



Desobediência Epistêmica e (Des)Coloniza- ção do imaginário no “Mito da Capela de Ouro”

Raimundo Nonato de Pádua Câncio
Universidade Federal do Tocantins (UFT)
nonato.cancio@uft.edu.br

Sônia Maria da Silva Araújo
Universidade Federal do Pará (UFPA)
ecosufpa@hotmail.com

Witembergue Gomes Zaparoli
Universidade Federal do Maranhão
(UFMA)
wgzaparoli@hotmail.com

DOI: 10.22481/odeere.v3i5.4141

Resumo: A Igreja Católica, ao propagar a fé cristã e a conversão das populações indígenas e ribeirinhas da região amazônica, (re)produziu suas ideologias na forma de escritos, as quais também estão presentes nas narrativas orais. Neste artigo, cujo aporte teórico está vinculado aos estudos Pós-coloniais e ao pensamento Decolonial, a partir da articulação das diferenças entre o real e o imaginário, salvação e pecado, deseja-se responder a seguinte questão: a que formação ideológica e formas de educar estaria ligado o “Mito da Capela de Ouro”, na região do médio Amazonas paraense? Para tanto, nesta pesquisa baseada em fontes bibliográficas e documentais, foram investigados diários de viagens de missionários à região Amazônica, especialmente à região do rio Trombetas, impressos e manuscritos publicados por igrejas e pelo Conselho Nacional de Proteção ao Índio (CNPi), no século XX. Os dados apontam que o “Mito da Capela de Ouro” decorre de uma tentativa de colonização do imaginário das populações nativas da região, tendo em vista que o mundo sobrenatural cristão era inteiramente oposto ao mundo sobrenatural indígena e ribeirinho, relacionado naquele contexto à demonização.

Palavras-Chave: Pós-colonialismo. Mitologia amazônica. Mito da Capela de Ouro.

Abstract: The Catholic Church, by propagating the Christian faith and the conversion of the indigenous and riverine populations of the Amazon region, (re)produced its ideologies in the form of writings, which are also present in oral narratives. In this article, whose theoretical contribution is linked to Post-colonial studies and Decolonial thought, based on the articulation of the differences between the real and the

imaginary, salvation and sin, we wish to answer the following question: what ideological formation and forms of to educate would be connected the "Myth of the Golden Chapel", in the region of the middle Amazonas of Pará? For this purpose, in this research based on bibliographical and documentary sources, journals of travels of missionaries to the Amazonian region, especially the region of the Trombetas river, printed and manuscripts published by churches and by the National Council of Protection to the Indian (CNPI) were

investigated in the century XX. The data indicate that the "Golden Chapel Myth" stems from an attempt to colonize the imaginary of native populations in the region, given that the supernatural christian world was completely opposed to the supernatural, indigenous and riverine world, related in that context to demonization.

Keywords: Post-colonialism. Mythology Amazonian. Myth of the Golden Chapel.

O pensamento materializado na forma de escritos ou em narrativas orais é um importante recurso para disseminação de valores, conhecimentos e ideologias, quando produzido pelos agentes do poder capitalista. Para pensar para além dessas limitações persistentes nas práticas do conhecimento ocidental, Mignolo¹ observa que precisamos reinserir o que ele chama de diferença colonial² na ordem da representação, uma vez que os povos ameríndios não eram considerados em condições de apresentar suas próprias racionalidades epistêmicas. É por isso que o mesmo autor observa que os efeitos epistêmicos do colonialismo estão entre os mais prejudiciais, são de longo alcance e menos compreendidos.

A Igreja Católica, ao propagar a fé cristã e a conversão das populações indígenas e ribeirinhas na região Amazônica, é um bom exemplo dessa relação entre conhecimentos dominantes e diferença colonial. Trata-se não somente de pensar epistêmicas de conhecimento hegemônico *versus* conhecimento subjugado, mas também de evidenciar formas de resistências ao colonialismo e às formas de colonialidade³ produzidas pelos agentes do poder hegemônico. Isso requer que observemos o que se esconde por detrás da rigidez das fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela Colonialidade do Poder.

Nessa direção, o estudo das narrativas não pode estar desvinculado do contexto histórico

¹ MIGNOLO, W. D. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo, Editora Cortez, 2006, p. 667-771.

² A diferença colonial é, para Mignolo (2006), uma fonte de conhecimento crítico porque seu conteúdo está em conflito com conhecimentos dominantes.

³ *Colonialismo* é um termo utilizado aqui para fazer referência aos períodos históricos específicos e lugares de domínio imperial. Por sua vez, a *colonialidade* é entendida como uma estrutura lógico-cognitiva de domínio colonial que subjaz o controle das metrópoles ou impérios. Este último conceito foi utilizado inicialmente por Quijano, em 1991, tornando-se uma importante contribuição dos autores latino-americanos para a consolidação no âmbito acadêmico do pensamento de fronteira (MIGNOLO, 2007).

e político-social em que foram produzidas, pois a efetivação da racionalidade ocidental, em muitos contextos, silenciou experiências e saberes das populações não europeias, e produziu tanto o genocídio quanto o epistemicídio, configurando, assim, a violência epistêmica e a injustiça cognitiva. No cenário amazônico, entre as muitas experiências silenciadas está o *Mito da Capela de Ouro*, narrativa de tradição oral bastante recorrente entre indígenas, ribeirinhos e a população urbana do município de Oriximiná-PA. O interesse maior nesta narrativa oral se dá pelas ambiguidades sociais desveladas, que se manifestam por meio das diferenças culturais evidenciadas nas práticas que deram origem ao mito em questão.

Este estudo, cujo aporte teórico está vinculado à crítica pós-colonial⁴ e ao pensamento decolonial⁵, a partir da articulação das diferenças entre o real e o imaginário, salvação e pecado, deseja responder a seguinte questão: a que formação ideológica e formas de educar estaria ligado o “Mito da Capela de Ouro”, na região do médio Amazonas paraense? Para tanto, dialogamos com a produção crítico-teórica de autores como Bhabha, Gruzinski, Fanon, Mignolo, Bonnici, entre outros. Como fontes documentais foram pesquisados diários de viagens de missionários à Amazônia, especialmente à região do rio Trombetas, impressos e manuscritos publicados por igrejas e pelo Conselho Nacional de Proteção ao Índio (CNPI), no século XX.

1 As condições de produção do conhecimento e o cenário do “Mito da Capela de Ouro”.

Como forma de situar contextualmente os diversos saberes e criticar as pretensões universalistas do pensamento ocidental hegemônico, Mignolo⁶ aponta para uma geopolítica do conhecimento, fundamentado na ideia de que há uma relação direta entre o lugar de enunciação do conhecimento e suas formas de validação, ou seja, o lugar de fala determina o objeto e o conteúdo do conhecimento, bem como o seu valor de verdade.

Para o mesmo autor, a geopolítica do conhecimento ajuda a desvelar a alteridade negada pela epistemologia moderna, ou seja, os múltiplos *lócus* de enunciação, os múltiplos lugares de

⁴ Os estudos pós-coloniais indagam a produção discursiva daqueles que falam a partir de um entre-lugar discursivo que desafia noções estreitas de língua, nação e história (BHABHA, 2007).

⁵ Para o colombiano Arturo Escobar (2003), a teoria crítica decolonial parte do pressuposto de que a origem da modernidade ocorre com a invasão da América e o controle do Atlântico, a partir de 1492, e não no final do século XVIII. Ele defende que o colonialismo, o pós-colonialismo e o imperialismo são constitutivos dessa ideia de modernidade. E que tal ideia tem uma perspectiva global, ao invés da perspectiva somente intra-europeia, tendo como uma das suas dimensões a dominação dos outros fora do eixo europeu, o que constitui o eurocentrismo como uma forma de conhecimento da modernidade/colonialidade, uma representação hegemônica e modo de conhecimento de pretensão universal.

⁶ MIGNOLO, W. D. *Histórias Globais/projetos locais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

construção de imaginários, de mundos de vida, os múltiplos espaços da colonialidade, de acordo com a especificidade geográfica da produção do conhecimento. Nesse sentido, as teorias pós-coloniais estão construindo um novo conceito de razão como resposta à superioridade da racionalidade moderna.

As histórias fronteiriças apresentam-se como narrativas capazes de acomodar os sistemas de conhecimento e as práticas de vida dos povos que foram e ainda são subjugados pelo paradigma eurocêntrico da modernidade, trazendo consigo uma nova dimensão epistemológica. Trata-se daquilo que surge como resposta

à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristão e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial.⁷

É importante destacar que a modernidade não apenas representou a si mesma através de um imaginário dominante, mas também inventou o outro a partir de suas categorias e interesses. Nesse paradigma epistemológico, o lugar de produção do saber se torna oculto, pois, ao universalizar uma forma de conhecimento, faz desaparecer o lugar de enunciação do outro. Foi desta forma descontextualizada que as narrativas, os conceitos e as perspectivas ocidentais foram introduzidos nas mais diversas culturas, obrigando-as a assimilar as suas ideias, de acordo com uma estrutura lógica abstrata que lhes parecia estranha.

Portanto, reconhecer a geopolítica do conhecimento implica considerar não apenas os múltiplos saberes e onde estão eles localizados, mas também possibilita diferentes críticas ao paradigma hegemônico da modernidade. Pois, há que se considerar que diferentes movimentos de resistência respondem a diferentes legados coloniais e, nesse processo, admitir um único discurso crítico da modernidade seria reproduzir as pretensões universalistas do pensamento hegemônico e permanecer cego às circunstâncias históricas específicas do saber.⁸

Nessa direção, as teorias pós-coloniais se disseminaram no sentido comum de questionar as narrativas imperialistas da modernidade e, a partir de suas margens, revelar o subalterno como parte constitutiva dessa experiência histórica. Para tais teorias, a narrativa hegemônica da modernidade conferiu às nações imperialistas um *locus* privilegiado de enunciação, que mesmo após o fim do período colonial continuou a favorecer aspectos da ideologia imperial, com

⁷ Ibid., p. 143.

⁸ Ibid., p. 154.

fundamento no modelo civilizacional europeu, naturalizando-se em todas as sociedades como o percurso universal do desenvolvimento.

Para se fazer conhecer e saber, entretanto, um enunciado necessita de um (agente) enunciadador e uma instituição. Mas, para impor um padrão no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso pelo qual se nomeia, se descreve uma entidade e se faz crer que ela existe. O conhecimento, portanto, está ancorado em enunciados que configuram projetos com orientação histórica, econômica e política. E o que desvelou a colonialidade foi “a dimensão imperial do conhecimento ocidental que foi construída, transformada e disseminada durante os últimos 500 anos”.⁹

A fim de que se possa contextualizar o *Mito da Capela de Ouro* na região amazônica é necessário fazer referências a Oriximiná, município localizado no oeste do Estado do Pará, na região denominada médio amazonas paraense, onde o mito, de tradição oral, é bastante recorrente. Os elementos básicos da biografia do padre José Nicolino de Souza, personagem de grande relevância na história do município, são fundamentais para a elaboração desta composição mitológica.

As informações disponíveis acerca da vida de padre José Nicolino estão pautadas em estudos de Henrique¹⁰, Ruiz-Peinado¹¹, em informações de uma publicação da Prelazia de Óbidos, denominada *Caminhando Libertando*, datada da segunda metade do século XX, mais especificamente do período de 1957 a 1982; e no “*Diário das Três Viagens (1877-1878-1882) ao Rio Cuminá*”¹², de padre José Nicolino (cópia do manuscrito), editada pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), que pertencia à biblioteca particular do General Cândido Rondon, publicada pela Imprensa Nacional, em 1946.

Henrique, em seu artigo *Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná*, publicado no Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, apresenta o índio-padre José Nicolino de Sousa em seu contexto geográfico, social, cultural e histórico, confrontando os mitos criados a seu respeito com os documentos históricos. Ele conclui que o povoado que deu origem a Oriximiná “surgiu muito antes da viagem fundadora atribuída ao padre, sendo possível criar uma

⁹ MIGNOLO, W. D. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.

¹⁰ HENRIQUE, Márcio Couto. *Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná*. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan.-abr. 2015.

¹¹ RUIZ-PEINADO, A. J. L. “*Misioneros em el río trombetas, la subida del padre Carmelo Mazzarino*”. Boletín Americanista 54, pp. 177-198, Barcelona, 2004.

¹² O título do original é: *Diário das Três Viagens (1877-1878-1882) do Revmº Padre Nicolino José Rodrigues de Sousa ao Rio Cuminá (afluente da margem esquerda do Trombetas, afluente do Rio Amazonas)*.

narrativa histórica mais inclusiva acerca da região, envolvendo sujeitos até então silenciados”.¹³

Ao estabelecer relação entre a construção do mito na história, Strauss¹⁴ explica que o fato histórico participa da natureza do mito, pois, na verdade, “o fato histórico não tem realidade objetiva”¹⁵, assim como o mito. “Ele existe, somente, para efeito de uma construção retrospectiva empreendida por pessoas que não viveram senão excepcionalmente os acontecimentos de que fala”¹⁶. Nessa perspectiva, considerando que a história faz o mito, a biografia do padre José Nicolino¹⁷ é marcada pelas tradições religiosas e socioculturais que cingem o desenrolar da história de Oriximiná. Nessa perspectiva, Henrique observa que

A ação heróica ou mitológica do padre José Nicolino de Sousa narra aos oriximinaenses a origem do lugar onde vivem [...] Dessa forma, o herói-fundador José Nicolino é um símbolo poderoso, à medida em que encarna ideias e aspirações, pontos de referência, fulcros de identificação coletiva [...].¹⁸

Assim, a reinterpretação dessas tradições passam a existir no cotidiano social e é envolvida pela imaginação que conduz à compreensão e à superação da realidade. Desta forma, um mito é, para Lévi-Strauss, ao mesmo tempo, “uma história contada e um esquema que o homem cria para resolver problemas que se apresentam sob planos diferentes, integrando-os numa construção sistemática”¹⁹.

Vale observar que o mesmo estudioso, ao problematizar a relação mito e ciência, observa que há um fosso entre a ciência e aquilo que poderíamos chamar de pensamento mitológico. Muitos filósofos e pesquisadores atuais, a exemplo de Bacon, Descartes, Newton e outros, acreditam que o mundo sensorial é um mundo ilusório, ao contrário do mundo real, que representaria neste caso a ciência. No entanto, Strauss²⁰ defende que a ciência contemporânea “está a caminho para superar este fosso e que os dados dos sentidos estão cada vez mais reintegrados na explicação científica como uma coisa que tem um significado, que tem uma

¹³ Ibid., p. 50.

¹⁴ LÉVI-STRAUSS, C. Raça e cultura. Trad. de Dora Ruhman e Geraldo G. de Sousa. In: GUINSBURG, J. (Direção). *Raça e Ciência I*. SP: Perspectiva, 1970.

¹⁵ Ibid., p. 143.

¹⁶ Ibid., p. 143.

¹⁷ Ruiz-Peinado (2004) relata que os mocambeiros do Trombetas chamavam também de Mescolino para o Pe. José Nicolino de Souza.

¹⁸ Ibid., p. 51.

¹⁹ Ibid., p. 141.

²⁰ LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1987.

verdade e que pode ser explicada”.²¹

Dito isto, o impresso anuário publicado pela Prelazia de Óbidos “Caminhando Libertando” (1957-1982) orienta que padre José Nicolino Rodrigues de Souza nasceu no dia 10 de agosto de 1836, início do século XIX, na vila de Faro, situada às margens do rio Jamundá (ou Nhamundá), em uma cabana muito pobre, e era filho de indígenas²². As poucas informações disponíveis sobre sua origem apontam que era filho de uma índia, da qual não foram registradas informações mais detalhadas, assim como também não há informações mais precisas sobre seu pai. Por meio de dados de Porro²³ e Nimeundajú²⁴, também catalogados no trabalho de Guapindaia²⁵, sobre os povos que habitavam esta região desde o século XVI até XX, acredita-se que José Nicolino era Uabói, povo indígena que antes habitava as florestas dos rios Nhamundá e Trombetas.

Os relatos mais recorrentes no município apontam que ainda criança José Nicolino foi retirado de seu convívio familiar e lavado à Europa para que fosse educado com o fim de elevar seu nível moral e intelectual. Esta ação, por si, já configura o propósito religioso de educar com base na racionalidade ocidental/colonial, sustentada por uma população eurocêntrica, branca e cristã. Tal prática, portanto, revela a intenção dos religiosos de educarem os indígenas a partir da lógica de um pensamento produzido no centro colonial do poder com o fim de manter tal estrutura, o que é bastante criticado por Fanon²⁶, pois para ele:

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colonizador limitar fisicamente o colonizado, com suas políticas e seus exércitos, o espaço do colonizado. Assim, para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colonizador faz do colonizado uma quinta-essência do mal. A sociedade colonizada não somente se define como uma sociedade sem valores [...] O indígena é declarado impermeável à ética, aos valores. É, e nos atrevemos a dizer, o inimigo dos valores. Nesse sentido, ele é um mal absoluto. Elemento corrosivo de tudo o que ocorre, elemento deformador, capaz de desfigurar tudo que se refere à estética ou à moral, depósito de forças maléficas.²⁷

No entanto, depois de formado, somente em 1862, já com vinte e nove anos de idade,

²¹ Ibid., p. 11.

²² COUDREAU, O. *Voyage au Cumina*. Paris: A Lahure, 1900.

²³ PORRO, A. *O Povo das Águas*. Ensaios de Etno-história Amazônica. Rio de Janeiro, Editora Vozes/EDUSP, 1996.

²⁴ NIMUENDAJU, C. *Mapa etno-histórico de Curt nimuendajú*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1987.

²⁵ GUAPINDAIA, V. *Além da margem do rio: a ocupação Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA*. Tese (Doutorado). USP/MAE. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. 2008.

²⁶ FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

²⁷ Ibid., p. 35-36.

José Nicolino regressa ao Pará sob a ordem de Presbítero, designado a lecionar no Seminário Menor da Capital. Já no Pará, padre José Nicolino foi nomeado vigário de Monte Alegre e depois de Óbidos, em 1875. O desejo de retornar à região onde nasceu o levou a solicitar ao seu prelado a dispensa do magistério que exercia no Seminário de Belém. Motivado pelas informações dos extensos campos da região onde nascera, regressou para esses lugares em dezembro de 1877, quando ainda era vigário de Óbidos. Acompanhado de alguns homens que havia convidado para esse fim, adentrou as florestas do Trombetas sob a alegação de desbravar aquela região, o que fez com ajuda de lavradores e comerciantes da cidade de Óbidos.

É recorrente na região o discurso de que o missionário embrenhava-se nas matas para ir ao encontro de grupos dispersos, entre eles indígenas e os povos de origem africana refugiados nas regiões mais longínquas do rio Trombetas. Nas conversas com os velhos habitantes dos mocambos²⁸, o padre interrogava sobre a existência de vastos campos, denominados Campos Gerais²⁹. Os mocambeiros disseram a ele que possuíam relações de amizade com o povo indígena Pianacotó e que juntos haviam realizado longas excursões pelas florestas até os cobiçados Campos Gerais.

O trecho do relato do diário da primeira viagem de padre José Nicolino³⁰ aos Campos Gerais mostra como a equipe era composta:

Dia 25 de Novembro de 1876 (sabbado) pelas dez horas da manhã partimos do Ageréua propriedade do Sr. Tte. Leonel da Silva Fernandes comigo Pe. Vig. Em duas canoas. Na mais possante vieram o Tenente Leonel o Pe. José Nicolino, o Filho do Tts. Manoel Marinho Fernandes o gentio Pedro, o rapaz Vicente. No Uruatapéra embarcarão-se José Agostinho lenadro digo Agostinho Moisinho e João Garcia de Sena.³¹

Foi então em sua primeira excursão que o padre chegou até aos Campos Gerais. De seu roteiro de viagem, depreende-se que a segunda excursão teve o objetivo de estudar o terreno e traçar um caminho desde o Baixo Cuminá até os campos. Nesta expedição havia fazendeiros de Óbidos e algumas pessoas muito influentes na região, que tinham interesse em abrir uma trilha que levasse o seu gado aos enormes campos, conforme Coudreau³², no intuito de que a indústria pastoril obtivesse mais desenvolvimento. Em sua primeira viagem, encantado com o que via,

²⁸ Mocambo era o lugar, comunidade, que se constituía com refúgio dos afrodescendentes nas matas (ACEVEDO; CASTRO, 1998).

²⁹ Campos Gerais é uma designação regional dada às regiões serranas localizadas a Noroeste do Estado do Pará, no Norte do município de Oriximiná.

³⁰ Manteve-se a transcrição do original.

³¹ RODRIGUES DE SOUZA, N. J. *Diário das Três Viagens: (1877-1878-1882)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

³² COUDREAU, O. *Voyage au Cumina*. Paris: A Lahure, 1900. p. 142-149.

padre José Nicolino descreveu:

Ao ver o tronco das cachoeiras a inteligência contempla e se eleva espontaneamente ao Creador, a imaginação se exalta e um desejo de curiosidade apodera-se da vontade e o homem não se farta, não de cança de examinar os diversos aspectos, que se apresentam ao seu olhar ambicioso.³³

Fica evidente neste trecho a consciência do olhar ambicioso do homem e o conflito que isso causa quando na relação com sua espiritualidade. O desejo de poder, evidenciado aqui no olhar utilitarista e expresso com base na racionalidade científica ocidental, é levado a cabo a partir de uma lógica de pensamento produzido desde a invasão da América. Tal atitude, efetivada por meio de uma colonialidade do saber, consubstanciada no que foi por ele aprendido e vivido longe do país de origem, mostra o quanto o conhecimento indígena de José Nicolino foi silenciado, cedendo lugar aos fundamentos e à maneira ocidental de olhar o mundo.

Os relatos de Nicolino descrevem a exuberância da floresta e a presença de alguns povos indígenas, mas há maior destaque para as cachoeiras, as quais já abrigavam um grupo de afrodescendentes³⁴ foragidos, vindos das regiões de Monte Alegre, Santarém e Gurupá. Acredita-se que eles permaneceram nesses lugares devido à vigilância que havia no Forte dos Pauxis, na cidade de Óbidos, e o difícil acesso à região devido às cachoeiras. No percurso, o padre avistou algumas gravuras esculpidas em pedras e assim descreveu:

As 2 horas da tarde passou-se a violenta correnteza da ponta do tocomá, onde achou-se uma pedra escoltada de figuras grotescas representando quase figura humana. Pelo que parece não é uma obra do homem. Disse-me o piloto que os gentios julgam santas essas figuras e lhes rendem cultos.³⁵

É possível perceber, a partir deste relato, que os indígenas possuíam uma relação ritualística com as gravuras rupestres da região, sugeridas pelo padre como obra do demônio. A origem destas figuras na cosmologia indígena era atribuída a um ser superior, com quem eles estabeleciam relação de respeito e contemplação. Fica claro nesta relação a não-identificação de José Nicolino com o imaginário indígena amazônica. Tal fato pode ser relacionado às primeiras impressões dos missionários acerca da população nativa e a elaboração de estratégias que

³³ Ibid.

³⁴ As pesquisas de Acevedo e Castro (1998) revelam que esta população escravizada concentrava-se em Santarém e Óbidos-PA, e era uma das mais elevadas, perdendo apenas para a região de Belém. Em 1823, na região de Santarém, perfazia um total de 23.845 pessoas, o que compreende 18,6% da população total de todo Estado do Grão-Pará. Somava cerca de 3.657 pessoas, ou seja, 13% do total de todo Estado, contingente apenas abaixo da região de Belém, com 27,1% da população total e 55% da população escrava total. (ACEVEDO; CASTRO, 1998).

³⁵ Ibid., 1946.

atendessem, naquele contexto, às suas ideologias. Foi assim que os missionários cristãos conseguiram desenvolver alguns métodos que facilitaram a cristianização dos indígenas, tentando associar as concepções do mundo cristão com as suas religiosidades. Aos religiosos, quando observados em transe, alguns dos índios pareciam dominados pela presença do demônio.

Identificados como principais opositores ao projeto catequético de conversão, fundado no entendimento de mundo cristão sustentado pela concepção cosmológica do *orbischristianus*³⁶, os indígenas foram considerados os representantes e, ao mesmo tempo, operadores da vontade demoníaca presente na Amazônia. Portanto, os estrangeiros, representados aqui por José Nicolino, expressavam a determinação da expansão da fé católica, constituindo uma “aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o Império”³⁷. Nesta relação está marcada a negação histórica da existência dos não-europeus, assim como a dos afrodescendentes e indígenas da América Latina.

Em sua segunda expedição, padre José Nicolino rumou a pé desde a foz do Rio Sumuhuma, mas não lhe foi possível alcançar a foz do Urucuryana. No entanto, no ano seguinte, ele voltou e se embrenhou na floresta, prosseguindo assim a exploração que havia empreendido. E foi justamente nesta excursão que veio a falecer. Coudreau³⁸ relata que os mocambeiros contavam histórias fantásticas dessa expedição: “Les Mucambeiros racontent des histoires fantastiques sur CET te expédition”³⁹.

As informações mais recorrentes sobre este fato indicam que, ao prosseguir em seu roteiro, José Nicolino se afastou de seus companheiros e avisou que se demorasse deveriam procurá-lo. Preocupados com o retardamento de sua volta, os companheiros o procuraram, mas o encontraram desfalecido⁴⁰ ao lado de um paredão rochoso.

No anuário da Prelazia de Óbidos *Caminhando Libertando*⁴¹ (1957-1982) é possível constatar que em uma de suas expedições, ao subir o rio Cuminá, o padre contraiu paludismo⁴² e

³⁶ Sobre a definição do conceito mencionado, entendemos este da seguinte maneira: “O ‘orbischristianus’ é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do ‘orbischristianus’. Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus” (PAIVA, 1982, p. 21-22).

³⁷ BOXER, C. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1700)*. Lisboa: Edições 70, 1981. p. 98.

³⁸ *Ibid.*, 1900.

³⁹ *Ibid.*, 1900, p. 145.

⁴⁰ A morte do padre também foi confirmada por Coudreau (1900, p. 142).

⁴¹ PRELAZIA DE ÓBIDOS. *Caminhando Libertando* (Anuário da Prelazia de Óbidos) 1957-1982.

⁴² A *malária* ou *paludismo* é uma doença infecciosa aguda ou crônica causada por protozoários parasitas do gênero *Plasmodium*, transmitidos pela picada do mosquito do gênero *Anopheles*. A designação *paludismo* surgiu no século XIX, formada a partir da forma latinizada de *paul, palude*, com o sufixo *-ismo*. *Malária* é termo de origem italiana que se internacionalizou e que surge em obras em português na mesma altura.

faleceu aos 46 anos de idade. Ele foi enterrado debaixo de um castanheiro pelos meninos que o acompanhavam. Três anos depois, os habitantes do Trombetas e de Óbidos, em ação de homenagem, caminharam em romaria e o sepultaram numa igrejinha⁴³, que foi erguida por ele no povoado de Uruá-Tapera, atual cidade de Oriximiná.

Sobre a relação da imagem do padre com a fundação do município Henrique faz a seguinte observação:

O ato inaugural do padre constitui, por um lado, uma sequência de acontecimentos passados, mas que também é dotado de uma eficácia permanente: permite interpretar a situação atual de Oriximiná, ao mesmo tempo em que aponta para os lineamentos de sua evolução futura. É como se a ação fundadora do herói que, neste caso, também era padre, garantisse a grandeza futura do município.⁴⁴

Desde a época colonial, o papel das missões foi chave para o controle efetivo das populações e dos territórios, daí provém a relação da imagem do padre com a fundação do município. Como estratégia para obter esse “controle”, recorria-se à atuação das missões, pois elas poderiam atuar como agentes do governo, sendo encarregadas de controlar os grupos indígenas pela missão catequizadora, utilizando como base os conhecimentos cristãos da cultura ocidental.

Segundo Ruiz-Peinado, é curioso que o discurso do controle territorial pesava sobre os povos indígenas, mais ignorava a presença dos mocambos, estando muito bem organizados, já que ocupavam de fato boa parte do Trombetas e seus afluentes, em meados do século XIX. Ao refletir sobre essa questão o autor assim observa: “Cabria preguntar se el porqué no son referidos em la documentación oficial, mientras sobre el terreno se lleva a cabo un granes fuerzo por erradicarlos”.⁴⁵

Este mesmo estudioso registra que foi com padre José Nicolino de Souza que a Igreja encontrou uma possibilidade de penetrar o universo dos mocambos para buscar informações acerca das riquezas que podia haver em seus territórios. E assim destaca:

riquezas que desde Óbidos pretendía controlar y explotar. Fue em sus tiempos de vicario de Óbidos cuando el padre Nicolino, dedicado al registro de bautismos de mocambeiros, supo a través de ellos de la existencia de los famosos Campos

⁴³ Vale registrar que foi durante os preparativos da 2ª viagem, em 1877, que o padre José Nicolino ergueu a capela de orações onde se originou a cidade de Oriximiná. Foi nessa expedição que, a 13 de junho, o padre fundou a povoação a qual deu o nome de Santo Antônio de Uruá-Tapera ou Mura-Tapera.

⁴⁴ Ibid., 2015, p. 50.

⁴⁵ Ibid., 2004, p. 119.

Gerais, campos inmensos y llanos, flanqueados de selva y de La posibilidad de saber de donde obteníanlos mocambeiros el oro com El cual comerciaban en Óbidos. Estos territorios se halla banen la vertiente meridional de lasierra de Tumucumaque, muy próximos a La frontera com La colonia holandesa.⁴⁶

Neste trecho, o autor revela uma face da história ainda desconhecida por muitos pesquisadores, haja vista que não havia até então registros de que os mocambeiros comercializavam ouro na cidade de Óbidos. Ao partir desta constatação, Ruiz-Peinado argumenta:

Es muy probable que a las intenciones de explotación ganadera de esos vastos territorios se añadiera el deseo de averiguar de donde extraíanlos mocambos el oro com el que comerciaban en Óbidos (que explicaria la leyenda de lamuerte del padre Nicolino). Y una clara voluntad de control político que pasaba por disponer de un rápido acceso por tierra hasta la región donde se asentabanlos mocambos.

⁴⁷

Para este pesquisador, na Amazônia, boa parte do controle e da administração dos povos indígenas esteve nas mãos das ordens religiosas. A partir disso, revela-se o desejo de averiguar de que lugares os mocambeiros extraíam o ouro vendido em Óbidos, o que para esse mesmo autor está muito relacionado e poderia até explicar a lenda da morte do padre José Nicolino.

2 O “Mito da Capela de Ouro” e a composição do imaginário

No município de Oriximiná, todas as vezes que é contada a história da fundação do município é também narrada a excursão de padre José Nicolino aos Campos Gerais. E é dessa intertextualidade que emerge o *Mito da Capela de Ouro*. Foi a partir de relatos dos ribeirinhos, coletados em pesquisas e documentados por viajantes franceses⁴⁸ ao rio Trombetas, que Ruiz-Peinado descreveu o mito.

O autor descreve que o padre desejava encontrar um grande tesouro, materializado numa igreja de ouro, encontrada em um lugar muito distante, acima das cachoeiras, segundo os relatos da população ribeirinha da região. Os mocambeiros do Trombetas contam que ao andar pelas matas, encantado com a imensidão da floresta e com os verdejantes campos, de súbito, o padre se depara com uma fonte de luz muito forte, emanada de uma igreja de ouro. Ao avistá-la, ficou muito impressionado com a beleza do prédio e foi atentado pela curiosidade de conhecer o

⁴⁶ Ibid., p. 126.

⁴⁷ Ibid., p. 128.

⁴⁸ Henri e Otille Coudreau foram pesquisadores franceses que estiveram na região do rio Trombetas, em 1899.

interior do pequeno santuário. Ao abrir a porta principal, que dava acesso ao altar-mor, foi surpreendido com o forte feixe luz que o cegou, e logo foi sufocado pelo forte odor que exalava das paredes douradas.

Esta descrição do encontro do padre com a capela de ouro na região do rio Trombetas permite fazer relação com a construção dos grandes templos barrocos, erguidos pela Igreja Católica no Brasil, no século XVIII. Em Minas Gerais, por exemplo, o ciclo do ouro estimulou a criação artística e o sentimento nacionalista no país. Mas até o ciclo da mineração, esta região era ignorada pela metrópole. A descoberta de ouro passou então a atrair pessoas das mais diversos lugares da colônia, além de portugueses, que sonhavam com a riqueza fácil. No entanto, cabe observar que a metrópole portuguesa proibia a existência de grandes ordens religiosas na região, visando proteger suas riquezas das autoridades eclesiásticas.

A descrição do *Mito da Capela de Ouro* da região de Oriximiná está muito relacionada à ostentação da riqueza das catedrais barrocas, o que nos ajuda a compreender o pano de fundo que sustentava as ideologias dos religiosos que aqui se instalaram sob o propósito de salvar as pessoas do pecado. Tal interesse se fortaleceu desde os fins do século XVII, com o processo de interiorização do Brasil e com a descoberta das grandes minas de ouro. A corrida do ouro, que então se tornou uma febre tanto na colônia quanto na metrópole, faz chegar ao interior do país gente de todos os credos e tradições e as diferentes culturas passam a dialogar e a se ressignificar.

Ainda no que se refere à descrição do cenário do *Mito da Capela de Ouro*, alguns ribeirinhos que moram nas comunidades onde estão localizados os grandes castanhais do Trombetas relatam que todo ano, no mês de maio, durante a extração da castanha-do-pará, mês de devoção e de celebrações à Virgem Maria, ouve-se nas entranhas das matas estouros de fogos de artifício, na direção onde se acredita estar localizada a capela de ouro, descrita junto à história do padre José Nicolino. O caráter maravilhoso da narrativa talvez contenha um elemento real, pois, neste entendimento, a capela de ouro seria, então, a solução fantasiosa das contradições dos fatos para o verdadeiro objetivo das viagens do padre aos Campos Gerais, que seria encontrar riquezas minerais na floresta.

Talvez a capela de ouro possa indicar a cobiça e a morte como castigo pela ambição do religioso. Os fogos de artifícios teriam a função de avisar e fazer com que todos relembrem a história do padre que procurou riquezas na floresta e foi castigado por sua ambição. No imaginário dos povos nativos a atitude do religioso não poderia ter relação com as orientações divinas, já que ele pregava uma educação para a humildade, contrastando com sua perceptível ambição, o que não estaria relacionado à sua formação religiosa, a não ser que ele estivesse também

endemoniado.

Passamos a inferir, assim, que o *Mito da Capela de Ouro* também está relacionado ao *Mito do Eldorado*, narrativa criada quando os espanhóis, que já haviam iniciado o processo de invasão na América, começavam a conhecer as riquezas dos povos da América do Sul e, pelo que avistaram, deduziam que havia cidades e lugares inteiros de ouro, cujos tesouros existiriam em quantidades inimagináveis. Naquela época, o valor do ouro também estava associado a valores religiosos, não somente materiais, como o conhecemos hoje.

Não há como negar que a cobiça internacional pelas riquezas da Amazônia brasileira tem caracterizado ameaça concreta à soberania e à integridade territorial, uma vez que envolve interesses que tendem a ser vitais, no futuro, para as grandes potências, que já demonstraram como atuam nesses casos, inclusive em conflitos contemporâneos. Cândia e Araújo⁴⁹ destacam que o cenário amazônico e os modos de vida da região do Alto Trombetas sofreram e ainda sofrem profundas transformações com a invasão dos agentes do capital internacional, iniciada com a instalação dos Grandes Projetos. Tal fato ocasionou a constante necessidade de busca por formas de se enquadrar à nova ordem produtiva instalada. Tal processo teve início com a instalação da Mineração Rio do Norte (MRN) na região, na década de 1970. A partir de então, “a mineradora de Bauxita passou a representar, para os remanescentes de quilombos⁴, um elemento de desarticulação econômico-social e, principalmente, cultural”⁵⁰.

Do ponto de vista da religião cristã, fazendo-se relação à cobiça por riquezas, quando uma pessoa se entrega à tentação, esta pode se encontrar numa situação praticamente impossível, em que já não há mais força para resistir. Na tradição judaico-cristã, especialmente nas *Escrituras*, o ouro é um símbolo ambivalente. De outra forma, como aparece, por exemplo, nos *Levíticos*, sua pureza o dota de propriedades ritualísticas importantes, servindo, assim, como receptáculo privilegiado de oferendas a Deus em situações de culto e reverência. Mas, quando ele se torna autônomo em seu valor, atrai para si a cobiça dos homens, levando à ruína até mesmo os que se mostravam mais virtuosos antes de se entregarem aos enganos da riqueza.

O discurso religioso sobre o pecado no Ocidente cristão se desenvolveu a partir dos textos bíblicos. E esse discurso se fortalece a partir de uma definição de Santo Agostinho cheia de implicações legalistas e jurídicas: “O pecado é toda ação, palavra ou cobiça contra a lei eterna”. Para Santo Agostinho, o “pecador se desvia então de Deus” e “se converte à criatura”, sendo o arrependimento a conduta inversa. São Tomás de Aquino aprova e endossa o enunciado de Santo

⁴⁹ CÂNCIO, R. N. de P.; ARAÚJO, S. M. da S. Colonialidade do poder e sujeição nas relações sociais e educativas no Alto Trombetas. *Revista Antropológicas*, ano 18, 25(2), p. 41-70, 2014.

⁵⁰ *Ibid.*, 2014, p. 43.

Agostinho, mas mostra que essa fórmula inclui também os erros por omissão, uma vez que “é sempre para juntar dinheiro que o avarento [...] não paga suas dívidas”⁵¹.

O pecado original constituía para Santo Agostinho e São Tomás de Aquino o modelo mesmo do pecado, correspondendo exatamente à seguinte definição: era a desobediência voluntária de Adão e Eva ao preceito divino de não colher o fruto da árvore do bem e do mal. Assim, o pecado era representado como um delito de dimensão verdadeiramente cósmica, cometido por dois seres que haviam recebido dádivas e privilégios inimagináveis. Em plena liberdade, eles desobedeceram a uma ordem do criador, e isso resultou a eles e a seus descendentes o sofrimento e a morte.

Acerca da curiosidade do padre José Nicolino, ao se aventurar aos Campos Gerias, Cruls⁵² observa que o Sr. José de Carvalho publicou, há alguns anos na *Folha do Norte*, um artigo cujo título é “O Padre Nicolino e sua lenda”, o qual descreve que o padre obteve notícias dos tesouros do Cuminá ainda no seminário europeu. Sobre as riquezas encontradas, se relacionadas ao mito em questão, Cruls⁵³ comenta que isto teria lhe custado a vida. Segundo a descrição de José de Carvalho, “de tudo que se amontoava ali em ouro, prata e outras preciosidades, emanavam vapores asfixiantes e gases deletérios que em pouco lhe foram fatais”⁵⁴. Nas suas reflexões acerca do *Mito da Capela de Outo*, o autor assim complementa:

vem-nos certa dúvida se as expedições do sacerdote teriam mesmo por único escopo o que alega: a catequese dos índios e o reconhecimento dos campos [...] quem se obstina em buscar e rebuscar alguma coisa, que, talvez, mais não do que a opima bagagem dos jesuítas em fuga [...] Mas como increpar de visionários a esses e outros, se por três séculos o famoso Eldorado acirrou a cobiça de muitos povos e frotas e mais frotas cruzaram os mares em demanda da Guiana?⁵⁵

O pesquisador não encerra aí suas dúvidas, ele passa a lembrar de certos aventureiros que investiram em vários lugares em busca do sonho evanescente. Lembra que só do Peru, em vinte e cinco anos, o ouro que se remeteu para a Espanha orçou por quatrocentos milhões de “ducados”. Sintetiza dizendo que “caudais de ouro e prata por muito tempo escorreram do Novo

⁵¹ SANTO AGOSTINHO. *De grafia et libero arbitrio*. Obras de San Agustin. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

⁵² CRULS, G. *A Amazônia que eu vi: Óbidos – Tumucumaque*. 5ª ed. Rio de Janeiro. Livraria José Olímpio Editora. Brasília: INL, 1973.

⁵³ Em sua obra “Amazônia que eu vi”, cuja primeira publicação foi em 1930, no Rio de Janeiro, Gastão Cruls relata uma viagem que fez em 13 de setembro de 1928 ao rio Amazonas, passando por Óbidos, em direção à boca do Trombetas.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁵ *Ibid.*, 1973, p. 114.

Mundo para as arcas europeias”⁵⁶. Com isso, ele coloca em questão os objetivos postos pelos religiosos e dá margem para que sejam também alimentadas outras interpretações. Este pensamento é levado a cabo por Ruiz-Peinado, ao refletir sobre a relação do *Mito da Capela de Ouro* com as reais ideologias da Igreja na região de Oriximiná, quando o autor observar que

Es muy probable que a las intenciones de explotación ganadera de esos vastos territorios se añadiera el deseo de averiguar de dónde extraíanlos mocambos el oro con el que comerciaban en Óbidos (que explicaría la leyenda de la muerte del padre Nicolino), y una clara voluntad de control político que pasaba por disponer de un rápido acceso por tierra hasta la región donde se asentaban los mocambos.

⁵⁷

Nesse sentido, parece estranho que o *Mito da Capela de Ouro*, quando contado nos eventos de oralidade no município de Oriximiná, sempre é finalizado com a morte do padre, o que é acompanhado por um silêncio profundo que não permite qualquer outra forma de complementação da narrativa. Há, na verdade, uma interdição na narrativa, uma interdição que se esvai no desenlace da história, no medo de perder o controle dos fatos, não havendo, assim, possibilidade de maiores digressões. Razões mais profundas da morte, neste mito, são como entrar por labirintos proibidos. Embora a morte seja única realidade imutável da vida, neste caso, que o que está em questão é a morte de um padre e sua possível vã cobiça, ou seja, uma forma de transgressão às leis divinas. Portanto, poucos se atrevem a problematizá-la, pois não é permitido macular a história da Igreja.

3 A desobediência epistêmica e o jogo de forças sociais no “Mito da Capela de Ouro”

Ao estabelecer relação entre mito e ciência, Strauss pontua que a ciência contemporânea está no caminho de “superar este fosso e que os dados dos sentidos estão sendo cada vez mais reintegrados na explicação científica como uma coisa que tem um significado, que tem uma verdade e que pode ser explicada.”⁵⁸ Nesse sentido, podemos dizer que a ciência contemporânea tem percebido que os dados dos sentidos estão sendo cada vez mais reintegrados na explicação científica, haja vista que eles possuem significados e suas verdades podem ser explicadas.

O simbólico, portanto, se faz presente em toda a vida social amazônica, na situação

⁵⁶ Ibid., p. 115.

⁵⁷ Ibid., 2004, p. 196.

⁵⁸ Ibid., 1987, p. 11.

familiar, econômica, religiosa, política, etc. Laplantine⁵⁹ observa que embora não esgotem todas as experiências sociais, pois em muitos casos elas são regidas por signos, os símbolos mobilizam de maneira afetiva as ações humanas e legitimam essas ações. Assim, a vida social é impossível fora de uma rede simbólica. Explica o mesmo autor que

Sendo o inconsciente depositário dos significados, cabe aos homens a descoberta de sua revelação através das formas em que essas imagens se expressam e se manifestam. Toda imagem é, portanto, uma epifania, uma manifestação do sagrado. Conseqüentemente, toda e qualquer imagem, ao mesmo tempo produto e produtora do imaginário, passa a ter o caráter de sagrado, devido à sua universalidade e à sua emergência do inconsciente.⁶⁰

Desta forma, é impossível deixar de relacionar a vida social amazônica à vida simbólica e ao caráter sagrado que atravessam as relações. Um olhar a partir da perspectiva pós-colonial para *O Mito da Capela de Ouro* possibilita revelar ideologias sustentadas pela construção imaginativa do sagrado nas relações de dualidade no cenário amazônico.

Nessa direção, para Bonnici⁶¹, a crítica pós-colonial é uma abordagem que visa compreender o imperialismo e suas influências, sendo alvos de sua preocupação “a preservação e documentação da literatura produzida pelos povos degradados como ‘selvagens’, ‘primitivos’ e ‘incultos’ pelo imperialismo; a recuperação das fontes alternativas da força cultural de povos colonizados; o reconhecimento das distorções produzidas pelo imperialismo e ainda mantidas pelo sistema capitalista atual”.⁶²

No sentido de ampliar o entendimento sobre a representação da morte neste mito, é possível compreender que ele serve de entorpecimento, um aviso para os que tentam desafiar os espíritos da floresta. Assim, o morrer tornou-se símbolo de castigo e de fracasso e este passa a ser lentamente silenciado, mostrando-se como tema irrefletido, tornando-se algo proibido, principalmente por se tratar, neste caso, de um clérigo da Igreja.

No cenário amazônico os mais idosos nos ensinam que a morte não se dá sem razão, o que faz alimentar a reflexão acerca do sentido da finitude para cada sujeito. Na história da Igreja, os fatos existem para nos instruir e para que evitemos cair em erros semelhantes. No entanto, não nos cabe julgar qualquer ato, a não ser estabelecer relações que a própria história nos permita. Neste sentido, destacamos que a única verdade que defendemos é a de que o *Mito da Capela de*

⁵⁹ LAPLANTINE, F. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁶¹ BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

⁶² *Ibid.*, p. 10.

Ouro representa um conjunto de relações e atitudes formadoras de uma mentalidade coletiva, repassada pelos mais velhos, tendo como pano de fundo o jogo de forças sociais e as ideologias que disputavam e ainda disputam no processo de colonização do imaginário do ribeirinho amazônico.

Ao aproximar o mito com a história pontuamos que a imagem do “abrir a Capela de Ouro” está relacionada ao descobrir, ao adentrar ao mundo das ideias, descortinar as ideologias. No entanto, é preciso apagar e silenciar as vozes que podem provocar e gerar a eclosão de denúncias. Abrir a capela representa, portanto, descobrir e denunciar os projetos da Igreja fundados na catequização e na conversão. Trata-se de uma prática de desobediência, de resistência às ideologias do colonizador. Embora no contexto Amazônico, este fato nos remete ao contexto histórico da Idade Média, à atmosfera sombria, à aparência doentia dos monges/frades dos mosteiros e à Inquisição, como maneira de punir os que tentavam desvelar os segredos encobertos pela Igreja.

No *Mito da Capela de Ouro* a capela representa fonte de saber que, para os religiosos, precisava ser protegida. Assim, ela devia ser secreta e mantida inacessível, porque nela estão resguardados saberes que não estão devidamente interpretados no contexto do Novo Mundo. Desta forma, acesso à capela só poderia ser restrito, pois na Amazônia há um saber estritamente pagão e este pode ameaçar as doutrinas cristãs. O pensamento dominante, portanto, impedia que o conhecimento fosse acessível a quem quer que seja, salvo os escolhidos.

Para que se tivesse acesso à capela de ouro era preciso transpor um labirinto, representado aqui pela floresta sombria, encoberta pelos imensos castanheiros da região do rio Trombetas. Aquele que ousou chegar até a capela foi morto, mesmo que fosse um padre, não pelas mãos humanas, mas por castigo divino. Essa prática tem a ver com o pensamento da Idade Média, dominado pela Igreja, que entendia que as informações deveriam ser restritas a poucos, pois elas representavam dominação e poder. Era a idade das Trevas, em que se deixava todos os outros na ignorância.

A própria morte do padre José Nicolino representa o castigo como forma de ensinamento religioso e de recomendação aos possíveis violadores. No mito, o castigo é instaurado por Deus a um religioso. Isto é concebível na medida em que não se pode perdoar aquele que persegue a própria Igreja, aquele que desvia e tenta violar suas próprias leis. Em nenhum momento o mito é narrado de modo que se perceba que no interior da capela há alguém, uma pessoa que a protege ou alguém que componha aquele cenário.

Isso se deve ao fato de que não se pode relacionar o cenário luxuoso às questões divinas,

descomprometendo a Igreja de qualquer pretensão ou suspeita de enriquecimento naquele contexto, cujas bases se justificavam na propagação da palavra e na conversão ao credo divino. Assim, a inserção da Igreja no contexto amazônico vai interferir na mentalidade indígena, e esta será transmutada lentamente, o que implica na transformação da visão de mundo, da concepção de permissão e interdição, de temporalidade, de sentido da existência.

Ao observar que o contato entre os dois mundos colocou em evidência distintas percepções do real, diferentes imaginários, Gruzinski⁶³ diz que as percepções cristãs acerca do sobrenatural passaram a conviver com outras representações do mundo dos espíritos. Para o autor, neste processo, as imagens indígenas, em específico os objetos de culto, foram alvo da censura, da incompreensão e da intolerância religiosa. Nesta relação os membros da Igreja ou representantes do governo, preocupados mais com o controle político e ideológico da colônia, passaram a tratar as imagens indígenas não mais como artefatos raros, mas enquanto objetos de culto demoníaco. E por que não dizer também de algumas de suas atitudes.

A guerra real da colonização empreendida no campo simbólico vai se fortalecer dadas as diferenças linguísticas entre colonizadores e indígenas e o baixo letramento da sociedade colonial. As imagens, tanto derivadas dos objetos como dos mitos, serviam, por um lado, como aparelho à pedagogia de cristianização e, por outro, como uma possibilidade de expressão e criação de “crenças que seria difícil ou perigoso verbalizar”⁶⁴. Desta forma, a suntuosidade da beleza e os excessos da arte barroca dos prédios e das Igrejas, dos altares de virgens e santos, era divulgada como forma de combate às imagens consideradas licenciosas e esdrúxulas do mundo pré-colombiano.

A razão da existência do *Mito da Capela de Ouro* se dá pela necessidade de desviar a intenção da cobiça e o desejo de enriquecimento naquele contexto e resguardar os propósitos dos catequizadores. Com isso, é instaurada a ideia de que uma força sobrenatural, demoníaca, tomava conta do lugar para aqueles que resolvessem garimpar a floresta e disputar o espaço com o colonizador, mesmo que esta ameaça fosse representada pelo próprio nativo. Tal premissa faz com que a morte no mito possa ser relacionada à profecia do Apocalipse, ou seja, à predição sobre acontecimentos futuros com fundamentos religiosos, haja vista que serão castigados os que não lhe derem ouvidos.

Bhabha⁶⁵, ao tratar de embates culturais, observa que estes podem ser tanto consensuais

⁶³ GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e a ocidentalização do México Espanhol*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁶⁴ Ibid., p. 224.

⁶⁵ BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*. Trad. Myrian Àvila et al. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

quanto conflituosos. Neste caso, o movimento civilizatório está voltado às identidades em trânsito dentro de deslocamentos estruturais da modernidade. Para o autor, o embate cultural, de antagonismo ou afiliação, é uma negociação complexa, que emerge de momentos de transformações históricas. Sendo assim, ele explica que os sujeitos desse embate cultural de afiliação foram deslocados para um “entre-lugar”, que para ele se caracteriza como uma fronteira temporal e espacial, conferindo legitimação aos hibridismos culturais, ou seja, um espaço que conjuga tempos aparentemente distintos, que abarca duas ou mais culturas que se equilibram entre si ⁶⁶. Esses hibridismos culturais são, para Homi Bhabha, o acolhimento de diferenças culturais sem hierarquização. Num primeiro momento, entretanto, esse acolhimento sem segmentação passa por uma fronteira intersticial entre identificações “fixas”, que abrem essa possibilidade de embate cultural.

A construção do mito em questão representa, portanto, este momento de embate cultural, esta fronteira intersticial, uma vez que para a Igreja os indígenas, afrodescendentes e ribeirinhos eram pagãos e viviam endemoniados. No entanto, pela recorrência ao mito, o povo de Oriximiná faz a reversão do endemoniamento dos nativos e instaura a descolonização do imaginário. Pois, para a população local, na ótica da construção do mito, quem estaria endemoniado seria o padre, mesmo com sua formação eurocêntrica e baseada na fé cristã, pois ele também era mortal e, por isso, estaria vulnerável ao pecado da cobiça e, portanto, à morte.

Conclusão

Neste estudo que objetivou investigar a que formação ideológica e formas de educar estaria ligado o “Mito da Capela de Ouro”, na região do médio amazonas paraense, observamos que o embate entre o dogmatismo e a razão é pano de fundo para a composição do mito. O cenário da construção da narrativa, com base na epistemologia ocidental, mas no confronto com os conhecimentos indígenas e ribeirinhos, retrata um ambiente no qual as contradições e as oposições justificam as ações humanas.

A função do *Mito da Capela de Ouro* é, portanto, silenciar o confronto entre os franciscanos e os colonizados, e isso nos remete à questão do Bem e do Mal, do Certo e do Errado. Os religiosos difundiram que o que acontece quando se abre a capela de ouro é obra do demônio, endemonizando-os, com base na razão ocidental. Desta forma, o colonizador está representado,

⁶⁶ Ibid., p. 21.

naquele cenário, pelo bem; o colonizado, propenso ao mal, é relacionado aos desvios de condutas, ao pecado, portanto, à morte.

A causa da morte, ao se abrir a porta principal da capela, está envolta a um mistério, até a constatação de que isso acontece em razão da necessidade de manutenção do saber e da preservação das possíveis riquezas que ainda viriam a ser encontradas na floresta. O acesso à capela de ouro leva à verdade e ao saber, mas a um saber que investiga e descortina as ideologias da Igreja, que leva à irracionalidade e ao obscuro. A própria morte do padre representa o castigo como forma de ensinamento religioso aos pretensos violadores. No mito, o castigo é instaurado por Deus a um religioso. Isto é concebível na medida em que não se pode perdoar aquele que persegue a própria Igreja, aquele que desvia ou tenta violar suas próprias leis. Há, portanto, um pensamento decolonial na representação da morte no *Mito da Capela de Ouro*.

O fundamento desse mito é, na verdade, uma crítica ao poder da Igreja, mesmo que camuflada, ao esvaziamento dos valores, que se dá pela ganância, e também representa uma luta contra a divinização do poder, uma vez que as populações ribeirinhas representavam e ainda representam obstáculos aos empreendimentos colonizadores e religiosos. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua a organizar a diferença colonial⁶⁷. Nesse processo, o colonizador aqui deixa transparecer suas reais intenções. Tudo isso se deu sob o discurso religioso de uma pretensa “harmonia social”, que funcionou como uma estratégia e recurso persuasivo para pacificar o outro de forma a ensinar “condutas apropriadas”, tendo em vista um ideal de pessoa “pacífica”.

Por meio do discurso religioso orientava-se a população ribeirinha a partir da ideia de “certo” e “errado” com fundamento na fé cristã. E o principal recurso para isso era demonizar as práticas dos povos nativos, tentando incutir o medo à população Amazônica com a ideia de pecado e morte. Por meio de suas práticas catequéticas, utilizavam a palavra de Deus como ferramenta de vital importância para a evangelização e ensino dos dogmas cristãos, usados como principal elemento para a “consolidação” de uma lógica religiosa ocidental híbrida entre eles.

Nesse jogo de forças sociais, no contato com o colonizador, indígenas e ribeirinhos perceberam que o propósito dos religiosos não era somente pregar a palavra, mas também induzi-los a encontrar nas matas o cobiçado templo dourado, deixando transparecer a caça ao ouro e às pedras preciosas, a ganância encoberta, uma das razões que vão motivar a construção do *Mito da*

⁶⁷ MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciênciassociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). *Colección Sur Sur*, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. p.71-103.

Capela de Ouro. Em contraposição, os povos nativos reagem com resistência, o que caracteriza um ato de desobediência epistêmica e (des)colonização do imaginário no mito da “capela de ouro”.

Dessa relação entre religiosos e ribeirinhos são construídas novas possibilidades, novas formas de se perceber no mundo, as relações ganham outros sentidos, necessários para articular mudanças e interesses mútuos no dia a dia. A construção do *Mito da Capela de Ouro* retrata um tempo em que combater as ideologias da Igreja era visto como um crime contra a autoridade e carecia de punição severa, o que se dava com a morte. Contrariar os dogmas e descortinar os reais interesses dos religiosos jamais seria admitido pelo absolutismo religioso, em tempos em que o conhecimento era tão precioso quanto ouro.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO, R; CASTRO, E. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. Belém: Cejup, 1998.
- BOXER, C. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1700)*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.
- BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*. Trad. Myrian Àvila et al. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- CÂNCIO, R. N. de P.; ARAÚJO, S. M. da S. Colonialidade do poder e sujeição nas relações sociais e educativas no Alto Trombetas. *Revista Antropológicas*, ano 18, 25(2), p. 41-70, 2014.
- COUDREAU, O. *Voyage au Cumina*. Paris: A Lahure, 1900.
- CAMÕES, L. V. de. *Os Lusíadas*. Edição completa. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1980.
- CRULS, G. *A Amazônia que eu vi: Óbidos – Tumucumaque*. 5ª ed. Rio de Janeiro. Livraria José Olímpio Editora. Brasília: INL, 1973.
- DANIEL, J. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86. 2003.
- FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- GUAPINDAIA, V. *Além da margem do rio: a ocupação Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA*. Tese (Doutorado). USP/MAE. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. 2008.
- GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e a ocidentalização do México Espanhol*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HENRIQUE, Márcio Couto. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan.-abr. 2015.

LAPLANTINE, F. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. Raça e cultura. Trad. de Dora Ruhman e Geraldo G. de Sousa. In: GUINSBURG, J. (Direção). *Raça e Ciência I*. SP: Perspectiva, 1970.

_____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1987.

MALDONADO-TORRES, N. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". In CASTRO-GOMEZ, S. & GROSGOUEL, R. (eds.): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá Del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MALINOWSKI, B. Myth in primitive psychology. In: MALINOWSKI, B. *Magic, science and religion*. New York: The Free Press, Doubleday Anchor Books, 1948. p. 93-148.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisférioocidental no horizonte conceitual da modernidade. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciênciassociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). *Colección Sur Sur, CLACSO*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. p.71-103.

_____. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo, Editora Cortez, 2006, p. 667-771.

_____. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.

_____. *Histórias Globais/projetos locais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

NIMUENDAJU, C. *Mapa etno-histórico de Curt nimuendajú*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1987.

PAIVA, J. M. de. *Colonização e Catequese (1549-1600)*. Campinas: Autores Associados, 1982.

PORRO, A. *O Povo das Águas*. Ensaios de Etno-história Amazônica. Rio de Janeiro, Editora Vozes/EDUSP, 1996.

_____. História Indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In.: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Introdução a uma história indígena*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. 2008.

PRELAZIA DE ÓBIDOS. *Caminhando Libertando* (Anuário da Prelazia de Óbidos) 1957-1982.

RUIZ-PEINADO, A. J. L. "Misioneros en el río trombetas, la subida del padre Carmelo Mazzarino". *Boletín Americanista* 54, pp. 177-198, Barcelona, 2004.

RODRIGUES DE SOUZA, N. J. *Diário das Três Viagens: (1877-1878-1882)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

SANTO AGOSTINHO. *De grafia et libero arbitrio*. Obras de San Agustin: Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

Raimundo Nonato de Pádua Câncio: Professor do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Faz estágio de Pós-doutoramento no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Pará.

Sônia Maria da Silva Araújo: Professora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutoramento pelo Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra.

Witembergue Gomes Zaparoli: Professor do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutor em Linguística pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), na Linha de Pesquisa “Linguagem, educação e diversidade cultural”. Coordena o Grupo de Pesquisa Diálogos Interdisciplinares - DIPE.

Artigo recebido para publicação em: Abril de 2018.

Artigo aprovado para publicação em: Maio de 2018.