídico, nas palavras de Leal: “As quatro décadas de experiência territorial amapaense foram sendo pensadas e projetadas com um olhar sempre voltado para o futuro, onde o progresso era posto como um processo linear e predestinado pelas ações político administrativas que estavam sendo realizadas.” (LEAL, 2017, p. 255).

---

<sup>16</sup> Jorge Hernani dos Santos, era um jornalista macapaense. Membro e diretor de jornalismo da TV Amapá e da TV Marco Zero. Faleceu na madrugada de 01 de fevereiro de 2006, (Fonte: portal de Imprensa-jornalismo e Comunicação na web- 07-01-2020).

A construção da sociedade amapaense ocorreu por meio de três pilares: 1- a (des)burocratização do Estado, 2- o incentivo a imigração, e 3- fortalecimento da amapalidade. Ora, ao (des)burocratizar o Estado os governantes criaram e incentivaram novos postos de trabalho sejam no setor privado ou público- o funcionalismo público hoje representa cerca de 44% da receita econômica estadual, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE<sup>17</sup>-dentre essas iniciativas destacamos a criação da Área de Livre Comércio entre Macapá e Santana-ALCMS<sup>18</sup>. Que como consequência gerou o incentivo a imigração para o Estado do Amapá, por fim, o processo de ser e se tornar amapaense, isto é, a busca pela amapalidade<sup>19</sup>. Para Fernando Canto, “o Amapá ainda vive uma transição entre sociedade tradicional e a moderna.” (CANTO, 2016, p.66) Neste intervir a religião e seus fenômenos é pedra fundamental nesta busca entre o ser moderno autêntico.

A construção de uma historiografia contemporânea, ou seja, uma História do Tempo Presente<sup>20</sup>, sobre os processos sociais, históricos e culturais amapaenses, caminha de certo modo a passos largos e vagarosos, existindo assim um leque aberto de possibilidades de construções narrativas históricas que coexistam com o tempo vivido. Portanto, o intuito desta introdução ao *lócus* de atuação missionária dos franciscanos capuchinhos, deu-se pela necessidade da mínima compreensão das condições políticas e sociais de uma sociedade que acabará de receber agentes religiosos, empenhados em fixar-se nestas paragens amazônicas.

---

<sup>17</sup> <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/panorama>

<sup>18</sup> A Lei nº 8.387/1991 criou, em seu artigo 11, a área de Livre Comércio Macapá e Santana,

<sup>19</sup> O termo amapalidade já vigorava no tempo do início do Território Federal do Amapá. No entanto, em 2003, o Governo Estadual voltou a usá-lo, objetivando com isso sustentar uma condição identitária que despertasse nos habitantes o reconhecimento formal das coisas amapaenses e uma espécie de agregação de valor ao sentido de pertencimento. (CANTO, 2016, p.64).

<sup>20</sup> Sobre o assunto, assevera o historiador Reinaldo Lindolfo Lohn, (2019, 12), [...] História do Tempo Presente é fundamentalmente parte de uma trajetória de reflexão historiográfica que a situa no campo da História propriamente dito, não constituindo uma ruptura com o ofício, como muitas vezes parece ser percebida, mas que desafia a historiografia ao debate político e demanda, assim, a análise constante de posições que pareciam definitivas. De qualquer modo, a História do Tempo Presente demarca temporalidades em construção, as quais correspondem ao vivido e aos vivos. In: REIS, T; SOUZA, C; OLIVEIRA, M; JÚNIOR, A. **Coleção história do tempo presente**: volume 1. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2019

## **2-A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos em Macapá (OFM): o contato com as fontes.**

A primeira dificuldade a ser superada para a melhor construção do *corpus* documental desta monografia, era o acesso as fontes primárias presentes no Arquivo da Província do Maranhão-Pará-Amapá, APMPA, no Convento de Nossa Senhora do Carmo, situado no Rua do Egito, centro histórico da cidade de São Luís-MA, em frente à praça João Lisboa. Chegando ali em uma manhã de Segunda-Feira, semana esta que antecederia a festividade de Nossa Senhora do Carmo<sup>21</sup>, fui levado até a sala de arquivo, um lugar solitário, onde dali eu ouvia os passos de todos os irmãos capuchinhos trajados com seus hábitos marrons, terços e seus cíngulos<sup>22</sup>, sobre o entrar e sair de uma pequena cozinha comunitária, onde ali por muitas vezes conversávamos, eu e Frei Pablo (OFMCap), sobre sua experiência em Macapá.

Minha chegada ao *lócus* da pesquisa se deu graças à intervenção do Frei Carlos Pestana (OFMCap)<sup>23</sup>, que na ocasião foi intermediário do meu contato com o Ministro Provincial, Frei Silvio Almeida (OFMCap),<sup>24</sup> que fora muito solícito em abrir-me as portas do Arquivo do Convento de Nossa Senhora do Carmo, encontrando-me entre o silêncio interno do convento e a vida urbana que corria pela Rua do Egito, mergulhei-me na busca de fontes que relatassem a chegada dos Frades Menores Capuchinhos em Macapá, de início sem sucesso, o desespero abateu-me, porém, ao amanhecer, eu tive de forma mágica o encontro com a estante D e fileira 3, onde ali, encontrei os primeiros resquícios da chegada destes religiosos a Macapá.

Foram catalogados um conglomerado que totaliza aproximadamente 500 (quinhentas) páginas de diversas fontes documentais, dentre elas: cartas, livro de Tombo com crônicas referente aos primeiros anos de missão em Macapá, livro

---

<sup>21</sup> Celebração realizada com o intuito de rememorar a aparição da Virgem Maria em 16 de julho de 1251, afirmava em entrevista os historiadores da ordem, veja in: <https://imirante.com/oestadoma/noticias/2017/07/10/igreja-celebra-nossa-senhora-do-carmo-em-festejo/> (Acessado em 20/02/2021.)

<sup>22</sup> Cordões com nós envolta da cintura dos frades que representam a mística dos votos proferidos ao ingressarem na ordem.

<sup>23</sup> Frei Carlos Pestana é diretor do Centro de Promoção Humana Frei Daniel de Samarate, nosso contato se deu pela ocasião de que naquele momento a presente pesquisa dedicava-se na compreensão da filantropia capuchinha no Amapá.

<sup>24</sup> Frei Silvio Almeida, Ministro provincial – reeleito, para o novo triênio de 2021-2023, naquela ocasião aceitava meu acesso nas fileiras do Arquivo presente na cidade de São Luís-MA.

Caixa referente ao convento das Irmãs Capuchinhas em São Luís, arquivos jornalísticos sobre a presença missionária em Macapá e o Massacre de Alto Alegre<sup>25</sup>, processos judiciais referentes ao massacre de Alto Alegre e um processo aberto pelo Estado de Goiás contra um missionário capuchinho acusado de assassinar indígenas em vingança a um suposto furto de sal no vale do Araguaia<sup>26</sup>, Atas de reuniões sobre a missão de Macapá e a fundação do Hospício de Santiago em São Luís<sup>27</sup>, mapas sobre o Estado do Maranhão e municípios, que buscam retratar em diversos aspectos a memória dos Frades Menores Capuchinhos em São Luís, Belém, Tocantins, e Macapá<sup>28</sup>.

Os documentos citados presentes no Arquivo da Província do Maranhão-Pará-Amapá, APMPA em sua grande maioria são fontes inéditas, em raríssimas ocasiões foram usados para pesquisas acadêmicas, sendo assim, o presente trabalho trará a luz documentos inexplorados pela historiografia das missões religiosas em Macapá. Porém, interrupções na escrita de alguns documentos foram encontradas em diversos momentos, cremos que pela alternância de autores/redatores ou simplesmente o desleixo na prática da escrita manuscrita<sup>29</sup>. De imediato fiz alusões a problemas futuros, mas, através da transcrição literal das fontes, sempre deparei-me com algo interessante, que não se prende exclusivamente ao universo de atuação dos missionários no Maranhão e sim acerca das Missões no Norte e Nordeste.

A pesquisa foi realizada majoritariamente no Convento de Nossa Senhora do Carmo, em São Luís-MA, no espaço de memória arquivista da Missão do Maranhão, onde também encontramos o Museu dos Capuchinhos Lombardos<sup>30</sup>, espaço de

---

<sup>25</sup> Essa rebelião ocorreu em 1901, na Colônia de Alto Alegre, localizada entre os municípios de Barra do Corda e Grajaú, no centro-sul do Maranhão. Fundada pelos capuchinhos, em meados de 1896, a colônia tinha a finalidade de desenvolver um projeto de catequese e civilização dos índios, em comum acordo com o Estado maranhense. Mas tal projeto foi rechaçado pelos indígenas, que iniciaram, em 13 de março de 1901, os ataques à colônia, estendendo a investida às fazendas das imediações e permanecendo na região até serem perseguidos pela força policial. In: CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Missão capuchinha e resistência Tentehar: releituras do Conflito de Alto Alegre. **Cadernos de Pesquisa, São Paulo, v. 50, n. 175, p. 316-342, jan./mar. 2020.**

<sup>26</sup> Processo crime levantado pelo estado de Goiás contra o Frei Savino de Rimini em 1874.

<sup>27</sup> Arquivos que retratam a memória do Hospício Santiago instituição administrada pelos capuchinhos lombardos entre os anos de 1807- 1878.

<sup>28</sup> Para a expressar essa reunião documental fora elaborado um mapa com os percursos destes missionários.

<sup>29</sup> Outro fator levantado foi a inexperiência da escrita em língua portuguesa, pois, tendo em vista que, os frades originários da missão eram italianos.

<sup>30</sup> Localizado no térreo do Convento Nossa Senhora do Carmo.

memória material daqueles capuchos lombardos que atracaram na ilha e sertões maranhenses e nortista em 1894.

Justificamos que, esta pesquisa no arquivo do Convento do Carmo abriu-me os horizontes para o trabalho e a pesquisa histórica com documentos. Todos os aspectos relatados foram vivenciados no interior do Convento do Carmo, lugar de extrema valia de resposta para os problemas levantados nesta pesquisa. Logo, buscaremos nas próximas páginas descrever a sua chegada e a silenciosa historiografia religiosa dos capuchinhos na Amazônia amapaense, através dos rastros documentais encontrados no APMPA dentre eles Cartas, Atas, Decretos, Atos Provinciais e Livro Tombo, e por fim, por meio de uma entrevista coletada com o Ministro Provincial Frei Silvio Almeida entrelaçaremos o discurso produzido para melhor compreensão da atualidade missionária no Amapá.

## *2. 1 O preparo do terreno: A missão do Norte do Brasil 1894-1934.*

A presença significativa destes missionários na porção norte e nordeste do Estado do Brasil corresponde diretamente as atuações dos capuchos lombardos que demarcaram suas estacas em solo maranhense no dia 12 de maio de 1894, quando o Ministro Geral dava a ordem de ereção da Missão Capuchinha do Norte e Nordeste do Brasil. Que só fora oficializada em 16 de agosto de 1894, quando atravessada as adversidades do ponto de vista administrativo. (CARVALHO, 2017, p. 20-19).

Para a historiadora Maria Goretti Carvalho (2017), a Missão do Maranhão (1894-1922), apostolado assumido pela Província Capuchinha de São Carlos, em Lombardia-Itália<sup>31</sup>, com duas frentes de missão: indígena e popular, no território

---

<sup>31</sup> O leitor(a) leigo(a) que deparasse com a temática apresentada deve-se questionar neste momento: afinal todas as províncias são iguais? Todos os Capuchinhos que atuaram na Amazônia são iguais? De imediato é necessário um esclarecimento quanto aos ramos/família Franciscana, pois bem, a origem da ordem religiosa está atrelada ao nascimento de Francisco de Assis entre 1181-1182, na região de Assis na Itália medieval, momento em que o medievo ocidental estava fortemente marcado pelo desenvolvimento dos centros urbanos. Para o historiador medievalista e confesso admirador de São Francisco, Jaques Le Goff (2001, p.39), assevera: “[...] Francisco pensa ter fundado a última comunidade monástica ou a primeira fraternidade moderna.”, portanto, após o falecimento do pai seráfico em 1226, no entanto, em 1221 é erguida a Ordem Terceira Franciscana, que dividiu-se em três principais ramos, vejamos: na Itália do ano de 1368 germinava os primeiros passos de uma nova família franciscana, ou seja, os Frades Menores Capuchinhos Observantes, que estavam imbuídos de um rigor cristão característico do movimento da observância, no entanto, a família franciscana da observância nascia em 1415 na França, onde os primeiros Frades Menores Observantes (OFMO) sobre a luz do Concílio de Constança recebiam sua autorização, Os frades Menores Conventuais(OFMC) teve seu nascimento em 1517, já a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos

maranhense, expandindo-se gradativamente para outros Estados do Norte e Nordeste brasileiro. (CARVALHO, 2017, p. 19). Em Carta-Histórica, elaborada em 24 de junho de 1999, por ocasião da celebração da ereção da Província Capuchinha, afirmava o documento de autoria desconhecida:

Fazemos isto não para nos regozijarmos com glórias humanas, mas para um clima de “nova evangelização” e de “re-furdação da vida consagrada” -marcamos o passo de nossa caminhada ocorrida entre acertos e desacertos e para enfrentarmos o Novo Milênio num contexto tão igualmente exigente quanto último século que viu como atores desta façanha missionária arduos, apóstolos incansáveis, mártires e santos, e também simples e dedicados irmãos sido enviados e da qual tinham sido incumbidos. Só que agora com novo ardor, novo entusiasmo, novos métodos, novo contexto, novos horizontes e novos desafios a exigir nossa atenção. (CARTA HISTORICA, 1999, grifo do autor.)

Percebemos um apelo ao avivamento da memória missionária desenvolvida pelos irmãos capuchinhos, que infere-se na literatura historiográfica que abraça a presença dos Franciscanos Capuchinhos na Amazônia, em especial, a expedição liderada por Daniel de La Touche, na ocasião da conquista da grande Ilha do Maranhão, e a experiência da França Equacional (1612-1615) - tema abordado no capítulo anterior-foram acontecimentos que levaram o império brasileiro, no ano de 1850, a conclamarem os capuchinhos a retomarem seu trabalho catequético e civilizador no maranhão<sup>32</sup>.

O decreto 00550/99, intitulado: Criação da Província do Maranhão, Pará e Amapá, rememorava os primeiros passos dados pelos capuchinhos franceses:

Os primeiros capuchinhos que chegaram ao Maranhão eram franceses. Vieram com a expedição de Villegainon, em 1612. A presença estável dos capuchinhos no Maranhão se inicia aos 16 de agosto de 1893, quando os frades da Província da Lombardia deixam Pernambuco e vão para São Luís (MA). O Ministro geral cria a “Missão do Maranhão” aos 12 de maio de 1894 nomeado o primeiro Superior Regular fr. Carlos de São Martinho Olearo. (DECRETO, 1999)

Porém o que levava os capuchinhos a desenvolverem missões em território maranhense? Bem, ao entendimento de Maria Goretti (2017), a presença de grupos étnicos as margens dos rios maranhenses, a exemplo, dos Corda e Mearim, motivaram de maneira significativa a fixação de grupos de religiosos capuchinhos nestas paragens.

---

(OFMcap), teve sua origem em 1525, pautados na busca do ideal da Pobreza Franciscana, ou seja, em seguir na prática aquilo que Francisco pregava em vida.

<sup>32</sup> O que foi efetivado somente em 1891, isto é, logo após a inauguração da República, o Estado brasileiro necessitou de missionários para desenvolverem a catequese indígena, no Amazonas. Para isto, foi solicitado à Santa Sé o envio de missionários, preferencialmente capuchinhos italianos. A OFMcap convocou, portanto, a Província capuchinha de Milão para assumir uma missão no Norte do Brasil. (CARVALHO, 2017, p. 20).

Com o intuito de melhor esclarecer o leitor(a) sobre o real motivo da chegada dos capuchinhos lombardos as terras brasílicas e seus impasses, optamos por transcrever na íntegra trechos do Carta-Histórica, documento que reviva os passos de fundação desta missão. A seguir:

**A Missão do Norte do Brasil (1892-1934)** - A Pedido do Segundo Império do Brasil, já nos apagar das luzes e o surgimento da primeira República foi solicitado junta a Santa Sé o envio de missionários capuchinhos para a catequese dos indígenas na Amazônia, a legando: “É certo que, sem estes religiosos, será impossível continuar o quase abandonada educação dos índios”. À Solicitação da Congregação dos Negócios extraordinários, o P. Geral de então, Fr. Bernardo de Andermatt, pediu à Província de São Carlos em Lombardia que fizesse de tudo para corresponder os desejos da Santa Sé Apostólica, pois **“uma oportunidade como essa talvez nunca mais pudesse ser apresentar, e isto com prejuízo das almas...”** Em 1892 os primeiros missionários apostólicos lombardos chegaram a Recife, sede da Prefeitura Apostólica. Desde o início parece ter havido algum desentendimento entre a Província, a qual considerava a presença em Pernambuco algo provisório, uma como que espécie de iniciação para a missão amazônica e a comunidade anciãos missionários do Comissariado Geral, os quais via nos novos co-irmãos um auxílio para suas energias já extenuadas. Apresentou-se, pois, logo de início a alternativa: missão entre os silvícolas ou missões populares? [...] O apostolado das missões populares despertou a fé arrefecida e superficial do povo sertanejo, impulsionou a pregação da Palavra de deus a um povo sedento e sequioso, disposto a enfrentar qualquer sacrifício para acompanhar a “Santa Missão” e a ficar semanas seguidas na fila para conseguir fazer sua confissão batizar seus filhos e regularizar sua situação matrimonial. [...] **Não havia razões plausíveis para recusar o desafio, pois o avanço do espiritismo na classe média, a superstição e as credences no meio da população dos sertões acoçada também pelos missionários protestante, estavam à vista.** (CARTA HISTORICA, 1999, grifo do autor).

Percebe-se que, os embates travados entorno da presença dos frades menores da lombardia na Amazônia, foi marcado de imediato por uma rebeldia a recusa de permanecer-se obediente a Prefeitura Apostólica do Recife, que enfileirados por Fr. Carlos de São Martinho Olearo, partiram para o Maranhão, após contatos com o Bispo maranhense Dom Alvarenga.

De início com poucas regalias foram acomodando-se a medida do que era possível, porém, após intervenções do Bispo Maranhense, foram entregues aos lombardos as dependências do Convento do Carmo, nas palavras do bispos “fiéis depositários, com a obrigação de reestruturá-lo”<sup>33</sup>, pois, afirma a que o Convento e a Igreja, que encontravam-se em ruínas. Para Maria Goretti (2016) o objetivo maior destes missionários era a *crislianização* dos índios.

---

<sup>33</sup> Carta Histórica, 1999.

Nos aspectos mais gerais desse acontecimento estão, além dos fundamentos da OFMCap, os contextos brasileiros de ação missionária capuchinha, desde o século XVII. Estas atividades mantiveram-se mais ou menos em larga escala, até o século XX, e também confirmavam as intenções desta empresa. Neste sentido, é provável que os frades tenham vindo para o Brasil como religiosos franciscano-capuchinhos testemunhando uma vida comum feita de pobreza, de paciência e de gentilezas. (CARVALHO, 2016, p. 65-70).

Em documento intitulado, Esboço de uma Província, presente no Arquivo da Província Nossa Senhora do Carmo, encontramos no trecho de uma comunicação entre a Cúria Geral e a Prefeitura Capuchinha de Pernambuco, a necessidade e os meios de garantia para à realização da Missão no Amazonas. Segue abaixo:

CAPITULATOS ENTRE A PROVÍNCIA DE S. CARLOS E A CÚRIA GERAL DA ORDEM ACERDA DA PREFEITURA DE PERNAMBUCO... a Missão no Amazonas.

- 1- O Governo do Brasil deve outorgar à Missão seu apoio moral e matéria, conforme as promessas feitas;
- 2- Ademais permitir aos Missionários de construir conventos e igrejas, aceitar candidatos à Ordem, abrir escolas e colégios, sem vínculos de obrigação alguma;
- 3- O P. Geral consiga da S. Sé as necessárias faculdades e relativas dispensas para que os Missionários possam abrir conventos e noviciados sem obrigação de manter neles de maneira constante aquele número de religiosos que é prescrito pelo Direito Canônico.
- 4- Logo que os primeiros missionários tiverem apreendido a língua e conhecidas as necessidades da Missão e os costumes dos indígenas, ficarão desvinculados de qualquer dependência dos Missionários que já se encontram na Prefeitura de Pernambuco.
- 5- A Missão depende do Ministro Provincial e do Ministro Geral, por isto:
  - a) O provincial com seu definitório irá propor ao Ministro geral os candidatos que a província entende e poderá enviar, pedindo antes a devida licença para a necessária aprovação;
  - b) Temporariamente os Missionários reconhecerão como seu superior o diretor da colônia S. Isabel, mas somente naquilo que se relaciona com aquela parte do bom andamento do Instituto, porque quanto à disciplina regular, os missionários serão dirigidos por aquele superior que lhes será assinalado pelo M.R.P. Provincial.
  - c) O mesmo Provincial, de acordo com o Ministro Geral “nomeará” não somente o superior de inteira Missão, mas outrossim os superiores locais de cada residência e conventos, que, com o tempo poderão surgir, e poderá, de acordo com o Superior da Missão, mudar superiores e súditos em cada residência, como também revogar de volta para a Província por justos motivos de saúde ou outros aqueles religiosos que não correspondem à finalidade. (Esboço de uma província, sem data.).

Porém, os lombardos eram inexperientes frente ao trato com os indígenas, visto que, não houvessem um largo contato com esta finalidade missionária, muito embora, historicamente, houvessem várias missivas franciscanas no interior da Amazônia brasileira datadas inicialmente a partir de 1612. Para um melhor



entendimento transcrevemos trechos documental presentes no documento citado anteriormente, em que os capuchinhos retratam um apanhado sintético da sua presença no Norte/Nordeste, segue:

Esboço de uma História da Vice Província.

As três eras:

1-Capuchinhos Franceses 1612: quatro anos

2-Capuchinhos das Prefeituras: pastorais indígenas, missões indígenas séc. XIX

**3-Capuchinho lombardos: 1893** (Grifo nosso)

**Capuchinhos lombardos: expansão Ceará-Piauí-Maranhão-Pará-Amazonas e outras.** (Grifo nosso)

PLANTATIO ECCLESIAE: JUS COMMISSIONIS

**Epopéia indigenista-experiência várias: Alto Alegre| Capim| Prata**

(Grifo nosso). Epopeia das Missões itinerantes: missões| visitas pastorais| desobrigas. Epopeia paroquial: (perde-se a mobilidade) As prelazias: enumeração das paróquias durante cem anos Redução dos territórios as quais serviram Santuários: Canindé Epopeia das CEBs. Belém: Epopeia das migrações descontroladas e dos conflitos rurais. Juazeiro do Norte Carmo: Igrejas locais que nasceram no território Missionário outrora atendido Fortaleza CJ pelos frades: Grajaú| Carolina| Imperatriz | Balsas| Cândido Mendes| Zé Doca| Pinheiro| Bacabal| Codó| Parnaíba| etc. Abaete do Tocantins. (Esboço de uma província, sem data, grifo nosso.)

Através da leitura deste documento percebemos que, por meio da instalação de novos conventos e roçados religiosos<sup>34</sup> sobre a guarda administrativa dos capuchinhos, houve uma massiva atuação nos sertões nordestinos e amazônicos que fazia florescer, o que Roberto Zalhuth (2009), descreve como sendo um espaço de novas sociabilidades pacíficas e conflituosas construídas pelos missionários, assevera:

É inegável que o convento era um espaço de estabelecimento de redes de relações, de articulações de alianças e conflitos, entre os frades e os moradores, era espaço para interações. Os conventos das Províncias franciscanas, tanto em Belém quanto em São Luís, vão ser espaços de atuação tanto de homens religiosos, quanto seculares (incluídas aí as autoridades). (CARVALHO JUNIOR, 2009. P.61).

Neste primeiro momento denominado como a Missão do Norte do Brasil (1892-1934), Maria Goretti Cavalcante (2016) argumenta que, seu ponto crucial foi entre o final do século XIX e início do século XX, porém, não é só de gloriosos apogeuos que essa narrativa é construída, tragédias acompanharam os rastros das sandálias de couro e hábitos marrons dos herdeiros de Assis, as crônicas, embora resumidas a poucos exemplares, relatam um certo heroísmo dos primeiros anos de

---

<sup>34</sup> Abrir roçado é o ato de limpeza de uma terra para um cultivo futuro, prática comum entre as populações sertanejas e ribeirinhas dos interiores do norte e nordeste brasileiro. Logo, o abrir roçado religioso é a fixação de um grupo missionário em um novo local, espaço esse em que seus habitantes foram adaptados à nova realidade.

empreitada dos lombardos, porém, o outro lado do papel é atravessado por sangue, conflitos e a manipulação de discursos ditos pelo não ditos.

O que para Michel de Certeau (2006, p.32) significa, “[...]discursos que podem esclarecer a questão, e que se inscrevem, eles próprios em seguimento a ou ao lado de muitos outros: enquanto falam da história, estão sempre situados *na* história.”. Isto é, o sujeito histórico enquanto agente participativo, observador e produtor do discurso.

Os documentos oficiais produzidos pelos memorialistas e historiadores capuchinhos relatam que, a data de 13 de março de 1901, foi fundamental para os novos ânimos e rumos da Missão do Norte, assinala:

O martírio de quatro missionários de um terceiro oblato (**leigo religioso**), de sete religiosas capuchinhas, de uma terceira oblata e de uns duzentos cristãos. O massacre de Alto Alegre tinha sido efetuado por índios, deixando a missão abalada e desnordeada. Com efeito, além, do relevo a ser dado ao martírio de tantos irmãos é preciso pensar no abalo que isso causa nos jovens missionários das outras residências e na revisão que a tragédia impôs aos superiores e a todos os frades. (CARTA HISTÓRICA, 1999, grifo do autor.).

Outro marco temporal da Missão do Norte, foi a fundação da Congregação das Irmãs Terceiras Capuchinhas<sup>35</sup>, tendo acompanhado os passos dos irmãos em Cristo e em Assis, no processo de abertura e fundação das missões no Norte e Nordeste.

Nesta época destacamos também a presença do Fr. Daniel de Samarate<sup>36</sup> e sua passagem na colônia do Prata<sup>37</sup>, com desdobramentos significativos para o processo de missionamento na Amazônia. Indagado sobre a importância do Frei Daniel de Samarate, e uma possível consequência da presença dos capuchinhos em Macapá, o Ministro Provincial Frei Silvio Almeida, em entrevista coletada nas dependências do convento, o Ministro Provincial afirma que:

Os capuchinhos lombardos quando chegaram aqui primeiro no Maranhão a intenção era trabalhar com os indígenas, então, tínhamos duas colônias indígenas uma no Maranhão que era em Alto Alegre, interior de Barra do Corda que fica no centro do Maranhão, mas, lá aconteceu um massacre e mataram 7 freiras e 4 padres capuchinhos, né, nesse massacre e os índios nos expulsaram de lá,[...] por causa desse massacre o primeiro responsável da missão, pai da missão Frei Carlos ele ficou totalmente perturbado e não

<sup>35</sup> Sobre ver: CUSTÓDIO, Maria P. **O papel da Congregação das Capuchinhas na formação de classes médias e elites regionais**. V. 28, N. 3, p.169-203, Set/Dez. 2017

<sup>36</sup> Sobre a biografia de Frei Daniel e sua importância para o missionamento na Amazônia, ver: MICHELI, M. **O gigante do Prata**. São Luís: paulinas, 1986. GHEZA, C. **Canções ao sofrimento: Frei Daniel Rossini de Samarate**. Belém: falangola editora, 1996.

<sup>37</sup> Experiência missionária entre indígenas e capuchinhos na Colônia de Santo Antônio do Prata liderada por Frei Daniel de Samarate, no Estado do Pará.

conseguiu levar mais a missão em frente, a partir dali foram outros que levaram a missão para frente, por que ele se sentiu um pouco culpado de ter enviado os frades ao meio dos índios e ter acontecido esse massacre, né. E a segunda colônia indígena que tinha era a colônia do Prata, os frades estavam lá para trabalhar com indígenas, qual era o trabalho que se fazia? Escola pra ensinar a ler e escrever e ensinar as disciplinas e também da sustento, ajudar os índios nos trabalhos, então, era uma colônia formada por frades para trabalhar com os indígenas. [...] e foi ali que Frei Daniel de Samarate contraiu a lepra, o Prata naquele momento, a colônia do Prata não era leprosário era uma colônia indígena e frei Daniel trabalhava nesta colônia indígena e contraiu a lepra lá. [...] Dado o sofrimento desse homem e o modo como ele enfrentou a doença, sobre tudo o período que ficou no leprosário do Tucunduba, a ordem sobretudo a província lombarda, nossa província, introduziu a causa de beatificação. [...] **O Centro de Promoção Humana aqui e também uma creche que nós temos no Tucunduba que é aonde era o leprosário naquela época é uma maneira de manter viva a memória deste homem e mostrar que aquilo que ele fez o modo como viveu é sinal de santidade pra toda a igreja de moto particular através da assistência aos pobres.** (ENTREVISTA, 2019, grifo do autor.).

Percebemos que ao confrontarmos os dados coletados em entrevista realizada junto ao Frei Silvio Almeida e as fontes produzidas pelos missionários e depositadas no Arquivo Provincial, empreende-se daí duas constantes, primeira o resgate dos feitos históricos produzidos pelo Frei Daniel na colônia do Prata e em segundo as disputas de narrativas entre seus coirmãos lombardos assassinado pelos indígenas Guajajara.

Ao chegarmos ao final da primeira etapa da Missão do Norte do Brasil (1892-1934), concluiremos que ao se tornarem célebres e contraditórios em seus trabalhos desenvolvidos nos sertões maranhenses e amazônicos, também foram importantes agentes responsáveis pela fundação de diversos marcos missionários, dentre eles podemos citar: São Luís, Barra do Corda, Alto Alegre, cidades estas localizadas no interior maranhense, estendiam-se também a Belém, a colônia de Santo Antônio da Prata que localizava-se no interior do Pará e na cidade de Canindé ao Norte do Estado do Ceará, e por fim, na capital Fortaleza.

Outro marco de relevante importância que podemos destacar na Missão do Norte, foi a criação da Prelazia de São José de Grajaú (1922-1970), neste sentido as desobrigas<sup>38</sup> foram criadas com o intuito de fortalecimento das missões interioranas incentivando assim os frades a assumirem paróquias e missões nos limites territoriais do maranhenses. Vejamos:

É verdade que o apostolado interiorano incentivou as assim chamadas “desobrigas”, dando vida ao que se poderia chamar de epopeia das desobrigas que representa uma página de experiência

---

<sup>38</sup> Termo designando as visitas pastorais às vilas e vilarejos missionários.

exaltante, mas no mesmo tempo fez com que as equipes de missionários populares ficassem reduzidas, embora continuassem a apresentar folhas de serviço admiráveis que lhes mereceram o reconhecimento de “os Missionários.” (CARTA HISTÓRICA, 1999, grifo nosso.)

Portanto, percebemos que os passos dados pelos missionários em território maranhenses e amazônicos revelam um caráter de fortalecimento do seu reconhecimento enquanto mártires do processo missionário. Influenciando assim o início de um processo de fortalecimento das missões locais e formação de padres nativos. Já que, as guerras mundiais forçaram o recrutamento de frades da Província Lombarda para as fileiras do exército italiano gerando assim um fluxo reduzido de missionários encaminhados ao Brasil. Portanto, as pastorais vocacionais e novas estratégias de reorganização foram pensadas em território brasileiro, vejamos no próximo momento desta pesquisa.

## 2. 2 A custódia Provincial 1937-1956: rastros de uma memória.

Com base ainda nas diretrizes do Decreto 00550/99, a Missão do Norte é elevada a Custódia Provincial do Norte e nordeste do Brasil aos 30 de abril de 1937<sup>39</sup>, compreendendo os Estados do Maranhão, Ceará e Pará<sup>40</sup>. De acordo com os relatórios do secretariado de formação inicial de 26 de Janeiro de 1999, no período de custódia, os ventos provenientes do Concílio do Vaticano II de 1962 sopraram no Brasil, em especial, na missão dos capuchinhos lombardos, onde o anseio por renovação e mudanças engajadas de novidades, tensões e desafios.

Concluimos o tópico anterior demarcando a fundação da Prelazia de Grajaú e relatando as necessidades de uma (re)formulação da atuação lombarda em terras maranhenses e amazônicas, neste sentido os ecos soprados pelo Concílio do Vaticano II, modificaram as estruturas missionárias da igreja católica em Roma, logo, urgia-se a necessidade da formação de um corpo de missionários nativos imbuídos na compreensão das fadigas, das desobrigas e do entusiasmo das missões populares. Nesta perspectiva, Maria Goretti Cavalcante de Carvalho adverte:

Muitas outras questões podem ser convocadas nos seus sentidos, naquilo que se tornou a Missão do Maranhão: no período da Missão (1893 a 1922), que se estende ao período prelazial até (1937); ao período da Custódia (1937 a 1970), quando a Missão foi constituída

<sup>39</sup>Este regime jurídico simplificaria em mais autonomia na formação da vida franciscana e apostólica, muito embora ainda estivesse atrelada a Casa Mãe em Lombardia na Itália. O primeiro frade a administrar a custódia foi Frei Gaudêncio de Rescalda, italiano homenageado pelos seus compatriotas no Convento do Carmo.

<sup>40</sup> Em 1939 acrescentava-se o Estado do Piauí.

oficialmente “Custódia Provincial”, analogamente às outras circunscrições do Brasil, com duas diretrizes principais: na vida fraterna e na vida apostólica, levando a se estender geograficamente, com abertura de novas residências e mais variadas formas de trabalho. (GORETTI, 2017, p. 262).

Segundo as orientações presentes nas Constituições Capuchinhas<sup>41</sup>:

A Custódia é uma parte da Ordem, na qual os Irmãos, postos ao serviço das Igrejas e dos seus pastores na obra da evangelização, **desenvolvem gradualmente a presença da vida consagrada, mediante o empenho na *implantatio Ordinis*. (Grifo nosso)**. É governada pelo custódio, que tem poder ordinário vigário. (CONSTITUIÇÕES, artigo 1, inciso 7, p.140).

Observamos que, a responsabilidade atribuída as Custódias está diretamente atrelada ao empenho da abertura da vida missionária para as missões populares, isto é, o início do *Implantatio Ordinis*, numa tradução livre significa, a ordem de implantação, ou seja, abrir caminho para novas missões, sobre os objetivos da custodiais, argumenta as constituições:

A custódia, que tem entre os seus objetivos principais a *implantatio Ordinis* na igreja particular, é uma circunscrição da Ordem confiada a uma província ou, por circunstâncias particulares, diretamente dependente do ministro geral. As custódias dependentes do ministro geral têm um estatuto próprio aprovado pelo mesmo ministro com o consentimento do seu Conselho. A elas, aplica-se, por analogia, a normativa respeitante às custódias confiadas a uma província. (CONSTITUIÇÕES, artigo V, inciso 1, p.156).

As significativas mudanças decorridas da expulsão dos missionários da Amazônia gerou uma escassez de missionários em terras brasílicas, para os estudiosos Karl Arenz e George Vasconcelos (2014, p.172), “durante a segunda metade do século XVIII e os primeiros decênios do século XIX, a Igreja local só dispôs de poucos sacerdotes, tanto seculares como religiosos (membros das congregações não expulsas)”. Estes missionários restantes, geralmente contando de poucos recursos e inclinados ao mal preparo no trato com as populações sertanejas desassistidas.

Portanto, gerou-se uma histeria e constante preocupação da fortificação da presença da fé Católica neste espaços de vazio deixado pela herança de Pombal, encontramos trechos no documento intitulado, Carta Histórica por ocasião da Proclamação da Província, que reverbera a preocupação dos missionários capuchinhos neste abandono das populações sertanejas, assevera:

Não havia razões plausíveis para recusar o desafio, pois o avanço do espiritismo na classe média, a superstição e as credices no meio da

---

<sup>41</sup> Documento jurídico que rege a vida institucional da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMcap). Citado no corpo deste texto, com o intuito de auxiliar a compreensão das fontes aqui analisadas.

população dos sertões, acossada também pelos missionários protestantes, estavam à vista. (CARTA HISTÓRICA, 1999.).

Para o entendimento de Karl Arenz e George Vasconcelos (2014), asseveram que o problema da falta de religiosos nativos nas populações rurais era uma preocupação que acompanhava a igreja local na Amazônia, afirmava:

Por conseguinte, as populações rurais de origem ameríndia, africana ou mestiça ficaram, durante aproximadamente um século inteiro, sem um acompanhamento pastoral regular. Os poucos padres se estabeleceram normalmente nas cidades, haja vista que a maioria era oriunda das grandes famílias de origem portuguesa, predominantes nos centros urbanos. (ARENZ, Karl; VASCONCELOS, George, 2014, p.172))

Iniciava-se então, um período de fortificação da fé com bases nativas, que passavam assim a incentivar os jovens sacerdotes a uma maior e profunda experimentação da fé e do carisma franciscano embasados pelo entusiasmo das missões populares. Característica marcante da Custódia Provincial 1937-1956, o amanhecer da década de 1960 firmava novos horizontes nas recentes vocações capuchinhas.

### 2.3 A Custódia Provincial do Maranhão e Pará 1959-1970: (re)pensado o *Plantatio Ordinis*.

Com o aumento das vocações nativas e vista a consequente aceitação por parte da Província mãe e demais missões a luz do decreto *Ad agentes*, com a prerrogativa de atender os novos anseios de autonomia dos frades nativos e seus superiores revolveram-se, assim, dividir o campo de ação missionária, que outrora estava compreendendo ao Norte e Nordeste em harmonia, porém, pela multiplicidade de campos e particularidades de cada região, foi então desmembrada a grande Custódia em duas, *a primeira a Custódia Geral do Ceará e Piauí, e por fim, a Custódia Provincial do Maranhão e Pará*, cabe-nos aqui a compreensão das ações desenvolvidas pela Custódia Provincial do Maranhão e Pará.

Segundo dados presentes no documento intitulado *Esboço de um província*, encontramos um detalhamento da nova realidade encontrada após o desmembramento da Custódia, observemos:

#### DESMEMBRAMENTO DA PROVÍNCIA DO CEARÁ-PIAUÍ

ÁREA: MARANHÃO-PARÁ-MACAPÁ

Novo tipo de concepção da presença missionária

#### AJUDA AS IGREJAS LOCAIS

Arquidioceses de São Luís: paróquias| serviços

Dioceses do Maranhão: Bacabal| Imperatriz| Carolina| Grajaú

Arquidiocese de Belém: Paróquias| serviços

PLANTATIO ORDINIS

Novo início- Belém noviciado—Estudantados com os clérigos das Dioceses

Noviciado em Bahia

Estruturação da formação inicial: seminários menores: Barra do C. Capanema

COHAB).

Postulando: São Luís (Anil-

Belém

Estudantado pos-nov. São Luís-

Coroadinho.

Fonte: (ESBOÇO DE UMA HISTÓRIA DA VICE-PROVINCIA).

Percebemos que, a redistribuição da formação inicial, etapa primordial da formação franciscana, passou a ocorrer no interior do Maranhão na cidade de Barra do Corda e Capanema no Estado do Pará. Percebemos também a introdução da cidade de Macapá nesta Custódia, porém, efetivamente não percebemos práticas missionárias capuchinhas documentadas no período correspondente a Custódia do Maranhão e Pará.

Em 2021 completaremos 59 anos da primeira reunião do Concílio do Vaticano II, onde o Papa João XXIII, convocará toda a Igreja Católica para uma profunda reflexão acerca da sua relevante presença missionária no mundo. Os anos sessenta foram profundamente importantes para as transformações que inevitavelmente levaram a então Custódia do Maranhão a redefinir sua identidade missionária, tudo frente à luz do Concílio do Vaticano II 1962-1965.

Segundo o historiador e teólogo, Karl Arenz e George Vasconcelos (2014) os ventos soprados provenientes do Concílio do Vaticano II, pode ser observado da seguinte forma:

[...]as transformações no interior da Igreja que resultaram no e do Concílio Vaticano II, celebrado em Roma entre 1962 e 1965, [...] impactaram profundamente na mudança de rumo da pastoral na Amazônia. Longe de restringir-se unicamente às modificações litúrgicas, como o emprego da língua vernácula, a participação dos leigos e leigas na vida eclesial e sua vocação específica enquanto cristãos batizados estava no foco da renovação almejada. (ARENZ, Karl; VASCONCELOS, George, 2014, p. 175-177).

Portanto, as múltiplas transformações ocorridas na Amazônia nos anos 1960 marcaram de imediato um modelo de Igreja mais aberta aos carismas comunitários e um processo de horizontalização das relações desenvolvidas entre *religiosos e fieis*. Logo, essa separação custodial serviram para (re)pensar a experiência do *Plantatio Ordinis* na Amazônia brasileira.

Neste sentido, para Karl Arenz e George Vasconcelos (2014) os reflexos do Concílio do Vaticano II trouxeram uma maior aproximação entre a igreja e as massas

empobrecidas da Amazônia, o que significaria, “[...]A opção preferencial pelos pobres e os jovens, considerada como resultado mais importante dos debates, o revela.” (ARENZ, Karl; VASCONCELOS, George, 2014, p.180)

Já para o sociólogo Matias Lenz, o Concílio do Vaticano II teve como fundamental importância o chamado da Igreja para o seu posicionamento diante da pobreza, argumenta:

A Igreja de Jesus Cristo é chamada a se posicionar diante da pobreza de vastas camadas da população, por vezes de maiorias dos habitantes de um país, frente a situações de exploração e de dominação. É chamada a ser a Igreja de todos, mas de ser especialmente a Igreja dos pobres. Essas palavras soam como palavras proféticas, pré-anunciando a opção preferencial pelos pobres, feita alguns anos mais tarde pelo episcopado latino-americano, opção assumida, mas tarde, pela Igreja universal. (LENZ, M.M. 2012, p.426).

Argumentando também, a urgência do retorno de uma Igreja missionária e política, pois ao seu entendimento a pobreza deve ser observada como um problema político e social, afirma:

“Aparece aqui a compreensão da pobreza como um problema político e social, e os pobres como vítimas de relações econômicas injustas. (...) deve ser retomado pela Igreja peregrina, como um meio para dar testemunho autêntico do Evangelho; e, em terceiro lugar, o compromisso da Igreja de servir os pobres e de se empenhar na superação da pobreza injusta.” (LENZ, M.M. 2012, p.424-426).

Em um novo esboço realizado pelos historiadores da ordem percebemos que esta preocupação frente as mudanças decorrentes do Concílio do Vaticano II e das problemáticas sociais encontradas no espaço geográfico da missão, vejamos:

NOVO ESBOÇO COM DESTAQUE PRINCIPAL A PARTIR DE 1966  
 DESMEMBRAMENTO DAS PRELAZIAS- 1958  
 DESMEMBRAMENTO DAS CUSTÓDIAS- começo 1959 com deslocamento de frades brasileiros em áreas diferentes.  
 [...]
   
 NA ROTA DAS MIGRAÇÕES INTERNAS E DOS CONFLITOS AGRARIOS: não só do nordeste para oeste... rumo ao Pará à Amazonas| nas outrossim chegando de todas as partes do Brasil atraídos pelo “Maranhão Novo” e por terras devolutas, como também pela novas estradas federais...

Os cruzamento são as Prelazias e a então Custódia  
 AS CEBEs seu entusiasmo e seus problemas-novas experiências pastorais verdadeiramente entusiasmante. Uma das primeiras do maranhão surgiu em Pedreiras em 1965 (após uns anos de indecisão e críticas.) este tipo de pastoral abarca todas as antigas desobrigas. Mas, a população como nômade não senta, corre atraída sempre por novos pontos com novas esperanças e quimeras.  
 A DITADURA MILITAR: GUERRILHAS TOCANTINS-ARAGUAYA  
 DIFICULDADES PASTORAIS NO CAMPO E NA CIDADE- o campo missionário que nunca viu soldados e fortalezas volantes e campo de luta entre militares e forças resistentes à ditadura os PP. Progressistas são vigiados como: Comunistas=comunidade=comunismo!



FR: CLEMENTE DE VLISSINGIN DE SACONSELHA A RETOMADA DOS SEMINÁRIOS CLIMAS DE MISSÕES E AJUDA ÀS IGREJAS LOCAIS- em sua visita a Al. Entre 25|01 e 12|05|1969 passa pela Custódia e pelas Prelazias e afirma que os Lombardos já fizeram sua *plantatio Ordinis*, agora podem se dedicar, conforme o Vat. II à *plantatio Ecclesiae* e *auxilium Ecclesiarum* (AO, 85, 182, e o testemunho dos frades) a pedido de D. Alberto Ramos Abaeté Tuba. (Esboçou de uma Província, sem data.)

Ao analisarmos o relato de Frei clemente, observa-se o encaminhamento das práticas missionários a luz do Vaticano II (re)orientando a Igreja ao convívio com os pobres e desassistidos, vitimados pela negligência do Estado brasileiro. Outro fator relevante é o empenho e combate nas pastorais indígenas e do campo frente as botas sufocantes dos militares.

Ao concluir sua visita a Custódia do Maranhão e Pará em 14 de julho de 1968, o Ministro Provincial Frei Martírio de Romallo, lança as sementes do nascimento do Seminário Seráfico no Maranhão. A ele é reproposto o tema tão bem desempenhado das vocações autóctones e o inadiável *Plantatio Ordinis* no Maranhão, Pará e Amapá, nascerá assim a Vice-Província. Temática que iremos abordar na próxima sessão deste capítulo.

#### 2. 4 *Plantatio Ordinis: A Vice-Província do Maranhão, Pará e Amapá 1970-1999.*

Foi assim que, após um árduo processo de *Plantatio Ordinis*, e a eventual dissolução das Custódias que após a visita do Provincial Frei Martírio de Romallo ao concluir sua visita à Custódia do Maranhão em 14 de julho de 1968, lança no mar seráfico a ideia que aos poucos vai pegando, de construir no Maranhão um Seminário Seráfico, cai mais uma vez o tema das vocações autóctones a Custódia do Maranhão, nisso ao alvorecer do Decreto intitulado, Capítulo Generalício com data de 17 de junho de 1970 de autoria do Ministro Geral Pascoal Riwasky, decide-se que: “*nomen cusdodiae*” *mutaretur in nomen “viceprovinciae”* (A.O LXXXVI, 1970, 201), portanto, este ato é marcado pela ereção da Vice-Província de Nossa Senhora do Carmo, que corresponderia aos Estados do Maranhão, Pará e Amapá<sup>42</sup>.

A ereção da Vice-Província não foi baseada em decisões puramente formais e burocráticas ela é vista como uma realidade. Destacamos aqui trechos citados nas Atas da Assembleia Geral da Vice-Província do MA-PA-AP, realizado na cidade de Belém nos dias 26 a 29 de Janeiro de 1999, o Definidor Geral Frei Andrés

---

<sup>42</sup> Destacamos que a Vice-Província contava com um quadro de 63 frades, todos de origem italiana. Sendo que, o Amapá somente entrará no quadro geográfico vice-provincial após os anos 1990.

Stanovnik, afirma quanto ao objetivo vice provincial, seria: “[...] cujo compromisso fundamental é a *Plantatio Ordinis*, para garantir a presença do carisma franciscanos-capuchinho, aqui no Maranhão, Pará e Amapá, onde os Capuchinhos Lombardos encerram o apogeu de sua centenária Missão.” (ATAS, 1999).

As palavras do Definidor Geral rememora a importância do avanço e concretização do processo missionário Lombardo na região Amazônica, que após criada a Vice-Província, era necessário uma identidade com circunscrição brasileira.

Quanto as formas de governo, contamos com a eleição do primeiro Ministro vice-provincial, Frei Valentim Lazzari<sup>43</sup>, que anteriormente ocupara o cargo de Custódio provincial, no que tange ao seu papel, leia-se: “Sob a autoridade suprema do Sumo Pontífice, na Ordem são superiores com poder ordinário próprio: o ministro geral em toda a Ordem, o ministro provincial na sua província e o superior local, ou guardião, na sua fraternidade.” (Constituições, art. II, inciso I, p. 143).

Encontramos no relatório do Secretariado da Ação Pastoral, elaborado pelo Frei Pedro Antônio Zanni em 1998, a seguinte menção quanto aos objetivos da Vice-Província:

A Vice-Província do Maranhão-Pará-Amapá, em consonância com as Constituições da Ordem sobre a vida apostólica nos impulsiona com ardor sempre crescente também à evangelização [...] Assim também a nossa Vice-Província neste território do Maranhão, Pará e Amapá exercita uma gama de atividades pastorais catequéticas e sociais assumidas pela fraternidade, outras vezes por um ou outro frade. (RELATÓRIO, 1998).

Após a consolidação do governo Vice-Provincial, iniciou-se o período de visitação do governo do Definidor Geral, de imediato contamos com 4 visitas, a primeira em 1973, a passagem do Definidor Geral Frei Clóvis Frainer, deixou como rastros de sua presença o impulso para a retomada do *Plantatio Ordinis*, segundo as palavras do Definidor Geral Frei Andrés Stanovnik:

“[...]fato que elevou a concentrar novamente recursos humanos, ambientais e financeiros nesse empreendimento, numa fase em que todos eles estavam sendo investidos no *Plantatio Ecclesiae* no Maranhão e no Pará, após a criação da Custódia do Ceará-Piauí no dia 04 de dezembro de 1966 e conseqüente separação. (ATAS, 1999).

Embora as dificuldades estivessem presentes e atreladas as fortes resistências dos irmãos seráficos e dos governos eclesiais locais, porém, com

---

<sup>43</sup> Encontra-se poucas menções nas fontes analisadas por este estudo ao governo deste Ministro, porém, acreditamos que pelo fato do mesmo ter sido escolhido para assumir o posto de Prelado em Grajaú-MA. Porém, em 1974 após a celebração do II Capítulo Vice-Provincial, foi eleito o Frei Martírio Bertollini, segundo ao assumir o posto, visto que a passagem de Frei Ortencio Conti foi em virtude da substituição do frei Valentim.

costumeiras disponibilidades práticas os missionários abriram-se a nova realidade missionária e percorreram os novos rumos.

A segunda visita é datada do ano de 1979 caracterizada pela presença do Frei José Carlos Corrêa, “esta visita foi marcada pelo empenho conjunto do estudo das Constituições e pelo diálogo com os frades, visando a ressaltar e a reforçar as linhas ao longo das quais a Ordem estava caminhando em seu esforço de renovação e atualização.” (ATAS, 1999).

A terceira visita encabeçada por Frei José Carlos C. Pedrosa em 1983, é marcada por introduzir uma reflexão sobre a realidade vivida pelos missionários e as prospecções de crescimento do território geográfico da missão. “[...] **retirada das casas e paróquias**- grifo nosso- em função de mais ampla e homogênea presença que venha a reforçar o testemunho do carisma franciscano-capuchinho **e consolidar a atividade formadora.**” (ATAS, 1999, Grifo do autor.).

Esta visita é fruto de debates que acompanhou por diversos momentos a Assembleia Vice-Provincial dos Frades Menores Capuchinhos em 26/01/1998 na Belém-PA, onde Frei Dênis questionava: “A separação das casas de formação das Paróquias, ajuda ou não?”. E teria como resposta de Frei Paulo: “Afirma que o convento fora da Paróquia é ideal.” (ASSEMBLEIA, 1998) Já o relatório do secretariado da formação permanente, destaca que, “[...] para reforçar as fraternidades especialmente as de formação, foram fechadas várias Paróquias” (RELATÓRIO, 1998).

O dilema das casas de formação junto as paróquias ainda não chegará o momento de solucioná-lo por definitivo, pois, o nascimento da Vice-Província é marcado por ajustes quanto ao corpo de agentes responsáveis pelo missionamento e aspectos de relevâncias jurisdicionais, assunto este pouco debatido nas fontes Capitulares e Atas de assembleia consultadas para a elaboração desta monografia.

A quarta visita se deu em 1993, o responsável fora Frei Jerônimo Bórmida, onde passando pelas casas de formação encontrava os frades e forma coletiva enquanto oferecia uma visão panorâmica da presença e atuação dos capuchinhos no mundo e incentivando ao fortalecimento da vida fraterna e da identidade franciscana. (ATAS, 1999).

A temática abordada na visitação do superior geral em 1993 é reforçada um ano antes, quando, reunidos na cidade de Belém-PA em 06 de Janeiro de 1992 nas

dependências da Capela do Convento Nossa Senhora Auxiliadora<sup>44</sup> por volta das 18:00 horas, quando o Provincial Frei Fidencio Volpi em seu discurso de abertura do VIII capítulo Ordinário da Vice-Província do Maranhão-Pará e Amapá, proferiu a seguinte colocação:

[...] a reflexão abordou três aspectos: 1º fazer memória, 2º tomar consciência, 3º projetar coisas novas. Fazer memória significa rever os propósitos elaborados nos capítulos de 1890 e 1990 e verificar como foram encarados na vida e nas instituições, tendo presente as prioridades relevantes como, a Formação inicial Permanente; a Vida Fraterna e também a administração de Bens Materiais, os quais incidu na vida da Fraternidade e no Nosso Carisma de Pobreza. Tomar consciência significa que o capítulo da Vice-Província deve tentar uma leitura do próprio tempo e do próprio ambiente e perguntar-se sobre aquilo que o Espírito está dizendo a esta igreja do Norte e Nordeste do Brasil. [...] O terceiro compromisso, é projetar coisas novas para o futuro a partir de duas perspectivas gerais e urgentes: os novos caminhos para enculturação do carisma Franciscano Capuchinho e encarna-se no contexto cultural novo e revestir-se de formas novas. (LIVRO TOMBO, 1992.).

Após um longo período dedicado inteiramente ao trabalho missionário nas pastorais e prelazias, todavia, os frades lombardos ficaram indecisos se encetariam a nova experiência do *Plantatio Ordinis*. No entanto, circunstâncias particulares, além da solicitação de seus Superiores da Ordem, impeliram a comprometer-se de novo na estruturação da Ordem na formação inicial.

Consequência estas atreladas ao fato das mudanças ocorridas no interior da sociedade brasileira, onde os anos de chumbo da ditadura militar enrijeceram as relações e forçaram as adaptações de uma nova dinâmica, afirma o documento intitulado Carta Histórica (1999):

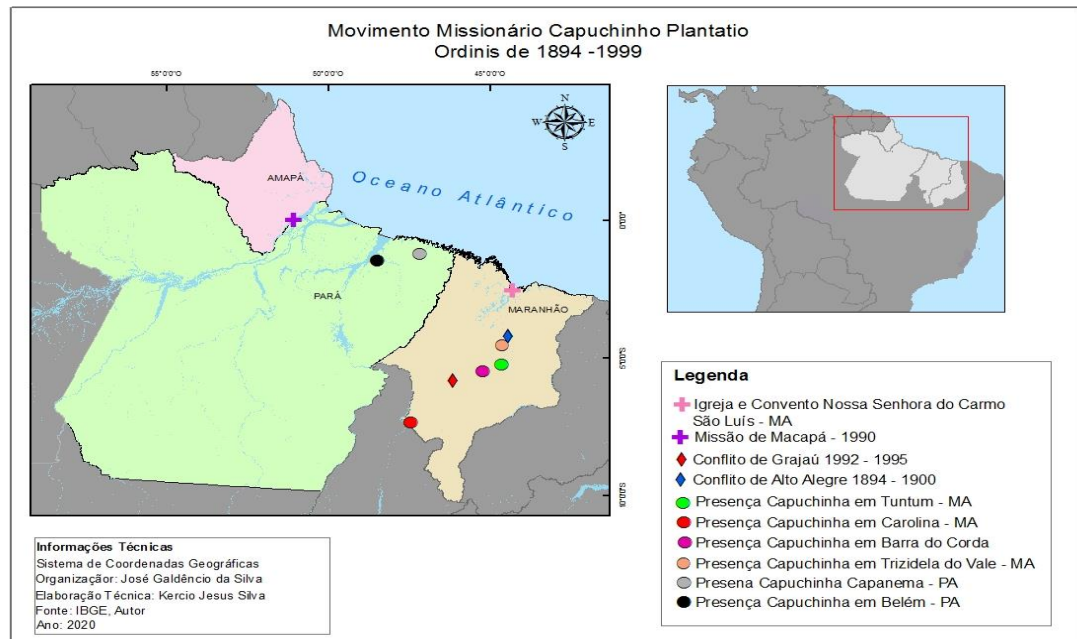
[...] a partir do fim dos anos 60 uma maciça imigração movimentando-se em busca de terras devolutas deslocava multidões de pessoas para as terras do sul do Maranhão e a abertura da rodovia Belém-Brasília tirava do sossego aquelas tranquilas regiões abrigando os frades a se situarem lá onde nasciam as novas aglomerações. (...) Os conflitos rurais e os choques entre nativos e adventícios tornaram aquela realidade, outrora tão clama, fervilhante de problemas de difícil solução. (CARTA HISTÓRIA, 1999).

O novo início do *Plantatio Ordinis* (1975-1999), tratava-se de (re)começar todo “*ob imis*” procurando de emergência novas casas que abrigassem seminários, noviciados e pós-noviciados. Neste sentido, para fins de exemplificação da realidade do campo geográfico dos capuchinhos lombardos, observemos o mapa seguinte:

---

<sup>44</sup> O Convento Nossa Senhora Auxiliadora é uma extensão missionária conventual dos Frades Menores Capuchinhos localizado na cidade de Belém-PA na Tv. Francisco Caldeira Castelo Branco, nº 1541 no bairro de São Braz.

Mapa 1- Movimento Missionário Capuchinho *Plantatio Ordinis* de 1894-1999.



Fonte: (SILVA, J.G; SILVA, K.J, 2020.)

Alongamos a datação do processo capuchinho de *Plantatio Ordinis*, tivemos como intuito redesenhar parte do percurso missionário desenvolvido pelos Capuchinhos Lombardos nos Estados do Maranhão, Pará e Amapá, através dos relatos missionários encontrados na documentação histórica analisada na construção desta monografia.

Neste sentido, observa-se no mapa a interiorização dos sertões maranhenses tendo como ponto de partida a cidade de São Luís-MA, logo em seguida seu alcance nas cidade de Capanema e Belém, ambas no estado do Pará, porém, como abordamos no capítulo anterior a presença dos missionários capuchinhos nestas regiões remetem ao século XVII, sem seguida a partir dos anos 1990 inicia-se uma nova fase do missionamento lombardo na Amazônia, os Capuchinhos chegaram ao recente Estado do Amapá com o intuito de fincar sua presença na margem esquerda do Rio Amazonas.

## 2. 5 O dilema da formação inicial: Macapá entre em cena

No ano de 1977, na paróquia do Anil, na cidade de São Luís, foi inaugurada em 1ª de maio do decorrente ano, a casa de formação intitulada, Centro Vocacional Vem e Segue-me, com o objetivo de acolher os jovens que pretendem seguir a caminhada vocacional franciscana, isto ocorreu através da coordenação e

colaboração de frei Pascoal Rota. Tendo como objetivo, “promover nos jovens o sentido da vocação franciscana para que pudessem vivenciar a vida espiritual e o engajamento na comunidade.” (RELATÓRIO DO SECRETARIADO DAS VOCAÇÕES, Belém, 1999.)

Quanto ao Noviciado, de início, deu-se sua abertura sem uma infraestrutura sólida e sem um corpo de formadores próprios, pois, os candidatos ao carisma franciscanos eram enviados a outras províncias para seguirem sua caminhada na fé e no carisma franciscano<sup>45</sup>. Porém, somente em 1978 a Vice-Província, enviaria seus primeiros professores responsáveis pela formação, sendo eles, Frei Luís Carlos e Frei Benedito Rôxo.

Muito embora, os ânimos missionários fossem de esperança frente ao avanço do *Plantatio Ordinis*, a paróquia do Anil ficou pequena frente aos interesses objetivos da formação inicial, em decorrência disto, provisoriamente em 1979 instala-se em Belém a Casa de noviciado da Vice-Província, Frei Aligi Quadri estava como mestre responsável pelos noviços e pós-noviços que encontravam-se no convento Franciscano na cidade Belém.

Porém, se fazia necessária uma melhor solução para o problema pertinente ao quadro conventual, pois, urgia-se de forma necessária à instalação do convento em local urbano caracterizado como calmo para os fins da profissão da fé, distantes da origem geográfica dos candidatos ao sacerdócio franciscano e de preferência desmembrada das paróquias, porém, de início estas necessidades não foram atendidas de imediato, dito isto, em 1980 a Casa do Noviciado passou a funcionar nas dependências da casa paroquial da cidade de Tuntum, localizada no interior do maranhão na região central do referido Estado.

Neste sentido, a Vice-Província, nestes anos, dedicou-se na elaboração de um Guia Pedagógico que teria como objetivo servir de apoio no processo formativo. Para a pedagoga e filósofa pernambucana, Maria do Carmo Tavares de Miranda, em um clássico estudo sobre a influência franciscana na formação da sociedade brasileira, assevera sobre a importância do estudo para ordem:

---

<sup>45</sup> O carisma dos Capuchinhos é uma marca fundamental na promoção de suas ações missionárias, pois, nas definições do Ministro Provincial Frei Silvio Almeida “é algo que se relaciona com a dinâmica de vivência e entrega aos pobres, assevera “O carisma franciscano é muito amplo é difícil falar assim o que é o carisma franciscano. [...]dentro deste carisma uma das coisas muito própria da vida franciscana é o serviço aos pobres[...]” (ENTREVISTA, 2019), logo, algo abstrato de uma difícil definição é refletido em ações caritativas que abarca um universo de diferenças.

O estudo, se não era obrigação geral, estava implícito como necessário à pregação. Claro, que se tratava do estudo teológico, do estudo da Sagrada Escritura, que ao lado da oração era remédio contra o abatimento, e urgente se fazia saber conciliar a vida ativa com a ciência. (MIRANDA, 1969. p.21)

Segundo as diretrizes das Constituições Capuchinhas, documento que rege a vida religiosa dos Capuchos, a formação inicial ocorreria em dois momentos, a formação inicial e permanente, segue abaixo:

A formação inicial inclui a iniciação à consagração conforme a nossa forma de vida até à profissão perpétua e a preparação para o trabalho e o ministério, que pode começar durante o período de iniciação. A formação permanente segue-se à formação inicial e prolonga-se por toda a vida. (CONSTITUIÇÕES, art. 3, inciso 4, p.51).

Ao pensar o processo formativo franciscano capuchinho, em detrimento as demais regiões do Brasil a Vice-Província do Maranhão, Pará e Amapá, passou a possuir um bom nível de formação inicial, isso se deve tanto pelo aperfeiçoamento das estruturas físicas, quanto pela redistribuição das casas e a consequente fragmentação das etapas formativas, reflexo de um corpo sólido de formadores autóctones e um intensivo trabalho pastoral.

Portanto, nascia-se um novo lugar geográfico e social no horizonte missionário capuchinho, logo, o impulso deu-se em 1990 quando o Noviciado foi transferido para a cidade de Macapá a capital do Estado do Amapá<sup>46</sup>. Onde, fora aberta residência ao estilo Capuchinho, e sem compromissos paroquiais, obedecendo então a uma crescente tendência já bastante clara e definida na Vice-Província, no que tange a questão das paróquias, afirmava o secretário da formação permanente Frei Pedro Antônio Zanni: “É importante constatar que muita coisa já conseguimos fazer para reforçar as fraternidades especialmente as de formação, foram fechadas várias paróquias.” (RELATÓRIO DO SECRETARIADO DA FORMAÇÃO, 1999).

O reflexo da presença dos capuchinhos em Macapá é fruto de um chamado que ecoou pelo interior da Igreja Católica na passagem do século XIX para o XX, onde os bispos intercediam junto a Santa Sé o envio de novas congregações religiosas para a Amazônia. (MOTA, 1964, p. 348).

Através de entrevista oral, realizada com o Ministro Provincial Frei Silvio Almeida, quando na ocasião o mesmo encontrava-se na cidade de Macapá, ao ser

---

<sup>46</sup> O convento e a Igreja dos Capuchinhos estão localizados na Avenida Fab, no bairro Santa Rita, nº2851.

indagado sobre a chegada dos missionários lombardos a capital amapaense, o mesmo afirmava:

[...] trazer para Macapá a ideia era implantar a ordem aqui, a chamada Plantatio Ordinis, implantar o carisma a ordem aqui em Macapá e uma casa de formação era muito importante para implantar nosso nome aqui no Amapá e depois o segundo motivo é que aqui sendo mais difícil de chegar pro noviciado seria ideal implantar o noviciado aqui, de fato, os frades que vem aqui vem ou a trabalho ou a uma visita aos frades ou pra fazer a inspeção no posto, no centro de saúde né, pra alguma necessidade assim, né. [...] Mas, não tem esse fluxo de parente, de frades de amigos que passam. Então nesse sentido é muito mais isolado, reservado que são características próprias do noviciado, a clausura aquele lugar, né, reservado ao {?} silêncio, a uma vida muito mais retirada é própria dessa etapa e Macapá nos oferecia naquele momento, até hoje oferece, atendendo a essa necessidade. (ENTREVISTA, 2019).

Logo, percebemos que, o interesse em realizar uma missão em terras amapaenses está atrelada ao fato de que, Macapá oferecia, e ainda oferece, aos capuchinhos lombardos um estágio de maior profundidade na vida espiritual franciscana, além de ser o último reduto de grande importância histórica na memória do missionamento Franciscano Capuchinho na Amazônia.

Ainda no que tange ao convite realizado pela jovem Diocese de Macapá<sup>47</sup> em nome do bispo Dom Luís, a presença dos capuchos fora barganhada através de uma moeda de troca, questionado sobre este assunto Frei Silvo, advoga:

[...] aqui era dos Camilianos, todo esse território aqui era dos Camilianos, de fato tem ainda a casa os camiliano e Hospital São Camilo, aqui ao lado tinha uma casa do Shalom<sup>48</sup>, mas, é da diocese e agora recentemente foi feita um troca por que o PIMI passou o seminário deles para diocese e assumiu essa casa aqui ao lado, então, agora passa a ser casa do PIMI [...] Esse território aqui o terreno e a casa onde nós estamos era da diocese, geralmente quando uma diocese nos convida tem a possibilidade de vender o terreno ou de doar ou a gente vem com um certo tipo de comodato por o tempo que estamos aqui podemos usufruir desta estrutura[...] como temos intenções de permanecer no Amapá que não viemos para voltar viemos para ficar de fato, nós negociamos com o bispo a mitra diocesana pra comprar ou trocar esta casa, então, o acordo foi feito assim, nós assumíamos uma paróquia em Santana, paróquia São Pio<sup>49</sup> [...]fizemos essa troca a diocese passou o terreno com esta estrutura para nós e nós construímos lá [...] **e quando o bispo fez o**

<sup>47</sup> A prelazia de Macapá (Amapá) foi fundada em 1949 e confiada ao Instituto das Missões (PIME), sendo em 1980 elevada a diocese. Seu primeiro bispo-prelado foi D. Aristides Piróvano e o primeiro bispo diocesano D. José Maritano. (MATA, 1990, p.360)

<sup>48</sup> SOUZA, Lorena. **A expansão da Comunidade Católica Shalom no estado do Amapá.** (TCC)-Graduação em História, Universidade Federal do Amapá-UNIFAP, Macapá, 2020.

<sup>49</sup>A Paróquia São Pio de Pietrelcina e Bem Aventurado Luiz Monza está localizada na cidade de Santana no bairro Fonte Nova, na rua Everaldo Vasconcelos, nº387. A chegada dos capuchinhos a esta paróquia é marcado pelo abandono que encontrava-se a mesma, nas palavras de Frei Silvio Almeida: “[...]lá não tinha casa a casa era muito pequena de madeira que não comportava mais nem mesmo uma pessoa para morar lá e como lá teria que ter dois ou três frades nós construímos um conventinho lá, uma casa que é um pequeno convento.” (ENTREVISTA, 2019).



**pedido aos capuchinhos não fez para assumir uma paróquia, queria a presença dos religiosos capuchinhos aqui na diocese[...]** então, a província naquele tempo, naquele momento acolheu e trouxe o noviciado pra cá. (ENTREVISTA, 2019, grifo do autor.).

Logo, percebe-se que, a entrada de religiosos na Amazônia é fruto do abandono histórico e intencional das populações em termos de assistência religiosa e social. (HOORNAERT, 1964, p. 393.). Neste sentido, afirmava Frei Silvio:

[...] Agora as questões sociais nasce da necessidade que nós verificamos de pessoas carentes e como Francisco escolheu como esposa a vida de pobreza, mas, uma pobreza que não é fuga do mundo não é fuga das coisas materiais uma pobreza onde se renuncia a tudo para se entregar verdadeiramente a Deus e poder também ajudar os pobres, então sempre tiveram ao nosso lado ao lado de nossos conventos alguma obra social ou em favor dos Padres, né. Então, aqui em Macapá nós assumimos esse trabalho. (ENTREVISTA, 2019).

As estratégias encabeçadas pelos capuchos lombardos para evangelização e conquista social, além claro, da fé do amapaense, foi marcada por métodos menos ortodoxos, pois, foram pontuais ao explorarem o seu carisma franciscano frente a população Tucuju. Sendo assim, percebemos que o carisma franciscano reforçou uma evangelização pela devoção, ou seja, uma experiência de resgate as experiências missionárias desenvolvidas na Amazônia, posto isso, afirmava Eduardo Hoornaert, “[...] a Amazônia foi evangelizada por métodos menos ortodoxos mas que se impunham nas circunstâncias concretas, pela *via devotionis* (evangelização por devoção) e não através dos sacramentos.” (HOORNAERT, 1964, 401).

Outro fato de significativa relevância é o pedido realizado pelo bispo diocesano de Macapá Dom Pedro Conti para que os capuchinhos assumissem mais paróquias no raio de atuação da diocese de Macapá. No entanto, em resposta protocolada pelo número 0006/18 o Ministro Provincial Frei Silvio Almeida, responde:

No último capítulo Provincial eleito, celebrado entre os dias 11 e 15 de dezembro passado, feito para o governo precedente, para que nossa Provincial pudesse assumir mais uma paróquia em sua diocese. [...] achamos por bem considerar a sugestão do Capítulo e não assumir novas paróquias onde já estamos presente, salvo em uma diocese, mas neste caso específico com uma finalidade muito precisa, entregar outras paróquias em um futuro breve. [...] Foi o caso de Santana, na sua diocese que voltou a ser fraternidade constituída por três frades. Nossa presença em Macapá continua agregada em duas fraternidades, com três frades em cada uma delas. Por esse triênio não temos como ampliar nossa presença em outras casas na sua diocese, apenas faremos tudo para manter vivas a atuantes essas duas fraternidades, procurando colaborar o máximo que pudermos com a diocese. (ATOS, 2018.).

Infere-se que há um interesse no aumento da envergadura missionária dos capuchos lombardos por parte da Diocese, pois, a carência de sacerdotes diocesanos fazem com que a diocese enxergue estas ordens como potenciais

agentes de contribuição na evangelização da sociedade amapaense, porém, uma breve resistência foi encontrada perante o Governo Provincial.

Indagado sobre o alcance desse carisma, Frei Silvio Almeida titubeou, mas, respondeu afirmando que:

O carisma franciscano eu acho que ele abarca, é bem amplo, é muito amplo na realidade, mas, dentro deste carisma uma das coisas muito própria da vida franciscana é o serviço aos pobres, de fato nossa província, olhando toda a CCB que é a Conferencia dos Capuchinhos no Brasil e nós do Brasil somos 12 províncias. Nós da província do Maranhão, Pará e Amapá, nós temos 80% das obras de assistência aos pobres que os capuchinhos desenvolvem no Brasil.[...] para nós capuchinhos uma das coisas próprias do nosso carisma é exatamente essa, o cuidado o zelo a cura por aqueles que mais necessitam os pobres e aqui em Macapá, [...] se construindo o nome dos capuchinhos exatamente por aquilo que fazemos[...] Hoje as pessoas associam muito a vida franciscana com os animais, mas, a gente olha as questão dos animais da fauna e da flora uma consequência da nossa relação com Deus e com os ouros, né. [...] Depois tem a questão ecológica que é muito própria da vida franciscana o zelo pela natureza. (ENTREVISTA, 2019).

Ao analisarmos as fontes coletadas para a elaboração desta monografia perceberemos que entre 1978 a 1998, uma média de 168 adquiriam a vestição, neste decurso temporal 40 destes abandonaram o noviciado, restando apenas 128 frades para realização dos votos temporais, após a efetivação de ingresso a ordem, 50 deles abandonaram a profissão da fé e deixaram a ordem. De 168 frades apenas 34 chegaram ao Sacerdócio. (Quadro I ao final deste tópico.).

Portanto, surge uma questão pontual nas Atas das Assembleias realizadas em 1998 e 1999 no que tange ao crescente número de desistências de ingresso a ordem nos últimos 20 anos. O relator Frei Ribamar Cardoso, afirma:

Questiona-se o motivo de constantes desistências de noviços e pós-noviços. Nota-se certa ambiguidade nas motivações em alguns candidatos quando confrontados com a realidade, além, de crises e canso em outros. A experiência de manter aspirantes e postulantes juntos não é proveitosa, seja para vida fraterna seja por causa do estudo externo e interno. **Nota-se que o estudo externo de filosofia dispersa um pouco a formação religiosa-capuchinha.** (ATAS, 1999, grifo do autor.)

Ao observamos os dilemas pertinentes a experiência do noviciado é indispensável não recorremos aos preceitos constituições dos capuchinhos<sup>50</sup>, pois, para os lombardos este é o esteio principal da construção do ser franciscano capuchinho, vejamos:

---

<sup>50</sup> A fase do pós-noviciado é caracterizada pela consolidação intelectual da formação prática do Frade Franciscano Capuchinho. Afirma as constituições: O Pós-noviciado, que começa com a profissão temporária e se conclui com a profissão perpétua é a terceira fase da iniciação. Nesta fase, os Irmãos caminham para atingir maior maturidade e preparam-se para a escolha definitiva da vida evangélica na nossa Ordem. (CONSTITUIÇÕES, art. IV, número 32, inciso I, p.61) e

O Noviciado é um período de iniciação mais intensa e de experiência mais profunda da vida evangélica franciscana capuchinha nas suas exigências fundamentais; isso exige uma decisão livre e amadurecida de experimentar a nossa forma de vida religiosa. (CONSTITUIÇÕES, art. IV, inciso 30.)

Ainda sobre o estudo de Filosofia e Teologia o moderador da Assembleia Vice-Provincial de 1998 realizada nas dependências do Convento Nossa Senhora Auxiliadora em 28/01/98 em Belém-Pará, afirmava Frei Pestana:

O problema que a Filosofia e a Teologia absorvem toda a Vicência prática dos pós-noviços. Aqui toda atividade é para formar o sacerdotes e não frades. Esta é a observação que fazemos. E amis ainda, aqui a nossa identidade está comprometida porque é justamente no pós-noviciado que os candidatos devem consolidar a nossa identidade. A cúria geral não tem a solução para o problema. Mas nos convida a fazermos a reflexão sobre o problema. No pós-noviciado há esta interrogação em relação a nossa identidade. (ATAS, 1998.).

Outro ponto nevrálgico neste aspecto da formação inicial permanente dos franciscanos capuchinhos, passa pelo crivo da vida intelectual do frade lombardo que aos olhos dos seus superiores passou a ser vista como pedras que dificultavam o caminho da formação do ser religioso, pois, notamos a constante preocupação no bem formar intelectualmente e o bem firmar na fé e no objetivo missionário. No que tange a importância do estudo centrado nos dizeres da fé, advoga os incisos 2º e 4º das constituições:

2-Para isso, leiamos frequentemente a vida e os escritos de São Francisco, bem como outros livros que revelam o seu espírito. Procuremos conhecer as Fontes Franciscanas e da tradição dos Capuchinhos, em especial o que se refere aos nossos Irmãos que se distinguiram pela santidade de vida, trabalho apostólico e doutrina. 4. Dedicuemo-nos com amor ao estudo pessoal e comunitário da Regra, do Testamento e das Constituições, para assimilarmos o seu espírito. (CONSTITUIÇÕES, art. 1, nº 6, inciso 2 e 4, p.34).

Ainda sobre as formação inicial, Frei Luís em trechos do livro de Tombo das Atas capitulares do ano de 1992, revela a preocupação sobre o desanimo ao ingresso na ordem, afirmando que: “[...] seria oportuno enfrentar as causas das desistências dos candidatos à vida franciscana capuchinha. [...] a formação inicial precisa de pessoas preparadas, mesmo que para isso sacrifique as fraternidades.” (TOMBO, 1992.). Nas palavras do Ministro Provincial Frei Fidencio Volpi, “É necessário não apressar os passos da Profissão Perpetua e da Ordenação. (TOMBO, 1992.).

Em resposta as inquietações pertinentes a evasão dos seminaristas, Frei Ribamar Cardoso no relatório do secretário para as vocações de 1999, advoga que o remedia para tal ferimento advinha de vir da:

Apesar da falta de interesse de alguns é preciso reativar os cursos de atualização teológica-pastoral para os frades, muitos frades ainda estão sobrecarregados de trabalhos e esquecem-se de sua formação pastoral, juntando-se a isso a auto insuficiência, difícil acesso as bibliotecas locais. Por outro lado, se percebe a diminuição do espírito comunitário devido às bibliotecas pessoais. **Isso afeta também a pobreza que acúmulo que cada frade fez de livros e gravadores-grifo nosso-**, a meditação é importante no nosso processo de conversão. (ATAS, 1999, grifo do autor).

A questão levantada pelo Frei Ribamar no tocante a importância da pobreza para a formação do Frade Franciscano Capuchinho é tema de debate no relatório do secretariado das vocações, onde sinalizava Frei Ribamar:

O milagre da vida fraterna é viver juntos. O espírito de pobreza nos leva a aceitar os irmãos. Faz-se muita fadiga para partilhar o tempo devido a múltiplas atividades. É preciso que estimemos mais as nossas casas como lugares de privacidade. Deveríamos ser mais sinceros com nós mesmo o nosso ideal é a vida em comum. Na autonomia e na não-dependência, está raiz da nossa hipocrisia. É preciso superar aquela mentalidade de que ser pobre e depender é uma humilhação. [...]falta a dimensão comunitária da pobreza. (ATAS, 1999).

Segundo a autora Maria do Carmo Tavares Miranda (1969), para ela a vida apostólica franciscana era pautada na pobreza, na humildade, na piedade e cujo objetivo do pai Seráfico era que estendesse-se para qualquer atividade que por ventura fossem realizadas pelos Filhos de Assis.

Em vias de finalização da conclusão das Atas capitulares dos nãos de 1999 o relator Frei Ribamar indaga sobre a fundação da Província de Nossa Senhora do Carmo, afirmando:

Nunca estaremos prontos para tornar-nos província, estamos a caminho, se olharmos o número, as casas de formação, as perspectivas vocacionais, a economia, num todo já seria possível a passagem, mas, é necessário superar alguns obstáculos falta a mentalidade de pôr em comum e gerenciar os bens como capuchinhos, balancetes transparentes, tendência acentuada ao individualismo e a autonomia na vida fraterna é de suma importância superar através de um espírito de conversão e caridade as divisões, os ressentimentos, as mágoas. (ATAS, 1999).

Percebemos com a colocação de Frei Ribamar um clima de insegurança na ocasião da passagem a Província, porém, logo superado, pois, via no elo entre Lombardia e a missão do Maranhão a saída para novos desafios e a superação de seus limite.

Ao analisarmos o Ato IX<sup>o</sup> Capítulo eletivo Ordinário da Vice-Província do MA-PA-AP em 09-01-95 presentes no Livro Tombo, encontramos a seguinte menção ao processo de ereção da Província, “o futuro da Vice-Província depende da prioridade que os frades derem a Vida Fraterna.” (TOMBO, 1995.). Ainda no que tange ao assunto, Frei Spelgatti realizou pequenos comentários sobre as duas tendências

existentes, aqueles que são favoráveis e os contrários a passagem a Província, afirmava: “[...]de um lado aquece que acham prematura a ideia de se tornar província logo do outro lado aquele que desejam logo o processo através das tramitações legais.” (TOMBO, 1995). Para Spelgatti ainda era cedo para pensar-se nesse encaminhamento jurídico. Questionado sobre se estariam prontos para a passagem a de Vice-Província a Província e quais obstáculos deveriam superar, Frei Ribamar responde:

A passagem a província causa um certo medo, devido a uma certa insegurança pelo número dos frades especificamente os italianos que juridicamente devem optar pela incardinção ou permanecer como hóspedes de nova província. O receio de tornarem-se hóspedes é decorrente de experiências de outras províncias, onde se formam fraternidades separadas da província. Se ficarem como hóspedes, deveriam ter os mesmos direitos e deveres que os incardinados, todavia a questão não está somente no aspecto jurídico, mas, no relacionamento no sentido da fraternidade e colaboração. Não há entre nós preconceitos nacionalistas ou uma mentalidade xenófoba, podem por outro lado ocorrer pequenos conflitos de gerações. Num futuro, a província poderá se orgulhar do fruto de todo um trabalho realizado no Maranhão, Pará e Amapá. (ATAS, 1999).

Na reunião do capítulo ordinário, Frei Ângelo Olginate fez a seguinte colocação: “[...] a elevação a Província é como uma mãe que em tempo oportuno tem que desmama a criança.”. O desmame dessa criança estava em vias de conclusão, para Frei Aligi Quadri, “[...] os passos concretos deverão ser feitos de qualquer jeito.” (TOMBO, 1998.). Em resposta Frei Deusivam retruca:[...] os passos estão sendo dados na formação, na organização da vida fraterna, mas é melhor amadurecer.” (TOMBO, 1998.).

No próximo tópico debateremos aspectos pertinentes ao viver da Província e sua atuação em Macapá. Portanto, o nascimento da Província de Nossa Senhora do Carmo Maranhão, Pará e Amapá, estava protocolado em vias de oficialização por meio da carta protocolo de número 00229/99 de 13 de março de 1999. Abaixo veremos o quadro de agentes religiosos presentes no postulando, noviciado e pós-noviciado para o ano que oficializaria a Província. (Quadro II ao final deste tópico.).

Quadro II - Quadro geral de noviços: *Plantatio Ordinis* no Maranhão, Pará e Amapá.<sup>51</sup>

Ano	Vestirão	Egressos do Noviciado	Professou	Egressos do Pós-noviciado	Profissão perpétua	Consagrou	Irmão leigo	Missões ad Gentes	Faleceu	Em trânsito	Subtotal
1978	03	01	02	-	02	02	-	-	-		02
1979	02	-	02	-	02	02	-	-	-	(01) Fora da obediência	01
1980	02	01	01	01	-	-	-	-	-		00
1981	09	03	06	02	04	04	-	-	01	(02) Enclaustrados	01
1982	06	-	06	02	03	03	-	-	-	(01) Diocesano	03
1982	12	-	12	05	07	07	-	-	-		07
1984	15	07	08	07	01	01	-	-	-		01
1985	12	01	11	07	04	04	-	-	-	(01) troca de província	03
1986	07	03	04	02	02	02	-	-	01		01
1987	07	-	07	04	01	01	02	-	-		03
1988	05	-	05	03	02	02	-	01	-		01
1989	05	01	04	02	02	02	-	-	-		02

<sup>51</sup> O quadro I e II foi obtido através das informações contidas in: Atas da Assembleia Geral da Vice-Província do MA-PA-AP com o Definidor Geral Fr. Andrés Stanovnik em preparação para à declaração da Província autônoma de N. Sra. Do Carmo, Belém-AP, 26 a 29 de Janeiro de 1999. Doc APMPA, Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

<b>1990</b>											
<b>Transferência do Noviciado de Tuntum para Macapá</b>											
<b>1991</b>	07	02	05	01	04	04	-	-	-		04
<b>1992</b>	05	01	04	01	03		-	-	-		03
<b>1993</b>	11	03	08	05	-	-	-	-	-		03
<b>1994</b>	14	03	11	05	-	-	-	-	-		06
<b>1995</b>	07	04	03	-	-	-	-	-	-		02
<b>1996</b>	10	04	06	04	-	-	-	-	-		02
<b>1997</b>	16	03	13	07	-	-	-	-	-		11
<b>1998</b>	13	03	10	-	-	-	-	-	-		10
<b>Total</b>	168	40	128	58	40	34	02	01	02	05	67

Quadro III- religiosos autóctones em formação no ano de 1999.

<b>CARGO</b>	<b>TOTAL</b>
Aspirantes	18
Postulantes do primeiro ano	16
Postulantes do segundo ano	12
Noviços	09
Pós-Noviciado/ Filosofia	20
Pós-Noviciado/ Teologia	12

## 2. 6-O assistencialismo lombardo e a ereção da Província de Nossa Senhora do Carmo-Maranhão, Pará e Amapá 1999

Dado o avançar da estrutura organizacional que já possuía a Vice-Província no triênio de 1996/1998, incluindo seu número de casas que facilitavam a formação, um quantitativo significativo de formadores, um contingente numeroso de Frades nativos, economia<sup>52</sup> pujante e uma rede de instituições de formação superior nas circunscrições nacionais e internacionais.

A Conferência dos Capuchinhos do Brasil-CCB, em carta protocolada 00177/99 de 28 de fevereiro de 1999, deu seu parecer favorável à criação da nova Província. Segue trechos do documento de autorização:

Nós com o consentimento do Definitório geral decretamos e proclamamos a Província do Maranhão, Pará e Amapá com todos os direitos e obrigações das provinciais, de acordo com o nosso direito próprio. Este decreto entrará em vigor no dia 04 de agosto de 1999. (CARTA CCB, 1999).

Chegada a hora dos encaminhamentos jurídicos para a ereção da Província foram dados pelo então vice-provincial Frei Gentil Gianellini ao lado do Provincial de Milão Frei Maurizio Annoni. Portanto, no dia 04 de Agosto de 1999 foi determinada pelo Ministro Geral Frei Jonh que proclamo o jubilo e o solenemente nascimento da nova Província sob o título de Nossa Senhora do Carmo, presente nos Estados do Maranhão, Pará e Amapá. Foi proclamado para o primeiro triênio o seguinte quadro governamental: o novo Ministro Provincial Frei Dourival Ribeiro e vigário Frei Luís Rota, 2º Definidor Dr. Antônio de Jesus Pinto, 3º Definidor Fr. Gilson Baldez e como 4º Definidor Aligi Quadri. (CARTA HISTÓRICA, 1999).

Frei Paulino Pegurri, em seu discurso de exaltação para a proclamação da nova Província na cidade São Luís, afirmava:

Para esta Vice-Província o dia de hoje ficará sem dúvida registrado nos anais de sua história, mas sobretudo ficará gravado nos corações

---

<sup>52</sup> A organização financeira encontrava-se concentrada na Pessoa Jurídica da Associação Educadora São Francisco de Assis, onde, no ano de 1998 as vésperas da passagem a Província, após feito o levantamento econômico demonstrou que, a situação financeira é razoável[...]em geral tem recursos suficientes para a manutenção dos frades e a administração ordinária. [...] As fontes de sustento normais com as quais as fraternidades contam para desenvolver suas atividades são: coletas, dízimos, serviços apostólicos ou prestações de serviços, renda patrimoniais, doações (RELATÓRIO DO SECRETARIADO PARA VOCAÇÕES, 1999.). Em Macapá no levantamento patrimonial realizado no ano de 1998 constava penas o terreno que abraçava a Igreja e o Noviciado em posse da província. Porém, nas crônicas encontrada em Livro Tombo (1992), revelou-nos que, as posses iriam desde terrenos em São Luís até Fazendas e Concessões de Rádio, inclusive, acervo financeiro que causava muita disputa nas reuniões capitulares.



de cada um de nós, considerada a importância e o significado que o evento encerra e transmite. Neste momento queremos nós dispor a vive-lo com sentimentos de gratidão e de louvor a Deus, sumo bem e fonte de todo bem, reavivando em nós a memória admirada das pessoas e dos acontecimentos que o precederam e prepararam. (ATAS DA EREÇÃO PROVINCIAL, 1999.).

Ainda em animo de comemoração ao marco provincial alcançado o eleito Ministro Provincial, Frei Dourival Ribeiro, afirmava:

A Província que hoje nasce não é constituída de frades italianos, ou brasileiros, frades idosos, ou novos, de “frades clérigos ou frades leigos” como nós exortou o Ministro Geral, Frei John Corriveau, mas de irmãos que juntos querem continuar essa história de amor, de serviço e doação. Nosso Pai Seráfico exorta que cada irmão é um dom de Deus, assim nossa Província deve ser esse grande dom. A Província é de irmãos. Portanto, de irmãos que se ajudam mutuamente. (CARTA, 1999.).

Percebemos a urgente necessidade de continuidade do espírito de união partilhado entre os missionários lombardos que percorreram os sertões e os rios amazônicos em busca de almas e corpos sedentos. Quanto ao objetivo da Província e o necessidade do espírito de união, afirmava o Frei Ribeiro:

Agradeço pela missão que me é confiada, a de Provincial. Porém, sem a contribuição, cooperação e disponibilidade de cada um, nada poderemos fazer. [...] A prioridade de nosso trabalho, antes de tudo, será o empenho e a dedicação pela formação inicial como também a formação permanente. A preocupação que nossos predecessores tiveram pelas mesmas contribuiu para que aqui chegássemos, assim, devemos continuar a essa história. (CARTA, 1999.).

Em carta protocolada de número 00603 de 04 de agosto de 1999, endereçada a mais nova Província pelo então Ministro Geral da Ordem Capuchinho em Roma, Fr. John Corriveau em Roma, exalta o ímpeto estrutural construído pelos lombardos na região norte e nordeste, afirmando que:

A criação da nova Província do Maranhão, Pará e Amapá é um momento de alegria e esperança. Ela nos convida também a dedicar novamente nossa presença nessa região do Brasil e suas igrejas locais[...]. Província de Lombardia lhes legou estruturas físicas excelentes. Além, disso vocês tem boas fraternidades formativas e formadores dedicados e competentes. O ministério da promoção vocacional é muito bem acompanhado e vocês são abençoados com muitos candidatos para a vida evangélica fraterna. (CARTA, 1999.).

Nota-se que, àquela preocupação na qual acompanhava os relatórios dos formadores responsáveis pela formação inicial estavam de certa forma em um franco declino, pois, como observado no quadro II do tópico anterior, percebemos que, o noviçado ao ser transferido para Macapá gerou um maior crescente número de adeptos a vida franciscana capuchinha. Quanto ao objetivo da fraternidade e d formação franciscana, Afirmava John Corriveau, “A prioridade imediata de vocês é animar a unidade da vida fraterna.” (CARTA, 1999.). Ou seja, a consolidação do ser franciscano e capuchinho passava necessariamente pela vida fraterna,

acrescentava: “Não podemos realizar a comunhão dentro da Igreja se nós, antes não a vivemos entre nós mesmo.” (CARTA, 1999.).

Ainda quanto a prioridade da vida fraterna, o ministro geral Frei John, advoga com veemência: “O futuro da nova Província dependerá da prioridade que vocês quiseram dar a “fraternidade evangélica vivida todos os dias.” (DISCURSO, 1999.). Finalizando sua passagem acrescentava: “A todos vocês, irmãos, aqui presente, entrego, na oração e no sacrifício esta nova Província do Maranhão-Pará-Amapá.” (DISCURSO, 1999.). Em carta enviada de Roma, Fr. John Corriveau de protocolo 0027/99 no dia 13 de março de 1999, no que tange aos objetivos e passos a serem realizados pela nova Província, advogava:

In particolare ci sembra di poter rilevare i dati seguente: - il numero dei frati é suficiente per garantire una vita provinciale completa e sufficientemente ricca; anche il numero de la condizione dele case sono adeguati e tali da garantir ela possibilita di uma vita fraterna autentica e di uma varigata attivita ministeriale al servizio dela Chiesa locale. Le case sono distribuite nei ter Stati del Maranhão, Pará e Amapá. –La formazione iniziale é bem strutturata e dispone di case idonee e di formatori in numero suficiente e preparati per il loro compito. Attualmente i post novizisono 29 e i formazione specifica sono 3. – Il buon andamento della pastorale vocazionale sembra promettere per il futuro um aumento del numero dei frati tale da garantir ela vitalità della futura com la nuava Província. (CARTA,1999).

Percebemos que a colocação atribuída pelo Ministro Geral da Ordem Fr. John Corriveau, atribuiu características benéficas ao processo de ereção da Província seu quadro estrutural e formativo, portanto, nascia a Província de Nossa Senhora do Carmo, com suas fronteiras geográficas de presença nos Estados do Maranhão, Pará e Amapá.

A amapalidade contemporânea é marcada pela presença dos tímidos e atuantes Capuchinhos lombardos em Macapá, presentes na calma do bairro Santa Rita, seu conseqüente e crescente engajamento carismático e político no meio social amapaense favoreceram o desenvolvimento de um assistencialismo religioso e social.

Logo, preocupados com a manutenção dos programas assistências desenvolvidos pela então Vice-Província e agora com status de Província autônoma, na cidade de Macapá dar-se-ia um processo de fortalecimento das redes de assistencialismo praticadas nesta localidade, indagado sobre esta temática, Frei Silvio advogava:

[...] nós recebíamos ajuda externa, ou seja, da província lombarda, quando nós nos tornamos província em 1999 a Província disse, vocês agora tem que sobreviver por conta própria que são autônomos não estão mais ligados com a Província de Milão e a Província de Milão

mantém missões em Costa do Marfim, na Tailândia, Camarões, então, ela tem outras missões para mantê-las, então nós ficamos, dali pra frente nós teríamos que sobreviver por conta própria[...] então aqui em Macapá para manter essa obra nós precisamos de convênio com o Estado, então uma parte é mantida por voluntariado outra parte é mantida através de benfeitores. (ENTREVISTA, 2019.)

A saída encontrada pelos Capuchinhos foi a acanhada, mas, presente inserção no meio político local, muito embora, isto seja uma marca construída na sociedade amapaense, onde a política permeia todos os setores sociais da bucólica Macapá, onde os últimos suspiros do século XX foi marcado pela presença destes religiosos.

As obras sociais representam para os capuchinhos a efetivação da sua missão, pois, o contato com os pobres é uma marca deixada pelo Pai Seráfico. Roberto Zahluth (2009, p.30) a *Domina Paupertas*, ou seja, a Dama Pobreza, carregava o ser capuchinho. Os Anais do ano de 1995, presentes no Livro Tombo, revela-nos Frei Gilson Baldez, “Macapá é uma diocese muito bem assistida.” (TOMBO, 1995.)

O Centro de Promoção Humana Frei Daniel Samarate- CPHFDS<sup>53</sup> localizado ao lado direito do convento capuchinho e ao lado esquerdo a Casa do Pão<sup>54</sup>, o que remete a imagem do Cristo Crucificado, onde ao meio encontrava-se o esteio base da construção e ao lado os pilares de sustentação. São frutos dos arranjos históricos, sociais e políticos desenvolvidos pelos religiosos capuchinhos. Indagado sobre a aceitabilidade da sociedade amapaense, Frei Silvo argumenta:

[...] nós encontramos em Macapá, que é uma característica da cidade a generosidade as pessoas ajudam muito. [...] Macapá é, de onde nós estamos talvez é a cidade, nós temos cidade assim onde o povo é muito prestativo, muito caridoso é muito generoso né, mas, eu acho que de todas as cidades de onde nós estamos Macapá se destaca pela generosidade. Aqui se dá também pela credibilidade que temos, então, aqui por exemplo, toda a parte de alimentação e ajuda as pessoa mesmo não falta ao contrário nos socorre de maneira muito, muito generosa (ENTREVISTA, 2019.).

---

<sup>53</sup> O CPHFDS, assume hoje um papel de extrema relevância social para sociedade Amapaense e para o futuro da Missão em Macapá, pois, foi através de suas ações desenvolvidas pelos frades, voluntários e profissionais cedidos pelo governos estadual, por meio de convênios e emendas parlamentares, a exemplo da emenda concedida pelo senador Davi Alcolumbre (DEM-AP) em parceria com o governador Waldez Góes (PDT-AP), para realização de cirurgias de catarata pelo CPHFDS, onde por meio dessas alianças é possível a concretização de um assistencialismo sistematizado que alcança a ineficácia do Estado.

<sup>54</sup> O Casa do Pão, é uma característica das missões capitaneadas pelos capuchinhos, seja nos Estado do Pará, Pernambuco, Maranhão, Amapá, sempre haverá um capuchinho alimentando e distribuindo sopas para os necessitados.

No livro de Atas que corresponde os anos 1992 a 2000, ou seja, a coletânea do Livro Tombo, é marcado pela fala do Frei Franco Curte<sup>55</sup>, ao afirmar que a missão do Amapá era privilegiada (TOMBO, 1997), questionado sobre esse privilégio, Frei Silvio advogava:

[...] Aquilo que ele chama de privilegiada, eu como sucessor dele, também considero como privilegiada, por dois motivos, primeiro é o fato da casa de formação está em um ambiente muito discreto, muito reservado, muito apropriado para essa etapa da formação o ambiente é um ambiente simples e a gente está no início da Fab, mas é muito silencioso tem ambiente de fato para o silêncio para a vida de oração, né. E segundo privilegiada por que aquilo que nós, a obra maior que nós temos que oferece 15 mil atendimentos só o centro, mas também a casa do pão, né (ENTREVISTA, 2019.)

Porém, o privilégio não era somente ligado ao fato de estarem em uma boa localização e sim pelas obras de assistencialismo desenvolvidas pelos lombardos, acrescentava Frei Silvio:

[...] nós temos aqui uma cópia daquilo que os frades fazem em Milão, então, é privilegiada nesse sentido, depois uma coisa que pegou, esses dias eu até comentava, enquanto que no Maranhão nós chegamos primeiro temos mais casa no Maranhão a nossa presença é a muito mais tempo, mas, no Maranhão nós não somos conhecidos como “os capuchinhos” , as pessoas sabem que no convento do Carmo tem os frades capuchinhos, que no convento de Imperatriz tem os frades capuchinhos, que em Barra do Corda tem os frades capuchinhos, mas, ninguém conhece onde nós estamos pela palavra, pela marca, pelo nome capuchinho, aqui no Norte, né, mais precisamente Pará e Amapá, nós somos conhecidos pelo nome,[...] eu acredito que todo lugar onde você chegar e perguntar onde fica os capuchinhos todo mundo sabe, então dizer que eu vou lá nos capuchinho eu vou na missa dos capuchinhos, no centro dos capuchinhos, refeitório dos capuchinhos, então esse nome na realidade se tornou uma marca aqui no Estado. (ENTREVISTA, 2019).

Percebemos que, Macapá se construiu como uma referência para os Capuchinhos da Província de Lombardia, sua envergadura missionária gerou um espírito de ânimo nos frades da Província de Nossa Senhora do Carmo, logo, Macapá consolida-se como um baluarte para a Missão Lombarda contemporânea na região Norte do país.

O editorial do Jornal A gazeta de 20 e 21 e Maio de 2001, encabeçado pela repórter Janice Primo, recortada trechos da matéria e presente no Arquivo da Província de Nossa Senhora do Carmo, onde na ocasião comemorava-se os 10 anos da presença capuchinhos em Macapá e a inauguração do Centro de Promoção Humana Frei Daniel de Samarate, descrevia o editorial:

A comunidade dos Frades Capuchinhos comemora hoje 10 anos de sua chegada ao estado, como comemoração desse aniversário a

---

<sup>55</sup> Morto na Itália uma semana antes da realização desta entrevista.

comunidade preparou uma programação que se inicia com a inauguração do Centro de Promoção Humana Frei Daniel de Samarate que funcionará anexo ao seminário dos capuchinhos onde era antes um posto de saúde que foi reformado e ampliado para se tornar um Centro de Promoção Humana, isso porque atenderá tanto o físico quanto o psicológico e espiritual. O Centro prestará entre outros serviços médicos odontológicos, aconselhamento familiar e até mesmo jurídico, o centro conta com o auxílio de 20 médicos voluntários (PRIMO, Janice. Sem nome, Jornal A Gazeta, Macapá, 20 e 21 de Maio. De 2001).

Ao comemorar os 10 anos de presença no Estado do Amapá, os capuchinhos emplacavam o desenrolar de uma presença calçada no carisma franciscano, numa tímida e constante relação política e num assistencialismo crescente. Portanto, nas palavras de Frei Silvio:

[...] nossa presença como eu disse, nós viemos para ficar de fato no Estado e colaborar com o Estado colaborar com a Diocese na parte de evangelização de ser uma presença, por que aqui vem gente de toda cidade para missas, confissões, aconselhamento, procurar a vida humana através da casa do pão e do centro de promoção humana, então, nós colaboramos com a diocese na parte de evangelização e colaboramos com o Estado na parte de assistência aos pobres (ENTREVISTA, 2019.).

Compreendemos dessa forma que a presença dos frades Capuchinhos Lombardos na cidade de Macapá capital do Estado do Amapá está atrelada a um processo histórico de construção de uma identidade missionária na Amazônia brasileira, onde frade de diversos ramos franciscanos navegaram igarapés a dentro e rio acima na procura do *eldorado* missionário, encontrado aqui, em Macapá, onde, frades religiosos, sociedade civil e políticos, desenvolveram e ainda desenvolvem uma rede indenitária que cravou(a) a amapalidade da passagem do século XX para o XXI.

Os franciscanos capuchinhos estudados aqui através de sua memória escrita nos anais, atas, cartas e livro de Tombo são reflexos de um arranjo político interno construído através dos esforços e em memória daqueles pioneiros da Missão do Norte do Brasil em 1982. A história dos Lombardos em Macapá ainda está por acontecer, pois, este estudo é um ponta pé, no desenrolar de nossas narrativas baseadas na historiografia local religiosa e contemporânea dos anos de 1990 a 2000, finalizo estas linhas tortas com o *slogan* Capuchinho: Paz e Bem!

## Conclusão.

“(...) o religioso assume a imagem do marginal e do atemporal, nele, uma natureza profunda, estranha à história, se combina com aquilo que uma sociedade rejeita para suas fronteiras.”  
(CERTEAU, 2006, p. 35).

O longo e doloroso processo de busca aos documentos referentes à Missão Capuchinha em Macapá, no Arquivo da Província Capuchinha na cidade de São Luís-MA, reduziu-se a difícil tarefa de sistematização dos discursos apresentados pela narrativa produzida pelos historiadores e arquivistas da Ordem Seráfica no Maranhão, Pará e Amapá. Portanto, buscamos nesta monografia não cair em uma detração ou louvor a presença dos capuchinhos em Macapá.

Dito isto, caminhos foram traçados para a elaboração desta narrativa, uma que objetivava o entendimento do discurso produzido pelas fontes, em segundo plano a compreensão e o desdobramento dos acontecimentos que levaram a presença Lombarda em Macapá. Surgiram no trajeto dificuldades de encontrar esclarecimentos para o entendimento do discurso oficial, canalizado através das observações empíricas *in loco* nos anos de 2018 e 2019, quando desenvolvíamos o Projeto de Iniciação Científica intitulado, **Missões Franciscanas na Amazônia Amapaense contemporânea: religião, caridade e política**, com a supervisão do Pro.º Dr. Marcus Vinicius de Freias Reis, foi por intermédio deste projeto que obtivemos o nosso primeiro contato com os religiosos capuchos.

Onde de imediato constatamos a inexistência de um acervo histórico que retratassem a presença destes agentes missionários nas dependências do Convento Capuchinho em Macapá, a dispersa documentação jornalística encontrada nos Acervos da Biblioteca Elcy Lacerda e nas dependências arquivistas da Comissão Pastoral da Terra em Macapá, não alcançaria os objetivos problemáticas desta monografia, portanto, pelo intermédio do Frei Carlos Pestana<sup>56</sup>, conseguimos a graça de alcançar as dependências do Convento do Carmo, lugar de uma profunda memória histórica daqueles(as) religiosos(as) Capuchinhos(as), a sala reservada ao arquivo estava marcada pelas condições precárias de inúmeros documentos, descontinuidade dos escritos e diversos documentos não traduzidos.

Porém, empreitamos nossa busca entre as estantes empoeiradas e o perfume da trama histórica que pairava no ar. Endossados pelas lentas da narrativa da

---

<sup>56</sup> Diretor do Centro de Promoção Humana Frei Daniel Samarate.

História cultural e com ênfase no olhar multifacetado apresentado pela Escola Italiana das Religiões, buscamos assim, decodificar estas informações coletadas e transcritas nestas páginas aqui discutidas nesta monografia.

Superada a necessidade das fontes partimos para o trato e escolha das suas tipologias abordas neste estudo, com isso, passamos a observar nesta documentação trechos diretos ou indiretos que retratassem os Lombardos em Macapá, no entanto, mais uma vez nós caímos em uma arapuca historiográfica, pois, o discurso direto sobre a presença destes Capuchos em Macapá fazia-se de forma indireta, ou seja, nas entrelinhas dos documentos.

Logo, fez-se necessário um apanhado da presença dos ramos franciscanos na historiografia da Amazônia Colonial para que calcificássemos o discurso de uma história institucional, ou seja, da narrativa produzida pelas fontes para justificar a presença deste lombardos no Brasil e consequentemente na Amazônia.

O recorte espacial desta pesquisa concentra-se como observado no decurso do texto na cidade de Macapá a capital do Estado do Amapá, que para fins de compreensão do *lócus* buscou-se uma pequena introdução da formação deste espaço, pois, como observado nas bibliografias consultadas a conflitualidade entre missionários inicianos e franciscanos nas Terras do Cabo Norte foi um marco na construção desta memória missionaria (ZHLUTH, 2009, P.21), assim sendo, apreender a formação contemporânea e sociológica da cidade de Macapá, significa alcançar as raízes que levaram a presença destes missionários, ou seja, na compreensão da transformação de uma entidade subordinada a um Estado autônomo.

Porém, ainda nos faltava algo que fechasse a problemática da presença lombarda em Macapá, portanto, enveredamos em rumo a busca da gênese, isto é, como, quando e em quais circunstancias estes filhos de Francisco chegaram até a região Norte, sendo assim, estendemos a nossa narrativa teórica para o apagar do século XIX, período em que marca a chegada deste servos em terras nortistas.

No decorrer desta pesquisa observamos que a presença dos Capuchinhos Lombardos em Macapá do ponto de vista historiográfico é tímida, quiçá, inexistente, portanto, esta pesquisa desempenha um papel fundamental para o desenvolver da historiografia amapaense, pois, levamos a voz de um grupo que majoritariamente é silenciado pela historiografia religiosa. No entanto, um grande desafio para o desenvolvimento da mesma, pois, a falta de um lastro teórico local gerou uma

manobra de maior esforço que recorreria alcançar sua partida de São Luís-MA seus caminhos entre os sertões até sua chegada em Macapá.

Os capuchinhos se constituíram como um marco de referência para sociedade amapaense, seja pela sua posição estratégica localizados as margens da Avenida Fab no tradicional bairro Santa Rita, seja pelas suas ações caritativas desenvolvidas junta a sociedade, seus lanços com a governança estadual e seu aconchegante carisma, de fato, construiu-se uma imagem de transparência e seriedade em seus afazeres missionários.

O alcance desta prematura pesquisa que desemborca em águas mais profundas está concentrado na ruptura de um silêncio histórico, pois, em um breve levantamento nas plataformas de busca acadêmica e no banco de dados da Biblioteca da Universidade Federal do Amapá-UNIFAP, verificou-se que, não constam estudos que retratem a presença destes lombardos em Macapá.

Em um contexto mais amplo verificamos pesquisas salteadas em pontas sejam nos arquivos da Universidade Federal do Pará-UFPA, Universidade Federal do Amazonas-UFAM, Universidade Federal do Maranhão-UFMA, porém, em nenhuma delas retratou-se a missão em Macapá, portanto, esta pesquisa inaugura um caminho longo, árduo e profícuo de futuras e promissoras pesquisas que busquem problematizar em diferentes aspectos que ainda não foram alcançados por esta tímida pesquisa.



## Referências

- ARENZ, Karl; MATOS, Frederik. “Informação do Estado do Maranhão”: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. **R. IHGB**, Rio de Janeiro, a. 175, p.349-380, abr./jun. 2014. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb.html>. Acesso: 19 abr. 2020.
- ARENZ, Karl; VASCONCELOS, George. “Encarnação e Libertação”: os ecos do Concílio Vaticano II na Amazônia brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões-RBHR**, Maringá, n.19, v.7, p.167-197, Maio de 2014. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/index>. Acesso em: 19 abr. 2020.
- AMORIM, Maria Adelina. **Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na primeira metade de seiscentos**. (Dissertação)- Mestrado em História e Cultura do Brasil. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa-FLUL. Lisboa, p.361, 2005.
- AMORIM, Maria Adelina. A formação dos franciscanos no Brasil-Colônia à luz dos textos legais. **Lusitania sacra**, 2série, 11, p. 361-377, 1999. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniasacra/>. Acesso em: 19 mar. 2020.
- AMORIM, Maria Adelina. **A missão franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750)**: Agentes, Estruturas e Dinâmica. (Tese)-Doutorado em História e Cultura do Brasil. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa-FLUL. Lisboa, p. 799, 2011.
- AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.8, n.15, p.145-151, 1995. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh>. Acesso em: 21 abril. 2020.
- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. Da história religiosa à História cultural do sagrado. **Revista Ciências da Religião-História e Sociedade**, São Paulo, v. 5, n 5, p. 35-59, 2007. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr>. Acesso em: 23 mar. 2020.
- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. História e Religião. **Revista Nures**, São Paulo, n.5, p.1-10, Jan/Abril 2007. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/nures>. Acesso: 15 nov.2020.
- AGNOLIN, Adone. O debate entre história e religião em uma breve história da história das religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 13-39, dez. 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph>. Acesso em: 23 mar. 2020.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: Conceito e debates na era contemporânea. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 55, p. 13-42, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia>. Acesso em: 31 mar. 2020.

BOXES, C.R. **A igreja e a expansão ibérica 1440-1770**. São Paulo: edições 70, 1981.

BURK, Peter. **O que é história cultural**. Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio De Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BURK, Peter. **A escola dos Annales 1929-1989: A revolução francesa da historiografia**. Tradução de Nilo Adália. São Paulo: UNESP, 1991.

BENATTE, Antônio. A nova história religiosa a propósito de um livro recente. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p.65-84, dez. 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph>. Acesso em: 23 mar. 2020.

CARDOSO, Alírio. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.31, n.61, p.317-338, 2011. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php/script\\_sci\\_serial/Ing\\_pt/pid\\_0102-0188/nrm\\_iso](https://www.scielo.br/scielo.php/script_sci_serial/Ing_pt/pid_0102-0188/nrm_iso). Acesso em: 23mar. 2020.

CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (org.). **Usos & abusos da História oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2008. p. 215-218.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHAMBOULERYON, Rafael. **Opulência e miséria na Amazônia seiscentista**. [s.l.]: [s.n.], p.105-124, 1990.

CARTIER, Roger. O mundo como representação. Tradução de Andrea Daher e Zenir Campos Reis. **Annales**, n 6, pp. 1505- 1520, Nov-Dez. 1989.

CARVALHO, Maria G. **A missão do Maranhão (1894-1922): Acontecimento, particularidades e enredamento nos arquivos capuchinhos**. Tese (Doutorado em História) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS. São Leopoldo, p.336, 2017.

CANTO, Fernando P. **Literatura das pedras: a Fortaleza de São José de Macapá como *locus* das identidades amapaenses**. (Tese)- Doutorado em Sociologia, PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA, Universidade federal do Ceará-UFC, Fortaleza, p.251, 2016.

CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zahluth. Franciscanos na Amazônia Colonial: notas de história e historiografia. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p.185-193, dez. 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph>. Acesso em: 10 jun. 2020.

CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zahluth. **Espíritos inquietos e orgulhosos: Os Frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)**. (Dissertação)- Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará-UFGA, Belém, p.167, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

D'Assunção Barros, José. A história cultural e a contribuição de Roger Chartier. **Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005. Disponível em: <http://www.dialogosuem.com.br/>. Acesso em: 04 jun.2020.

D'Assunção Barros, José. História Cultural- um panorama teórico e historiográfico. **Textos de História (Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UNB)**. Brasília, volume 11, n.º1/2. p.145-171, dezembro de 2003. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos>. Acesso em: 04 jun. 2020.

DAHER, Andrea. **O Brasil Francês: as Singularidades da França Equinocial 1612-1615**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GODOY, João M.T.; BUTIGNOL, Fernando C. Contribuições da Escola Italiana de História das Religiões. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v.43, n. 2, p.149-168, jul/dez 2007. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>. Acesso em 30 maio de 2020

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HOORNAERT, Eduardo. A Amazônia e a cobiça dos Europeus. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p.49-60.

HOORNAERT, Eduardo. O Cristianismo Amazônico. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p.393-404.

IGLESIAS, Tania C. Fontes Franciscanas: os franciscanos na historiografia do Brasil e na história da educação brasileira. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n.43, p. 254-267, set2011.

JULIA, Dominique. História Religiosa. IN: NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques (org.). **História: Novas abordagens**. Tradução de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1976. p. 106-132.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**, Rio de Janeiro: RECORD, 2001.

LOBATO, Sidney. Federalização da fronteira: a criação e o primeiro governo do Amapá (1930-1956). **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 7, n.1, p.272-286, jan.-jun., 2014. Disponível em: <https://landportal.org/pt/organization/revista-territ%C3%B3rios-e-fronteiras>. Acesso 20 maio de 2020.

LOBATO, Sidney. A historiografia da migração na Amazônia do século XX: pressupostos, teses e debates. **Fronteiras do Tempo: Revista de Estudos Amazônicos**, n.5, p.11-26, 2014. Disponível em: <https://fronteirasdotempo.webnode.com.br>. Acesso: 20 maio de 2020.

LOBATO, Sidney; PIROT, Françoise. Trôpega integração: a transformação de Macapá em cidade média da Amazônia oriental (1944-1988). **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 10, n. 1, p.260-289, jan.-jul., 2017. Disponível em: <https://landportal.org/pt/organization/revista-territ%C3%B3rios-e-fronteiras>. Acesso 20 maio de 2020.

LEMOS, Flávia Cristina Silveira. História, cultura e subjetividade: problematizações. **Revista do Departamento de Psicologia - UFF**, Niterói, v. 19, n. 1, p. 61-68, Jan./Jun. 2007.

LENZ, Matias M. O concílio Vaticano II: a presença da Igreja no mundo em espírito de serviço, em especial aos mais pobres. **Revista Pistis Praxis Teologia e Pastoral**, Curitiba, v.4, n.2, p. 421-440, jul./dez.2012. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis>. Acesso 10 maio. 2020.

MANCINI, Silva. Más allá del subjetivismo filosófico y el objetivismo cientificista. Reflexiones epistemológicas y políticas a partir de una propuesta teórica italiana. In: **VII Encuentro Internacional de Estudio Sociorreligiosos Religión, utopía y alternativas ante los dilemas de la contemporaneidad La Habana**, del 2 al 5 de Julio de 2013. Disponível em: <http://www.cips.cu/encuentro-internacional-de-estudios-sociorreligiosos/>. Acesso: 15 Nov. 2020

MANOEL, Ivan Ap. História, religião e religiosidade. **Revista de cultura teológica**, São Paulo, v.15, n.59, p.105-128, Abr/Jun 2007.

MIRANDA, Maria do Carmo. **Os Franciscanos e a formação do Brasil**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969.

MATA, Possidônio. A Igreja Católica na Amazônia da Atualidade. In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 341-356.

NUNES, Elton de Oliveira. A Escola Italiana de História das Religiões: A constituição de um espaço historiográfico. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, julho 2011. <[snh2011.anpuh.org/conteudo/view?ID=\\_CONTEUDO=775](http://snh2011.anpuh.org/conteudo/view?ID=_CONTEUDO=775)> Acesso Fev. 2020.

NUNES, Elton de Oliveira. Teoria e metodologia em história das religiões no Brasil: o estado da Arte. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 55, p. 43-58, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/26527>. Acesso 10 fev. 2020.

NETO, Carlos Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607-1759. In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.p. 63-106.

NETO, Carlos Araújo. Reformulações da missão católica na Amazônia entre 1750-1832. In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.p. 210-252.

OLIVEIRA, Anderson José. Uma introdução à história da história das religiões. **História da historiografia**, Ouro Preto, n.8, p.238-246, abril, 2012. Disponível em:

<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/385>. Acesso 05 fev. 2020.

PESAVENTO, SANDRA. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

PAZ, Adalberto. **Os mineiros da floresta: sociedade e trabalho em uma fronteira de mineração industrial amazônica (1943-1964)**. (Dissertação) Pós-Graduação em História Social, Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, Campinas, p.180,2011.

PORTELA, Camila; SILVA, Joelma; SANTOS, Lyndon; SANTOS, Thiago Lima (org.). **Leituras sobre Religião: cultural, política e identidade**. São Luís: EDUFMA, 2015.

PORRO, Antônio. Os povos indígenas da Amazônia à cegada dos Europeus. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.p.11-30.

PETERS, José Leandro. A história das religiões no contexto da história cultural. **Faces da Clio: Revista Discente Pós-graduação em História da UFJF**, Juiz de Fora, v.1, n.1, p.87-104, Jan/Jun 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/article/view/26418>. Acesso 30 de jan. 2020

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. Tradução de COSTA, Márcia; STERZA, Lorenzo, **Religare**, v.13, n.1, p.245-265, julho de 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/religare/issue/view/1853>. Acesso 15 jan. 2020

PIMENTEL, Walbi S. **A igreja dos Pobres: Origem e desenvolvimento das cebs no amapá (1966-1983)**. (TCC) – Especialização em História e historiografia da Amazônia. Universidade Federal do Amapá-UNIFAP, Macapá, p.118, 2015.

PRADO, André; JÚNIOR, Alfredo. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. **Religare**, v.11, n.1, p.04-31, março de 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/22191>. Acesso: 20 jan. 2020

RAVENA, Nirvia. “Maus vizinhos e boas terras”: idéias e experiências no povoamento do Cabo Nortes- século XVIII. In: GOMES, Flávio. **Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira-séculos XVIII/XIX**. Belém: Editora Universitária UFPA, 1999.

REIS, Arthur Cezar. **Conquista espiritual da Amazônia**. [s.l.], [s.n.], 1942.

SILVA, Maura L. **A (onto)gênese da nação nas margens do território nacional: “o projeto janarista territorial para o Amapá (1944-1956)**. (Dissertação)- Mestrado em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUCSP, São Paulo, 2007.

SILVA, Maura L. “A Ditadura da liberdade”. Um Brasil que 64 não revelou. **XXVII Simpósio nacional de história: conhecimento histórico e diálogo social**, 22-26 de julho 2013. <snh2013.anpuh.org>/ Acesso: Julho de 2020.

SANTOS, João. A romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.p. 296-318.

SILVA, Moura Eliane. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de ciências humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3474>. Acesso: 15 mar. 2020.

SULIMAN, Sara. Os índios mundurucu e o “zeloso capuchinho” no rio tapajós (Pará, 1848-1854). **XXVII Simpósio nacional de história: conhecimento histórico e diálogo social**, 22-26 de julho 2013. <snh2013.anpuh.org > Acesso: Julho de 2020.

TAMAYO, Juan-José. Medellín: del cristianismo colonial al cristianismo liberador. **Rever**, v.8, n.2, p.13-34, maio. /agosto, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/38962>. Acesso em: 10 mar. 2020.

TAVARES, Maria G. Geopolítica portuguesa, controle e formação territorial na Amazônia dos séculos XVII-VIII: os fortes, as missões e apolítica pombalina. **VI Congresso da Geografia Portuguesa**, Lisboa, 17-20 de Outubro de 2007. <<http://www.apgeo.pt/vi-congresso-da-geografia-portuguesa>>. Acesso: julho de 2020.

TOLEDO, César; BARBOZA, Marcos. A missão dos Franciscanos da Província de Santo António do Brasil no Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVII. **Revista brasileira de história da educação**, Maringá, v.17, n.3, p.56-84, jul/set/ 2017. Disponível em: <https://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/rbhe/article/download/38433/pdf/>. Aceso em: 20 jun. 2020.

### Fontes impressas.

**Constituições dos Irmãos Menores Capuchinhos**, tradução de Fr. José Joaquim Lopes da Silva Morgado, 1. Ed: Lisboa, 2018.

### Entrevista

PEIREIRA ALMEIDA, Silvio do Socorro. **Os capuchinhos em Macapá**. Entrevista concedida a José Galdêncio da Silva, Macapá, 2019.

### Fontes documentais

Atas dos capítulos da Vice-Província-MA, PA e AP- 1992 a 2002. Doc APMPA, Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Assembleia Vice-Portuvinial dos Frades Menores, 1998. Doc APMPA, Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Atas da Assembleia Geral da Vice-Província do MA-PA-AP com o Definidor Geral Fr. Andrés Stanovnik em preparação para a declaração da Província autônoma de N. Sra. Do Carmo, Belém-PA, 26 a 29 de Janeiro de 1999. Doc APMPA, Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Carta da Cúria Provincial em saudação a ereção da Província, Fr. Maurizio Annoni. Enviada de Milão, em 13 de Março de 1999. Doc APMPA Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Carta em resposta ao prot. 00177/99, Roma 16 de julho de 1999. Doc APMPA Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Carta Histórica por ocasião da Proclamação da Província, São Luís, 24 de junho de 1999. Doc APMPA Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Carta enviada em resposta a ereção da Província, Enviada de Roma, 4 de agosto de 1999, Fr. John Corriveau. Doc APMPA Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Carta em resposta ao Ministro Geral Fr. John Corriveau, São Luís-MA, 04 de agosto de 1999. Doc APMPA Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Carta em resposta ao pedido realizado pelo Bispo da Diocese de Macapá Dom Pedro Conti para que os Capuchinhos assumissem mais paróquias, São Luís, 14 de fevereiro de 2018. In: Atos da Província 2018/outras cartas.

Discurso aos irmãos da Província de Nossa Senhora do Carmo na ocasião da proclamação do status provincial e da eleição do novo ministro. Sem data, Frei Ribamar. Doc APMPA Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Decreto 00550/ 99 Criação da Província do Maranhão, Pará e Amapá. Doc APMPA Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

Relatório do secretariado para as vocações, Frei Ribamar Secretário para Vocações, Belém-PA em 1999. Doc APMPA Estante D fileira 3, Convento do Carmo, em São Luís-MA.

## ANEXOS DOCUMENTAIS



Roteiro de perguntas

Deponente: Frei Silvio de Almeida

Cargo desempenhado na Província de Nossa Senhora do Carmo-MA, PA e AP:

Ministro Provincial

Entrevistador: José Galdêncio da Silva.

- 1- Frei Silvio, gostaria que o senhor começasse nosso dialogo descrevendo seus primeiros contatos com o Carisma Capuchinho e todo seu processo de inserção nesta Ordem como Frade Capucho?
- 2- Como e em quais condições a sua trajetória enquanto Frei Capuchinho proporcionou-lhes o encontro com a Região Norte do País e em especial o Estado do Amapá?
- 3- Como justificar a forte ligação dos missionários capuchinhos para com a Amazônia Brasileira?
- 4- Quais as relações existente entre o carisma franciscano e as ações missionarias desenvolvidas pelo capuchinhos na Amazônia?
- 5- A memória dos capuchos na Região Norte é fortemente atrelada a Colônia da Prata e em especial a memória do Frei Daniel Samarate. Poderia descrever a importância desta Colônia para futuras experiências missionarias nestas paragens e a conseqüente importância de Frei Daniel de Samarate para o carisma missionário capuchinho?
- 6- Em qual momento e condições sociopolíticas surge a Missão Franciscana em Macapá?
- 7- Como o senhor justifica a criação desta missão e quais as necessidades dos franciscanos capuchos fazerem-se presentes no Amapá?
- 8- Quais suas considerações sobre a inserção dos missionários capuchinhos na política amapaense?
- 9- Frei Silvio, dentre as suas passagens pelo Amapá encontra-se nos registros jornalísticos memórias de sua atuação junto a pastoral carcerária. Como se construiu este projeto desenvolvido pelos capuchinhos nas dependências da penitenciária amapaense?
- 10- A construção da amapalidade é marcada por personagens que se forjaram historicamente como agentes importante para a história local, dentre estes,

Marcelo Cândia, qual a ligação deste sujeito histórico e a consequente presença dos Capuchos no Amapá?

- 11-Frei Silvio, ao transcrever as fontes coletadas quanto estive em pesquisa no Arquivo da Província de Nossa Senhora do Carmo em São Luís, observei trechos do livro de Atas dos anos de 1992-2000, diversas menções a Missão do Amapá, dentre estas uma especial me chamou atenção, onde era relatado pelo Frei Curte que a missão do Amapá era privilegiada. Qual privilegio seria essa? E por quê?
- 12-Como foi e é constituída a relação entre os capuchos e a Diocese de Macapá?
- 13-Historicamente os franciscanos estão fortemente ligados a desenvolverem projetos voltados para a promoção social onde desenvolvem sua missão. No Amapá não foi diferente, como você analisa a importância das ações desenvolvidas pelo Centro de Promoção Humana Frei Daniel de Samarate, a Casa do Pão, a Policlínica Marcelo Candia e o projeto berçário móvel? São ações desenvolvidas especificamente no Amapá ou um padrão de atuação missionário?
- 14-Para a idealização prática destes projetos as vezes se fazem necessárias alianças entre os agentes políticos locais. Como você descreve a relação mantida entre os franciscanos capuchos e a política amapaense? Há uma resistência por parte dos políticos ou um eminente interesse proselitista? É um particularidade o do Amapá estas relações?
- 15-Qual seu balanço sobre a atuação missionária dos capuchos no Amapá e quais os objetivos futuros frente a Missão?



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ-UNIFAP  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS-DFCH  
CURSO DE HISTÓRIA  
TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA USO DE IMAGENS (ENTREVISTA)

Eu, SILVIO DO SOCORRO DE ALMEIRA PEREIRA, autorizo o pesquisador e estudante de História, JOSÉ GALDÊNCIO DA SILVA, coordenador da pesquisa intitulada: A memória dos Franciscanos Capuchas em Macapá 1990-2005, a fixar, armazenar e exibir a minha imagem por meio da coleta de dados dessa com o fim específico de inseri-la nas informações que serão geradas na pesquisa, aqui citada, e em outras publicações dela decorrentes, quais sejam: revistas científicas, congressos e jornais. A presente autorização abrange, exclusivamente, o uso de minha imagem para os fins aqui estabelecidos e qualquer outra forma de utilização e/ou reprodução deverá ser por mim autorizada. O pesquisador responsável, José Galdêncio da Silva, assegurou-me que os dados serão armazenados em meios digitais sob sua responsabilidade. Assegurou-me, também, que serei livre para interromper minha participação na pesquisa a qualquer momento e/ou solicitar a posse dos dados fornecidos.

Macapá, 04 de outubro de 2019.

*Silvio do Socorro de Almeida Pereira*

Assinatura do participante da pesquisa

*José Galdêncio da Silva*

Assinatura do pesquisador responsável