

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO, CULTURA E  
AMAZÔNIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

MOISÉS TAATE ALVES SARRAF

**BELÉM TAMBÉM É AFRO:**  
**Tensões discursivas na Amazônia urbana**

BELÉM - PARÁ  
2019

MOISÉS TAATE ALVES SARRAF

**BELÉM TAMBÉM É AFRO:  
Tensões discursivas na Amazônia urbana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação.

Área de Concentração: Comunicação

Linha de Pesquisa: Processos Comunicacionais e  
Midiatização na Amazônia

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ivânia dos Santos Neves

BELÉM - PARÁ  
2019

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

A474b Alves Sarraf, Moisés Taate  
Belém também é afro: tensões discursivas na Amazônia urbana  
/ Moisés Taate Alves Sarraf. — 2019.  
109 f. : il. color.

Orientador(a): Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ivânia dos Santos Neves  
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em  
Comunicação, Instituto de Letras e Comunicação, Universidade  
Federal do Pará, Belém, 2019.

1. Belém. 2. Amazônia. 3. Afrorreligiosidade. 4. Análise do  
discurso. I. Título.

CDD 302.2

---

MOISÉS TAATE ALVES SARRAF

**BELÉM TAMBÉM É AFRO:  
Tensões discursivas na Amazônia urbana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação.

RESULTADO:        ( x ) APROVADO    (   ) REPROVADO

Data: 13 de fevereiro de 2019

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ivânia dos Santos Neves - Orientadora  
Universidade Federal do Pará - UFPA

---

Prof. Dr. Otacílio Amaral Filho  
Universidade Federal do Pará - UFPA

---

Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco  
Universidade Federal do Pará - UFPA

---

Prof. Dr. Marcos André Dantas Cunha  
Universidade Federal do Pará - UFPA

BELÉM - PARÁ  
2019

## AGRADECIMENTOS

Porque a caminhada é longa e cheia de sonhos a se compreender, agradeço ao fôlego de minha mãe Dilza e do meu pai Moizes. E, ainda, porque o caminho tem de ser profundamente honesto – no erro e no acerto.

Porque foi preciso remar, agradeço à Maria, à Carlita, ao Jaime e ao Juquita, meus avó, portadores das narrativas que carrego comigo, que reconstruo e transmito.

Agradeço ainda ao meu irmão, Daniel, desde sempre companheiro e confrade de memórias.

Agradeço, também, à Carla, com quem compartilho a vida.

E como amizade é tesouro, agradeço a todos os meus amigos e amigas, que sempre estiveram comigo.

Pela contribuição imensa à pesquisa, agradeço aos entrevistados e parceiros, em especial a Edson Catendê, que foi de fato um parceiro e com quem compartilhei horizontes.

Um imenso agradecimento à minha orientadora Ivânia Neves, que me possibilitou enxergar a academia como espaço de disputa e foi uma grande amiga na construção da dissertação e na vida.

Também agradeço aos professores Otacílio Amaral e Agenor Sarraf, que acompanharam o trabalho desde o início e foram sempre muito generosos em suas largas contribuições.

Aos mestres e funcionários do programa de comunicação da UFPA, um agradecimento especial.

A todas e todos que de alguma forma contribuíram.

E agradeço, ainda, ao universo, que possibilitou que chegássemos até aqui.

## RESUMO

Esta dissertação busca percorrer o tema aniversário de 400 anos de Belém, comemorado em 2016, para compreender como se dá a construção do discurso sobre o aniversário da cidade, bem como os temas, os enunciados e outros discursos com os quais traça vizinhanças e relações. Para isso, vamos procurar materialidades na imprensa da cidade, traçando um paralelo entre os anos de 1966 e 2016, de modo a caracterizar o discurso em seu movimento em dois momentos de comemoração da cidade. Por fim, vamos procurar grupos políticos que fugiram a uma comemoração oficial da festa. Assim, conduziremos uma pesquisa de caráter etnográfico junto a um grupo que compõe a comunidade afroreligiosa de Belém, procurando compreender quais os sentidos e significados que tal grupo atribui à festa do aniversário da cidade para contrapor os resultados. Nosso aporte teórico-metodológico está baseado na análise do discurso, especialmente na arqueologia do saber de Michael Foucault, bem como na utilização desta metodologia no estudo de materialidades midiáticas em Maria do Rosário Gregolin. Nossa pesquisa de campo conta ainda com a interpretação das culturas de Clifford Geertz, a etnografia urbana de Massimo Canevacci e a história oral de Alessandro Portelli. Vamos nos apoiar também em um aporte teórico da História Social e da Antropologia para discutir os resultados. O objetivo principal é, portanto, caracterizar as tensões discursivas que se desenrolam na Amazônia urbana durante a comemoração do aniversário de Belém, demonstrando seu caráter político e relacional entre diferentes projetos, que reverbera em temas como cidadania e o direito à cidade.

**Palavras-chave:** Belém. Análise do discurso. Amazônia. Afroreligiosidade.

## ABSTRACT

This work seeks to penetrate the theme 400 years anniversary of Belém, celebrated in 2016, to understand how the construction of the discourse on the anniversary of the city takes place, as well as the themes, statements and other discourses with which it draws neighborhoods and relations. For this, we will look for materialities in the city press, drawing a parallel between the years 1966 and 2016, in order to characterize the discourse in its movement in two moments of commemoration of the city. Finally, let's look for political groups that have fled to an official celebration of the party. Thus, we will conduct an ethnographic research with a group that compose the Afro-religious community of Belém, trying to understand which meanings such group attributes to the city's birthday party. Our theoretical-methodological contribution is based on discourse analysis, especially in Michael Foucault's archeology of knowledge, as well as in the use of this methodology in the study of media materialities in Maria do Rosário Gregolin. Our field research also includes Clifford Geertz's interpretation of the cultures, Maissimo Canevacci's urban ethnography and Alessandro Portelli's oral history. The main objective is, therefore, to demonstrate the discursive tensions that unfold in the urban Amazon during the commemoration of Belém's birthday, demonstrating its political and relational character among different projects that reverberate in themes such as citizenship and the right to the city.

**Keywords:** Belém. Discourse analysis. Amazon region. African religiousness.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> - Reprodução da home da página Belém 400 anos, portal <i>GI Pará</i> .....	70
<b>Quadro 1</b> - Mapeamento de conteúdo portal <i>GI Pará</i> .....	71
<b>Figura 2</b> - Reprodução da primeira página do jornal <i>A Folha do Norte</i> , n. 31.827, 13 jan. 1966. ....	75

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ACP	Associação Comercial do Pará
AFAIA	Associação de Filhos e Amigos do Ilê Iyá Omi Ásé Òfa Kare
ALEPA	Assembleia Legislativa do Pará
DCIMA	Colóquio Internacional Mídia e Discurso na Amazônia
FCP	Fundação Cultural do Pará
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
RBA	Rede Brasil Amazônia
ROTAM	Ronda Tática Metropolitana
SESAN	Secretaria de Segurança Alimentar
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>CONHECER O ANIVERSÁRIO: A POLÍTICA DO <i>COMEMORAR</i></b> .....	<b>22</b>
2.1	Passagens entre pesquisas: o percurso de estudos sobre o aniversário de Belém – antes e durante.....	22
2.2	Como olhar para Belém: Cidades das Mangueiras, Cidade Morena ou Metrópole da Amazônia?.....	26
2.3	Outras formas de olhar e entrar na cidade: perspectivas etnográficas .....	29
2.4	Belém também é afro: primeiros contatos com a comunidade afrorreligiosa de Belém	37
2.5	Cidade e Amazônia: neocolonialismo interno e o lugar das cidades na região .....	42
<b>3</b>	<b>A ARQUEOLOGIA DO ANIVERSÁRIO DE BELÉM</b> .....	<b>44</b>
3.1	Condições de possibilidades históricas do aniversário – discussão com pesquisas em comunicação.....	46
3.2	Enunciado, discurso e formação discursiva: comemorar o aniversário é reatualizar o discurso da fundação portuguesa. E o que mais?.....	49
3.3	A cidade comunicativa: do espaço urbano à cidade interativa .....	51
3.4	Sentidos da comemoração: discussão sobre a Revista Projeto História .....	53
<b>4</b>	<b>O DISCURSO DA FUNDAÇÃO EM MOVIMENTO NA IMPRENSA PARAENSE DE 1966 A 2016</b> .....	<b>57</b>
4.1	A brandura do conquistador português: estradas, desfiles militares e a reescrita da memória sobre a colonização durante a ditadura .....	58
4.2	Cidade-mulher: a construção da mulher subalterna na “Cidade Morena” .....	66
4.3	2016: a Belém europeia do portal G1 e os processos de interdição.....	69
4.4	350 anos: recorrências e dispersões .....	74
<b>5</b>	<b>AS SUJEITAS E OS SUJEITOS DA CIDADE INTERATIVA: AFRORRELIGIOSIDADE E A DOBRA DO DISCURSO</b> .....	<b>79</b>
5.1	Sentidos da negritude: a comunidade afrorreligiosa em tempos de aniversário .....	82
5.2	Memórias de violência: exclusão, racismo e morte nos 400 anos de Belém .....	86
5.3	Um baiano paraense: a Bahia na memória do Pará.....	90
5.4	Tu faz parte disso? O percurso do trabalho de campo – do jornalismo à história oral, da comunicação à antropologia.....	93
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>101</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>104</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Aos pés do complexo do Ver-o-Peso, no decorrer da avenida Boulevard Castilhos França, uma pequena multidão começou a se amontoar no início da manhã. Em frente ao prédio do Solar da Beira, então interditado para reformas, havia um palanque montado temporariamente, emparelhado com uma tenda, onde se estendia um bolo de 100 metros – da Pedra do Ver-o-Peso à parede do Mercado de Carne. Adiante, haviam sido erguidas tendas para serviços públicos, como emissão de documentos. Uma estrutura que se misturava à variedade de faces: de feirantes a políticos, de servidores públicos a turistas. O cotidiano da feira estava em suspenso: por volta das 10h20, depois da celebração da missa em ação de graças ao aniversário de Belém, o prefeito da cidade, Zenaldo Coutinho (PSDB), iniciou seu discurso.

O ponto principal levantado pelo prefeito, ao lado de vereadores, deputados e do então governador do Pará, Simão Jatene (PSDB), foi o projeto de reforma do mercado do Ver-o-Peso. “Este ano o bolo vai ser maior, com 100 metros, e com um grande presente para Belém. Será anunciado um convênio que vai ser assinado com o governo do estado, com repasse de R\$ 25 milhões para obras de revitalização do Ver-o-Peso”, disse o prefeito (G1 PA, 2016a, on-line). Projeto esse contestado por feirantes, organizações da sociedade civil e instituições como Ministério Público Federal e o Instituto do Patrimônio e Artístico Nacional (Iphan).<sup>1</sup>

A festa seguiria o roteiro de uma programação *tradicional* que acontece há alguns anos: salva de tiros de canhão no Forte do Presépio, missa em ação de graças na igreja da Sé, “parabéns pra você” e corte de um bolo gigante a ser distribuído à população. Por detrás do palanque montado, feirantes seguravam um cartaz que denunciava o abandono da feira e, ao mesmo tempo, a falta de diálogo e transparência no processo de discussão sobre as necessidades de feirantes e clientes e, ainda, sobre qual o formato um novo Ver-o-Peso teria. A programação daquela manhã se encerraria com a inauguração de um monumento, mas não foi o que aconteceu.

Rumo à praça dos Estivadores, a comitiva de políticos e assessores caminhou com dificuldade pelo Boulevard Castilhos França, pressionada pela população que se amontoava por um pedaço de bolo. No local, o prefeito inauguraria o monumento Belém 400 anos, um obelisco que cujo objetivo é representar “a embarcação do fundador da cidade, Francisco Caldeira Castelo Branco”, considerado pela *memória oficial* como fundador de Belém,

---

<sup>1</sup> O tema da reforma do complexo foi acompanhado por jornalistas independentes em cobertura veiculada no blog *ver-o-veropeso* ([20--]).

conforme noticiou matéria jornalística publicada no jornal *O Liberal*, edição de 13 de janeiro de 2016 (O LIBERAL, 2016, on-line).

O monumento foi anunciado como um *presente* à cidade, concedido pela Associação Comercial do Pará (ACP) e pelo Sindicato da Indústria da Construção do Estado do Pará (Sinduscon-PA). O prefeito Zenaldo Coutinho, que conduzia a cerimônia, declarou que “Belém é essa riqueza da pluralidade e é isso que faz a beleza da nossa cidade”. Ainda segundo a matéria de *O Liberal*, o arcebispo metropolitano de Belém, dom Alberto Taveira, fez uma prece em que pedia aos presentes que agradecessem a deus “por essas diversas manifestações à cidade de Belém”, se referindo à presença de neopentecostais da igreja Assembleia de Deus, que participavam da inauguração.

Em alguns instantes, bombas de efeito moral explodiram em frente à Estação das Docas: um grupo de estudantes que criticava a gestão da prefeitura de Belém tentou impedir a inauguração, sendo reprimido por policiais da Ronda Tática Metropolitana (Rotam), da Polícia Militar; dois manifestantes foram detidos. A população procurou se proteger das explosões. Enquanto a PM tentava impedir a chegada dos estudantes, com um cordão de isolamento, a comitiva de políticos queria concluir a inauguração do monumento. Do outro lado da rua, de um trio elétrico, em cujo topo estavam membros do bloco carnavalesco 400 Urubus, militantes discursavam contra a inauguração do monumento, denunciando a violência policial e criticando a gestão municipal.

Minutos antes, durante o traslado da comitiva municipal rumo ao ponto de inauguração do marco, um cortejo caminhava no sentido contrário ao da comemoração: babalorixás, apoiadores e praticantes de religiões de matriz africana de Belém cantavam, tocavam e dançavam, como forma de protestar contra a ausência de organizações afrorreligiosas na festa do aniversário da capital paraense. “Belém também é afro”, dizia um dos cartazes. Circundando o ato, estavam os religiosos da Assembleia de Deus, que, naquele momento, davam um “abraço” na cidade, como parte da programação proposta pela prefeitura. Boa parte dos “evangélicos” hostilizou o ato, *orando* em direção aos afrorreligiosos, pedindo que Deus perdoasse os umbandistas, candomblecistas e membros de outras religiosidades de matriz africana. Era 12 de janeiro de 2016: dia em que Belém completava 400 anos.

\*\*\*

O aniversário, a festa da prefeitura e o cerco feito por grupos organizados politicamente em Belém, em choque simbólico e físico, naquele dia, materializam as tensões

que se irromperam na capital paraense no decorrer de dois anos, quando se iniciou a disputa sobre o significado do aniversário de 400 anos de Belém, mas que chegaram ao ápice naquele 12 de janeiro. A comemoração e os embates que se desenrolaram naquele dia são exemplo dos conflitos que fervilharam em manifestações artísticas, atos políticos e representações midiáticas sobre o aniversário. Nesse campo de negociações e crise, emergiu o objeto de estudo deste trabalho.

Um objeto a exigir que nossa pesquisa se situasse nas bordas da História, da Antropologia e da Comunicação. O mergulho nesses campos do saber não se deu desde o início da pesquisa, tampouco esteve no horizonte do projeto, mas se construiu na medida em que se demarcaram sujeitos marginalizados e atuantes politicamente durante as comemorações do aniversário. Foi por isso que a pesquisa se iniciou na Comunicação e, gradativamente, adentrou a pesquisa de campo, na Antropologia, entendendo as interações das mais diversas naturezas como objeto de estudo da comunicação (FERRARA, 2016) Interações essas que tinham como lugar de observação a etnografia, em processo muito próximo ao que descreveu Mateus (2015), na busca por uma definição de uma etnografia da comunicação – um programa que visa à relação entre linguagem e sociedade, fenômeno cultural ao nível da interação social entre indivíduos, grupos e sociedades.

Nossa pesquisa de mestrado esteve situada no âmbito do projeto de pesquisa 400 anos depois: experiências nas paisagens de Belém, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), na área de conhecimento de Teorias da Comunicação. O projeto se propôs a acompanhar a programação midiática, das emissoras de TV aos jornais impressos, das redes sociais à produção musical, chegando ainda aos processos artísticos tipicamente urbanos relacionados ao tema aniversário de 400 anos de Belém, procurando “analisar como diferentes segmentos da população de Belém, estudantes, feirantes, artistas, empresários e o poder público” viveriam a “experiência comunicacional do quarto centenário de aniversário da fundação da cidade” (NEVES, 2014, não paginado).

O tema “aniversário de 400 anos de Belém” teve suas primeiras ocorrências durante as eleições municipais de 2012, festividade a ser conduzida pelo candidato que vencesse o pleito. Já a partir daquele momento, setores empresariais e o Estado – prefeitura e governo estadual, principalmente – passaram a planejar o aniversário a partir de uma programação que incluiria shows e cerimoniais, lançamentos de jornais e revistas, campanhas publicitárias, filmes e músicas, eventos de toda ordem.

Eleição encerrada, Zenaldo Coutinho se tornou prefeito e, à medida que prosseguiu seu mandato, cresceu a reiteração da expressão 400 anos, mas não apenas no âmbito estatal. O

empresariado também lançou campanhas de reposicionamento de suas marcas publicitárias tomando como referência o tema dos 400 anos; universidades públicas e privadas programaram eventos acadêmicos sobre os significados, nos mais diversos campos do saber, do quarto centenário da cidade; grupos e coletivos políticos também entraram na discussão. Websites, jornais impressos, canais de rádio e tevê pautaram em seu noticiário cada vez mais o tema do aniversário.

O primeiro anúncio do poder público ocorreu em março de 2014, com a nomeação dos membros da comissão “Belém 400 anos”, grupo encarregado de compor a programação da festa de quatro séculos da cidade, a serem comemorados em 2016. “Foram nomeadas 47 pessoas, entre os segmentos da área cultural, esportiva, do poder legislativo, sindicatos dos trabalhadores e empresários” (BELÉM, 2014, não paginado). “Cabe a comissão formada representar a população de Belém e discutir o que deve ser melhorado na capital até 2016, ano que a cidade completa 400 anos (sic)” (BELÉM, 2014, não paginado).

A segunda medida foi o lançamento, já em 15 de outubro de 2015, do resultado das atividades do grupo. A programação da *comemoração oficial* dos 400 anos foi um conjunto de eventos que incluía 63 ações, espalhadas por Belém, distribuídas no decorrer de 13 meses.

Essas movimentações governamentais motivaram reflexões iniciais sobre nosso objeto de pesquisa, observando o aniversário de 400 anos de Belém como um tema que ganhava centralidade na vida política da cidade. Portanto, traçamos um plano de pesquisa que procurasse compreender de maneira ainda ampla a relação entre mídia e sociedade no âmbito dessas comemorações, dando a ela um tratamento discursivo, para saber qual o ordem do discurso que se instituía na cidade, já que “em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos” (FOUCAULT, 2012, p. 8). Perguntamo-nos, então: a que se refere esse aniversário? Sobre o que e a quem ele fala? Mas o mais importante era saber, para começo de conversa: por que ele é comemorado?

As indagações que motivaram nosso projeto de pesquisa nasceram também a partir de minha atividade profissional. De 2012 a 2013, participei do projeto editorial *Belém 400 anos*, do grupo *O Liberal*, publicado em fascículos mensais no decorrer de dois anos. A redação de crônicas históricas sobre *episódios marcantes* da história da cidade exigiu trabalho de pesquisa que me levou a ter contato com a literatura sobre a história da Amazônia, o que incluía desde autores do período colonial às mais recentes pesquisas no campo da História Social. Nesse ofício, tivemos uma percepção ainda embrionária da emergência de temas *consagrados* numa memória geral da cidade – ainda por ser definida com mais clareza. Além

disso, essa memória insistia em evocar uma *Belém europeia*. Os exemplos eram variados e incluíam menções à fundação de Belém tomando como referência a construção de um forte português, além do destaque dado à arquitetura colonial, materializada no arquiteto bolonhês Antonio Landi, e à *Belle Époque*, auge econômico da produção de borracha na Amazônia.

Essa compreensão de que havia determinada memória sobre a cidade e, a partir de então, a transição de perspectivas políticas, em 2014, levou-me a participar do projeto *Outros400*, um portal de notícias que realizou a cobertura jornalística do aniversário de Belém, tendo como eixo central a busca por *uma outra* narrativa da cidade, problematizando a memória que se evoca na enunciação deste acontecimento. Assim, partindo para o debate sobre o direito à cidade, do ponto de vista da comunicação, encontramos uma série de grupos periféricos, de mulheres, do movimento negro e também afroreligioso que estavam apartados da comemoração do aniversário, processo que reatualizava a exclusão histórica e sistemática a que esses grupos são submetidos, distanciados de seus direitos fundamentais à cidade.

Ainda em nossas primeiras perspectivas para a compreensão desse fenômeno, era necessário tomá-lo como processo e, portanto, a partir de seu caminhar na História. Foi importante então a percepção de que no ano de 1966 também ocorrera uma comemoração de aniversário, a comemoração dos 350 anos de Belém. Ao começarmos a nos aproximar das festividades realizadas em 1966, tivemos a percepção de uma série de pontes e intersecções que se posicionaram estrategicamente dentro da nossa pesquisa. Considerando os apontamentos de Neves (2015), que, ao analisar a resistência de memórias indígenas e africanas na comemoração dos 400 anos de Belém, demonstrou importantes redes de memória (GREGOLIN, 2007) entre esse aniversário e o de 350 anos, comemorado em 1966. Assim, aquele ano se tornara estratégico a nossas observações.

Em 1966, por ocasião das comemorações dos 350 anos de Belém, também houve uma intensa movimentação midiática. Os principais jornais impressos visibilizaram a cidade moderna, a arquitetura colonial, a população vestida de forma civilizada. Por iniciativa do Governo do Estado, uma das mais famosas cantoras do rádio, Dalva de Oliveira, gravou a música “Parabéns, Belém”, de Afonso Monteiro e Pires Cavalcante, em homenagem ao aniversário. A produção cinematográfica ficou sob a responsabilidade de Líbero Luxardo, que em conjunto com a Universidade Federal do Pará produziu o filme “Belém 350 anos” (1966) (NEVES, 2015, p. 35).

Assim, as perguntas feitas anteriormente sobre o aniversário de 400 anos, realizado em 2016, passaram a ser feitas sobre o aniversário em seu processo histórico, em seu movimento, traçando analogias entre os anos de 1966 e 2016. Quais as regularidades entre esses dois momentos e quais as dispersões?

Outra motivação para a realização do projeto de pesquisa foi a reduzida quantidade de trabalhos acadêmicos a refletir sobre o aniversário de Belém, tema para nós de suma importância para a compreensão das dinâmicas urbanas e midiáticas da cidade. No início de nossa pesquisa acadêmica, para responder a essas perguntas, utilizaríamos até então a técnica da análise documental, procurando reunir um *corpus* de matérias e reportagens produzidas no portal *GI Pará*, no ano 2016, sobre o aniversário de Belém; então, reproduziríamos o mesmo procedimento com dois jornais impressos da década de 1960. Do ponto de vista teórico-metodológico, trabalharíamos com a arqueologia de Michel Foucault. Em nossos levantamentos preliminares, destacavam-se formas de se comemorar o aniversário, centralizadas, para nós, em referentes eurocêntricos, que marginalizavam a maior parte da população da capital paraense.

Duas novas questões, contudo, causaram uma importante modificação no projeto. A primeira delas foi a dimensão de que há resistências, embates e tensões inerentes às relações de poder, percepção ampliada por Neves (2015), ao montar um mosaico de características sobre o aniversário de Belém, relacionando-o aos discursos destoantes que resistiam a uma forma oficial de se comemorar.

A comemoração desta data, proposta por alguns setores da sociedade local representa, sem dúvida, uma homenagem ao processo de colonização europeia na região. Diferentes sujeitos construíram diferentes discursos para falar sobre a cidade e não foi um processo pacífico, nem igualitário, pelo contrário, foi marcado pelo silenciamento das memórias indígenas e africanas, pela imposição da língua portuguesa e da arquitetura colonial. Não haveria, portanto, um paradoxo entre esta comemoração agenciada pelo poder público e a pluralidade étnica da cidade? (NEVES, 2015, p. 27).

À contestação do silenciamento étnico-racial, somou-se uma segunda noção que redirecionou nosso projeto e ganhou força na medida em que passamos a introduzir categorias arqueológicas foucaultianas. Para Foucault (2008, p. 172), um dos pressupostos a se considerar na descrição arqueológica diz respeito às contradições inerentes ao discurso, que “não são aparências a transpor, nem princípios secretos que seria preciso destacar. São objetos a ser descritos por si mesmos” e, ainda, que “tomando as contradições como objetos a ser descritos, a análise arqueológica não tenta descobrir em seu lugar uma forma ou uma temática comuns, e sim determinar a medida e a forma de sua variação”. Portanto, diz Foucault, há diferentes tipos de contradição dentro de um mesmo discurso, sendo uma delas a que acreditamos se situar na natureza de nossa pesquisa, a que nasce de uma mesma formação discursiva.

Bastou um redirecionamento em nosso olhar para visualizarmos essas contradições dentro do discurso do aniversário de Belém – e também um provável equívoco na condução de nossa pesquisa. As vozes destoantes descritas por Neves (2015) e as contradições apontadas por Foucault (2008) nos proporcionaram uma nova forma de traçar os objetivos da pesquisa, uma abordagem também muito influenciada pelos debates traçados no âmbito do Grupo de Estudo Mediações, Discursos e Sociedades Amazônicas (Gedai), do qual fazemos parte. Muito tem-se discutido, na condução de pesquisas de mestrado e doutorado de integrantes do Gedai, sobre o silenciamento imposto a sociedades amazônicas, grupos marginalizados e subalternizados, do ponto de vista midiático, a partir de recortes históricos, dentro de relações sociais diversas. Ainda assim, no traçado desses projetos, houve a seguinte inquietação: não estaríamos, ao privilegiar um *discurso oficial* como objetos de análise, recaindo no mesmo silenciamento que criticamos em debates, eventos e publicações?

Na reconstrução do projeto de pesquisa, a terceira edição do Colóquio Internacional Mídia e Discurso na Amazônia (DCIMA) foi um fator importante para incluir um pilar que, este sim, manteve-se no decorrer da pesquisa: a criação de possibilidades de escuta de sociedades subalternizadas, mantendo-se em aberto ao que vozes destoantes estão a dizer. O evento, realizado em junho de 2017, em São Luís (MA), procurou demonstrar modos de pesquisa em que o protagonismo é de grupos historicamente marginalizados, em que seus saberes minorados passam a ser ouvidos e suas estratégias políticas consideradas.

Uma perspectiva que caminha sempre ao lado da pergunta: pode o subalterno falar? A partir de Spivak (2010, p. 12), esse *subalterno* se refere “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. Contra a violência epistêmica descrita pela autora, que consiste na neutralização do subalterno ou colonizado, silenciando-o e destruindo suas possibilidades de representação, procuramos combater a subalternidade, não tomando o lugar da fala, mas sim criando possibilidades de escuta.

Sob este ponto de vista, retornamos aos escritos iniciais do projeto, voltamos nosso olhar para os aniversários de Belém – em especial para o de 400 e o de 350 anos – no intuito de corrigirmos posturas enquanto pesquisadores, criticarmos nosso próprio caminhar na construção categorias teóricas e métodos de pesquisa para não reproduzirmos desigualdades, descompassos e desequilíbrios tão estruturais na sociedade amazônica. Ao realizarmos esse exercício, visualizamos a cidade que resiste.

Um exemplo é a articulação que partiu do coletivo de comunicação Tela Firme rumo a outras periferias da cidade para realizar o “Belém 400 anos pelo olhar do gueto: a periferia atenta”, que consistia em reuniões, debates, oficinas de ferramentas audiovisuais e a produção de um documentário sobre o aniversário nas *quebradas* de Belém. Outro caso foi a ressignificação de ações da prefeitura: em 2015, um concurso escolheria a marca publicitária oficial do aniversário. O resultado não agradou e, nas redes sociais, surgiram diversas logos não oficiais, ironizando problemas sociais belenenses. Foi nessa panorâmica que também encontramos a atuação da comunidade religiosa de matriz africana, sobretudo a partir de ações protagonizadas para criar sua própria maneira de *comemorar* – ampliando muito o significado dessa palavra – o aniversário da cidade.

Essa comunidade, organizada politicamente numa rede de terreiros que se distribuem por toda a região metropolitana, realizou atos políticos de crítica à ausência da contribuição afroreligiosa à formação de Belém. Importante ressaltar: estamos nos referimos a uma comunidade cuja religiosidade é de matriz africana, isto é, que reúne “um diversificado conjunto de credos, alguns de caráter local, outros já revestidos da característica de religião universal, que podem ser encontrados por todo o Brasil, e até mesmo em outros países, especialmente Argentina e Uruguai” (PRANDI, 2007 p. 2). Ainda assim, trata-se de um grupo minoritário no Brasil – menos de um por cento da população diz seguir tais religiosidades. Nessa comunidade, há religiosidades diversas, dentre as quais estão o candomblé, a umbanda, o tambor de mina, o catimbó, o omorocô, a pena e maracá e a pajelança.

Para nós, como em Foucault, a comemoração organizada pelo empresariado e pelo Estado – a que chamamos provisoriamente de *formas oficiais de se comemorar* – faz parte do discurso dos 400 anos de Belém tanto quanto a comemoração crítica da comunidade de matriz africana, a que chamamos de *formas não oficiais de se comemorar*. Assim, nosso objeto de pesquisa passou a ser o discurso do aniversário de Belém em suas tensões e contradições.

A realização de nossa pesquisa justifica-se ainda pela necessidade de se compreender a reprodução de enunciados que circulam em Belém, uma das duas principais regiões metropolitanas amazônicas, procurando entender as relações que se constroem não numa Amazônia geral, uma grande região homogênea, imagem muitas vezes construída em variados espaços. Mas sim a partir das especificidades de uma *Amazônia urbana*.

Partindo dessas reflexões, nossa pesquisa se une a outros trabalhos acadêmicos em produção e também já concluídos sobre os discursos referentes à Amazônia urbana, como foi a pesquisa de mestrado de Silva (2017), que procurou interpretar memórias indígenas nos grafites de Belém. Outro exemplo foi a pesquisa sobre grandes projetos a partir dos

cinéjornais durante a ditadura civil-militar (SANTOS, 2018), além da pesquisa realizada por Tocantins (2013), em que se caracterizaram as performances de mulheres indígenas no Facebook a partir das relações de poder, corpo e identidade. Há ainda o estudo de Costa (2011), que procura localizar os significados de uma religiosidade popular na tessitura urbana de Belém, partindo de pesquisa bibliográfica e pesquisa etnográfica sobre a festividade de São José, no bairro do Guamá. Trata-se de experiências que contribuem para a construção de uma ferramenta teórico-metodológica que auxilie a reflexão sobre as grandes cidades na região.

Em nosso percurso de pesquisa, criamos a divisão didática de dois grandes feixes de enunciados a serem estudados, no discurso midiático e na interação da comunidade afroreligiosa, considerando nosso lugar, a cidade. Cercamo-nos assim de categorias que apoiassem o estudo sobre as comemorações do aniversário.

Em nosso Seminário Interno de Avaliação, realizado ainda em 2017, a divisão metodológica “oficial” e “não oficial”, apesar de necessária ao início da pesquisa, foi apontada como limitada: era necessário buscar os aspectos relacionais destes dois eixos, superando seu caráter dicotômico. Por nós elaborados, estes dois eixos procuravam traçar uma ponte entre as cidades “oficial” e “interativa”, propostas por Ferrara (2015), para quem há uma cidade planejada por certa oficialidade e *outra* cidade que pulsa além deste planejamento. Para a autora, essas duas cidades mantêm forte relação, que é lugar para onde queremos nos dirigir e de onde vamos elaborar a cidade relacional midiaticizada. Sabe-se que, sim, emerge nas subjetividades dos sujeitos determinado recorte de cidade a partir de uma iluminação midiática que se faz dela. Da mesma forma que esse recorte é contraposto às interações diárias vividas por esses sujeitos – sua organização política cotidiana, suas trocas econômicas marginais no planejamento da cidade e, além e junto de tudo isso, suas elaborações simbólicas de si, do outro e da cidade.

Nesta dissertação, procurando o caráter relacional de uma cidade oficial e uma cidade comunicativa, buscaremos caracterizar o discurso sobre o aniversário de Belém a partir de suas contradições e em movimento, indo de 1966 a 2016. Por isso, nossa problemática é a seguinte: quais os sentidos da comemoração do aniversário de Belém em seu movimento histórico? Para isso, vamos estudar a comemoração, do ponto de vista discursivo, a partir da veiculação de enunciados sobre Belém. Assim, procurando as tensões discursivas, vamos cotejar os significados que a comunidade afroreligiosa atribui a esses festejos em 2016, quando há a irrupção de memórias silenciadas (POLLAK, 1992) e, então, compreender a atualização dos discursos sobre a capital paraense. Dessa forma, demonstrar como o discurso

sobre o aniversário é composto por contradições e embates, contrapondo os resultados para compreender o caráter dialógico da comemoração nos dois grandes eixos da pesquisa.

Deste ponto de partida, surge uma série de outros questionamentos na relação mídia-cidade. Vamos visualizar, por exemplo, quais as pautas que ganhavam destaque no noticiário em 1966 e quais se sobressaíram em 2016, para então chegarmos às formações discursivas em comum. Com tal reflexão, podemos visualizar quais as discussões traçadas e quais os grupos políticos e econômicos que protagonizavam esse debate, ao mesmo tempo em que visualizamos os segmentos silenciados, a quem fora negado o direito de narrar a cidade, tanto em 1966 quanto em 2016. Neste sentido, em 1966, viviam-se os primeiros anos da ditadura civil-militar que duraria até a década de 1980 – registramos quais atores políticos atuam e de que forma a festa do aniversário de 350 anos estava vinculada ao novo regime político no estado do Pará. Da mesma forma, em 2016, procuramos compreender como o momento de instabilidade política nacional – e local – se relacionava com o aniversário da cidade.

Também percebemos uma importante formação discursiva em comum entre 2016 e 1966. A data a que esse aniversário se refere e a contagem dos aniversários, por exemplo, têm como referência o forte do Presépio (1616), fundado pela Coroa Portuguesa. Naquele período, Portugal estava sob influência do reino espanhol, por meio da União da Península Ibérica<sup>2</sup>. Acontece que a fundação do forte, que fora tomada como referência para a contagem do tempo da cidade, é posterior à existência de uma população indígena que viria a constituir Belém. O forte, construção simbólico-militar, fora erguido ao lado de uma aldeia Tupinambá e às redondezas de outras nações indígenas então habitantes da área no início do século XVII (REIS, 1993). Como personagens iniciais dessa expedição de fundação, consagrados pela história oficial, estão o colonizador tido como fundador de Belém, Francisco Caldeira Castelo Branco, e outro militar, Pedro Teixeira, que conduziu a expulsão das demais nações europeias que tentavam ocupar a região. Colocamos, por fim, uma pergunta em nosso horizonte: por que, durante a enunciação do aniversário, são invocadas memórias portuguesas em vez de memórias indígenas? Memórias, por exemplo, da resistência Tupinambá durante o início do processo de Colonização, como apontado por Cardoso (2007, 2017).

\*\*\*

---

<sup>2</sup> Segundo Cardoso (2011), a União Ibérica é fruto da crise dinástica que se inicia com a morte do rei d. Sebastião de Portugal. Com a fragilidade de d. Enrique e a reclamação ao trono conduzida por d. Felipe II (1558-1598), de Espanha, que possuía um exército para tal, tem início a União Ibérica. Foram 60 anos de uma monarquia católica que controlou posses na Europa, na América, na África e na Ásia.

De acordo com o Mapeando o Axé<sup>3</sup>, mapeamento das comunidades tradicionais em regiões metropolitanas, realizado em parceria entre o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), Secretaria de Segurança Alimentar (Sesan) e Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco), há 1.189 casas de religiões de matriz africana em Belém e seus municípios metropolitanos. É uma comunidade que, historicamente marginalizada, silenciada e camuflada na cidade como sua própria estratégia de sobrevivência, possui uma ativa organização política, espraiando-se por toda a Região Metropolitana, participando de conselhos e fóruns municipais, estaduais e federais, além de perpetuar seu calendário de ritos religiosos e de ações políticas diretas na busca pelo reconhecimento de sua importância na constituição da cultura amazônica.

Depois de um contato inicial com o babalorixá Edson Catendê, fomos conhecer melhor o universo afrorreligioso de Belém a partir das atividades realizadas pelo terreiro de candomblé Ilê Iyá Omi Ásé Òfa Kare, do qual pai Catendê é a principal liderança. No início do segundo semestre de 2017, a Associação de Filhos e Amigos do Ilê Iyá Omi Ásé Òfa Kare (Afaia) executava o projeto “Africanidades em Movimento: ritmos e corporeidade”, por meio do Edital Semear, da Fundação Cultural do Pará (FCP), que consistia na realização de conversas, oficinas e apresentações sobre dança e música afrobrasileiras. Em nossa primeira visita, acontecia encontro da oficina de música com alunos de uma escola de ensino fundamental do bairro do Tenoné, em Belém. Apresentei-me aosicineiros e aos alunos, e assisti à oficina realizada no pátio da escola, enquanto os alunos aprendiam o batuque de atabaque e gogô.

Ir às escolas, aos moldes do projeto, procurava combater a intolerância *na raiz*, uma vez que o ambiente escolar é um dos tantos em que se manifesta o preconceito racial e religioso, tanto quanto espaço para o combate à discriminação, como demonstrou Quintana (2013), que buscava o significado da escola para famílias candomblecistas e cujas entrevistas com os filhos de santo apontam para a intolerância religiosa, sobretudo, naquelas em que há maior contingente de alunos e professores de religiões neopentecostais.

No intervalo das oficinas, uma criança de aproximadamente 10 anos se aproximou de mim. “Tu faz parte disso?”, perguntou, séria. Não entendi a pergunta. Pedi que repetisse. “Tu faz parte disso?”, reforçou o menino. Eu não sabia exatamente a que se referia a pergunta. Não sei se fazia menção à oficina, se se referia ao terreiro de candomblé ou, ainda, se à comunidade afrorreligiosa de Belém de maneira mais ampla. Respondi dubiamente: “Mais ou

---

<sup>3</sup> Associação Filmes de Quintal. (2011). Mapeando o Axé – Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro. Porto Alegre.

menos”. A minha indecisão e a falta de entendimento sobre a dimensão do questionamento, naquele momento, foram fator motivador de uma série de outras perguntas sobre a natureza da atividade acadêmica, a pesquisa de campo e, principalmente, da relação do pesquisador com os sujeitos da pesquisa. A pergunta reverberou em cada trabalho apresentado e tópicos escritos no decorrer da produção desta dissertação. A pergunta vai conduzir a algumas respostas e muitas outras indagações no texto do trabalho que segue.

Para percorrer essas questões, vislumbramos também a cidade midiaticizada a partir de trabalho de campo que possibilitou a atuação junto à comunidade afroreligiosa. Para isso, realizamos uma metodologia para a comunicação urbana a partir das formulações de Canevacci (2004), para quem é necessário um estranhamento em relação a esse objeto e afastamento para, assim, se conhecer a cidade. Para a sua atividade etnográfica e estudo das cidades, ele utiliza o conceito de polifonia, segundo o qual atuam na cidade diversas vozes, de diversas fontes, concomitantemente, sem uma condução linear e unidirecional. Ainda ao nosso trabalho de campo, serão importantes as perspectivas e os métodos da história oral de Alessandro Portelli e as noções sobre o ofício etnográfico de Clifford Geertz

Assim, num jogo de mostrar e esconder, no vai-e-vem de visibilidade e invisibilidade, nossa dissertação foi dividida em duas grandes partes, que buscam demonstrar as regras que condicionam, em Belém, o que deve ser manchete, o que entra na pauta de políticas públicas, para onde se direcionam os recursos públicos e a atenção das organizações numa sociedade – e quais as implicações disso na produção de subjetividade. Nosso intuito é encontrar choques discursivos dentro da cidade para compreender como se forma, nas suas contradições, o discurso sobre o aniversário de Belém em movimento em uma memória de Belém.

Por isso, dividimos esta dissertação em duas partes, cada uma subdividida em dois capítulos. Na primeira parte, o primeiro capítulo objetiva ampliar o percurso de pesquisa, demonstrando como estudos no campo da História Social possibilitaram certa compreensão sobre a História de Belém e, posteriormente, do conceito de historicidade para a reescrita da História e realização de nosso trabalho. Demonstramos a mudança de perspectivas a partir da atividade jornalística junto a grupos políticos na cidade e, então, a realização da pesquisa no âmbito acadêmico. Discutimos, por fim, o conceito de Amazônia urbana e colonialismo interno.

O segundo capítulo faz o que chamamos de arqueologia do aniversário de Belém. Apresentaremos os conceitos foucaultianos mais importantes à nossa análise para, ao mesmo tempo, incorporá-los à nossa pesquisa. Esse capítulo inclui o estudo sobre o conceito de enunciado, formação discursiva e condições de possibilidades históricas. Ainda nesse

capítulo, procuramos realizar o *choque* de enunciados em embate político que emergem durante o aniversário de Belém.

Da mesma forma, a segunda parte está dividida em dois capítulos. No primeiro deles, tratamos das *pontes* entre os anos de 1966 e 2016, análise de materialidades midiáticas dos dois períodos, destacando a comemoração do aniversário de Belém na década de 1960. Procuramos demonstrar recorrências e dispersões de enunciados na imprensa dos dois períodos, traçando redes de memórias de naturezas distintas e, principalmente, analisar o significado da comemoração na imprensa da capital paraense. No quarto capítulo, por fim, apresentamos o percurso da pesquisa de campo, nossa metodologia de trabalho e resultados, ressignificando o conceito de comemoração a partir de uma pesquisa de caráter etnográfico junto a uma comunidade de candomblé.

## 2 CONHECER O ANIVERSÁRIO: A POLÍTICA DO COMEMORAR

*Quem é de Belém do Pará dá um grito. É pra gravar, pra postar no Face e a galera do Rio de Janeiro ver. Joga luz! Pra não dizerem que aqui... Nós somos índios, sim. Mas nós somos índios respeitados no Brasil, meu irmão! Joga a mão pra cima quem tem orgulho do Pará.*

(DJ Juninho, da aparelhagem Super Pop, durante festa em comemoração ao aniversário de Belém, no Portal da Amazônia, no dia 11 de janeiro de 2016)

### 2.1 Passagens entre pesquisas: o percurso de estudos sobre o aniversário de Belém – antes e durante

Minha pesquisa sobre o tema “400 anos de Belém” se inicia dois anos antes da comemoração do aniversário e três anos antes da pesquisa acadêmica no âmbito do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCom). Em 2014, fui convidado a fazer parte de um projeto editorial das Organizações Romulo Maiorana, a ser veiculado por meio de fascículos mensais, no jornal *O Liberal*. A tarefa exigiria pelo menos 20 meses: escrever, a partir de crônicas históricas, o *caminhar* de Belém, situando-a na história do Brasil. Assim, reeditando outros momentos em que tal modelo editorial foi publicado pelo jornal, como a *História do Pará*, escrita por Benedicto Monteiro, em 2001, o projeto desta vez narraria a fundação da cidade e a formação de sua população, rememoraria os *principais episódios* da constituição histórica da capital paraense. Tais episódios deveriam se amontoar, por fim, numa linha do tempo coesa, esmiuçando ao leitor as peculiaridades da região, seus passados e memórias – tudo num estilo agradável e com projeto gráfico ilustrativo.

Numa pesquisa que envolvia a orientação de historiadores e a leitura de obras sobre a História de Belém, o projeto iria procurar ainda tangenciar, já desde o início, a história oficial, a memória geral, destacando, com o olhar lateralizado, fatos *pouco conhecidos* sobre a cidade, elencando curiosidades. Publicado em agosto de 2014, o primeiro fascículo teve como tema “A Fundação de Belém”. Para sua escrita, recorri aos documentos oficiais que descreviam a jornada de Francisco Caldeira Castelo Branco, bem como os primeiros anos do povoado que viria a dar origem à cidade de Belém. Documentos esses encontrados nas obras de historiadores como Barata (1973). Também recorremos a documentos coloniais, como o regimento do governador-geral do Brasil, Alexandre de Moura, de 22 de janeiro de 1615, em que são dadas as instruções para a fundação de um posto avançado de defesa, que o autor considera como o episódio da fundação de Belém, descrito por Reis (1993). Apesar da

perspectiva de se escrever *outra* história de Belém de forma atrativa ao leitor, a utilização de documentos históricos sem a devida historicidade recaía na repetição de *uma* versão da história.

Ao observar a escrita inicial do projeto editorial, bem como a forma como a pesquisa bibliográfica foi conduzida, já no âmbito da pesquisa acadêmica, percebemos a utilização de conceitos de certa forma superados. A concepção de que documentos históricos falavam por si só, muito criticada por Bloch (2001), permeou os primeiros fascículos produzidos. Além disso, naquele momento se consolidavam perspectivas como a linearidade histórica – que tenderia, numa abordagem positivista, à evolução, ao progresso –, a utilização de fontes históricas sem criticidade e o baixo diálogo conduzido com pesquisas recentes, que traziam novas formas de ler documentos já publicados e, principalmente, a cristalização e reatualização dos chamados *cânones históricos*. A crítica às noções até então utilizadas foi uma forma de pensar novas abordagens para nossa pesquisa acadêmica.

No segundo fascículo, o objetivo era narrar a atuação das ordens religiosas no processo de colonização, tais quais carmelitas, mercedários e jesuítas. Naquele momento, reproduzimos a escrita da história a partir de obras do século XIX e até do XX, mas sem contextualizar a historiografia própria de cada um, bem como pesquisas recentes sobre o assunto. Utilizamos como referência, por exemplo, as crônicas produzidas por Daniel (2004), escritas no século XVIII, a história da Companhia de Jesus narrada por d’Azevedo (1901), do século XIX, e Baena (1969), em sua obra de referência *Compêndio das Eras da Província do Pará*, publicada no início do século XIX. Novamente, havia pouco diálogo com pesquisas recentes.

À medida que se avançava, contudo, buscando recontar a História da cidade, a quantidade de documentos lidos *in natura* diminuiu. Entraram em cena trabalhos desenvolvidos no âmbito de programas de pós-graduação, como o de História Social da Amazônia, da UFPA, para o trabalho de narração da utilização de mão de obra de africanos escravizados no então estado do Grão-Pará e Maranhão. Exemplo disso foi a discussão traçada entre: Salles (2005), em *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*, obra de referência no assunto produzida na década de 1980; Bezerra Neto (2001), em levantamento sobre a escravidão negra na Amazônia entre os séculos XVII e XIX; e, ainda, Barbosa (2009), que tratou do tráfico negreiro no Grão-Pará durante a primeira metade do século XVIII. Começavam a emergir perspectivas críticas sobre o documento e sua utilização na escrita da História. Perspectiva essa que se consolida com a leitura de bibliografia referente à Cabanagem, fascículo de número dez, que mais exigiu esforços de leitura para sua escrita.

Minha leitura sobre o movimento cabano se inicia com Raiol (1970), na obra elementar *Motins Políticos*. A importância de tal obra na escrita do fascículo sobre a Cabanagem, porém, decaiu na medida em que passamos à utilização de outras produções sobre a Cabanagem, tais quais Salles (1992) e Cleary (2002). Mas a fissura na forma como vínhamos conduzindo o projeto foi especialmente notada a partir da pesquisa conduzida por Ricci (2001), que vai historicizar o movimento cabano, demonstrando, desde a retomada de Belém pelas forças imperiais até a reivindicação das memórias cabanas nos governos de Jader Barbalho (de 1983 a 1987 e de 1991 a 1994) e Edmilson Rodrigues (de 1997 a 2000 e de 2001 a 2004), a historiografia como um traçado vivo, em movimento, reinterpretando documentos e concepções tidas como consolidadas a partir do olhar de cada tempo. A historicidade de Ricci reconfigurou nossa forma de escrever.

Os capítulos seguintes, então, serão conduzidos como num pêndulo entre a leitura crítica do documento histórico à reprodução de memórias cristalizadas circulantes na história de Belém. Esse é o caso do fascículo *Belle Époque*. Para sua produção, a cidade de fins do século XIX aparece, como em Sarges (2010), no processo de elitização do centro da cidade, a imposição de um código de posturas excludente e, principalmente, a remodelação da urbe a partir da demolição de cortiços e expulsão da população pobre. Ainda sobre o tema, cabiam outras pesquisas, como as de Orum (2012), que narra o comportamento da elite belenense do período a partir de seus costumes, como na preferência por prostitutas *polacas*<sup>4</sup>. Apesar da noção de que havia ali certa fantasmagoria de caráter discursivo sobre o período áureo da borracha, como descrito por Castro (2010), o texto final teve sua carga de ufanismo ao, por si só, invocar o período.

A autocrítica traçada, já nos últimos meses do projeto, culminou com a não feitura da última edição, que seria uma ode a benfeitorias e projetos arquitetônicos recentes conduzidos pelos últimos governos que por Belém passaram. Deixei o fascículo Belém 400 anos já aderindo a outro projeto. De perspectivas construídas no decorrer da escrita do fascículo, emergiam noções político-históricas e comunicacionais, que resultam na minha participação no projeto do portal *Outros400* ao lado de jornalistas, grafiteiros, publicitários, fotógrafos e ilustradores. Ao final de 2015, planejamos formas de construir uma narrativa midiática que mostrasse *outra* cidade, que narrasse os marginalizados da festa principal dos 400 anos, que

---

<sup>4</sup> Como ficaram conhecidas popularmente em Belém prostitutas de origem judaica oriundas de países como Polônia, Hungria e Áustria, trazidas para cidades brasileiras por meio de uma rede de tráfico de mulheres (ORUM, 2012).

reinterpretesse criticamente a história a ser enaltecida pela comemoração oficial. Do fascículo *Belém 400 anos* ao portal *Outros400*.

Esse novo projeto nasceu da certa consciência de que havia uma série de enunciados em circulação na sociedade em função do aniversário de 400 anos de Belém. Enunciados esses que percebemos como uma *memória oficial* do aniversário, a ser conduzida pelo Estado (governo do estado e prefeitura de Belém) em consórcio com a elite da cidade e visibilizada pelos meios de comunicação. Sabíamos, desde já, que variadas memórias emergiriam, como as relacionadas ao período da *Belle Époque*, dando visibilidade a uma cidade europeia. Essa memória oficial, para nós, está situada no conceito de memória coletiva (HALBWACHS, 2005), entendida ao mesmo tempo como um saber e como uma lembrança, um conhecimento atual do passado, que se constrói coletivamente em grupos ou sociedades.

Essa circulação, por conseguinte, silenciaria *outra* cidade: população negra e pobre, mulheres, memórias indígenas, de luta e resistência contra projetos oficiais em quatro séculos. Assim, baseamos nosso projeto na reinterpretação da História oficial na crítica de enunciados elitistas da cidade, para isso utilizando de ferramentas da comunicação, principalmente a técnica jornalística. Uma atitude que parte para o conceito de memórias silenciadas (POLLAK, 1992, p. 2), a partir do qual a análise de grupos excluídos e marginalizados, por meio da história oral, mostrou a importância dessas memórias “como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória oficial’”.

Nesse jogo de disputas de poder, reunimo-nos a outros grupos que também procuravam traçar um ideal de cidade além da narrativa hegemônica construída. Assim, estivemos em rede com movimentos que contestavam o caráter elitista da festa de comemoração dos 400 anos, como observado por Neves (2016). A exemplo disso, coletivos da periferia se reuniram para contestar a ausência dos festejos em seus bairros no projeto “Belém 400 anos: a periferia atenta”, que culminou no lançamento de um manifesto da juventude periférica de Belém criticando um projeto de cidade racista, que lhes marginalizava, inclusive durante as comemorações do aniversário. Também estivemos em contato com grafiteiros, que, conosco, realizaram o projeto do Infografite – uma forma de colocar a técnica do infográfico jornalístico nos muros da cidade e de fazer o atravessamento inverso –, justamente num momento em que esses espaços se tornaram resistência ao aniversário conduzido pela prefeitura, como demonstrado no estudo de Silva (2017), ao procurar memórias indígenas nos grafites e pichações de Belém.

Ainda no espaço do portal *Outros400*, considerando o campo da História como um constituinte das diretrizes do projeto, passamos a reinterpretar lugares canonizados da capital

paraense, memórias cristalizadas e os monumentos coletivos produtores de subjetividades, como o Theatro da Paz e o estilo *Art Nouveau* na arquitetura. Esse objetivo se materializou na seção “Olhos da História”, em que foram escritas crônicas cujo escopo unia pesquisas históricas sobre a cidade às perspectivas políticas de organizações que ocupavam o espaço público, reinterpretando-o a partir de suas visões, rotinas e solidariedades. Dessa passagem, dos *400 anos* aos *Outros400*, nasceu a intenção de se estudar, no âmbito acadêmico, o tema aniversário de Belém.

Assim, ao demonstrar como circulam cânones da *historiografia oficial* e como estes eram reproduzidos sem a devida historicidade, chegamos ao que Foucault (2008) chama de memorização dos monumentos do passado – aqui, por exemplo, a Colonização – que assim se torna documento, suposto reproduzidor fiel de uma realidade. A proposta foucaultiana de História é a de transformar esses documentos em monumentos – demonstrando que possuem historicidade, que são construídos socialmente e, por isso, têm implicações políticas no presente. Assim, a Colonização enquanto monumento construído na História da cidade é passível de análise a partir de seus significados. Este é o caminho que vamos procurar traçar em nossa dissertação.

## **2.2 Como olhar para Belém: Cidades das Mangueiras, Cidade Morena ou Metrópole da Amazônia?**

Antes de nos debruçarmos propriamente sobre as categorias teóricas e a análise em si, devemos fazer algumas considerações sobre o significado da comemoração de aniversários na Amazônia. A cidade de Belém, foco de nossa análise, assim como uma série de outras cidades no Brasil e de outros países da América Latina, realiza anualmente um conjunto de festejos em comemoração aos seus aniversários. Esse aniversário vem sendo comemorado no dia 12 de janeiro. A data, por sua vez, tem como referência a presença portuguesa em uma região que viria a ser conhecida no decorrer do tempo por variados títulos, dentre os quais, Feliz Lusitânia, Cidade do Pará, Santa Maria de Belém do Grão-Pará e Belém.

Também aparecem em nossas análises recentes regularidades deste processo em outras cidades amazônicas. Percebemos, então, que a comemoração desses aniversários a partir de um padrão eurocentrado não ocorre só em Belém, mas em cidades como São Luís (MA), capital que comunga de um passado de colonização semelhante ao de Belém – regularidade na comemoração que havíamos chamado de *formas oficiais* (SARRAF; NEVES, 2017, p. 108). A partir dessa constatação, partimos para a construção de tais discursos:

Tais formas oficiais incluem alguns elementos, como a intersecção discursiva entre Estado e meios de comunicação ao enunciar o aniversário das cidades. Esse formato de se comemorar tem, ainda, como característica a atualização do processo de colonização da Amazônia como marco fundacional das cidades da região. Ao determinarmos essas formas oficiais de se comemorar, a partir da memória portuguesa, nos perguntamos: há outros meios de se comemorar? Considerando a diversidade étnica que compõe a formação das cidades amazônicas, a partir da presença indígena, muito anterior à chegada portuguesa, tanto em Belém quanto em São Luís, a resposta é sim. Considerando o tráfico negreiro, que trouxe à Amazônia africanos escravizados a partir do século XVIII, a resposta é sim (SARRAF; NEVES, 2017, p. 733).

Situada na foz do rio Pará, Belém, por sua posição geográfica, foi um entreposto estratégico durante séculos, desde o início da colonização portuguesa, passando aos diversos ciclos econômicos orientados por fatores externos à região amazônica. Cidade de 1,4 milhão de habitantes, cuja região metropolitana alcança cerca de 2,2 milhões de moradores, Belém é capital do Pará, mais populoso estado da região amazônica, com 7,5 milhões (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010). Com uma economia baseada no setor de comércio e serviços, a cidade recebe investimentos dos segmentos industriais do interior do estado, como o agropecuário, madeireiro e mineral.

Uma cidade que, apenas no ano de 2017, testemunhou quatro chacinas em suas periferias. No último episódio, no mês de junho, cinco pessoas foram mortas, além de outros nove feridos. Ao todo, nas quatro chacinas de 2017, foram assassinadas 45 pessoas em Belém e região metropolitana. As mortes são registradas em bairros como Guamá, Terra Firme e Cremação, sendo perpetuadas pela ação de milícias. O modo de operação destes grupos criminosos foi investigado pela Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) das Milícias, no âmbito da Assembleia Legislativa do Pará (Alepa). Segundo relatório final da CPI, as milícias possuem membros especializados em “extermínio”, exercem poder político nos territórios controlados e contam com a omissão das corporações militares (PARÁ, 2015). Esses grupos ainda controlam o tráfico de drogas e pressionam comerciantes locais a pagarem taxas de segurança, além de estarem diretamente envolvidas em ações de extermínio, comércio de sucatas e roubo de cargas (PARÁ, 2015). Tema que será discutido à frente.

Neste cenário de desigualdades e violências, as disparidades socioeconômicas, marcas de um processo de marginalização da região amazônica que remonta ao período colonial, constroem dependências políticas – o que se reflete na produção de conteúdo midiático. O *Atlas da Notícia*, pesquisa nacional sobre a circulação de notícias no Brasil, intitula esse quadro como “deserto de notícias” (INSTITUTO PARA O DESENVOLVIMENTO DO

JORNALISMO, 2018). A região amazônica é o principal deserto de notícias no país, uma vez que tem a menor quantidade de informação jornalística produzida em relação às demais regiões.

Segundo o *Atlas*, 2.879 cidades do Brasil (52% dos municípios), que representam cerca de 40 milhões de habitantes, não possuem jornais, sites de notícias, emissoras de rádio ou TV (INSTITUTO PARA O DESENVOLVIMENTO DO JORNALISMO, 2018). A mesma realidade é refletida de forma ainda mais aguda na região amazônica, provocando a manutenção de um ambiente midiático e cultural com um viés político determinado, limitado e limitante. Nesse cenário, além de reduzida, a produção de notícias na região é mediada por grupos político-econômicos em um alto grau de concentração. Em Belém (PA), por exemplo, por décadas o cenário foi polarizado entre apenas duas grandes corporações midiáticas, as Organizações Romulo Maiorana (ORM) e a Rede Brasil Amazônia de Comunicação (RBA), que concentravam ao seu redor políticos e empresários, disputando a hegemonia pelo poder no estado.

Tratando do que chama de microdinâmicas da comunicação na Amazônia, Castro (2013) faz apontamentos sobre o fluxo de informação na região. Para ele, é preciso atentar para os sete tipos de grupos que atuam de forma sistêmica no território, compreendendo como ocorrem as disputas e manutenções de capital comunicacional na região. São eles: os grandes grupos de comunicação; os grupos médios; os grupos não sediados na Amazônia, mas que nela possuem veículos; os grupos religiosos de comunicação; os grupos de comunicação pública, estatal e educativa; as organizações de radiodifusão comunitária e de comunicação popular e as mídias e pequenas empresas de comunicação.

Há uma diversidade de formas de organização, portanto, que configuram modelos de negócios de comunicação distintos. No entanto, embora à primeira interpretação isso pudesse representar uma pluralidade de interesses, os grupos se aglomeram e atuam como sistemas escalonados e hierarquizados (CASTRO, 2013, p. 166), o que faz com que aqueles que possuem o maior poder de veiculação concentrem a maior parte do capital comunicacional.

Nesta dinâmica comunicacional – e muito em função dela –, Belém também é o não-dito. Pelo menos essa é a cidade discursiva que buscamos, sabendo-se que tomamos materialidades do discurso midiático e que o viés daquilo que é dito na mídia se torna uma eficiente maneira de se apresentar a cidade.

Se na música e na imprensa, a cidade ostenta o título de “cidade das mangueiras”, cabe perguntar o que diz esse epíteto a respeito de Belém. Um título que dá a ideia de que tratamos de uma cidade arborizada, mas que esconde que essa arborização – e, de certa forma, que o

planejamento urbanístico – se limita ao centro da cidade. Segundo o IBGE (2010), Belém é uma das capitais com pior arborização, com apenas 22,4% cujo entorno possui alguma árvore, registrando o menor percentual entre 15 municípios citados na pesquisa. Sabendo-se que essas mangueiras carregam uma importante carga simbólica do ciclo da borracha na Amazônia, transição entre os séculos XIX e XX, esse epíteto pode ser visto como atualização de um discurso que caracteriza aquele período histórico como de riqueza e desenvolvimento da cidade. Ainda mais: mascara o processo de gentrificação do período, uma vez que a urbanização da cidade foi fator determinante de transformação do espaço e expulsão de populações para zonas periféricas. Daí o caráter ideológico do discurso: uma cidade que é arborizada no imaginário, mas que mascara violências históricas.

Se a capital paraense ostenta na música e na mídia o título de “cidade morena”, partimos para a compreensão de que há um silenciamento sobre a identidade étnica de seus moradores. Ora, se a região era povoada por populações indígenas quando do início da colonização – população essa que se manteve durante os séculos – e que ainda recebeu importantes contingentes de africanos escravizados, há que se responder a: por que a identidade étnica ressaltada na cidade não é a negra, tampouco indígena, mas sim morena, espécie de eufemismo para uma sociedade que considera fora da ordem heranças e ancestralidades africanas e indígenas?

### **2.3 Outras formas de olhar e entrar na cidade: perspectivas etnográficas**

Walter Benjamin (1991) percorre Paris numa reflexão que diz respeito à descrição histórica, associada à base econômica da sociedade, relacionando-as a aspectos sociológicos. Nesta reunião, ele cria o embasamento para, enfim, apontar como aspectos materiais vão produzir subjetividades no parisiense do século XIX – e então como estas perspectivas apresentadas reverberam na forma de *ser* burguesa do século XX. Em *Paris, capital do século XIX*, Benjamin está na cidade. Ele não apenas olha para ela. O autor se inspira em Baudelaire para *flanar* pelas ruas e suas projeções. Nós nos inspiramos em Benjamin para não apenas flunar, não apenas compreender a produção de subjetividades na confluência de diversos aspectos materiais urbanos. Inspiramo-nos, especialmente, para compreender como tais aspectos produzem subjetividades a partir das peculiaridades históricas de – e na – Belém.

Em um desses atravessamentos, do material ao subjetivo, Benjamin descreve a ascensão da exposição universal, no decorrer do século XIX, gestada em exposições nacionais

da indústria como a de 1798 no Campo de Marte<sup>5</sup>. “Exposições universais são centro de peregrinação ao fetiche da mercadoria” (BENJAMIN, 1991, p. 35). Para ele, naquele espaço, o operariado passa a ser freguesia, num momento anterior à indústria da diversão, uma vez que ainda reina a festa popular. Benjamin situa-se na fronteira, no ponto de virada, no último instante, para demonstrar as transformações sociais. “As exposições universais transfiguram o valor de troca das mercadorias. Criam uma moldura em que o valor de uso da mercadoria passa a segundo plano” (BENJAMIN, 1991, p. 35). Teórico de influência marxista situado no que ficou conhecido como a primeira geração da Escola de Frankfurt, Benjamin aponta na vitrine da exposição universal a “fantasmagoria a que o homem se entrega para distrair”, o que será facilitado no contexto da indústria da diversão por vir.

Perder-se na cidade é um projeto distraído, uma elaboração de pesquisa flexível, em que as aparições de cada rua, de cada página de jornal publicada ou *post* viralizado nas redes sociais são o indício a partir do qual seguimos um rastro – por nós cortado, remendado e desenhado no quadro da cidade. Não apenas nossa experiência em projetos referentes ao tema do aniversário de Belém nos auxiliam nesse ofício. Não apenas os monumentos da memória belenense, tampouco a abordagem de *outra narrativa* que emergia toda vez que consolidava um cânone sobre a cidade. Mas também pela nossa experiência jornalística e seu caráter de trabalho de campo – nas ruas, colhendo opiniões e impressões, observando para criar interpretações e narrativas.

Temos clareza, porém, que a atuação enquanto jornalista difere substancialmente da atuação do pesquisador. Essa nova forma de relação com os sujeitos e sujeitas da pesquisa fabrica também outras perguntas, baseadas nas experiências de outros pesquisadores. Malinowski (1976), ao descrever o sistema do Kula nas populações costeiras das ilhas do Pacífico Sul, em seus primeiros contatos, percebeu uma aproximação dos moradores daquelas ilhas, interessados no tabaco que o antropólogo visitante poderia trazer. Sua presença incômoda, dizia ele, era mitigada pelo tabaco que portava. Apesar de perspectivas positivistas de Malinowski, muito criticadas, perguntamo-nos: nossa atuação na comunidade afroreligiosa poderia causar certo incômodo, exacerbar diferenças e desigualdades sobre nossos locais de fala na sociedade? Provavelmente, sim. Então: de que forma mitigamos nossa presença incômoda naquela comunidade?

É por isso que se sobressai a necessidade de pensarmos o retorno dado aos sujeitos da pesquisa, ou, como intitula Alessandro Portelli (2010), a “restituição” e a “disseminação”.

---

<sup>5</sup> Parque que reúne uma das maiores áreas verdes de Paris, França.

O que há de mais importante sobre a natureza dialógica do trabalho de história oral é que ele não termina com a entrevista, ou mesmo com a publicação: ele precisa encontrar maneiras de ser útil aos indivíduos e às comunidades envolvidas (PORTELLI, 2016, p. 55).

Em uma possível ponte visualizada à etnografia de Malinowski, o tabaco seria a restituição que podemos garantir à comunidade? Pensamos, portanto, em nossa atuação junto à comunidade. Uma atuação que deve se basear no diálogo, reconhecendo locais de enunciação dos sujeitos envolvidos e diferenças, para pensarmos de que forma aquela pesquisa pode restituir algo à comunidade afroreligiosa. Restituição que vai além dos princípios básicos da atuação do pesquisador, como as questões éticas, o tratamento humano e a busca por resultados que possam servir como ferramenta política àquela comunidade, que contribuam com emancipação social daqueles sujeitos. Assim, a restituição pode estar em oficinas, minicursos ou qualquer outra atuação que se estabeleça de maneira dialógica entre as demandas da comunidade e as possibilidades de atuação do pesquisador.

Ainda na tentativa de se traçar uma rede de categorias teóricas que direcionem nosso trabalho de campo, buscamos a contribuição de Geertz (1978) que trabalha os princípios de compreensão e interpretação dos fenômenos sociais. O antropólogo, para Geertz, deve abordar a cultura como uma teia de significados criada pelo ser humano, de modo a encontrar as peculiaridades de cada cultura e suas significações, a especificidade de cada objeto empírico, ao invés de se traçar uma teoria ampla, “não como uma ciência experimental em busca de leis gerais, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado” (GEERTZ, 1978, p. 4).

Partindo da experiência etnográfica de Geertz em uma aldeia balinesa, quando o antropólogo descreve os significados das *brigas de galo* para aquela cultura, há outra pergunta que permanece em nossos questionamentos acerca do trabalho de campo. Em seus primeiros dias junto a essa aldeia, Geertz descreve como os membros da comunidade o ignoravam completamente, desprezo superado apenas depois de um dia de brigas de galo. Em 1958, Geertz e sua esposa assistiam a uma rinha de galos, atividade proibida, quando houve uma batida da polícia, então composta por javaneses. O casal de americanos, ao invés de se apresentar como visitantes dos Estados Unidos, como muitos balineses imaginariam que o fariam, correram, em fuga, junto dos moradores do local. Naquele episódio, o casal americano deixa de ser preterido pelos moradores da aldeia e, então, pode se iniciar o trabalho etnográfico de fato. Consideradas as devidas diferenças, já que nossa pesquisa não envolverá

mediações como a da nacionalidade, mas algumas outras, quais seriam as brigas de galo encontradas pelo caminho?

Temos de considerar que nossa pesquisa de campo vai buscar os significados do aniversário de Belém na comunidade afroreligiosa da cidade, o que implicará um viés político ao nos defrontarmos com a organização de lideranças e suas práticas de contestação das formas oficiais de comemoração. Mas, por não fazermos parte dessa comunidade, seria essa uma diferença importante a visualizarmos no trabalho etnográfico? Ainda mais: a diferença religiosa, uma vez que não praticamos religiões de matriz africana.

Caminhos que se abrem a essa inquietação são apresentados pelo próprio Geertz ao delinear a metodologia etnográfica da descrição densa, uma vez que esse método buscaria a interpretação e a elaboração de uma “leitura da leitura” que os próprios membros da comunidade fazem de si, da sua própria cultura e de suas relações de maneira mais ampla em sociedade.

Para o nosso trabalho de campo, são importantes as reflexões e as práticas de Alessandro Portelli, que une categorias teóricas à prática da História Oral, gênero e metodologia etnográfica que reconta a história das sociedades, que procura não a “verdade” pura do fato, mas sim delinea os sentidos atribuídos pelos sujeitos ao se situar no mundo, ao trazer à tona suas memórias e a se contrapor às narrativas oficiais da elite e do Estado. Um aporte, portanto, imprescindível ao esqueleto do trabalho que procuramos traçar.

Para refletir a esse respeito, devemos penetrar em um território relativamente inexplorado, localizado no cruzamento entre História, Antropologia, Linguística e Literatura. O nome desse território é *história oral*: uma narração dialógica que tem o passado como assunto e que brota do encontro de um sujeito que chamarei de *narrador* e de outro sujeito que chamarei de *pesquisador* – encontro geralmente mediado por um gravador ou um bloco de anotações (PORTELLI, 2010, p. 210).

Do ponto de vista da prática do pesquisador e do relacionamento junto aos sujeitos da pesquisa, pensamos o trabalho de campo assim como Portelli (2010), para quem “a ideia de que existe um ‘observado’ e um ‘observador’ é uma ilusão positivista”.

[...] durante todo o tempo, enquanto o pesquisador olha para o narrador, o narrador olha para ele, a fim de entender que é e o que quer, e de modelar seu próprio discurso a partir dessas percepções. A ‘entre/vista’, afinal, é uma troca de olhares. E bem mais do que outras formas de arte verbal, a história oral é um gênero multivocal, resultado do trabalho comum de uma pluralidade de autores em diálogo (PORTELLI, 2010, p. 20).

Ainda sobre a prática do pesquisador ao, não apenas recolher, mas dialogar com as narrativas de outros sujeitos, Portelli dá detalhes desse *fazer* etnográfico. O historiador oral, diz o autor, cita de maneira mais ampla o que é dito por suas fontes, procurando conservar ao máximo a sintaxe e o estilo (PORTELLI, 2010), citando nome, sobrenome e considerando-os como autores de suas histórias.

Incorporam sua subjetividade, sua imaginação, sua arte verbal, no mesmo tecido de um texto dialógico, no qual a voz do historiador é somente uma das vozes, e não necessariamente a mais autorizada. O caráter oral, dialógico, imaginativo destas narrativas não é uma impureza da qual devemos nos livrar para irmos à busca dos fatos puros; é, em si, um fato histórico, simplesmente de outro tipo (PORTELLI, 2010, p. 216).

Para introduzir o método da história oral, Portelli (2010, p. 9) faz uma prévia diferenciação em que contrapõe e relaciona os conceitos de *fonte oral* e *tradição oral*: a primeira estaria relacionada a narrativas “individuais, informais, dialógicas, criadas no encontro entre historiador e narrador”; a segunda, “composta por construtos verbais que são formalizados, transmitidos, compartilhados”. O autor prossegue com uma advertência: “nem tudo que é oral é tradicional”. Ambas as categorias são caras à pesquisa. Considerando que estaremos em contato com a comunidade religiosa de matriz africana, temos como sujeitos de pesquisa uma comunidade tradicional da Amazônia brasileira. Portanto, nossas fontes orais estão inseridas na tradição oral.

Ao tratar do tema aniversário de Belém, nossa pesquisa adentrará não apenas os eventos relacionados ao ano de 2016. Reflexões preliminares, como já citado, apontam o ano de 1966 como um marco importante na relação entre aniversários, uma vez que naquele ano se comemorou a festa de 350 anos da cidade, momento que muito influencia as comemorações de 2016. Mas não apenas isso. Estaremos também em contato com sujeitos historicamente construídos, com suas visões de mundo e preferências políticas enquanto grupo e como indivíduos. Tal relação pode nortear a resolução de problemas de pesquisa por nós porventura enfrentados.

É o que descreve Portelli ao se debruçar sobre as narrativas dos *partigiani*, guerrilheiros italianos antifascistas que lutaram contra a ocupação alemã após a queda do regime de Mussolini. Para “entender o significado daqueles dias em 1944”, Portelli precisou “ir e vir, por duas ou três gerações, de 1870 a 1999”. Uma forma de lidar com o tempo não apenas ao passado, mas também ao futuro, de modo a entender como o significado da luta *partigiani* atravessava as gerações seguintes. “A história oral, no entanto, não diz respeito só

ao evento. Diz respeito ao lugar e ao significado do evento dentro da vida dos narradores” (PORTELLI, 2010, p. 12).

Percebendo tais encadeamentos, Portelli sintetiza quatro grandes eixos que devem estar no horizonte do pesquisador da história oral, “uma arte da escuta, uma arte baseada em um conjunto de relações”. A primeira diz respeito à “relação entre entrevistados e entrevistadores (diálogo)”; em seguida, à “relação entre tempo em que o diálogo acontece e o tempo histórico discutido na entrevista (memória)”; também à “relação entre a esfera pública e a privada, entre autobiografia e história – entre, digamos, a História e as histórias”; e, por fim, à “relação entre oralidade da fonte e a escrita do historiador”.

Falemos do diálogo. Primeiro tópico explicado por Portelli, o qual diz que “a entrevista estrutura-se sobre um solo comum que torna o diálogo possível, mas também se estrutura sobre uma diferença que a torna significativa”. Diálogo que fala sobre as diferenças entre pesquisador e sujeitos da pesquisa, sejam elas sociais, étnico-raciais, de gênero, econômicas, políticas, religiosas ou de qualquer outra natureza. Ainda que estivéssemos falando de um pesquisador que compusesse um grupo social em posição de relativa igualdade e que, em dado momento, passasse à posição de condutor de uma pesquisa dentro de seu próprio grupo, ainda assim teríamos um deslocamento da sua posição. Ao se situar enquanto representante da academia, acumula maior legitimidade, autorização, espaço para falar em sociedade, alterando, portanto, sua posição inicial dentro do grupo.

Dando seguimento às diferenças, elas devem se manter, diz Portelli (2010, p. 14), ser identificadas por ambos, numa espécie de reconhecimento dos lugares de enunciação e então, compartilhadas como diversidade. Dessa forma, as intersecções poderão emergir nestes mesmos aspectos (étnicos, econômicos, sociais...), mostrando que “pontos em comum não precisam significar uma identidade compartilhada, mas sim uma disposição compartilhada de ouvir e de aceitar o outro, criticamente”.

Sobre as relações entre público e privado, “a fronteira móvel e esquiva entre a História e as histórias é uma das relações que torna a história oral significativa” (PORTELLI, 2010, p. 14). “O cerne duro da história oral reside exatamente nesse ponto, no qual a história invade as vidas privadas” (PORTELLI, 2010, p. 14). Ou, a partir de nossas perspectivas iniciais, como a história não invade as vidas privadas – mais precisamente, como essa história invade as vidas privadas pela exclusão, pelo silenciamento e marginalização; quando a história invade como motosserra a cortar memórias outras, ao hegemonizar uma visão elitista e eurocentrada do mundo a comunidades com suas próprias visões e sentidos de mundo. Em nosso caso, como

uma história oficial baseada na memória portuguesa esmaga memórias africanas, por exemplo.

Em outras palavras, a história oral nos oferece acesso à historicidade das vidas privadas – mas, mais importante ainda, ela nos força a redefinir nossas noções preconcebidas sobre a geografia do espaço público e do privado, e do relacionamento entre eles (PORTELLI, 2010, p. 17).

Quando trata do tópico memória, superando a ideia de que a oralidade não seria confiável porque a subjetividade e a memória distorcem fatos e partindo para uma visão sobre a criação de significados, a reconstrução de sentidos ao que é tido como fato cristalizado, Portelli sintetiza três espaços que devem estar relacionados no trabalho do pesquisador oral: “a historiografia, no sentido tradicional (a reconstrução de eventos passados)”; a “antropologia, a análise cultural, a crítica textual a interpretação da entrevista”; e “o espaço intermediário (como esses eventos produzem determinada memória e determinada narrativa)”.

Em nosso projeto, tal como o concebemos agora, visualizamos a primeira dimensão ao reconstruirmos o que chamávamos até então de formas oficiais de se comemorar o aniversário de Belém a partir da representação de tais formas na imprensa; já a segunda dimensão, partindo para a análise cultural no trabalho etnográfico junto à comunidade afroreligiosa, feixe de enunciados até então categorizados como *não oficiais*; e, então, a terceira dimensão dá conta, ao reunirmos os resultados dos dois primeiros, de sua superação, partindo para o cotejamento a encontrar esses entrelugares e entretempos de sentidos. A terceira dimensão, o espaço intermediário, é o choque absoluto, ponto de virada, tensão no limite do discurso a que buscamos, isto é, os aspectos relacionais.

Para Pollak, a análise de grupos excluídos e marginalizados, por meio da história oral, mostrou a importância das memórias subterrâneas, “como parte de integrantes das culturas minoritárias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória oficial’”, se referindo à memória nacional. No entanto, aqui tratamos de uma memória local que trata do acesso à cidade de Belém. Rompendo a oficialidade de uma memória coletiva nacional, nesse caso local, a memória entrou em disputa na enunciação do aniversário de 400 anos de Belém.

[...] essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes. (POLLAK, 1992, p. 2)

Fugindo à dicotomia oficial e não oficial, a pesquisa recorre a Canevacci (2013) e sua metodologia etnográfica urbana, partindo da redefinição das relações propiciada pela comunicação digital, “relações entre auto-representação e comunicação política, é *política comunicacional* cada vez mais experimentada e difundida graças às tecno-culturas em montagem” (2013, p. 14). O autor vai além, definindo sua metodologia como “sincrétika”, “palavra-chave para compreender a relação entre arte e etnografia, dentro do processo de globalização e localização que envolve os modos tradicionais de produzir cultura, consumo, comunicação” (CANEVACCI, 2013, p. 14).

Canevacci pinta um cenário que vai além das posições binárias. Ele teoriza a sincrétika a partir da superação do sincretismo religioso, referindo-se à incorporação de signos das religiões de matriz africana no panteão da igreja católica, como essa “pacificação implícita entre vencedores e vencidos”, que “que aceitavam oficialmente ser convertidos – inserindo as suas divindades e as suas tradições religiosas *dentro* das vencedoras, as quais reconheciam oficiosamente a sobrevivência das religiões de origem na periferia da católica” (CANEVACCI, 2013, p. 33).

Ainda dando corpo à sua metodologia etnográfica para a cidade, Canevacci fala sobre a recombinação das relações entre as chamadas “periferias” e o “coração do centro”. Para ele, a “própria noção eurocêntrica de ‘centro’ *versus* ‘periferia’ é posta em discussão, não tem um valor taxonômico (ético-político) absoluto”. Nesta nova relação descrita por ele, “por sorte, começa a se afirmar o princípio de que muitas periferias estão no centro e que muitos centros estão nas periferias”.

Nestas notas etnográficas urbanas, é importante a contribuição de Costa (2009) ao procurar reunir o caminhar das pesquisas antropológicas desde o século XIX em Belém. Assim, ao tratar de estudos recentes, numa já consolidada tradição de estudos etnográficos na Amazônia urbana, como aqui chamamos, Costa demonstra que estes “exercitam a compreensão de práticas culturais específicas (sociabilidade juvenil, vivência religiosa, atividades de lazer, dentre outros) na escala da grande cidade, constituída na realidade histórico-cultural amazônica” (COSTA, 2009, p. 752).

Devemos então apontar quais centros estão na periferia e quais periferias estão no centro. Temos de apontar o que o nosso objeto empírico aponta, estudar o caso concreto. Pensar a necessidade de se refutar um modelo conciliador de tensões sociais e étnico-raciais como a *democracia racial*, muito disseminado e ainda em voga em muitos circuitos, “que mascara a verdadeira discriminação e a dominação colonial dos negros, como no Brasil, na Colômbia e na Venezuela” (QUIJANO, 2005, p. 136), ou na conciliação política que marcou

grandes ciclos político-econômicos apontados por Safatle (2017). Não podemos deixar que emerge uma teoria de conciliação e mediação de conflitos em uma territorialidade em que permanecem as desigualdades, mas também não podemos recair na dicotomia centro-periferia, um modelo colonial, até.

#### **2.4 Belém também é afro: primeiros contatos com a comunidade afrorreligiosa de Belém**

No meio-fio da avenida Boulevard Castilhos França, à altura do mercado do Ver-o-Peso, religiosos neopentecostais davam as mãos num abraço simbólico à cidade, no dia 12 de janeiro de 2016. O abraço estava previsto na programação oficial do aniversário de Belém, mas o ato afrorreligioso, que ia na direção contrária ao palanque da comemoração, não. Abraço neopentecostal e ato afrorreligioso se encontraram, ou melhor, entraram em choque: neopentecostais passaram a rezar na direção do ato, não no sentido de proteção ou de bênçãos, mas sim para criticar a religiosidade de matriz africana. Enquanto isso, afrorreligiosos lançavam mão de palavras de ordem, como “Belém também é afro”, para denunciar sua própria exclusão dentro da cidade. A tensão daquele dia foi testemunhada por nós, que acompanhamos aquela manhã do dia 12 de janeiro de 2016.

Meses depois, aproximando-nos do tema de nossa pesquisa, reencontramos o ato afrorreligioso. À frente do ato, babalorixás de diversas denominações afrorreligiosas, dentre eles, Edson Catendê, liderança político-religiosa do terreiro Ilê Íyá Òmi Àsé Òfá Kare, fundado há 30 anos no conjunto Maguari, bairro do Coqueiro, periferia de Belém. Em setembro do ano passado, fizemos contato com Edson Catendê por meio do aplicativo WhatsApp<sup>6</sup> e realizamos a primeira conversa no dia 15 daquele mês, numa reunião sobre liberdade religiosa na sede da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Optamos pelo contato inicial com Catendê como informante que poderia, dada sua militância afrorreligiosa de 30 anos em Belém, introduzir-nos e colocar em contato com “povos tradicionais de matriz africana”, como ele mesmo se refere à comunidade da qual faz parte em reuniões, eventos e entrevistas. Na ocasião, apresentamos nossa proposição de acompanhar as atividades políticas dessa comunidade em Belém. Desde o início, minha futura pesquisa foi condicionada, numa conversa muito franca, à minha contrapartida ao grupo.

---

<sup>6</sup> Aplicativo de troca de mensagens instantâneas via internet pelo celular.

Nosso próximo encontro foi na escola Silva Machado, no bairro do Coqueiro, periferia de Belém, em outubro. Naquele período, quem executava as oficinas era a Associação dos Filhos e Amigos do Ilê Yιά Omi Àsé Ofa Kare (Afaia), organização não-governamental que realiza atividades de proteção e promoção da cultura afroreligiosa em Belém, “dedicando-se ativamente à inserção de homens e mulheres negras como agentes de transformação de uma sociedade fundada em valores de justiça, equidade e solidariedade”, conforme portfólio da organização. As oficinas, parte do projeto aprovado pela Afaia no edital Seiva, da Fundação Cultural do Pará (FCP), tematizavam dança e música afro-brasileira. Na ocasião, acompanhei o segundo dia do *workshop* de percussão afroamazônica. As crianças participantes, com idades entre 7 e 13 anos, haviam sido liberadas de suas atividades em sala de aula para a participar das oficinas. O projeto da Afaia incluía ainda um dia para apresentação dos resultados à comunidade escolar – alunos, servidores e familiares. Esse era o roteiro a ser replicado em outras duas escolas.

Seguindo a programação do projeto, as oficinas seriam realizadas na Escola Estadual de Ensino Médio Professor Manoel Leite Carneiro, instituição de ensino médio, no conjunto Maria Helena Coutinho, bairro do Tenoné, novamente na periferia de Belém. No primeiro dia, 6 de novembro de 2017, Catendê realizou palestra com o tema “A história da arte negra no mundo”, sobre a contribuição africana à cultura, para um auditório de adolescentes. Em seguida, os alunos se dividiram em duas turmas: a primeira para oficina de percussão afroamazônica e a segunda, de *performance* negra, da qual eu participei. A proposta era, ao final de dois dias, realizar a apresentação à comunidade, no dia 10 de novembro, como na escola anterior, com show do afoxé Ita Lemi Sinavuru, grupo musical da Afaia, e degustação de culinária afrobrasileira. Mas, nesta escola, o roteiro não se concretizou.

Mesmo planejada como uma instituição de tempo integral, a escola Manoel Leite estava funcionando, à época, apenas em meio período. Apesar da estrutura física em bom estado de conservação, a escola tinha horários vagos pela falta de professores e por não haver merenda escolar, que não era remetida pela Secretaria de Estado de Educação (Seduc), segundo funcionários da escola. Os alunos eram liberados diariamente ao meio-dia, em vez de participarem de outras atividades no segundo turno. Já no primeiro dia das atividades, o desânimo era visível entre os alunos e, no segundo dia da oficina, não houve participantes. O projeto acabou cancelado na escola e os dias remanescentes foram transferidos para outra unidade.

Ainda nesses primeiros contatos com a comunidade imediatamente próxima ao Ilê Yιά Omi Àsé Ofa Kare, no mês de dezembro de 2017, a convite de Catendê, participei da festa do

Caboclo Lírio Verde, que encerrava o calendário litúrgico do terreiro em 2017. Depois de atividades políticas, culturais e educacionais, aquela era a primeira atividade de cunho religioso que acompanhei. Novamente pelo WhatsApp, uma das principais vias de contato com os informantes, recebi o convite que convocava “a comunidade afro paraense para prestigiar o tradicional samba em homenagem ao caboclo Lírio Verde”, a ocorrer no dia 2 de dezembro, no conjunto Maguari, onde está situado o terreiro e a Afaia. Na ocasião, apenas assisti ao rito litúrgico, degustando os pratos preparados para a festa e, ao final, tendo uma conversa informal com alguns dos presentes.

Depois de um intervalo, nosso contato foi retomado em abril de 2018, em evento realizado na Casa da Linguagem, da Fundação Cultural do Pará. Durante a reunião, lideranças afrorreligiosas debatiam ações a serem realizadas em 2018. Antes dos encaminhamentos, durante o debate, alguns pontos foram levantados. O assassinato, no dia anterior ao evento, de um babalorixá do município de Castanhal (PA) se tornou tema central. Os presentes relataram os contextos em que seus terreiros estão inseridos: narrativas sobre agressões perpetradas por vizinhos, cerceamento do funcionamento do terreiro e ameaças. Em comum, estava a opinião de que era necessário ocupar espaços institucionais, principalmente cargos eletivos na Câmara Municipal de Belém e Assembleia Legislativa do Pará (Alepa).

Já no mês de maio, iniciamos contato permanente com as atividades do terreiro e da Afaia. Desde o início das conversas com Catendê, procuramos construir a contrapartida da pesquisa junto ao terreiro, que não poderia ser apenas a entrega da dissertação à comunidade. Para nós, uma pesquisa acadêmica junto a uma comunidade tradicional amazônica violentada física e institucionalmente diariamente tinha de criar um espaço de diálogo que pudesse não apenas corresponder aos objetivos de uma pesquisa do ponto de vista científico, mas que se tornasse ferramenta de luta na busca por seus direitos. Partindo do conceito de restituição, era importante voltar ao debate da contrapartida.

Assim, eu queria realizar uma pesquisa para entender os significados que uma comunidade afrorreligiosa atribui ao aniversário de Belém, contrapondo a um sentido *geral* atribuído na grande imprensa. A comunidade, por sua vez, tinha interesse na realização da pesquisa, mas queria algo mais. Para equacionar tais demandas, propus que, como parte de nossas atividades, realizaríamos a assessoria de imprensa do terreiro e da Afaia. Assim, no desenrolar de tal ofício, que se centralizou sobretudo na produção de releases<sup>7</sup> e contato com

---

<sup>7</sup> Chinem (2003, p. 68) define o release “como uma sugestão de pauta, o ponto de partida do trabalho do repórter, a quem cabe dar sequência às demais etapas da reportagem, que são entrevista, consulta, checagem de informação e redação do texto final da matéria”.

jornalistas e chefias de reportagem dos maiores veículos de mídia, encontramos uma resposta aos anseios do terreiro e, ao mesmo tempo, uma forma de interação mais sistemática e produtiva com eles, o que me permitiu conhecer a história do terreiro, a liturgia e a cosmovisão do candomblé, bem como as redes políticas em que aquela casa se situava em Belém. Poderíamos, portanto, rastrear os significados do aniversário de Belém para os afroreligiosos.

Para a redação de cada release, produzido conforme a agenda política, cultural e religiosa da comunidade, era preciso uma reunião em que se debatiam os objetivos, os termos a serem utilizados e a programação do evento. O primeiro deles, Águas de Oxalá, foi o rito de abertura do calendário litúrgico do terreiro em 2018. Concordamos que produziríamos um release a ser enviado a veículos de imprensa. Durante as discussões, procurei explicar que, para que tornássemos o material atrativo aos veículos e jornalistas, era preciso mostrar um *gancho jornalístico* (a abertura do calendário litúrgico, por exemplo), bem como explicar com detalhes os significados do evento dentro da religiosidade do candomblé. Uma das primeiras perguntas foi: qual termo utilizar? Perguntei se o melhor termo era pai de santo ou babalorixá – ou se utilizaríamos ambos.

Catendê explicou que, para ele, o termo pai de santo é pejorativo. Ressaltou que lideranças religiosas de matriz africana não são pais ou mães, mas sim filhos de orixás, santos ou entidades, como se autodenominam. O babalorixá disse ainda que as Águas de Oxalá significavam purificação e renovação, “interligado com as energias do desprendimento, encerramento de ciclos e começo de nova era”. O release foi publicado nos jornais *Amazônia* e *O Liberal*, na edição do dia 28 de julho, dia da realização das Águas da Oxalá. Nessa data, acompanhei os instantes finais da preparação da *guma* (local em que são realizados os rituais públicos) e do *amalã* (comidas sagradas dos rituais).

Importante ressaltar: nossa pesquisa buscou compreender como se moveram estes sujeitos durante o aniversário de Belém, em 2016, mas sabemos que estes grupos há muito se organizam politicamente e ressignificam a cidade. Um exemplo são as relações apontadas por Silva (1976) em dissertação produzida sobre a Federação Espírita Umbandista do Pará. A autora realizou pesquisa etnográfica entre 1965 e 1975 em cultos afro-brasileiros paraenses. Sua dissertação é importante referência para comparação com nossos resultados. No trabalho, ela aponta uma série de relações políticas existentes entre lideranças afroreligiosas de Belém e também com outras instituições como a imprensa da cidade – mesmo que de maneira subalterna. Nos veículos de comunicação, ela registra abordagens satirizantes que

representam “uma constante nas páginas policiais, e terminando deixando bem claro o descrédito e o cunho de gozação com que os terreiros são visualizados” (SILVA, 1976, p. 25).

“Você faz parte disso?” A pergunta do menino que, com seu gancho ampliado, impôs a nós a reflexão necessária sobre o que fazemos e por que fazemos, prosseguiu como um *co-problema* de pesquisa. Sabemos: não crescemos na religiosidade de matriz africana nem tampouco fomos *iniciados*, mas, ao mesmo tempo, compreendemos a necessidade de sua defesa como manifestação cultural, religiosa e humana, portanto, passível de ser defendida frente aos abusos que ferem a liberdade de culto no Brasil. Ainda mais: impunha-se como problema de pesquisa, daí a necessidade de estudo como fenômeno nas Ciências Sociais.

Nós, sabemos, fazemos parte da academia, um espaço de produção intelectual permeado por uma série de códigos, formas de fazer e formatos. Espaço que, por muitas vezes, indo na contramão da produção de conhecimento para a emancipação social, reproduz preconceitos, agride simbolicamente e se posiciona, no todo, como uma organização elitista. Mas sabemos também que em nossas práticas acadêmicas procuramos criticar tais posturas, objetivando a produção do conhecimento como produção de ferramentas de rompimento do silenciamento a serem utilizadas por comunidades, grupos e populações historicamente marginalizadas.

Esses são *entre-espacos* que descrevemos para a visualização de diferenças. Não com a pretensão de dar uma resposta objetiva à pergunta do menino, mas sim para construirmos, juntos, conceitos que nos auxiliem a perceber diferenças e, a partir delas, traçar pontes de trabalho coletivo em que a pesquisa não se torne um meio de expropriação de conhecimentos e saberes subalternizados. É o “estar lá” e o “estar aqui” da pesquisa de campo e do mundo acadêmico, como problematizou Geertz (2005). Certo mal-estar causado pela pergunta, para nós, diz respeito às formulações de Geertz, quando trata das transformações ocorridas “lá” e “aqui”. Para ele, “o fim do colonialismo alterou radicalmente a natureza da relação social entre os que perguntam e observam e os que são perguntados e observados” (2005, p. 172).

Desta relação tensa, emerge a pergunta: qual a função da Antropologia e, neste sentido, por extensão, qual a função das pesquisas acadêmicas realizadas em campo na área da comunicação? Para nós: por que partimos do nosso local seguro dentro da universidade para nos relacionarmos com outros grupos, que vivem suas batalhas diárias, seus conflitos? Geertz sugere: servir de comunicação entre os grupos. Nas conversas que se conduzem junto ao terreiro de candomblé, concordamos com algumas atividades para o segundo semestre de 2018: conduzir um projeto de assessoria de imprensa que busque sensibilizar profissionais da comunicação para as temáticas caras aos afroreligiosos. A proposta seria visibilizar eventos

políticos e religiosos do grupo por meio de releases e contato com a imprensa – processo que descreveremos à frente.

## 2.5 Cidade e Amazônia: neocolonialismo interno e o lugar das cidades na região

Não estamos apenas dialogando com uma comunidade tradicional de matriz africana. Dialogamos com uma comunidade tradicional na Amazônia. Principalmente, uma comunidade tradicional de matriz africana na Amazônia urbana. Daí a necessidade de entendermos nosso trabalho de campo dentro das peculiaridades do meio urbano amazônico.

Para início de conversa, é necessário assinalar as lacunas acadêmicas nesse debate. A ideia de comunidade tradicional está vinculada principalmente a povos indígenas, com toda a imagética colonial carregada de estereótipos, com o interesse por uma abordagem exótica. Da mesma forma, o conceito de ribeirinho, que não trataremos em detalhe aqui, mas que desde já entendemos como uma construção que poderia se materializar na imagem, tão disseminada, de um pescador, numa canoa solitária, atravessando o rio durante o pôr do sol. Trata-se de abordagens, para nós, românticas e por muito repetidas e cristalizadas em trabalhos acadêmicos, como em Loureiro (1995), que esmiúça uma poética amazônica, chegando a apagar a desigualdade social, econômica e cultural a que tais populações são submetidas.

Sobre tais abordagens, desta vez veiculadas na imprensa nacional, Dutra (2009) aponta como são atualizações de ideias concebidas durante o colonização da Amazônia. Dentre elas, a construção de uma *imagem amazônica* baseada na natureza e a seus povos tradicionais como guardiões. Dutra aponta o teor ideológico quando tais abordagens, vestidas com o conceito de proteção ambiental, direcionam de fora para dentro os destinos da região e de sua população.

Tais abordagens, que reatualizam um discurso colonial, vindas de um mundo exterior à Amazônia, não são referentes apenas a outros países. Tratamos também aqui, assim como Dutra ao analisar a produção midiática brasileira, de uma colonialidade interna, isto é, como uma determinada região do país ou uma elite nacional pode impor suas vontades econômicas, sua agenda política e sua produção cultural a outras regiões de uma mesma nação, conceito que, para Cesarino (2017, p. 76), “vem lançar luz sobre processos e relações que são normalmente obscurecidos por noções mais comuns como a de construção da nação, e o contraste implícito que ele traz com relação à construção de impérios”.

Sobre o colonialismo interno, González Casanova (2007) apontou características como desigualdade econômica e desigualdade étnico-racial no interior das nações após o período

colonial da América Latina. Para ele, nesse cenário, as classes dominantes “são, ou se pensam como, racialmente brancas e etnicamente descendentes dos colonizadores europeus (o que pode implicar em um divisor linguístico” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007, p. 79), e ainda que esse operador duplo (étnico-racial e de classe) “também tende a seguir linhas geográficas, ao longo das quais o poder político e econômico passa a se concentrar em certas regiões do país e/ou ao longo do eixo rural-urbano”.

Sobre o assunto, Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 100) aponta a necessidade, para a compreensão do colonialismo interno, das peculiaridades do colonialismo, que “as diferenças do colonialismo português devem repercutir nas diferenças do pós-colonialismo no espaço da língua oficial portuguesa, nomeadamente em relação ao pós-colonialismo anglo-saxão”. A primeira diferença entre as duas formas de colonização foi a ambivalência e a hibridez entre os dois atores (colonizador e colonizado). A segunda diz respeito à questão racial, no caso do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa, “há que contar com a ambivalência e a hibridação na própria cor da pele, ou seja, o espaço-entre, a zona intelectual que o crítico pós-colonial reivindica para si, encarna no mulato e na mulata como corpo e zona corporal” (2003, p. 100). Diferença essa que desemboca na importante conclusão de que “a miscigenação não é a consequência da ausência de racismo, como pretende a razão lusocolonialista ou lusotropicalista, mas certamente é a causa de um racismo de tipo diferente”.

Além da questão do colonialismo interno, importante para explicar como se produzem imagens amazônicas associadas ao meio ambiente e aos povos tradicionais – negando, assim, por silenciamento, a existência de importantes contingentes populacionais das cidades amazônicas –, há o recorte étnico-racial. Ao pensarmos nos critérios de acesso e exclusão na cidade, a seus bens, a seu aparelho público e às condições mais elementares de cidadania, emergiram alguns recortes. Quem tem acesso à cidade de Belém, do ponto de vista do aparelho público, por exemplo? A população que vive em bairros centrais, tais como Nazaré, Umarizal e Marco. Quem está mais protegido da violência urbana? A população de maior poder aquisitivo que vive na região central da cidade. Quem está desprovido disso tudo? As margens desse centro social-geográfico. E quem compõe essa população marginal? A população negra e os descendentes dos povos indígenas. O critério étnico-racial, para nós, é resultado, mas, sobretudo, estruturante na e da produção dessas relações.

### 3 A ARQUEOLOGIA DO ANIVERSÁRIO DE BELÉM

*É a riqueza que a gente tem  
Pra festejar quem te quer bem  
São 400 anos de Belém  
Morena formosa  
Onde o sol namora a lua  
Minha bateria audaciosa  
Vem bole bolear na rua*

Samba enredo da Associação Carnavalesca Bole Bole  
(2016)

A fundação de Belém, consagrada pela historiografia, em discurso que atravessa os debates acadêmicos e o jornalismo, faz a passagem de documento a monumento. Para Foucault, a história tradicional estaria, em seu ofício, memorializando monumentos do passado e assim transformando-os em documentos que falavam por si só. A ideia da fundação de Belém tornou-se um documento: uma folha de papel transparente a partir da qual se diz que a capital paraense passa a existir com a presença portuguesa – uma verdade. Partindo de Foucault, esse documento passa a ser monumento – uma ideia construída historicamente, em determinado contexto, com determinadas marcas ideológicas. Quando desconstruímos a neutralidade dessa ideia, a fundação de Belém passa a ser alvo de críticas, deixando de ser uma verdade natural, como descrito por Foucault (2008, p. 8). Não a partir de noções como a “tradição, a originalidade, o gênio, a decisão própria dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008, p. 23) ou de “influência, desenvolvimento e evolução”. Assim, vamos tratar de uma população de acontecimentos dispersos, inicialmente.

[...] a história, em sua forma tradicional, se dispunha a "memorizar" os monumentos do passado, transformá-los em documentos e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; *em nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido* [...] (FOUCAULT, 2008, p. 8)

Nosso recuo à fundação de Belém está interessado na construção dos enunciados que narram este acontecimento. A análise desenvolvida poderia percorrer recorrências e dispersões de determinado enunciado muito além de 400 anos, indo, em nosso caso, ao ideal da Conquista advindo do espírito cruzado europeu na Idade Média ou a formas de existência de nações indígenas antes do contato. Nesta direção, estaríamos, assim, reafirmando que, “além de qualquer começo aparente há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente” (FOUCAULT, 2008, p.

27). Buscaríamos, então, um ponto que “Não passaria de seu próprio vazio”. No sentido contrário, seguindo as formulações de Foucault, colocamo-nos em aberto para perceber o limiar de um discurso, sua dobra, seu movimento e, nesta perspectiva, não é preciso “remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância” (FOUCAULT, 2008, p. 27).

O objetivo fundamental não é apontar a partir de quais regras o enunciado foi construído, como em algumas teorias linguísticas. A pergunta aqui é: como apareceu determinado enunciado? Por que não outro? Tais enunciados a que buscamos serão caracterizados não apenas do seu ponto de vista das regras gramaticais de uma língua, nesse caso da língua portuguesa, nem a partir das proposições da lógica, mas sim com estas linguagens e outras, de modo a sintetizarmos as regras de existência do discurso do aniversário de Belém. Quais enunciados o compõem e com quais discursos se relaciona? Qual a singular existência deste enunciado e com quais outros está relacionado?

Se, num primeiro momento, nossa metodologia consistia em estudar as formas oficiais de se comemorar o aniversário de Belém, a partir de um formato em que Estado e empresariado da cidade protagonizam e apagam outras memórias na constituição da cidade, agora nossa metodologia vai partir também para o protagonismo dessas comunidades marginalizadas, procurando os discursos destoantes que circulavam pela cidade, que representam as dobras do discurso. Estamos em busca de enunciados que representam outras formas de comunicar não apenas o aniversário, mas sim formas de interação que pluralizam a cidade de Belém. A partir de processos de apropriação da cidade comunicativa, outras sujeitas e outros sujeitos escrevem suas vozes na polifonia da cidade contemporânea.

Mantém-se, em nossa pesquisa, a análise do discurso a partir de enunciados veiculados na imprensa da cidade, nos anos de 1966 e 2016, para caracterizar essa forma hegemônica de se comemorar o aniversário de Belém, a que chamávamos de formas oficiais. Nossa nova abordagem, como já dito, vai partir também para uma pesquisa de caráter etnográfico, procurando entender quais os sentidos e significados que a comunidade afroreligiosa atribui ao aniversário de Belém e quais as formas encontradas para essa comemoração alternativa, a que chamávamos de formas não oficiais. Hoje, superando tal dicotomia, procuramos o caráter relacional destes dois campos.

Há uma dificuldade em se pesquisar materialidades de naturezas diferentes – sites e jornais impressos, por exemplo. Ainda mais: fazê-lo atravessando períodos de tempo distintos. É preciso contextualizar a produção de informação a partir das peculiaridades de cada meio, bem como apontar as características históricas de cada período. Nossa intenção,

contudo, é a de trabalhar esses dois vértices principais, a partir dos quais caminharemos paralelamente, para encontrar formas oficiais e não oficiais e, então, caracterizar o discurso sobre o aniversário e suas tensões, conflitos e embates de maneira relacional.

Na *Arqueologia do Saber*, Foucault (2008) procura explicitar os princípios metodológicos já demonstrados em obras como *O Nascimento da Clínica* e *Vigiar e Punir*, como problematizações acerca do método até então utilizado nas Ciências Humanas, em especial na ciência histórica. O autor critica procedimentos como a constituição de *corpus* coerentes e homogêneos de documentos, o estabelecimento de um princípio de escolha, a especificação de um método de análise, dentre outros.

Antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral (FOUCAULT, 2008, p. 30).

Para Foucault (2008, p. 33), como forma de iniciar o trabalho arqueológico, é “preciso, numa primeira aproximação, aceitar um recorte provisório: uma região inicial que a análise revolucionará e reorganizará se houver necessidade”.

Mas isso não passa de um privilégio inicial. É preciso ter em mente dois fatos: a análise dos acontecimentos discursivos não está, de maneira alguma, limitada a semelhante domínio; e, por outro lado, o recorte do próprio domínio não pode ser considerado como definitivo, nem como válido de forma absoluta; trata-se de uma primeira aproximação que deve permitir o aparecimento de relações que correm o risco de suprimir os limites desse primeiro esboço (FOUCAULT, 2008, p. 34).

### **3.1 Condições de possibilidades históricas do aniversário – discussão com pesquisas em Comunicação**

É nesse esforço inicial de ampliar ao máximo o corpus de acontecimentos, na busca por um objeto do discurso e navegando na instabilidade daquilo que nossa pesquisa pode revelar, que delimitamos o corpo dessa pesquisa a tratar do aniversário de Belém. Ao identificarmos determinado discurso a circular na cidade, a pergunta que emerge é, principalmente: o que faz com que apareça este discurso neste em determinado momento? Para apontar o que circunda o discurso e condiciona seu aparecimento, Foucault apresenta as condições de possibilidades históricas.

As condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que dele se possa “dizer alguma coisa” e para que dele várias pessoas possam dizer coisas diferentes, as condições para que ele se inscreva

em um domínio de parentesco com outros objetos, para que se possa estabelecer com eles relações de semelhança, de vizinhança, de afastamento, de diferença, de transformação – essas condições, como se vê, são numerosas e importantes. Isto significa que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época (FOUCAULT, 2008, p. 50).

Na produção da arqueologia, é preciso que apontemos quais condições são essas e nos perguntemos: essas categorias poderiam ser construídas a partir da literatura da ciência histórica sobre a cidade? Acreditamos que sim. Mas, entendendo que nossa pesquisa cria uma importante intersecção entre História e Antropologia e, principalmente, entre Comunicação – por pesquisarmos a partir desta última –, decidimos que esta última disciplina pode, a partir de seu aporte epistemológico, criar as pontes interdisciplinares entre as demais disciplinas aqui trabalhadas. Essa foi uma questão a nós colocada pelos pesquisadores que contribuíram com a banca do Seminário Interno de Avaliação, realizada em junho de 2018. Uma das recomendações feitas foi a necessidade de se apresentar a cidade de Belém, local de onde e sobre o qual falamos, no decorrer da dissertação.

Para apresentar a cidade da qual falamos e, ainda, para caracterizar as condições de possibilidades históricas que permitem a circulação do discurso, faríamos uma descrição a partir de aspectos econômicos, sociais e culturais, sob o viés da Comunicação. Mais precisamente a partir da mídia – partindo do espaço onde todos esses aspectos se encontram, ou um *bios midiático* (SODRÉ, 2002), uma existência a partir de interações midiáticas. Procuramos encontrar a Belém midiática.

Nesse ofício, elegeremos pontos estratégicos de onde poderíamos caracterizar *nossa* Belém. Assim, como em Benjamin (1991), apontar as reminiscências do nascimento da sociedade de consumo a partir de Paris. Conduz-nos não apenas a um *flanar*, mas a um *zapear* urbano para encontrar perspectivas, tomando vestígios, e montar um mosaico da cidade midiática, a Belém midiática. Ao final, chegando à fronteira, ao limiar, ao embate, às tensões discursivas inerentes à cidade.

A representação de uma Amazônia absolutamente verde, que submete seus habitantes à preservação ambiental, a partir de olhar exterior, é tema de pesquisas – e se posiciona como condição de possibilidade histórica. Dutra (2009) aponta a reiteração de enunciados coloniais na construção dessa Amazônia a partir da análise de programas veiculados pela Rede Globo. Nesse sentido, Costa (2011) também encontra imagens coloniais na construção de narrativas televisivas. Essa abordagem exterior a questão amazônicas, bem como a tentativa de se criar conciliação política quanto à questão ambiental e a representação romantizada de

comunidades tradicionais, são conclusões obtidas em Rodarte (2017) a partir da análise do conteúdo produzido pela revista *Amazônia Viva*, em Belém.

O recorte midiático de determinados temas leva à construção de ideias, percepções e perspectivas, posições e ações dos leitores em relação aos assuntos pautados pela imprensa. A violência urbana, por exemplo, recorrente no cotidiano e no noticiário, é um deles. Buscando caracterizar a relação mídia-sociedade na construção do fenômeno “violência nas escolas”, Oliveira (2012) aponta que, na cobertura dos jornais *O Liberal* e *Diário do Pará* sobre violência em escolas, há uma recorrência de matérias em escolas públicas, construindo a ideia de que “a violência é uma característica das escolas voltadas à população mais pobre”. Ideia reiterada, apesar da dimensão ampla da violência, que atravessa os extremos das classes sociais.

Descrevendo, a partir de pontos estratégicos midiáticos, a cidade em relação com o *bios* midiático, cria um panorama – e a partir de então apertamos o *zoom* para chegar aos microchoques. Desembocamos no conflito existente no interior desse panorama. Na década de 1960, há uma visão de modernidade impressa com a novidade tecnológica da TV em Belém (SENA, 2015), partindo para a imposição de uma modernidade vinculada ao desenvolvimentismo na Amazônia, expressa no cinejornal (SANTOS, 2018), de modo que chegamos à modernidade vinculada às memórias europeias descritas nos jornais impressos por ocasião do aniversário. Nesta economia do discurso, caracterizada por nós como rede de poder onde os sujeitos se movem e os enunciados circulam, há, portanto, resistência, embate, conflito: onde estão os afroreligiosos?

Já em 2016, essas regras para a produção de sentido e poder na economia do discurso, em movimento perpétuo que estão, ganham novos vértices e atravessamentos. Àquele cenário da década de 1960, há a ruptura da comunicação na internet. Nessa ambiência, há espaço para a atualização do discurso colonial da fundação de Belém, por ocasião do aniversário de 400 anos, mas também para a fratura nesse discurso, com o aparecimento de uma série de enunciados – veiculados por grupos organizados ou partindo de indivíduos – que contestam a memória oficial do aniversário reatualizado em 2016 (NEVES, 2016).

Na internet, também ganha visibilidade uma forma de comunicar artística, marginal e com forte apelo crítico, veiculada primeiramente nos muros: a arte de rua, grafite e picho, na qual Belém e, por conseguinte, sua fundação, rompe o cerco eurocentrado para invocar a memória de grupos marginalizados durante o processo, especialmente indígenas, negros e mulheres (SILVA, 2017). Nesses dois novos lugares de observação da cidade, a modernidade

já não é mais motivo de exaltação, mas sim de denúncia de suas violências, silenciamentos e opressões.

### **3.2 Enunciado, discurso e formação discursiva: comemorar o aniversário é reatualizar o discurso da fundação portuguesa. E o que mais?**

A priori, é fácil pensar que o aniversário de Belém é comemorado em “datas redondas”, como os 350 anos e os 400 anos. Uma comemoração realizada em função de ciclos que se abrem e se fecham a cada dez ou 20 anos, centenário ou bicentenário. Mas não é esse o critério por nós utilizados no momento de elaboração da lei de dispersão (FOUCAULT, 2008) da comemoração dos aniversários. Estamos, em nossa teorização, fugindo a essa armadilha da efeméride. Ao observarmos, porém, que há um espaço de 50 anos, portanto um valor “redondo”, entre 1966 e 2016, as datas causaram a impressão de que havíamos encontrado um padrão de recorrência do discurso sobre o aniversário. Na busca por um padrão de dispersão, contudo, o “número redondo” de 350 e 400 anos também era uma maquiagem, uma sombra que dizia muito além: que essas datas de comemoração não seguem tal padrão, possuem certa aleatoriedade relacionada às condições históricas, sobretudo, quando visualizamos a enunciação sobre a fundação da cidade justamente na formulação desse aniversário.

Sendo possível estabelecer um sistema de dispersão entre determinado número de enunciados e, ainda mais, uma regularidade entre objetos, tipos de enunciação, temas, com relações e correlações e funcionamentos, chega-se à *formação discursiva* (FOUCAULT, 2008, p. 49-50). Para nós, estamos diante da expressão “fundação portuguesa de Belém” como formação discursiva.

Sabe-se que as regras de construção de uma proposição lógica não são suficientes para delimitar o enunciado em Foucault. “O azulejo de Belém vem de Portugal” e “A população de Belém sabe que o azulejo português vem de Portugal” são equivalentes no campo lógico, mas absolutamente diferentes do ponto de vista semântico da língua. Por outro lado, a frase – expressão que faz sentido em determinada língua – não é critério para delimitação de um enunciado. Isso porque uma expressão que não faça sentido na língua portuguesa pode ser um enunciado. “De qualquer forma, outros exemplos são menos ambíguos: um quadro classificatório das espécies botânicas é constituído de enunciados, não de frases [...] uma árvore genealógica, um livro contábil, as estimativas de um balanço comercial, são enunciados: onde estão as frases?” (FOUCAULT, 2008, p. 93).

Não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço. (FOUCAULT, 2008, p. 98).

O que faz o enunciado são as “leis de possibilidade, regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas” (FOUCAULT, 2008, p. 103). Descrever o enunciado “não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito” (FOUCAULT, 2008, p. 103). Portanto, diz Foucault, construir o enunciado é retomar seu conceito de exterioridade, que “sempre tem margens povoadas de outros enunciados”. A fundação portuguesa de Belém está em contato com que outros enunciados?

A descrição dessa categoria passa, então, pela função enunciativa: o enunciado seria definido a partir da relação com unidades diversas (proposições, frases, enunciados). Dentro de uma língua natural ou artificial, ocorre uma formulação, ato que faz surgir um conjunto de signos, segundo forma determinada. Esse conjunto de signos relacionados a partir de determinadas regras entre si serão chamados de enunciado, em relação com outros objetos, dotados de uma materialidade repetível (FOUCAULT, 2008, p. 121-122). Por fim, chama-se discurso o “conjunto de sequências de signos, enquanto enunciado, isto é, enquanto lhes podemos atribuir modalidades particulares de existência”, além de “que se apoia em um mesmo sistema de formação”, como “princípio de dispersão e de repartição, não das formulações, das frases, ou das proposições, mas dos enunciados” (FOUCAULT, 2008, p. 121-122).

Falar de tensões discursivas, objeto de nosso trabalho, é falar definitivamente sobre a luta política pelo discurso, que aparece como “um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de aparição e de utilização”. Ainda mais, o discurso é “um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’), a questão do poder”. Um bem “que é, por natureza, o objeto de uma luta; e de uma luta política” (FOUCAULT, p.136-137). O aniversário coloca as identidades em disputa.

Partindo do conceito de exterioridade, a partir do qual o discurso se mostra nas suas relações exteriores, o tema aniversário de Belém, sempre ao lado da fundação de Belém, mostra uma relação direta com o que Foucault descreve como a “maneira pela qual acontecimentos do tempo são repartidos na sequência linear dos enunciados”. O que

significa? Que a comemoração do aniversário de Belém a partir de uma fundação portuguesa no ano de 1616 diz respeito a uma determinada *ordem narrativa*. Isso porque a *idade* da cidade poderia ser contada a partir da presença indígena anterior à chegada de colonizadores portugueses. Outro exemplo é o caso do aniversário do mercado do Ver-o-Peso, que ano após ano é comemorado pela prefeitura de Belém e cuja festa é noticiada na imprensa. O mercado teria sido fundado a partir da instalação de um posto fiscal colonial português. Ora, sabemos que o mercado congrega saberes, vivências e experiências indígenas que podem muito bem ser anteriores, do ponto de vista temporal, ao posto fiscal português. Ainda assim, a fundação do Ver-o-Peso se dá com o referencial do colonizador.

Além dessa cidade morena, notamos o enunciado “fundação de Belém portuguesa” em relação com outros três enunciados: “Belém, cidade das mangueiras”, “Belém, a metrópole da Amazônia” e “Belém, cidade morena”. Isso significa que a fundação de Belém está recorrentemente caminhando ao lado desses dois enunciados, e essa constância tem algo a nos dizer. Na formação de um campo enunciativo, tais enunciados aparecem em relação com a fundação de Belém, um campo de presença que se baseia em dois pontos principais, para nós: repetição pura e simples e aceitação justificada pela tradição e pela autoridade. Esse tema “aniversário de Belém”, em relação com o enunciado fundação portuguesa de Belém e os enunciados “cidade morena”, “metrópole da Amazônia” e “cidade das mangueiras”, formam a arquitetura de um texto.

Quais regras a sociedade belenense impôs ao aniversário da cidade que impedem a emergência de outros discursos se não o composto por enunciados como “cidade das mangueiras”, “cidade morena” e “metrópole da Amazônia”? A posteriori: o que aconteceu para que, em determinado momento, emergisse o discurso de uma “Belém também é afro”?

### **3.3 A cidade comunicativa: do espaço urbano à cidade interativa**

Realizando uma arqueologia que atravessa a comunicação e toma suas materialidades mais significativas nesse campo, posicionamos nosso objeto de análise não numa mídia mediadora, veículo de mensagens a um amplo público. Posicionamos nosso objeto no campo da *interação* (BRAGA, 2015; FERRARA, 2016). Para Ferrara (2016), que trata do assunto a partir da perspectiva foucaultiana, o termo diz respeito a “uma atividade relacional que exige observar a natureza política da comunicação enquanto área científica” (FERRARA, 2016, p. 64). Ainda mais, “sem planos, intenções ou percursos determinados, a interação se opõe à

mediação e, enquanto singularidade do tempo e do espaço, é uma experiência que assinala um processo comunicativo”.

Em nosso estudo, não consideramos a comunicação como um “instrumento (rádio, jornal, revista, televisão, internet e outros) a ser analisado, ou então como mero pretexto para a resolução de um problema da disciplina em questão”, como adverte Sodré (2002, p. 16). Não acreditamos, ao analisarmos o discurso midiático, numa força midiática tão esmagadora que solape o sujeito. Como diz Sodré (2012), com o “intuito de ver além da pura dimensão de controle e dominação”, vamos partir do conceito de *bios midiático*, “configuração comunicativa da virtualização generalizada da existência”, que para ele “é a sociedade mediatizada enquanto esfera existencial capaz de afetar as percepções e as representações da vida social” (SODRÉ, 2012, p. 21). Ainda mais, em se tratando de nosso trabalho, em que procuramos traçar uma teia entre discurso, História e memória, cujo material de ligação, para nós, é a comunicação.

Nesse sentido, não apenas como dimensão epistemológica, as imagens produzidas midiaticamente, bem como as interações derivadas, tornaram-se nas últimas décadas cada vez mais objeto de estudo da Análise do Discurso (AD). Para Gregolin (2007, p. 13),

um campo de estudo que oferece ferramentas conceituais para a análise desses acontecimentos discursivos na medida em que toma como objeto de estudos a produção de efeitos de sentido, realizada por sujeitos sociais, que usam a materialidade da linguagem e estão inseridos na história.

Assim, AD e estudos da mídia “podem estabelecer um diálogo extremamente rico, a fim de entender o papel dos discursos na produção das identidades sociais” (GREGOLIN, 2007, p. 13).

Nos últimos anos, Gregolin desenvolveu uma série de trabalhos em que torna cada vez mais robusta a intersecção entre AD e estudos de mídia. A análise da imagem da mulher na publicidade brasileira é, por exemplo, objeto de estudo de Gregolin (2007), em que se discute a relação entre História e produção de identidades. Na análise da representação do então presidente Lula na imprensa, Gregolin (2011) discutiu o jogo da produção de identidade pela mídia no intuito de escrever uma *história do presente* (2011, p. 16):

Na sociedade contemporânea, a mídia é o principal dispositivo discursivo por meio do qual é construída uma “história do presente” como um acontecimento que tensiona a memória e o esquecimento. É ela, em grande medida, que formata a historicidade que nos atravessa e nos constitui, modelando a identidade histórica que nos liga ao passado e ao presente.

Para isso, partindo de Foucault, Gregolin propõe a problematização da História investigando o campo dos enunciados. O objetivo é entender “os acontecimentos discursivos que possibilitam o estabelecimento e a cristalização de certos sentidos em nossa cultura” (2004, p. 4). Em artigo sobre o método da análise do discurso, Gregolin sintetiza que tal empreendimento significa “entender e explicar como se constrói o sentido de um texto e como esse texto se articula com a história e a sociedade que o produziu. O discurso é um objeto, ao mesmo tempo, linguístico e histórico” (GREGOLIN, 1995, p. 20).

A autora passa a trabalhar, ressaltando a importância de tal projeto, o método da análise do discurso no campo da mídia, assim como buscamos realizar em nossa pesquisa. Em recente entrevista, ela justifica tal importância ao afirmar que “talvez ela (a mídia) seja o principal dispositivo de agenciamento das subjetividades” (2018, p. 201). “Assim como no século XIX até metade do século XX foi a escola, ou anteriormente foi a família, hoje nós vivemos no mundo das mídias, e isso não é uma novidade” (2018, p. 201). Gregolin cita ainda a interferência das mídias digitais nas mídias tradicionais, já que “há toda uma ecologia das mídias, uma mídia não vive sem a outra”, o que para ela vai desembocar na perda de importância da televisão, “tendo de se atualizar, ter o seu portal, como no caso do G1 que é da Globo”.

Percebendo essa narrativa transmidiática, para Gregolin, o aporte teórico de Foucault pode auxiliar a se “pensar que esse dispositivo, ele se conecta a outros, se conecta ao político, se conecta à sexualidade, e o importante é tentar analisar como eles se relacionam, como eles se articulam, como eles lutam e como são também reorganizados” (2018, p. 201). Para ela, surge uma série de indagações dessas novas relações com o ciberativismo, a exemplo do movimento feminista, mas também de outras lutas. “Nesse sentido, o que é preciso considerar, é como esse dispositivo, no interior dele mesmo, trabalha com as lutas, como ele se inter-relaciona com outros dispositivos, como o da sexualidade, o da segurança, a questão dos gêneros” (2018, p. 201).

### **3.4 Sentidos da comemoração: discussão sobre a revista *Projeto História***

Procurando os significados do aniversário da cidade e tomando-o como objeto de pesquisa, há poucos trabalhos acadêmicos realizados. Em levantamento realizado a partir de termos possivelmente relacionados, não encontramos pesquisas com nossa perspectiva ou objetivos semelhantes. Na base de dados Periódicos, buscamos pelos termos “aniversário”, “400 anos” e “350 anos”, mas não encontramos nenhuma publicação de estudo que

procurasse o significado do aniversário, apenas trabalhos escritos nessas ocasiões. Na base de dados Scielo, buscando tais termos, tivemos o mesmo resultado.

Dentre as pesquisas que realizaram reflexões próximas às nossas, há o projeto de pesquisa “Belo Horizonte, 100 anos depois: as novas condições da experiência”, conduzido na Universidade Federal de Minas Gerais, cujo objetivo era analisar as comemorações do centenário da capital mineira a partir de um horizonte comunicacional, envolvendo variados atores, como poder público, mídia e população.

Importa-nos, nesse projeto, a dimensão simbólica da comemoração do centenário belorizontino, a partir do qual, para a pesquisa, ele é fruto de um duplo contar: um contar o “tempo”, a partir do estabelecimento de marcações, mas também um “contar” aos outros, anunciar, partilhar um sentido e uma informação (FRANÇA; SILVA, 1998, p. 429-430).

Cabe notar semelhanças na condução dos festejos também existentes nos 400 anos de Belém, como uma programação oficial da prefeitura de Belo Horizonte, uma comissão encarregada de instituir a programação e um conjunto de eventos, como lançamento de livros e campanhas publicitárias na mídia.

Nesta perspectiva, Neves (2016) demonstra como a comemoração do aniversário representa uma homenagem ao processo de colonização europeia na Amazônia e, ainda, como emerge uma memória indígena nos grafites da cidade neste mesmo momento. Em horizonte próximo ao nosso, procurando os grupos destoantes do discurso oficial sobre o aniversário de Belém, Miranda e Neves (2016) analisam enunciados produzidos por moradores da periferia de Belém a partir do evento “Belém 400 anos sob o olhar do gueto: a periferia atenta”, fruto da articulação de movimentos sociais da capital paraense que emerge após o que ficou conhecido como a chacina de Belém, quando dez pessoas foram assassinadas após a morte de um policial militar, em 2014.

Analisando a presença indígena nos grafites das ruas de Belém, a partir da perspectiva discursiva e arqueológica foucaultiana, Silva (2017) observou a proliferação de campanhas publicitárias e programações culturais voltadas para o aniversário de 400 anos da cidade. A autora demonstra, então, a ausência da memória indígena na comemoração oficial, conduzida pela prefeitura, governo do Estado e grande mídia, mas demonstra como estas memórias foram evocadas na arte de rua.

Entre os anos de 1999 e 2000, houve um marco no estudo sobre os sentidos da comemoração, com a realização dos festejos dos 500 anos do descobrimento do Brasil, a partir de uma série de trabalhos que passaram a problematizar os sentidos veiculados por essa

festa, bem como tantas outras em capitais brasileiras. Ao tratar das comemorações do aniversário de 500 anos do descobrimento do Brasil, a revista *Projeto História* reuniu diferentes estudos sobre os sentidos da comemoração. Naquele período, proliferaram publicações, nos mais variados meios, sobre os 500 anos do Brasil – a principal delas foi a contagem regressiva agenciada pela Rede Globo nas principais capitais brasileiras. Comemoração esta que, para Fenelon, Cruz e Khoury (2000), foram um “misto de nostalgia, de vivências presentes e de prospecções futuras, envolvidas num clima de ufanismo e euforia” (2000, p. 10).

Chauí (2000) inicia o debate apontando, à época, que “não há o que comemorar”. Para chegar a essa conclusão, ela rememora os sentidos históricos atribuídos ao descobrimento do Brasil, atualizando o conceito de colonização a partir de processos de dominação contemporânea na sociedade brasileira. Então parte para o *mito fundador*.

Nas comemorações dos 500 anos, reinvocou-se a ideia de democracia racial para conciliar tensões políticas da sociedade brasileira: europeus, negros e índios, juntos, cada um à sua maneira, contribuíram para o projeto de nação. Em Belém, por outro lado, não há essa ideia. Não há concessão para a participação do indígena na fundação de Belém – ou, quando há, é rápida, citação fugaz, participação como coadjuvante de uma narrativa cujo elemento principal é o desembarque de Francisco Caldeira Castelo Branco. Não há, na enunciação dos 400 anos de Belém, espaço para a conciliação política entre a população – quando, no máximo, a população negra é citada como objeto decorativo numa tela que tem o colonizador português, desbravador e bravo, resiliente e resolutivo diante de uma floresta inóspita e do gentio bravo.

Não há espaço para esses dois grupamentos porque aqui eles não existem. Na capital paraense, não há negros tampouco indígenas. O regime de enunciação geral da sociedade impede que um indivíduo invoque tais identidades para si. Isso porque o que há em Belém é um moreno, esse sim, fruto da miscigenação da sociedade amazônica, generalização racial e esmagamento étnico de memórias e saberes; está materializado na massa populacional amazônica a quem se nega uma identidade de ancestralidade africana e originária. Um elemento perdido no meio de diversas outras culturas. Um ocultamento de tensões. Veja, não apenas uma reconciliação, mas uma reescrita absoluta do passado e de reatualização dos processos de dominação.

Outras capitais brasileiras organizaram festejos, agenciados em parceria entre Estado e setor produtivo, de “datas redondas”, como os 400 anos do Rio de Janeiro (1964) e de São Paulo (1954). Sobre o caso paulistano, Lofego (2000) contextualiza a década de 1950 como

momento em que, início da República, corria a disputa para saber qual região ditaria seu ritmo ao restante do país. A bandeira econômica levantada por São Paulo teve seu espaço de produção simbólica privilegiado com as comemorações do quarto centenário em 1954. Para ele (2000, p. 302), “dentre os marcos de construção da memória, como narrativas, lugares e práticas sobre a identidade paulista, destaca-se o momento de comemoração do IV Centenário da cidade”, processo pouco problematizado pela pesquisa histórica.

Para Lofego (2000), à época, Estado e empresas necessitavam de uma maior articulação entre si, já que aquele “era ao mesmo tempo estruturador e organizador do evento” (2000, p. 307). O evento torna-se uma vitrine para o mercado e essa disputa político-econômica vai ocorrer no âmbito da comissão organizadora, instituída pela prefeitura da capital paulistana – empresas procuraram de toda a forma participar da comissão, propondo contribuições à comemoração com objetivos estratégicos definidos. “Comemorar era, antes de tudo, construir uma memória para São Paulo” (LOFEGO, 2000, p. 306).

Meio século antes das comemorações paulistanas, o Ceará também organizou um festejo de comemoração de fundação – desta vez um estado, não uma cidade. O tricentenário do estado foi comemorado em 1903. Em ensaio sobre os sentidos da comemoração cearense no início do século, Oliveira (2000, p. 282) aponta que os festejos cumpriam um papel subdividido em três eixos: culto cívico, promoção dos valores republicanos e divulgação de conteúdos da história do Ceará. Sentidos veiculados na nascente República “por meio de publicações que monumentalizavam a chegada dos portugueses no início do século XVII” (2000, p. 282). Ou, como define Chauí (2000), os “navegantes-descobridores-conquistadores”.

#### 4 O DISCURSO DA FUNDAÇÃO EM MOVIMENTO NA IMPRENSA PARAENSE DE 1966 A 2016

*Quem vem aqui a Belém, vê a beleza que tem  
Quando vai levar saudade desta cidade fagueira  
350 anos, só não existem desenganos  
Desta gente altaneira*  
Dalva de Oliveira, Parabéns Belém (1966)

Passava da meia-noite quando veio ao mundo Maria de Belém dos Santos, nascida na Santa Casa, maternidade Santa Marta, padroeira das donas de casa, das lavadeiras e das faxineiras, segundo a tradição católica. Filha de Maria Célia, moradora da vila Virgínia, Maria de Belém, dizia a reportagem, era uma “felizarda, pois mesmo dentro da pobreza em que vive, tornou-se a primeira mãe na data mágica de Belém”. Maria Célia era “mãe solteira”, apontava o texto, e não revelou o nome do pai de Maria de Belém. A mãe, ainda na emergência da maternidade, disse que ia trabalhar para criar sua filha, referindo-se à situação de “mãe solteira”, como ressaltava a reportagem, e que não foi o “primeiro caso e nem será o último”, concluiu Maria Célia. Sobre o sexo da criança, informou que não tinha preferência, como disse ela, “menino ou menina, qualquer um é filho e sendo filho a mãe deve amar e trabalhar para cria-lo”.

Como nascera dez minutos antes de uma menina na maternidade do hospital Ordem Terceira, Maria de Belém foi considerada pela reportagem do jornal *O Liberal* como a “primeira criança nascida no dia do trigésimo quinquagésimo aniversário de nossa capital, como homenagem à cidade das mangueiras em sua maior data”. O então prefeito de Belém, Osvaldo Melo, se tornou, por esse motivo, o padrinho de Maria de Belém, cujo nome era uma homenagem à santa escolhida por Francisco Caldeira Castelo Branco para ser padroeira e, séculos mais tarde, emprestar seu nome à cidade. “Na indigência da Santa Casa nasceu a primeira criança dos 350 anos de Belém” era o título da notícia, resumida acima, publicada na edição do dia 13 de janeiro de 1966, dia seguinte aos festejos em homenagem aos 350 anos de fundação de Belém (O LIBERAL, 1966c). A edição do jornal estava transbordando de menções à festa.

Para entendermos a fundação de Belém portuguesa, formação discursiva discutida no capítulo anterior, partimos para a análise de materialidades midiáticas. Neste capítulo, vamos analisar dois períodos da História de Belém, em duas comemorações do aniversário, para traçar regularidades e dispersões entre os dois períodos. Num primeiro momento, mergulhamos nos jornais impressos *O Liberal* e *Folha do Norte*, procurando primeiras edições do mês de janeiro, dias antes do aniversário de 350 anos, e da edição do dia 13, que

relatou os festejos daquela comemoração. Seleccionamos enunciados midiáticos, procurando traçar pontes que lhes vinculem ao conteúdo jornalístico do portal *GI Pará*, website que dedicou uma página exclusiva aos festejos referentes ao aniversário de Belém, em 2016. O capítulo tem como referencial teórico-metodológico a análise do discurso de linha foucaultiana, apoiando-se, para a compreensão de nosso objeto empírico, em categorias das teorias do jornalismo e bibliografia do campo da História.

#### **4.1 A brandura do conquistador português: estradas, desfiles militares e a reescrita da memória sobre a colonização durante a ditadura**

Nos dias que antecediam o aniversário, a farra já era comemorada em eventos e reuniões, congressos e projetos de futuro, tudo nas capas dos jornais. Tanto era assim que o prefeito de Belém, Osvaldo Melo, estava prestes a viajar para Sul do Brasil, “a fim de ser recebido, em audiência especial, pelo presidente Castelo Branco”, dizia o jornal *Folha do Norte* (1966a). A visita tinha como objetivo formalizar o convite para que o presidente fosse ao Pará durante a comemoração dos 350 anos de Belém. A cidade era um grande aniversário. Osvaldo Melo, por sua vez, não havia sido eleito pelo povo. Era o segundo, desde o início da ditadura, a governar Belém sem eleição direta desde 1964. Com a cassação de Moura de Carvalho e seu vice Isaac Soares, a Câmara de Belém elegeu indiretamente para o cargo Alacid Nunes. Como Nunes renunciou ao cargo, em 1965, para concorrer ao governo do Pará, Osvaldo Melo ascendeu ao posto de prefeito, novamente referendado pela Câmara (PETIT; CUÉLLAR, 2012). Um movimento que, apesar da frágil paz que reinava nos jornais, estava longe de ter sido um processo sem resistências, como mostram os autores, ao descreverem como lideranças locais de organizações, como o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) e a União Acadêmica Paraense (UAP), “tentaram organizar os trabalhadores e estudantes de Belém e de outros municípios paraenses para se contrapor aos golpistas”.

Nas semanas seguintes ao golpe de estado, centenas de militantes dos partidos de esquerda, algumas lideranças do PTB e PSD, sindicalistas, militares e estudantes progressistas foram presos, e muitas organizações e entidades sindicais, especialmente as Ligas Camponesas e os sindicatos vinculados ao CGT, foram declarados ilegais, dissolvidos ou colocados sob intervenção. No Pará, cerca de 300 pessoas foram detidas durante e após o 1º de abril de 1964 (PETIT; CUÉLLAR, 2012, p. 179).

O novo regime, estadual e nacionalmente, construía-se positivando sua imagem nas páginas dos jornais – era tempo de consolidar a *revolução*. “Ministro da Justiça anuncia várias

cassações no Legislativo do G.B”, dizia a manchete principal da edição do dia 4 de janeiro. “Enquanto isso, a mesa diretora da Assembleia Legislativa vai se reunir hoje, ocasião em que o deputado Geraldo Ferraz apresentará projeto de resolução demitindo sumariamente todos os elementos admitidos pela Assembleia, que contem com entradas na Polícia”, completava o texto abaixo da manchete (FOLHA DO NORTE, 1966a). Em Belém, em maio de 1964, iniciaram-se os trabalhos da Comissão de Investigação Sumária (CIS), “com o objetivo de apurar as denúncias de corrupção e malversação de fundos públicos por parte dos membros do governo estadual e da prefeitura de Belém” (PETIT; CUÉLLAR, 2012, p. 182), resultando em relatório “no qual os principais responsáveis pelo governo estadual e pela prefeitura de Belém e líderes do PSD eram acusados de suborno, malversação da coisa pública, clientelismo, inclusão de funcionários inexistentes na folha de pagamentos e recebimento de vultosas quantias derivadas do jogo do bicho” (PETIT; CUÉLLAR, 2012, p. 182).

Essa imagem era erguida a concreto e ferro – e principalmente em asfalto. A palavra de ordem era rodovias. Na retaguarda de Osvaldo Melo e no comando das estradas de rodagem, o tenente-coronel Jarbas Passarinho ocupava o cargo de governador do Pará – também sem ter participado de uma eleição direta. Nas páginas dos jornais *O Liberal* e *Folha do Norte*, desfruta de prestígio – ele e a primeira-dama Ruth Passarinho. O Pará era a ditadura e a ditadura era Jarbas Passarinho.

Em Curuçá, município do nordeste paraense, por aqueles dias, o ditador seria “paraninfo de novas professoras” (FOLHA DO NORTE, 1966a, p. 3). Ele também era o foco por seu futuro no governo, uma vez que deixava a chefia do Executivo paraense para ser “nomeado Superintendente do Plano de Valorização Econômica da Amazônia” (FOLHA DO NORTE, 1966a, p. 3). Em visita a Belém, o governador do estado da Bahia, Lomanto Júnior, aproveitou para “louvar a obra do Governador Jarbas Passarinho, cuja ressonância já atingiu o Brasil inteiro” (FOLHA DO NORTE, 1966a, p. 3). Ainda naquele dia ocorria a viagem inaugural da linha Belém-Recife pela Paraense Transportes Aéreos. Pra frente, Pará!

“Com dimensões verdadeiramente admiráveis”, era como se encerrava notícia sobre um “mal de muitos anos, característica de província”. O mal a que se referia o jornal *Folha do Norte* do dia 5 de janeiro era o Canal da Tamandaré que, “sem possuir escoamento, toda a artéria era tomada pelas águas, deixando em situação aflitiva os transeuntes”. A obra, até então interrompida, teria sido retomada pelo Ministério da Viação. Na edição, estava garantido: “o canal da Tamandaré será entregue ainda este ano, pronto para o escoamento das águas pluviais” (FOLHA DO NORTE, 1966b, p. 2).

Mas eram tempos de estradas no Pará – e o motorista à frente do comboio era o

governador biônico Jarbas Passarinho. Ele, por sua vez, teria ficado “eufórico” no Palácio de governo ao receber um telegrama do engenheiro Bonna (FOLHA DO NORTE, 1966c, p. 3). A mensagem informava que as duas frentes de obras da estrada que iria ligar Belém a Marabá haviam se encontrado. “Imediatamente solicitou informações ao engenheiro sobre a possibilidade de ir de Belém aquela cidade em carro oficial como havia prometido”. A resposta é que poderia fazer a viagem no dia seguinte.

Partindo do sudeste do Pará ao nordeste paraense, no dia 8 de janeiro, era a vez de ser “Vizeu (sic) ligado por terra à nossa capital” (O LIBERAL, 1966b, p. 2). Mais: na região metropolitana de Belém, ganhava corpo novo projeto, desta vez rumo à ilha de Mosqueiro, “obra verdadeiramente digna de aplausos, foi concretizada no Governo Jarbas Passarinho, a rodovia que liga Belém a Mosqueiro”. Na capital paraense, paralelo de intervenções entre duas áreas apontava para a reconfiguração do espaço em função do que era “nobre” e do que era “baixo”. Com uma obra de saneamento, a Doca de Souza Franco, no bairro do Umarizal, iria desaparecer – o que implicava na reconfiguração do espaço no trânsito de embarcações, atividades industriais, trocas comerciais e, por fim e como pano de fundo, culturais, com a construção de prolongamento de um canal até a baía do Guajará (O LIBERAL, 1966a, p. 1). Ao mesmo tempo, projetava-se um cais para “substituir a velha ponte existente” no porto do Sal, bairro do Jurunas (O LIBERAL, 1966a, p. 1).

As notícias do aniversário de Belém pululam nos jornais. À medida que a data se aproximava, uma expectativa midiática enaltecia as mil e umas ações, shows, convites, reuniões, discursos, obras e projetos da cidade, de seu prefeito Osvaldo Melo e do governador do Pará, o tenente-coronel Jarbas Passarinho, o plenipotenciário da ditadura civil-militar na Amazônia. O aniversário é a cidade e a mídia é a ditadura; a mídia é Belém e, portanto, o aniversário é a ditadura. Até a página dois.

A programação era o aniversário e o aniversário era Belém: o Theatro da Paz, segundo a coluna “Ouvindo e Contando”, do jornal *O Liberal*, era parte dos festejos de 350 anos. O prédio havia sido alvo de reforma e passaria a receber espetáculos da Companhia Teatral Barreto Júnior a partir do dia 25 de janeiro, “mais uma atração no ano do 350 aniversário de fundação da cidade de Belém”. Havia mais: no âmbito do governo estadual, o professor Edson Franco informava ao jornal que, no dia do aniversário de Belém, seria inaugurado novo andar da Secretaria Estadual de Educação, em que “será instalado o gabinete do Secretário”. Na mesma programação, estava incluída a Conferência Regional de Educação Norte-Nordeste.

Na manhã do dia 12 de janeiro de 1966, as vozes de Belém ressoaram mundo afora, de Cuba à África, passando pelo Leste Europeu até chegar ao coração da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas: a Voz da América, rádio de propriedade do governo dos Estados Unidos, irradiava uma “programação especial alusiva aos 350 anos de fundação da cidade de Belém”. Após seu terceiro boletim noticioso, aquela seria a “homenagem do povo norte-americano ao povo paraense” (O LIBERAL, 1966b, p. 2).

A Voz da América transmitiu o badalar de sinos das igrejas católicas de Belém e os apitos de navios atracados no porto da cidade, por volta das 7h, seguido por salvas de tiros às 8h45, além do canto do coro formado por mais de três dezenas de religiosas de diversas congregações da capital na igreja da Sé. Foi lá que fora presidida por Dom Alberto Gaudêncio Ramos, arcebispo metropolitano de Belém, “concelebração de mais alto cunho religioso” em homenagem ao aniversário.

A Voz da América é o resultado de esforços no sentido de se criar um serviço de rádio norte-americano destinado a outros países, no âmbito de estratégias na guerra ideológica durante a 2ª Guerra Mundial, “para produzir e divulgar programas culturais e informações comerciais mesclados com propaganda ideológica para o público estrangeiro” (MOREIRA, 2006, p. 38). Foi nesse sentido que se criou, em 1940, o *Office of the Coordinator of Interamerican Affairs* “como forma de revidar ou pelo menos amenizar, a intensa propaganda ideológica via rádio produzida pela Itália e pela Alemanha para ouvintes na América Latina” (MOREIRA, 2006, p. 38), com transmissões em espanhol e português. As transmissões foram interrompidas após a Segunda Guerra, mas foram retomadas para o Brasil e resto da América Latina apenas em 1961, sob supervisão do Departamento de Estado, que aconselhou o governo americano a não ficar “indiferente ao modo como nossa sociedade é apresentada a outros países”.

Naquele dia 12 de janeiro de 1966, em frente ao Cine Olympia, na avenida Presidente Vargas, fora erguido palanque que, após a missa na Catedral, recebeu autoridades eclesiásticas, civis e militares, da União, do Estado e do Município, as quais assistiram a um desfile militar, parte da programação dos festejos. A partir das 11h, com o povo às margens da avenida, as unidades militares se seguiram, uma após a outra: a cavalaria da Polícia Militar do Pará abriu a parada, seguida pelos fuzileiros navais – que desfilaram enquanto a banda da Marinha entoava o hino “Cisne Branco”. A seguir, um grupamento do Corpo de Preparação de Oficiais da Reserva e, outro da Polícia Especial, ambos do Exército, seguidos pela banda da Aeronáutica encabeçando um pelotão. Por fim, desfilou a Polícia Militar e, ao som das sirenes, a frota de veículos de combate a incêndios do Corpo de Bombeiros Municipal. Todos

desfilaram pelo palanque de autoridades, um grupo que reunia o prefeito de Belém, o governador, comandantes militares, o arcebispo de Belém e o reitor da Universidade do Pará, José da Silveira Neto (FOLHA DO NORTE, 1966d, p. 5).

Ainda na avenida Presidente Vargas, a festa seguiu noite adentro, com uma programação que incluía o desfile de carros alegóricos à história de Belém, da fundação em 1616 ao aniversário de 350 anos naquele ano de 1966, seguido pelo cortejo das sociedades carnavalescas, “dando oportunidade a grande massa humana que se postava à praça da República e adjacências a uma antevisão daquilo que apresentarão no carnaval que se aproxima”. No coreto central da praça da República, a banda de música do Corpo de Bombeiros iniciou sua primeira retreta pública (FOLHA DO NORTE, 1966d).

Mas, também em 1966, havia a festa fora do âmbito oficial. Raimundo Marques era um jovem paraense de 24 anos. No dia 12 de janeiro, saiu às ruas para “festejar os 350 anos de aniversário da cidade que lhe serviu de berço”. Como tantos outros, “percorreu mercearias e botequins” no bairro do Telégrafo Sem Fio, “bairro onde costuma *botar banca*” na “sua missão diária de levantar copos para alegrar o espírito”. Na rua São Pedro, número 21, chegou ao estabelecimento comercial de Constantino Costa, onde pediu uma dose de bebida. O dono do lugar, contudo, “recusou-se a fornecer a bebida, visto ser o dia feriado, e como tal sujeito à proibição da venda de bebidas alcoólicas”. Em resposta à negativa, “Raimundo *desarrumou* o boteco de Constantino, quebrando inclusive a balança do comerciante”. Por conta disso, Raimundo fora detido pelo comissário do Telégrafo, “para responder pelos prejuízos causados ao Constantino”.

Os brindes puxados por Jarbas Passarinho ou as exaltações históricas de Osvaldo Melo e dom Alberto Ramos eram uma camada da festa. Havia outra, também em homenagem ao aniversário da cidade, em que outros grupos comemoravam. Assim o foi na sede do São Cristovão, na então avenida Independência, hoje Magalhães Barata, em frente ao palacete governamental, o atual Parque da Residência. A festa “começou e terminou com muito barulho. Mas não barulho de música, barulho de mão na cara e chute nos costados”. Patrocinado pela prefeitura, o festejo havia anunciado bilheteria grátis, mas na entrada cobrava ingressos ao preço de um e dois mil cruzeiros. “O fato irritou a mocidade que, descontrolada, passou a brigar dentro e fora do teatro, provocando a paralização naquele local”.

Mas o primeiro ato oficial do prefeito de Belém pelo aniversário da cidade começou ainda no dia 11 e adentrou as primeiras horas do dia 12 de janeiro. Em banquete promovido pela Associação dos Rotarianos de Belém, no Grande Hotel, Osvaldo Melo discursou para os

membros da organização da qual era o dirigente. O discurso do prefeito não poderia ser mais elucidativo sobre a construção de significado e memórias invocadas durante a comemoração dos festejos. O cerne de seu pronunciamento parte do dia “no qual, há três séculos e meio, os nossos antepassados portugueses iniciavam a conquista da Amazônia” (FOLHA DO NORTE, 1966d, p. 5).

O discurso do prefeito incluía os termos bravura, inteligência e tenacidade para se referir à *vitória* de Portugal. “Porém, graças a Deus, não foi uma conquista guerreira.” A partir de então, Osvaldo Melo inicia uma narrativa própria sobre a colonização, na qual ressalta que, “entre as virtudes eternas que herdamos do espírito lusitano, está essa preferência sincera pelas soluções pacíficas, essa confiança resoluta na presença e no trabalho perseverantes ao invés de esmagamento rápido e cruel”. Esmagamento do quê? Na sequência, ele compara a colonização portuguesa à colonização espanhola. “Cortez e Pizarro deixaram no México e no Peru uma lembrança destrutiva, que ainda hoje provoca um arrepio de ódio nos descendentes dos incas e dos astecas.” Na sequência, ele diz que a “penetração amazônica”, por outro lado, “fez-se com brandura e teve por base o auxílio, ao invés do sacrifício, da população nativa”. Assim, no discurso, indígenas astecas e incas possuem identificação étnica, mas o amazônida não. É apenas o nativo. Mas acompanhemos o desenrolar do discurso.

Em seguida, Osvaldo Melo lembra que é “sintomático” o fato de que Francisco Caldeira Castelo Branco tenha desembarcado em Belém *apenas* com três embarcações e 150 homens “para dominar uma região infestada de gentios e estrangeiros”. Ele ressalta que tais estrangeiros só puderam ser vencidos com a ajuda do *gentio*. “E os indígenas somente se transformaram nesses aliados imprescindíveis pela doçura da interferência missionária”, completou o prefeito. “Ao lado do rude capitão, o monge suave. A missa logo após a batalha”, emendou, falando ainda para os convidados presentes ao evento, autoridades civis, militares e eclesiásticas, como generalizava o jornal Folha do Norte.

As contradições do discurso do prefeito podem ser apontadas nas pesquisas sobre a Revolta de Cumã, iniciada em São Luís com o massacre de 30 soldados portugueses por indígenas, que se espalhou pelo Pará (CARDOSO, 2017). Ou, ainda, com os apontamentos sobre a escravidão indígena e suas modalidades, incluindo a autorização da Coroa Portuguesa para a realização “de guerras defensiva e ofensiva como fonte legítima de cativos” (CHAMBOLEYRON; BOMBARDI, 2010, p. 605).

Aqui não se trata de um exercício para discernir o que é verdade ou não do discurso do prefeito, mas sim entender o seu significado. Significado esse que resvala na construção de uma memória sobre a colonização, a partir do que diz Pollak (1992, p. 4), para quem “não se

trata de lidar os fatos sociais como coisas, [se referindo a Émile Durkheim], mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade”.

“Foi assim que, vinte anos depois da fundação de Belém, Pedro Teixeira subiria o Amazonas, acompanhado apenas de cinquenta soldados e dois mil e quinhentos índios”, prosseguiu o prefeito de Belém, ainda em seu discurso no Rotary. A menção a Pedro Teixeira era argumento da exortação à colonização, fugindo à efeméride do aniversário, mas, mais ainda, justificativa de sua escolha como nome a ser homenageado pelo monumento inaugurado em 1966, em frente à Escadinha da hoje Estação das Docas. Mas o fundamental daquele trecho era ressaltar que aquela expedição “não era uma invasão, mas sim uma integração”.

Integração era palavra repetida nos discursos militares ao situar a Amazônia no regime. Era o que justificava discursivamente a construção de rodovias – ora, sabemos que elas estavam muito vinculadas à crescente indústria automobilística. Mas também era verbo que embasava intervenções de diversas ordens, que tinham por objetivo o desenvolvimento econômico da região como forma de impedir uma suposta pressão de organizações revolucionárias marxistas nas fronteiras entre a Amazônia brasileira e os demais países latino-americanos. Mas os senhores rotarianos ouviram ainda mais.

Oswaldo Melo enalteceu “essa capacidade portuguesa em criar amigos”, citando as presenças de alguns franceses na expedição de Castelo Branco e de alguns espanhóis na de Pedro Teixeira. “Realcei propositalmente os aspectos benignos da conquista da Amazônia e o talento particular que os portugueses sempre demonstraram para obter a colaboração dos outros povos, inclusive dos nativos das terras que ocuparam”, contextualizou Oswaldo Melo, findando seu discurso. “[...] porque acredito que se possa chamar a isso um traço verdadeiramente rotariano, na história do acontecimento que aqui nos reúne (sic)”. Aos amigos, os favores; aos *nativos*, a força da lei.

A repetição de termos como “infestado”, o apagamento étnico em generalizações como “nativo” e “gentio” e, principalmente, a construção da imagem de uma colonização pacífica apontam para uma memória social – a reinterpretação coletiva de fatos passados à luz da coesão social do presente. A elite da capital paraense invocava em seus discursos as memórias portuguesas, mas não apenas. Apagava a existência de variadas nações indígenas e de conflitos com o colonizador português. O que isso tinha a ver com o momento político? Herdeira social da colonização, a ditadura civil-militar impedia a existência indígena no contemporâneo, apagando completamente o conflito do passado e do presente; identidades

indígenas do passado e do presente, justamente no momento de conflito radicalizado entre os dirigentes do país e nações indígenas. Um modelo resultante da dominação colonial em que as populações são classificadas socialmente a partir da ideia de raça (QUIJANO, 2005).

Para cada púlpito, uma sentença: mais tarde, naquele dia, outros *grandes* temas da História da Amazônia foram invocados e reinterpretados à luz das relações de poder do presente. O arcebispo metropolitano de Belém, dom Alberto Gaudêncio Ramos, convidado aos eventos que compunham a programação oficial do aniversário, optou em sua “eloquente e demorada prática” por um retrospecto da “vida eclesiástica de Belém”. Da igreja da Sé, o líder da igreja católica no Pará, de início, mirou nas memórias de conflitos entre o Estado e a Igreja para atingir o patrimônio eclesiástico da Arquidiocese de Belém, em 1966. O primeiro alvo foi o marquês de Pombal, que exerceu a chefia da coroa portuguesa no século XVIII<sup>8</sup>, “causador de grandes males para a vida eclesiástica da cidade e perseguidor do clero”.

Mas o discurso nada tratou da expulsão de ordens religiosas da província do Grão-Pará. Ele tratava de patrimônio físico. O primeiro a ser citado foi a Alfândega de Belém, parte do hoje chamado Complexo dos Mercedários. “[...] a Igreja Católica ressentia-se das maldades cometidas pelo Marquês, pois até hoje o prédio onde funciona a Alfândega de Belém e que era patrimônio religioso, foi tomado pelo Marquês e atualmente é repartição pública.” Em seguida, citou o então presídio de São José, “revelando que antes era um convento religioso e o Marquês maldosamente, como inimigo número um do catolicismo no Pará, o tomou e transformando-o em cadeia”. Por fim, em sua interpretação da história do Pará, dom Alberto Ramos recorreu à Cabanagem, ponto em que “exaltou a personalidade dos Romualdos como dois defensores e que muito se destacaram na luta contra a cabanagem”.

Em nada, mais uma vez, importa a *verdade* do que fora citado, mas sim seus significados durante aquela enunciação, naquele momento histórico. E do que se trata? Apoiador da ditadura militar e crítico declarado de movimentos de esquerda de viés marxista (COIMBRA, 2003), dom Alberto era o reflexo do aniversário em 1966: a construção de uma memória negativa sobre a Cabanagem. Seria uma forma de vincular os cabanos a essa esquerda marxista, assim negatizando movimentos de crítica à ditadura? É preciso entender a memória como uma reinterpretação à luz da atualidade, portanto, com uma perspectiva pragmática marcante: uma interpretação que sirva à produção e reprodução da vida. Assim, dom Alberto, tal qual descreve Ricci (2001), inscreve-se no âmbito das primeiras perspectivas

---

<sup>8</sup> Costa (2010) considera que o período pombalino na Amazônia vai de 1755, com os marcos institucionais do Diretório dos Índios e da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, ao ano de 1777, quando a companhia se desfaz.

sobre o movimento, ainda no século XIX, a partir das quais a Cabanagem teria sido um movimento sedicioso, realizado por malvados, apenas.

Essa memória sobre a Cabanagem forma um casamento com o que fora dito por Osvaldo Melo em seu discurso. O então prefeito de Belém tratou de criar um panorama colonial em que não houve violência e “esmagamento”, um processo conduzido pelo espírito caridoso português, apagando o conflito e as resistências do *nativo*. Quando há o conflito nessa história de Belém, essa memória trata de difamá-lo, diminuí-lo. Os sentidos desse discurso, em conjunto, durante o aniversário de Belém, em meio à ditadura, são também uma forma de recado aos dissidentes: não haverá conflito (mesmo havendo), uma vez que os condutores do processo se autorreferenciam no espírito conciliador do colonizador português, mesmo essa ideia não existindo; caso haja o conflito, a igreja, tal qual os romualdos, exercerá seu papel conciliatório, na luta contra *uma cabanagem*.

#### 4.2 Cidade-mulher: a construção da mulher subalterna na “Cidade Morena”

Belém é mulher, discursivamente diz, anuncia e repete o epíteto. Mas não é branca. Não é negra. Não é tupinambá. Belém é a *cidade morena*. Não apenas mulher, mas uma mulher que se constrói aos moldes da mulher subalterna, um papel historicamente relegado ao sexo feminino. Holanda Guimarães faz o percurso da construção dessa cidade-mulher quando escreveu, em homenagem a Belém, sua crônica, publicada no jornal *Folha do Norte* do dia 13 de janeiro de 1966.

“Belém, ontem, estava que era uma beleza, com cara de menina, menina não moçoia (sic) enxuta que nestes trezentos e cinquenta anos está cada vez mais faceira e remoçada, fazendo inveja a muitas que não chegam a seus pés...”, inicia Holanda Guimarães, na crônica “Belém com enxoval de noiva”, conferindo à cidade-mulher atributos de menina ou “moçoia enxuta”, dada sua idade, faceira e remoçada. Completa com a *inveja de muitas* (FOLHA DO NORTE, 1966d, p. 3).

O cronista prossegue, atribuindo *classe* e o título de *miss*, alocando a cidade-mulher na “passarela do Brasil” e, por fim, transformando-a em musa inspiradora “cantada em prosa e verso, ah!” Mais uma vez, lugar de se visibilizar, qualquer que seja a ideia, o Ver-o-Peso aparece como o local para onde levar Belém a passear. Lá se verá “como os caboclos ficam se lambendo, querendo abraça-la quando voltam do mar, respirando seu aroma quente e seu corpo perfumoso de apitichuli, bem pra danar de cheiroso”. Belém, então, passa de cidade-cidade mulher a cidade-mulher-morena e, por fim, cidade-mulher-morena-hiperssexualizada.

Após um devaneio confuso, quase onírico, sobre a natureza e os desejos desse caboclo que quer Belém; depois de ser moça, mulher enxuta, faceira, inveja de muitas; e ainda de ser miss e de despertar os mais desesperados desejos sexuais, Belém está na hora de casar: “[...] nem parece aquela agora metida a soberba no traje nôvo dos seus anos, é tal qual noiva chibante vestida no enxoval, assim do jeitinho que a gente se baba de vê-la”, completa o autor da crônica “Belém com enxoval de noiva”.

Os atravessamentos a montante e a jusante desse curso estão materializados na literatura e na música. Vinte anos antes *dessa* explosão da cidade-mulher do aniversário, Mário de Andrade, de passagem pela cidade em 1927, durante sua viagem pela Amazônia – a partir da qual seria escrito *Macunaíma*, envia carta a Manuel Bandeira em que revela todo o seu sentimento pela cidade, que quer como “se quer um amor”:

Belém eu desejo com dor, desejo como se deseja sexualmente, palavra. Não tenho medo de parecer anormal pra você, por isso que conto esta confissão esquisita mas verdadeira que faço de vida sexual e vida em Belém. Quero Belém como se quer um amor. É inconcebível o amor que Belém despertou em mim... (ANDRADE *apud* BOTELHO, 2013, p. 23).

Em 1928, o poeta Manuel Bandeira também passou pela cidade e legou poema que fora repetido e recantado. Chamou a cidade de “Nortista gostosa”. Como a Mário de Andrade, a cidade “obrigará novas saudades” ao poeta (BANDEIRA *apud* LOUSADA; AMBRÓSIO, 2017). Em busca de uma identidade nacional, ambos os modernistas tinham nas viagens mecanismo de conhecer o país para torná-lo linguagem. Ambos enunciaram uma associação feminina e sexual a Belém.

Por fim, novamente na noite de 12 de janeiro de 1966, na sede do Clube do Remo, durante o 1º Grito de Carnaval, foi eleita a *senhorita* Regina Braga como a rainha da cidade de Belém. “É filha do casal Raimundo Helena Braga, morena de olhos negros, graúdos e cabelos compridos. Tem 17 anos, 1,65 m. de altura e cursa a terceira série pedagógica do Colégio Moderno” (FOLHA DO NORTE, 1966d, p. 4).

O apagamento étnico em meio à exaltação da colonização portuguesa era a justificativa à luz dos acontecimentos do presente: um espírito de conquista perpetuado pela ditadura, o redescobrimto da Amazônia, a integração da região ao Brasil.

À frente desse aniversário de 350 anos, a cidade-mulher reavivou-se no discurso da música paraense durante a década de 1980. Edyr Proença e Adalcinda Camarão escreveram “Bom dia, Belém”, cantada por vezes nas vozes Fafá de Belém e Lucinha Bastos. Na canção, mais uma homenagem à cidade, reaparecem a faceirice de Belém e amor por ela gerado nos

versos “O que é que tens feito, que estás tão faceira” e “Mais terra, mais dona, do amor que te dei”. A saudade, novamente, que aparece em “Me beija, me abraça que eu / Quero matar a imensa saudade”.

O letrista Chico Sena, por sua vez, escreveu “Flor do Grão-Pará”, canção que reatualiza essa ligação indelével entre essa morena e o seu lugar, o Ver-o-Peso. “Belém, Belém, menina morena/ Vem ver-o-peso do meu cantar”. Ambas as composições, de aniversário em aniversário, reaparecem, regularmente, em campanhas publicitárias e outras homenagens à cidade. Por fim, em “Rima com Farinha” (2017), Pelé do Manifesto e MC Everton repetem os títulos nos versos “Sente só o swing da morena/ Cidade das mangueiras Hip Hop rouba a cena”.

Cristalizados, os epítetos, já não mais no devaneio de Holanda Guimarães ou nos poemas modernistas, a cidade-mulher morena e a cidade-árvore mangueira, estão completos. Repetem-se rotineiramente nos discursos políticos, nos textos jornalísticos e publicações nas redes sociais.

Essa cidade morena produz subjetividades. No campo da Psicologia, Câmara (2017, p. 194) se embasa no pensamento feminista negro para compreender como mulheres negras constroem suas subjetividades em Belém, o que acaba por apontar como a morenidade recai sobre estas sujeitas, a partir de uma mestiçagem, “processo de aniquilamento simbólico e físico de nações, culturas e cosmovisões”, o que demonstra como essa morenidade, enquanto gradiente de cores, “pendeu para o branqueamento compulsório (para o veneno) da nação, que tem consequências materiais econômicas, políticas, subjetivas e ideológicas”.

Ser moreno/morena é uma metáfora que sufoca (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 214). Para as autoras, “ser negro (a) no Pará, e por não dizer na Amazônia, não é o mesmo que nas outras partes do país” (Ibidem). Para compreender tal processo, seriam necessários três pressupostos fundamentais: a) a supervalorização da presença indígena que se permite chamar de “mito indígena” e a construção e divulgação da ideia de que há pouca influência dos africanos escravizados e seus descendentes na região; b) a descoberta do negro a partir da obra de Vicente Salles; e c) a invenção da morenidade como marca identitária que mostra como a população negra foi percebida e se colocou no discurso local (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015).

Pelo processo histórico, a presença da população negra na região foi mitigada e relegada a segundo plano. A região tem a marca das hipérboles e dos mitos, e essa marca condicionou a forma como a população negra foi tratada nas análises acadêmicas e como teve a sua identidade “sufocada” na metáfora do ser moreno/morena até os dias atuais, embora o último censo do

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) aponte que o estado do Pará tem 73% de sua população constituída de pretos e pardos, portanto, negros (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 214-215).

Ambas as autoras apontam a hiperssexualização vinculada à *morena*. Para elas, a partir de estudo realizado em escolas de Belém, a ideia se constrói numa díade “moreno é força” e “morena é beleza”, o que não quer dizer que haja sempre uma formação sexualizada da morena, mas sim a partir da corruptela “morenaça”, uma vez que “esse termo não é usado nesse tom para as estudantes ‘brancas’ ou ‘claras’ [...] ofendidas por cognomes referentes a estereótipos sexuais que não explicitaram tropos raciais” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 239).

A ideia do moreno(a) ameniza os confrontos, atenua o sentimento de exclusão e faz com que as pessoas se sintam integradas ao dizerem com ênfase: “Eu sou morena”. Ter consciência da cor preta aponta para uma busca de identidade que não atinge toda a população negra do Pará. Ser moreno torna-se a possibilidade de inserção na sociedade, mediante um pacto silencioso e perverso: eu nego minha cor e você finge que não me vê. Os homens e as mulheres que insistiam na negritude acabam por ferir este pacto implícito de “inclusão” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 220-221).

#### 4.3 2016: a Belém europeia do portal *GI* e os processos de interdição

A escolha pelo portal *GI Pará* ocorreu em função da atenção dada pelo veículo ao tema aniversário de Belém. Braço no campo do webjornalismo da Rede Globo, o *GI* é um portal com alta capilaridade, visto que se apoia na presença de seu grupo de comunicação e suas afiliadas em todo o Brasil. Segundo estudo da Agência Nacional do Cinema (Ancine)<sup>9</sup>, a Globo está presente em 5.175 municípios, 92,9% de um total de 5.570. A emissora também detém a maior audiência: 31,7% no período matutino, 37,6% no turno vespertino e 48,2% à noite, contra 17,8%, 15,3% e 12,5%, nos três turnos, respectivamente, das segundas colocadas. O *GI Pará* fez parte de uma programação maior da TV Liberal, afiliada da Rede Globo em Belém. Nos meses que antecederam a comemoração dos 400 anos da cidade, o grupo lançou marca publicitária específica para a programação. Na internet, o portal criou uma página exclusiva para reunir esse conteúdo:

---

<sup>9</sup> TV Aberta no Brasil: aspectos econômicos e estruturais.

**Figura 1** - Reprodução da home da página Belém 400 anos, portal G1 Pará.



Fonte: G1 PA, 2016b.

A página reúne reportagens e notícias sobre a programação oficial da prefeitura de Belém referente ao aniversário de 400 anos, bem como concursos promovidos pela TV Liberal como parte da programação. Dentre eles, concurso que propunha ao público a escolha do “prato símbolo dos 400 anos de Belém”. Em nosso levantamento, computamos 40 notícias, uma entrevista, duas galerias de fotos e cinco reportagens disponibilizadas no portal. Elas se dividiam entre os suportes texto, foto e vídeo (Mais no quadro abaixo). As publicações se iniciam em 12 de janeiro de 2015, quando a prefeitura de Belém lançou a programação oficial da festa, e se encerram em 19 de agosto de 2016, totalizando um período de 19 meses.

Todo o conteúdo se encontra na categoria informativa de gêneros jornalísticos (MARQUES DE MELO, 2010). Dentro dessa categoria, consideramos a notícia como um relato objetivo com pelo menos uma fonte de informação; a reportagem como um gênero que vai além da narrativa factual e que exige investigação de causas e efeitos; e a entrevista como gênero centrado numa figura proeminente, no formato de perguntas e respostas na íntegra (MARQUES DE MELO, 2010).

Para melhor esquadrihar o conteúdo produzido, elaboramos uma tabela que divide o conteúdo a partir de sua materialidade ou suporte. Assim, temos quatro categorias: páginas cujo conteúdo é composto apenas por texto escrito, páginas que têm apenas fotografias, páginas que reúnem texto escrito e fotografia, páginas que têm texto escrito e material audiovisual e, ainda, páginas que congregam texto escrito, fotografia e audiovisual.

**Quadro 1** - Mapeamento de conteúdo portal G1 Pará

<b>Suporte</b>	<b>Quantidade</b>
<b>Matéria com texto</b>	13
<b>Matéria com texto e foto</b>	29
<b>Matéria com texto, foto e vídeo</b>	1
<b>Matéria com texto e vídeo</b>	3

Dentro desse quadro, para esta análise, optamos pela reportagem cujo título é “Veja como foi a fundação de Belém em 1616 e conheça a sua história”. Há uma recorrência no discurso em apontar a origem de Belém, o período em que foi fundada e seus fundadores. Enunciados que se referem a essa fundação aparecem em diversos recortes, indo desde variadas notícias veiculadas na imprensa até aos discursos científico e artístico. Essa reportagem, por sua vez, tem por objetivo apresentar ao leitor uma história aprofundada de Belém.

Ao adentrarmos a análise, efetivamente, é preciso acessarmos categorias que nos auxiliem na leitura do discurso jornalístico. Assim, devemos pensar numa ordem discursiva midiática (NAVARRO, 2010). Isso significa dizer que, no âmbito do discurso, a escrita jornalística gira em torno da *verdade*, uma construção apoiada em ideias como a isenção do jornalista, a imparcialidade do noticiário, o equilíbrio e a neutralidade do texto jornalístico. Uma verdade, importante lembrar, historicamente construída. Uma pretensa neutralidade, portanto, que, por optar por uma posição, nunca poderia ser neutra. Então, busca o estabelecimento de um discurso de verdade, como ressalta Navarro (2010, p. 84), “aquele que, ilusoriamente, se estabelece como um lugar de completude dos sentidos”.

Dito de outro modo, os aspectos ideológicos e econômicos determinam aquilo que o jornalista pode e deve escrever. É nesse jogo de legitimação e

controle em que funciona a ordem discursiva midiática. Essa prática impõe ao fazer jornalístico certa configuração na produção e na veiculação da notícia, que abrange desde a seleção, passa pela forma de organização e chega à sua forma de apresentação. Essa configuração indica, nesse sentido, uma hierarquia na seleção, organização e apresentação das notícias (NAVARRO, 2010, p. 83).

A ânsia pela padronização jornalística, um texto cujo estilo é norteado por uma série de regras e passa ainda pelo “crivo editorial, que exerce a função de manter determinados padrões nos jornais e nas revistas” (NAVARRO, 2010, p. 83), é parte da construção da *verdade*. Ainda segundo Navarro (2010), um processo em que as técnicas básicas do jornalismo, como investigação e apuração, envolvendo entrevistas, análises, fotografias e dados estatísticos, têm por função tornar o profissional do jornalismo o sujeito a produzir notícia na sua verdade.

Apresentado o discurso jornalístico e sua construção como *verdade*, passamos à análise da reportagem que aponta a origem de Belém como derivada da presença portuguesa na região que viria a se chamar Amazônia. Seu argumento principal é a defesa do território colonial português ao norte. Outras nações europeias passariam, no século XVII, a se instalar na região. Aí que a fundação de Belém se relaciona com a fundação de São Luís como partes de um processo mais amplo de expulsão dos invasores de outras nações europeias, como franceses, holandeses, ingleses e irlandeses. Depois da vitória portuguesa sobre forças francesas em São Luís, a expedição de Francisco Caldeira Castelo Branco partiu rumo ao rio Pará em busca de local apropriado para a fundação de um forte, de modo a defender a entrada da Amazônia. Estes acontecimentos explicariam as origens da hoje cidade de Belém.

No decorrer da reportagem, que busca percorrer resumidamente a história de Belém até o ano de 2016, há uma série de outras referências: as obras do arquiteto bolonhês Antônio Landi, a igreja da Sé, a Cidade Velha como bairro das mais antigas memórias de Belém, a imigração libanesa ao Pará e a *Belle Époque*. Todas referências estrangeiras, na maior parte memórias europeias. O enunciado é rico por apontar as memórias que emergem no momento da comemoração dos 400 anos, por demonstrar quais as vinculações históricas hegemônicas e por demonstrar quem são os legítimos fundadores da cidade e, portanto, seus descendentes.

Na época da fundação da cidade a baía era um grande mangue, e o que chamava a atenção era a elevação do terreno, perfeita para a construção de uma base que protegesse a entrada da Amazônia. Um local de difícil acesso, mas que parecia muito com o território onde foi erguida São Luís (G1 PA, 2016c, on-line).

Para nós, a descrição de uma Belém europeia é o dito; o não-dito é o esmagamento da memória indígena e africana na formação da cidade. Almejando a compreensão das discursividades na mídia, “todo acontecimento pressuporia que fosse desdobrado um saber e um não saber, um mundo e um fim de mundo”, conforme Mouillaud (2012, p. 98).

O acontecimento seria um recurso cujo valor residiria menos no que ele é do que no que não é. O excesso não estaria do lado onde se o deplora ordinariamente (um excesso de informações, de palavras e de imagens). Seria um excesso no não saber.

Em nenhum momento, na reportagem que se propõe a recontar a história de Belém, mencionam-se nações indígenas que compunham o território amazônico e tampouco as guerras, resistências e abusos cometidos por portugueses contra esses povos. Muito menos as estratégias de resistência e negociações que caracterizam esses grupos como sujeitos. Em nenhum trecho, passando por 400 anos, fala-se sobre africanos escravizados que foram trazidos à força para servir de mão de obra. Na verdade, o trecho da reportagem citado acima materializa o apagamento das memórias indígenas: a área de fundação do forte do Presépio é descrita como “um grande mangue” e que chamava a atenção pela “elevação do terreno”, sem mencionar que ali existia um território Tupinambá, grupo que por anos enfrentou a presença portuguesa na região.

A esse procedimento chamaremos de interdição (FOUCAULT, 2012), um princípio que compõe as regras a partir das quais o discurso pode circular. Essa exclusão das memórias indígena e africana é a materialização de que, como lembra Foucault (2012, p. 9): “Não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa”.

As séries de interdições impedem, pois, que o discurso seja pronunciado aleatoriamente. Assim, espera-se que o sujeito observe determinadas regras que circunscrevem o lugar de onde fala, a posição que ocupa na sociedade e o que isso implica. Portanto, os sujeitos não são livres para formular qualquer discurso, pois só podem ser formulados os discursos que forem autorizados pelo sistema de relações que regula as práticas discursivas (NAVARRO, 2010, p. 83).

Como já apontamos em nosso referencial teórico, esses enunciados a compor o discurso sobre o aniversário de Belém não emergem isoladamente. Eles aparecem a partir do momento em que memórias individuais e coletivas se relacionam durante a enunciação. Assim, tais enunciações estão emaranhadas numa rede de memórias mais longa. Uma rede

que nos propomos a investigar de modo a demonstrar como um discurso está relacionado a outros discursos e séries discursivas.

#### 4.4 350 anos: recorrências e dispersões

Acabamos por observar que o discurso sobre o aniversário de 400 anos de Belém, comemorado em 2016, possui uma importante relação com o aniversário de 350 anos, que ocorreu em 1966. Ainda mais, uma ligação que pode ser observada no discurso jornalístico dos dois períodos.

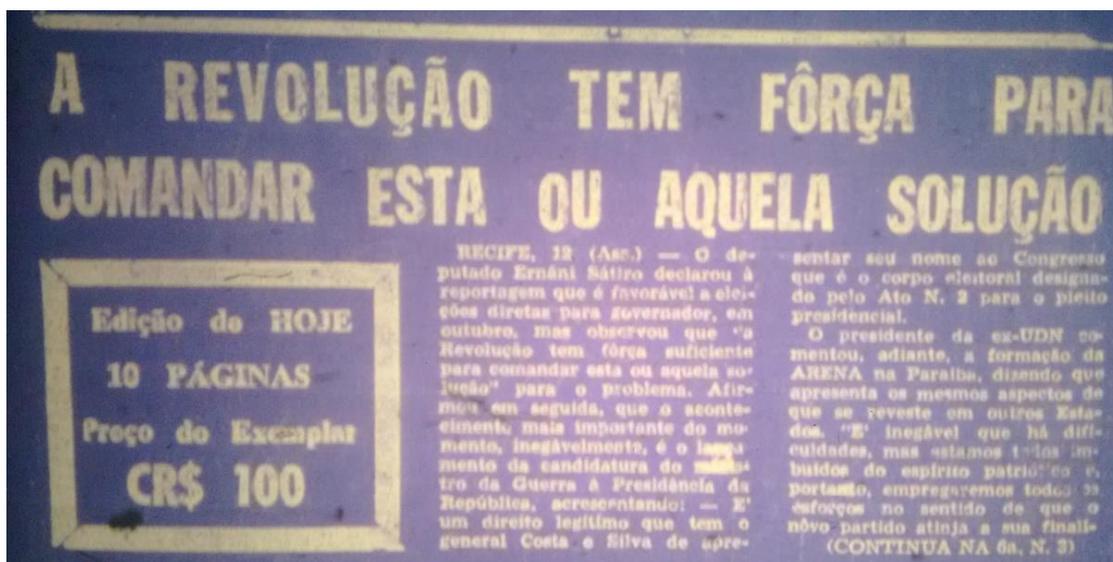
Assim como no ano de 2016, investigamos o discurso jornalístico de 1966 e realizamos novamente um recorte – desta vez, optamos por dois dos jornais de grande circulação no período: *O Liberal* e *Folha do Norte*. A escolha se deu pela disponibilidade do conteúdo destes jornais no setor de microfilmes da Biblioteca Pública Arthur Vianna, da Fundação Cultural do Pará (FCP). Neles, investigamos o período entre 1º de janeiro e 13 de janeiro de 1966, quando houve um importante fluxo de notícias, reportagens, crônicas e artigos sobre as comemorações do aniversário de 350 anos de Belém. Para nossa análise, encontramos uma série de intersecções entre as duas comemorações separadas por cinco décadas.

No ano de 1966, a ditadura civil-militar (PETIT; CUÉLLAR, 2012) buscava legitimidade entre a população brasileira, sendo que um dos eixos para a condução desse processo eram os jornais. É sabida a censura institucionalizada pelo regime a diversas formas de expressão, inclusive à liberdade de imprensa. Não cabe aqui o debate sobre em que medida as publicações feitas pelos jornais citados refletiam a perseguição política perpetuada pela ditadura ou se havia acordo ideológico com o regime, mas apontamos que, nas páginas dos jornais, diariamente eram publicadas matérias, artigos e colunas em apoio à ditadura. Este trecho é um exemplo: “A Revolução tem fôrça para comandar esta ou aquela solução” (sic). A manchete da primeira página do jornal *A Folha do Norte*, edição n. 31.827, de 13 de janeiro de 1966, tratava do pleito do general Costa e Silva de ocupar a presidência, dando a ideia de que o regime prosseguiria.

No caso da *Folha do Norte*, porém, o apoio vinha desde antes mesmo do golpe numa campanha contra medidas progressistas que se construía no governo do presidente João Goulart. “Os jornais a *Folha do Norte* e *A Província do Pará* foram os que mais se destacaram em Belém nessa empreitada. Jarbas Passarinho afirma que era ele quem escrevia todos os editoriais do jornal *A Província do Pará*” (PETIT, 2012, p. 181).

Na semana do aniversário de Belém, houve banquete conduzido pelo prefeito Oswaldo Melo a convidados, como relatado na mesma edição do dia 13, um dia após as comemorações do aniversário, além de missa em homenagem presidida pelo arcebispo Dom Alberto Ramos, apoiador do regime civil-militar (COIMBRA, 2003). Houve ainda desfile militar, desfile de escolas de samba, festa aberta à população no teatro São Cristóvão, campeonato de futebol, apresentação da esquadilha da fumaça, lançamento de músicas comemorativas e concurso

**Figura 2** - Reprodução da primeira página do jornal *A Folha do Norte*, n. 31.827, 13 jan. 1966.



carnavalesco que escolheu a “rainha da cidade de Belém”.

Fonte: FOLHA DO NORTE, 1966d.

Dentre as intersecções encontradas, para a nossa análise, observamos o funcionamento da rede de memórias (FOUCAULT, 2008; GREGOLIN, 2007), na edição do dia 9 de janeiro, do jornal *O Liberal*. Naquele período, o jornal publicava a coluna “Fatos e Curiosidades da História do Pará”, de caráter histórico, assinada pelo historiador Ernesto Cruz. Na ocasião, ele publicou “Primícias da fundação de Belém”, artigo cujo conteúdo traçava um debate sobre a fundação da cidade. Nele, marcam-se enunciados que, 50 anos depois, reaparecem na reportagem publicada pelo G1 Pará, tais como: a quantidade de soldados e embarcações envolvidas na expedição de fundação, as características geográficas da região, a importância geopolítica à coroa portuguesa e os desafios da empreitada.

Além dessas marcas, o principal aqui é o silenciamento de sociedades indígenas e imigrantes africanos na formação de Belém. O artigo menciona a presença indígena como elemento secundário da cena da fundação da cidade, como no trecho em que fala sobre um “holandês que estava vivendo numa aldeia de índios, para aprender a língua dos nativos, e ser

assim útil aos seus patrícios”. No caso da população africana escravizada, não há nenhuma menção.

Tanto o artigo de Ernesto Cruz, em 1966, quanto, posteriormente, a publicação do portal *GI* possuem regularidades que remontam a textos de cronistas do período colonial. O primeiro deles é a *RELACION DE LO QUE AY EN EL GRANDE E FAMOSO RIO DE LAS AMAZONAS DESCÚBIERO MEBAMENTE. 1616*, memorial escrito por André Pereira, cronista da expedição de Caldeira Castelo Branco. O segundo é a carta escrita pelo arcebispo de Lisboa, à época vice-Rei, enviada ao governador-geral do Brasil, em 4 de setembro de 1616. Na carta, ele se refere a correspondência recebida de Caldeira Castelo Branco. Novamente, o “gentio”, como traça a narração, é elemento secundário; sobre a população africana, não há menção.

[...] e com a armada entrar pelo primeiro braço que aquele rio faz, e navegando por ele TRINTA LEGUAS, escolheu um sítio forte por natureza (onde edificou uma fortaleza) com enseada de fundo bastante para navios de grande porte, e canal muito limpo para poderem entrar, e surgir debaixo da artilharia; e que tem este primeiro braço vinte e cinco leguas de largo todo de ilhas povoado de gentio.

A matéria do portal *GI* em 2016, o artigo do jornal *Folha do Norte* de 1966 e a crônica de André Pereira são dispersões entre três momentos diferentes, produtos historicamente construídos pelos sujeitos de suas épocas. Tais recorrências demonstram a reiteração de enunciados coloniais, mas também suas singularidades. A partir da análise dos enunciados destes três períodos emerge a noção *acontecimento*, para a qual não há o sujeito fundante, sem uma continuidade temporal e, portanto, sem uma *série* que possibilite uma linha evolutiva desprovida de tensões e questionamentos. Ora, são períodos distintos, com recortes temporais diferentes, separados por períodos de tempo a partir de uma *regularidade* de impermanências, isto é, sem uma produção regular. Por fim, tal análise demonstra a emergência do discurso sobre a fundação de Belém a partir de uma complexa teia de significantes, sem um núcleo do significado do discurso, mas sim em meio a *condições de possibilidades históricas*. Desta forma, não se trata de uma busca por causas e efeitos, mas sim, como demarca Foucault (2012, p. 53), de “estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o lugar do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição”.

Observando a emergência deste discurso, é preciso apontarmos as condições de possibilidades históricas. Assim, perguntamo-nos: a mobilização de diversos setores da sociedade na enunciação do aniversário de Belém ocorreria em quaisquer circunstâncias? O

fato de Belém comemorar aniversário de 350 anos e de 400 anos, por serem datas “redondas”, que marcam três séculos e meio de existência e depois os quatro séculos da cidade, por si só garantiriam comemorações? Acreditamos que não.

Há, ao redor destas datas “redondas”, destas datas que pontuam marcos, um conjunto de fatores e circunstâncias, ou condições que possibilitam suas emergências. Em 1966, como já dito, ainda se perpetua o momento de instabilidade política nacional. Dado o golpe civil-militar que destituiu o presidente João Goulart, o novo regime procurava se consolidar a partir de uma agenda positiva repetida exaustivamente na imprensa, utilizando-se da censura às críticas, de modo a solapar qualquer atividade política contrária ao regime. Nesse contexto, a comemoração do aniversário compõe um momento de atualização do discurso colonial, uma vez que devemos visualizar, como em Foucault, o discurso em suas dobras, seus limites e interações com outros discursos. Essa atualização do discurso colonial das elites de outrora na enunciação do aniversário se relaciona com a consolidação do discurso da elite da década de 1960.

De maneira semelhante, devemos visualizar o aniversário de 400 anos de Belém a partir de sua *exterioridade*. Os festejos, de maneira planejada, sobre o aniversário da cidade, não se dariam em 2016 independentemente das circunstâncias. Naquele ano, o país novamente vivia um momento de grande instabilidade econômica, política e institucional – na crescente polarização entre os críticos e os apoiadores ao governo de Dilma Rousseff (PT), mas não apenas, já que estava, em movimento, uma agenda conservadora a ser instaurada em todos os âmbitos nacionais. Uma agenda que ainda inclui pontos referentes ao meio ambiente e à cultura, passando pela economia, por questões trabalhistas, previdenciárias, legais e morais.

Visualizamos, então, a seguinte relação: em 1966, o discurso colonial reatualizado se relaciona diretamente com a necessidade de consolidação de uma nova elite no poder, um conjunto de enunciados austeros sobre Estado, governo, visão de mundo e relações de poder entre elite e população. Havia também em 2016 uma relação de forças entre grupos antagônicos nacional, estadual e localmente. A atualização do discurso colonial sobre Belém em 2016 era uma forma de ampliação de forças das elites que apoiaram e apoiam a uma agenda conservadora implementada nacionalmente. Assim, tanto em 1966 quanto em 2016, a atualização do discurso colonial na enunciação dos aniversários é uma forma de manutenção do poder das elites de cada momento.

Nesse processo, os modos e as regras de produção do discurso midiático protagonizam o que Foucault chama de *interdição* que impacta populações que estão fora da ordem

discursiva. Pobres, mulheres, periféricos, negros, desempregados, autônomos, gays e lésbicas, portadores de deficiências e muitos outros grupos constituídos na cidade, que perfazem a maior parte da população, foram interditados: não tinham o direito de falar sobre o aniversário de 400 anos da cidade, não tinham o direito de comemorar, não tinham o direito de disputar discursivamente aquele espaço.

## 5 AS SUJEITAS E OS SUJEITOS DA CIDADE INTERATIVA: AFRORRELIGIOSIDADE E A DOBRA DO DISCURSO

*Oro mi má*  
*Oro mi maió*  
*Oro mi maió*  
*Yabado ayé*  
Ponto de Oxum

O ato afrorreligioso da Escadinha ao Ver-o-Peso, no dia 12 de janeiro de 2016, ainda não havia se encerrado. Ou, pelo menos, sua narrativa – que não se encerrará. A travessia simbólica, curta em espaço físico – pouco mais de 600 metros –, era um dos tantos enfiamentos da tradição negra na cidade morena. Na Introdução, narrei o que testemunhei naquele dia, mas adensamos o significado da manifestação, de sua organização anterior e de seus desdobramentos a partir daqui. O ato não era pontual ou efeméride; era não apenas tensão, mas, concretizado, materialização da violência institucional e, conforme levantado de nossa pesquisa, física da exclusão de memórias afrorreligiosas da constituição histórica e cultural da cidade de Belém. “Na realidade, as motivações [para o ato], elas foram resultado da situação de violência que o povo tradicional de matriz africana, povo de candomblé, umbanda, mina, jê, várias águas, estavam sofrendo e estão sofrendo até hoje”.<sup>10</sup>

A declaração é do babalorixá Edson Catendê, 60 anos, (nome civil Edson da Silva Barbosa), liderança afrorreligiosa, nascido no município de Castro Alves (BA). Mudou-se ainda criança para Salvador (BA). Ele foi o principal informante de nossa pesquisa no terreiro de candomblé Ilê Iyá Asé Ofá Kare, porta de entrada para o significado da articulação política do povo de santo, mas não somente isso. Essa passagem nos levou às condições históricas, não vinculadas somente à marcação temporal do aniversário de 400 anos de fundação de Belém, mas para a emergência de um movimento político que reivindicava visibilização. Visibilização essa que se refere à busca por cidadania e pelo reconhecimento da tradição de matriz africana na história da cidade.

E galgou que no dia do aniversário de Belém a gente resolveu fazer uma atividade que começava na Escadinha, com uma programação na Escadinha, com todas as nações se apresentando, com falas sobre a questão da violência, como a gente ia se organizar para poder enfrentar. E a gente mobilizou bastante. Veio muita gente, chega a mais de mil pessoas, fora as pessoas que ficaram ao redor observando a gente [...] Fizemos cartazes, fizemos

<sup>10</sup> Entrevista concedida por CATENDÊ, Edson. Entrevista I [dez. 2018]. Entrevistador: Moisés Sarraf. Belém, 2018.

panfletos, construímos várias palavras de ordem e aí fomos pra, no dia do aniversário de Belém, fomos para essa praça, na pracinha, né, que fica no Cais onde a gente faz geralmente muitas atividades ali, concentrar ali. E nós objetivamos o quê? Depois daquilo a gente ia no Ver-o-Peso.<sup>11</sup>

Ainda na Escadinha da Estação das Docas, em frente ao monumento ao colonizador Pedro Teixeira, erigido em 1966 como parte da programação do aniversário de 350 anos de Belém, o movimento afrorreligioso fez “a salvação a Exu, a toda a nossa ancestralidade”. A caminhada seguia pelo Boulevard Castilhos França, passando ao lado da inauguração do monumento Belém 400 anos, em homenagem ao colonizador Francisco Caldeira Castelo Branco, considerado pela memória oficial como fundador de Belém. Mas o ato foi impedido de prosseguir. “Primeiro, tinha um corrente de evangélicos de um lado e de outro, fazendo rezas e ajoelhando, gritando ‘fora demônio’, ‘fora diabo’, ‘xô satanás’, um monte de coisa que a gente ouviu”.

Proibiram, inicialmente, que a gente não ia poder passar com o trio. Aí a gente ficou: a gente não pode passar com o trio? Tava um movimento, a Belém, o prefeito de Belém, que eu prefiro não falar o nome que eu acho que as energias que não fazem bem, é melhor a gente não falar o nome pra também os presságios não continuarem, são coisa dos antigos. Ele [o prefeito] fez uma programação vasta em Belém e a gente não foi convidado de forma nenhuma. E a gente também não foi lá para enfrentar, nem discutir, nem questionar o aniversário de Belém. A gente foi enquanto afrorreligioso, enquanto povo tradicional de matriz africana, mostrar nossa cara, mostrar nossa cara e mostrar nossa luta de enfrentamento e pedir apoio da população, para a população ser solidária com a nossa luta. [...] Começamos a fazer a saudação a Oxum, Oxum é a senhora das águas doces, cantando: *Oro mi má, Oro mi maió, Oro mi maió, Yabado ayé*. E foi todo mundo cantando, e ficou aquele coral bonito, a gente ia andando, e os evangélicos colocando a mão, Deus, abençoe Deus, colocando... Pô, a gente, égua, camarada, eu nunca me senti assim tão... Assim, tão... Eu tava fortalecido pelo enfrentamento à luta, mas a ação, das coisas que eles faziam com a gente, como se a gente fosse algo altamente negativo e a gente continuou andando, continuou andando. [...] Quando chega próximo, antes do Ver-o-Peso, veio um monte de segurança e o prefeito estava vindo em frente à gente. Quando veio os seguranças do prefeito, jogou simplesmente aquele coisa de spray de pimenta no olho, empurrou um, bateu um e a gente continuou, a gente continuou. Prefeito em nenhum momento parou para conversar com a gente, para dialogar, fez com a gente, invisibilizou a gente, como toda a sociedade faz, como toda a mídia faz com a gente, por a gente ser de uma matriz, a gente é de uma tradição.

Em Porto Alegre (RS), um processo semelhante foi analisado por Carvalho (2018), que demonstrou um conflito entre cristãos e afrorreligiosos a partir da ocupação do espaço público em marchas. No caso em questão, era a Marcha Estadual Pela Vida e Liberdade

<sup>11</sup> Entrevista concedida por CATENDÊ, Edson. Entrevista I [dez. 2018]. Entrevistador: Moisés Sarraf. Belém, 2018.

Religiosa, realizada por afroreligiosos, e a Marcha para Jesus, organizada por cristãos neopentecostais. Elas não ocorreram concomitantemente, tal qual no aniversário de 400 anos de Belém, mas a análise dos significados apontam caminhos semelhantes.

Para Carvalho (2018, p. 43), um ato político afroreligioso na rua “constitui-se como uma necessidade, uma estratégia de resistência”, considerando-o, em Porto Alegre, como “uma reação à lógica pentecostal, que se não ataca diretamente, personificando a figura do mal nestas religiosidades, resignificando seus elementos e legislando contra suas práticas religiosas, as agridem ao negarem a pluralidade religiosa”.

Ao contrário dos segmentos cristãos, que não apenas se apropria do espaço e interpela os transeuntes como irmãos em Deus, de forma despojada e segura de estar em seu lugar. Para os afroreligiosos, estar em público, não é um ato naturalizado e cômodo, é uma necessidade política de reafirmação de sua existência e seu direito de culto (CARVALHO, 2018, p. 43)

Em mais de uma ocasião, entrevistei Edson Catendê em sua residência, que fica ao lado do terreiro e da sede da Afaia. A narrativa dele, a partir de então, fez pequenos e grandes *flashbacks* para explicar os antecedentes daquele ato afroreligioso, indo aos meses anteriores ao dia do aniversário e até mesmo à década de 1980, quando o babalorixá chegou de Salvador (BA) a Belém para iniciar uma vida de atividades profissionais, políticas e culturais. No trecho acima, ele faz a primeira menção a um cerco de racismo imposto pela mídia às tradições de matriz africana, “como toda a mídia faz com a gente, por a gente ser de uma matriz, a gente é de uma tradição”. Essa reiteração, que prosseguiu no decorrer da entrevista, apontou para o jogo inicial de nossa pesquisa: o que se esconde na cidade, o que se visibiliza, o que é considerado digno de manchete e o que é considerado menor, periférico, desimportante na constituição cultural da cidade.

Para Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 220), a “discrepância entre o lugar que as culturas africanas e indígenas ocupam como símbolos da cultura brasileira e a relativa ‘invisibilidade’” pode-se explicar, também, a partir da forma como essas culturas (incluindo práticas religiosas) são tratadas “pela mídia e carregadas de imagens preconceituosas e estereótipos negativos pela sociedade mais ampla”. A reiteração demonstra, para nós, a centralidade que a visibilidade ou invisibilidade de determinadas manifestações ganha e, ainda, como a mídia não apenas representa ou reflete a cidade: a mídia é a cidade.

No quarto e último capítulo, apresentamos o resultado da segunda parte de nossa pesquisa, um trabalho de campo que envolveu o convívio com as pautas político-religiosas do ilê, incluindo produção de releases (restituição e metodologia etnográfica) e entrevistas realizadas. Aqui buscamos mostrar como o ato afroreligioso é a somatória de memórias e

lutas por reconhecimento, bem como interpretar não a busca pela verdade das entrevistas, mas o porquê de seus enunciados, suas repetições, seus apagamentos, dialogando com uma bibliografia de pesquisas sobre o próprio ilê, a comunidade afrorreligiosa de Belém e as religiões afrobrasileiras de maneira mais ampla.

### 5.1 Sentidos da negritude: a comunidade afrorreligiosa em tempos de aniversário

O babalorixá Edson Catendê é o principal líder religioso e político do templo de candomblé “Ilê Ìyá Omi Ásé Òfá Kare”. Fundado em 1985, o ilê tem sua ascendência na comunidade do “Ilê Ìyá Omi Ásé Iyámase”, terreiro do Gantóis, da Bahia, fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré, em 1849, dissidente do candomblé do Engenho Velho (AMARAL, 2012). Situado no conjunto Maguari, bairro do Coqueiro, periferia de Belém, o templo foi ponto de partida de nossa pesquisa de campo: foi a partir dessa casa que constituímos uma rede de entrevistados que iniciaram nossos contatos junto à comunidade afrorreligiosa. Como toda casa de candomblé, estrutura-se a partir de dois eixos: o primeiro é o *àsé*, isto é, “a crença nas energias que emanam das divindades e que integradas mantêm o equilíbrio de tudo” (AMARAL, 2012, p. 3) e, o segundo, a hierarquia, “que tem como função manter sempre dinâmico e ativo esse *àsé* sendo a guardiã das tradições e a dispensadora dessa energia através de ritos iniciáticos” (AMARAL, 2012, p. 3).

Templo, tenda e terreiro são algumas denominações para a casa de santo, que é, “no sentido literal do termo, um local de refúgio” (CARVALHO, 2011, p. 54).

Em primeiro lugar, os terreiros foram refúgio de escravos em busca de algum consolo contra o sofrimento quase indescritível causado pela condição de sub-humanos a que foram reduzidos diante da violência escravizadora; depois foram refúgio de ex-escravos na sua luta por estruturar uma nova vida diante da situação de abandono em que foram jogados quando foi decretada a abolição formal da escravatura; em seguida, refúgio para a massa de negros pobres inserida na parte mais inferior do mercado de trabalho durante todo o século vinte; e ainda agora, refúgio para qualquer um, negro ou branco, que busque apoio nas entidades para vencer as dificuldades da vida (CARVALHO, 2011, p. 54).

O ilê faz parte da comunidade afrorreligiosa de Belém. Comunidade essa que, de acordo com o Mapa do Axé, possui 1.189 casas ativas de religiões afro-brasileiras ou afroindígenas, incluindo seus municípios metropolitanos – Ananindeua, Marituba, Santa Izabel, Benevides e Santa Bárbara. Também participaram desse inquérito a Região Metropolitana de Recife, com 1.261 casas, RM de Porto Alegre (1.342 casas) e RM de Belo

Horizonte (353). A partir da autodenominação das lideranças, a pesquisa constatou “a convivência de múltiplas manifestações religiosas no espaço de um mesmo terreiro” (BRASIL, 2011). Das casas pesquisadas na RM de Belém, a religião mais praticada foi a Umbanda, com 533 casas ativas; em segundo lugar, veio o Tambor de Mina, com 523 casas ativas; a seguir, a Pena e Maracá, com 402 casas; seguida pelo Candomblé (190), Nagô (61), Mina de Caboclo (42) e, por fim, a Pajelança (10).

Há que se atentar, igualmente, para as especificidades regionais. No caso da RM de Belém, por exemplo, o tambor de mina, uma manifestação local do candomblé de origem mina-nagô vinda do Maranhão, é praticado por um grande número de terreiros que, somados às suas derivações nominativas, nagô e mina de caboclo, corresponde a cerca de 60% das casas de religião da capital paraense e adjacências. Ainda nesta região metropolitana, note-se a presença expressiva de elementos indígenas em diálogo com os orixás africanos: pajelança e pena e maracá, presentes em cerca de 40% dos terreiros de Belém e cidades do entorno (BRASIL, 2011).

Essa comunidade está temporalmente dividida, segundo levantamento de Cordovil (2014), em quatro grandes períodos na História do Brasil, nos quais se classificam “as formas de repressão e a resistência engendrada por afro-religiosos (sic) em Belém”: 1) período colonial; 2) da abolição da escravidão à ditadura militar e fundação da FEUCABEP, em 1964; 3) da fundação da FEUCABEP até a Constituição de 1988; 4) da Constituição de 1988 aos dias atuais. Nossa pesquisa está situada em pontes traçadas entre o terceiro e quarto períodos.

Nessa rede de terreiros, 81,6% das lideranças recebem até dois salários mínimos por mês, ficando atrás apenas da RM de Recife com menor nível de renda. Na RM de Belém, dentre as cidades pesquisadas, está o maior número de terreiros que utilizam água de poço ou nascente (27,9%), sendo que em 23,3% das casas não há qualquer tratamento de água para o consumo das pessoas. Esses dados demonstram um quadro de vulnerabilidade social dessa comunidade, o que mantém relação direta com a condição étnico-racial do povo de terreiro, uma vez que, ainda de acordo com a pesquisa, a maior parte dos entrevistados é de não brancos: 2,9% se declararam indígenas, 38,9% de pretos e 42,5% de pardos, sendo apenas 15,5% autodeclarados brancos.

Não custa enfatizar que os povos de santo, apesar de industrioso e habilidoso, situam-se na faixa social dos menos favorecidos da sociedade brasileira: de baixa escolaridade (sem o ensino médio completo); com perfil ocupacional não especializado (domésticas, lavadeiras, auxiliares de pedreiros e de oficinas, feirantes, todos eles sem empregos estáveis); majoritariamente negros (e, como tais, sujeitos às discriminações e desvantagens derivadas do racismo); com situação de moradia precária e com problemas crônicos de segurança alimentar devido às crises provocadas

pela sua vulnerabilidade estrutural, agravadas ainda pelo seu estilo de vida sempre aberto e agregador conforme o preceito dos orixás (CARVALHO, 2011, p. 58).

Ao abordar o povo de santo, contrapondo seus significados a uma memória oficial sobre Belém, estamos a todo o momento lidando com um conjunto de regras que regem a visibilidade a invisibilidade. Neste regime, o eixo central é a mídia. Quais são os critérios de visibilidade? A motivação do ato afroreligioso foi a crítica ao racismo – exclusão da comunidade afroreligiosa da programação oficial realizado pela prefeitura de Belém – por serem as religiões de matriz africana manifestações majoritariamente negras. É necessário também entender o significado da negritude. Relação essa comprovada por Araújo (2015) que, em pesquisa de doutorado, percorre o ambiente escolar para demonstrar que, por fazer parte de uma tradição africana, religiosidades como o candomblé e a umbanda são alvo do racismo – e que este está institucionalizado no Estado brasileiro. Um racismo que se manifesta na negação da herança cultural também na escola.

Edson Catendê, além de liderança afroreligiosa, também compõe desde o início de sua militância o movimento negro, narrativa que vai se ampliar mais à frente. Assim, ainda em nossa entrevista, ele escolheu explicar sua perspectiva sobre negritude a partir do embate entre o movimento negro e os partidos de esquerda. Esse choque emerge durante a década de 1980, durante a redemocratização quando há uma visibilização do movimento negro. “Neginho começou a sair mesmo dos guetos e começar a mostrar, lutar, falar, porque todo mundo ia curtir samba na Mangueira, em Portela, sabia que o samba era de preto, mas não trazia essa identidade”<sup>12</sup>. Esse movimento negro emerge desconstruindo noções cristalizadas sobre a questão racial no Brasil, como “democracia racial entre aspas”, diz Catendê. “Brasil é um país democraticamente racial, onde negros e brancos vivem e povos originários convivem na maior harmonia. Pura mentira, pura hipocrisia, foi isso que foi vendido.”

Em 80 a gente começou a discutir, a questionar e, o quê, ninguém é cego, né? Os próprios gestores, os próprios partidos políticos, que também os partidos políticos, também discriminam a gente, todos eles, todos, de esquerda, de direita, mesmo os que têm visão marxista ou qualquer outra visão, porque são poucos negros. Você pode ver no Brasil a representatividade na questão política, até hoje ainda. E isso é resultado do que? Se tivesse um trabalho do partido em querer inserir a população negra, mesmo partido de esquerda, com outra visão, com uma visão socialista, comunista, quisesse inserir a gente, inseria. Mas quando a gente ia discutir questão de racismo, eles falavam “não”, a questão é de classe, porque vocês são pobres, então por isso vocês sofrem racismo. Negativo. Nós sofremos

---

<sup>12</sup> Entrevista concedida por CATENDÊ, Edson. Entrevista II [jan. 2019]. Entrevistador: Moisés Sarraf. Belém, 2019.

racismo porque *nós somos pobres*, por causa da *cor da nossa pele*, porque da *nossa tradição que é diferente*, por isso que a gente sofre racismo. E querem colocar, dizer que a gente é menor, a gente nunca foi menor, a gente sempre discutiu<sup>13</sup>.

Referindo-se à década de 1980, mostra uma crítica ao Partido dos Trabalhadores (PT), que surgia como aglutinador de diversos movimentos sociais, incluindo o movimento negro. Não fora, contudo, a primeira vez que Catendê traçava críticas aos partidos de esquerda. Em outras duas conversas, sendo uma delas durante uma entrevista para produção de release, criticou o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), que não daria a devida importância a candidaturas afroreligiosas. Nesse sentido, ele dava o exemplo dele próprio, que havia sido candidato pelo partido, mas sempre era deixado de lado em detrimento de outros candidatos. Dessa forma, ele procurava demonstrar o grau de racismo entranhado estruturalmente no Brasil, em que mesmo partidos com debates progressistas agiam de modo a interditar os filhos de santo.

Neste contexto de redemocratização, de emergência do movimento negro e do movimento afroreligioso, há uma transição. A FEUCABEP “contribuiu para organizar e mobilizar essas redes, no entanto não havia como pleitear melhores espaços de cidadania para esses grupos” (CORDOVIL, 2014, p. 24). Assim, “afro-religiosos no Pará e no resto do Brasil começam a aprender nova gramática política, a gramática das ONGs e do associativismo político. Através dessa gramática passam a atuar na esfera pública de maneira mais autônoma de que em outros momentos da construção do estado brasileiro” (CORDOVIL, 2014, p 24).

Fundada em 1987, a Afaia é considerada o braço civil do terreiro (CORDOVIL, 2014) do Coqueiro. De acordo com o portfólio da ONG, seu objetivo é difundir e implementar políticas públicas voltadas para comunidades de matriz africana em Belém, com atividades culturais de música, teatro, dança, culinária, estética africana e empreendedorismo. Ainda segundo Cordovil (2014), a Afaia teria surgido “como uma forma de atender necessidades e dinamizar as relações entre os filhos de santo do terreiro”. A ONG possui um afoxé<sup>14</sup> que realiza shows regularmente e já executou projetos em parceria com a Fundação Cultural Palmares, SEPIR e Secretaria Especial de Políticas para Mulheres.

A Afaia não foi a primeira a se utilizar dessa forma de atuação política no âmbito de afroreligiosos. Em 1971, foi criada a Associação dos Amigos de Iemanjá (AAI), cujo objetivo era organizar o Festival de Iemanjá, comemorado todos os anos no dia 8 de

<sup>13</sup> Entrevista concedida por CATENDÊ, Edson. Entrevista II [jan. 2019]. Entrevistador: Moisés Sarraf. Belém, 2019.

<sup>14</sup> Instrumento musical ou grupo musical que desfila pelas ruas em algumas ocasiões como obrigação religiosa do candomblé.

dezembro nas praias do distrito de Outeiro, em Belém. Em 1984, chega a Belém o Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira seção Pará (Intecab). Também estão em atuação em Belém a Associação Cultural Afro-Brasileira de Oxagiã (ACAOÃ), fundada por Baba Tayandô, sacerdote de Tambor de Mina; Instituto Nangetu de Tradição Afro-religiosa e Desenvolvimento Social, fundado por Mametu Nangetu, sacerdotisa do Candomblé; e ainda a Associação Afro-religiosa Ilê Iyabá Omi (ACIYOMI), por mãe Nalva, sacerdotisa do Candomblé, nação Ketu (CORDOVIL, 2014).

Essa emergência desse tipo de movimento social parece estar atrelada à negação dos partidos de esquerda repetida por Catendê. Mas também à maneira autônoma com que os terreiros são geridos – sem centralidade, cada um com seu conjunto de regras mais ou menos díspares (PRANDI, 2004). A condição posta por ele para caracterizar o racismo é ampliada – girando em torno de três eixos: étnico-racial, social e cultural. As duas últimas, porém, para nós, derivam da primeira. Conceito esse que está no horizonte do conceito de colonialidade do poder desenvolvido por Quijano (2005) para quem a condição racial é base da hierarquização social no âmbito da emergência do Capitalismo e da globalização. Esse critério aponta para o conceito de etniCidade – a condição de acesso e exclusão de uma população dentro da cidade a partir de um recorte étnico-racial (NEVES, 2015),

## 5.2 Memórias de violência: exclusão, racismo e morte nos 400 anos de Belém

Nossa pergunta principal durante a pesquisa de campo era: por que a comunidade afrorreligiosa realizou uma *comemoração*, a seu modo, de caráter crítico, ao aniversário de 400 anos de Belém? Tendíamos a demonstrar que a exclusão da comunidade, que foi apartada da programação de comemoração do aniversário, demonstrava um apagamento da contribuição afrorreligiosa em Belém – um racismo institucional difuso contra uma manifestação de matriz negra na capital paraense. Nossa pesquisa não contradisse essa hipótese inicial, mas ampliou seus significados, apontando um caráter específico e pragmático sobre violências institucionais e as resistências da comunidade.

Na realidade, as motivações, elas foram resultado da situação de violência que o povo tradicional de matriz africana, povo de candomblé, umbanda, mina, jê, várias águas, estavam sofrendo e estão sofrendo até hoje. Na realidade, isso que motivou a fazer aquele movimento. Mas tudo se deu uma organização anterior, muito bem organizado, onde a gente fundou o grupo chamado Atitude Afro. Qual o objetivo do Atitude Afro? Na realidade, se organizar para o enfrentamento às violências e violações de direitos que nós, como afrorreligioso e vivendo num estado constitucionalmente laico, a gente

estava sendo o tempo todo violentado, nossos terreiros sendo invadidos, patrimônios – patrimônio que eu falo que são os objetos sagrados do nosso axé sendo destruído, terreiro queimado – além de que o assassinato de vários babalorixás na região metropolitana de Belém.

Acompanhamos a onda de violência contra a comunidade desde o ano de 2015. À época, construímos, coletivamente, uma reportagem, no âmbito do portal *Outros400*, que tratava dos assassinatos cometidos contra babalorixás em Belém e região metropolitana. No início do ano de 2018, novamente publicamos reportagem que demonstrava um caso de perseguição de uma liderança afrorreligiosa, bem como a pressão exercida junto ao poder público.

Neste sentido, ainda em nossas entrevistas, novamente perguntamos sobre o peso da comemoração do aniversário de Belém e a consequente exclusão afrorreligiosa sobre a irrupção do movimento Atitude Afro. “O aniversário tem muita influência sobre o movimento?”, perguntei. Foi e não foi, teve e não teve. “Não, porque eu acho seguinte: foi um momento também pontual, que de certa forma abriu os olhos de muitos dos nossos o quanto é violentado e não percebe”, respondeu Edson Catendê.

Mas, assim. Foi pontual, foi, mas a gente já estava se organizando. A gente organizou para fazer uma atividade porque atividade era importante fazer naquele momento porque era feriado, as pessoas têm disponibilidade de estar na rua. Outra coisa era o aniversário da nossa cidade, a cidade que a gente ama, que adora, que a gente vive e constrói e trabalha. E a gente sabia que tinha muitas pessoas na rua. E a gente fez a atividade. Por que a gente fez a atividade? A atividade para poder juntar pessoas solidárias à nossa luta. O objetivo foi isso. Claro, politicamente também, entendeu? Mas, assim, não foi apenas esse fato. Porque há muito tempo a gente vem sendo violentado.<sup>15</sup>

Assim, a mobilização contra a exclusão no aniversário de Belém estava simbioticamente ligada à luta contra a onda de violência – ambas faces de um mesmo racismo institucional. A mobilização das lideranças se deu no sentido de pressionar o poder público, fazendo denúncias à Defensoria Pública, Ministério Público e Ordem dos Advogados do Brasil e, também, agiram junto ao Conselho Estadual de Segurança Pública, a partir da representação do movimento negro, que possui cadeira na organização. Depois de demonstrar o quadro, foi instituído grupo de trabalho para investigar a crescente violência, do qual fez parte Edson Catendê, que explicou o processo. “Nós passamos, o quê, de dois a três meses para fazer o relatório. O relatório deu mais de 120 páginas [...] Tivemos várias reuniões no Consep junto delegacias, Polícia Civil, Polícia Militar e falando sobre a questão da nossa

---

<sup>15</sup> Entrevista concedida por CATENDÊ, Edson. Entrevista I [dez. 2018]. Entrevistador: Moisés Sarraf. Belém, 2018.

existência, né.” Na última reunião do Consep em 2018, o grupo de trabalho foi tornado permanente; também, no final do ano, foi criado o Conselho Estadual de Combate ao Racismo. Em janeiro de 2019, o conselho foi homologado. Belém também é afro!

Essa relação direta entre os significados e práticas, indo na direção da sobrevivência frente a chacinas em âmbito urbano, acreditamos que se aproxima de uma observação obtida por Cunha (2018) ao realizar trabalho de campo sobre a atuação do coletivo de comunicação Tela Firme, no bairro da Terra Firme. A Terra Firme tinha vivido o que ficou conhecido como a chacina de Belém, em 2014, resultando na morte de sete homens jovens, e que teve importantes feixes de midiaticização por meio do aplicativo WhatsApp. Assim, a atuação do coletivo, criando vínculos sociais e comunicacionais como ferramentas de ação política, reagia a essa violência no bairro, tal qual a atuação dos afroreligiosos diante da onda de assassinatos. Uma intersecção que aponta para uma necropolítica belenense. Partindo do biopoder foucaultiano, domínio da vida sobre o qual age o poder, atravessando os corpos nos mais variados aspectos da vida, Mbembe (2018) define a necropolítica como atuação do biopoder, “que parece funcionar segregando as pessoas que devem morrer daquelas que devem viver” (2018, p. 36).

Memórias de enfrentamento são semelhantes às memórias de mobilização social desenvolvidas por Christmann e Graebin (2016) ao vivenciar as lutas políticas de pescadores da praia do Paquetá, município de Canoas (RS). Como essas memórias de luta são reavivadas como mecanismo de atualização, nesse caso, de suas pautas pela preservação ambiental como fonte de renda do grupo.

Depois de narrar como o ato afroreligioso se desdobrou em mais mobilização – num processo que se retroalimenta, como já apontado –, Edson Catendê procurou demonstrar como esse racismo institucional se mostra de outras formas, inclusive excluindo suas manifestações culturais das programações estatais em Belém.

Programação cultural da cidade, todas as programações culturais da cidade. Olha, Axé Dudu é um bloco que existe desde 1987; Ita Lemi existe desde 1983. Eu, Edson Catendê, canto desde que cheguei aqui em Belém, cheguei em Belém em 1981. Você vê as programações culturais da cidade, raramente a gente é convidado. Então, tem aquele grupinho fechado, que as pessoas, na verdade alijam a gente do processo mesmo. Porque sabem que o nosso canto é nossa voz, e a nossa voz é a nossa história e a nossa história é a nossa ancestralidade. A gente está mostrando um mundo diferente, que muitos vêm e bebem, se alimentam e depois pisam ou cospem no prato que comeu, como os antigos falam<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Entrevista concedida por CATENDÊ, Edson. Entrevista II [jan. 2019]. Entrevistador: Moisés Sarraf. Belém, 2019.

No trecho, Edson Catendê ressalta que a exclusão imposta pela programação do aniversário é sistemática. Essa voz, que é canto, história e ancestralidade, está no horizonte de uma afroreligiosidade que dá origem a variadas práticas importantes da cultura brasileira, como o samba, o carnaval, a feijoada, o acarajé, o despacho, o jogo de búzios (PIERUCCI & PRANDI, 1996). O canto é voz, história e ancestralidade.

Ainda neste trecho da entrevista, ao falar da exclusão imposta, do ponto de vista cultural, citou a *Belle Époque*, para nós um enunciado que compõe o discurso do aniversário de Belém – um festejo das elites da cidade. Essa Belle Époque, para Catendê, está materializada em seu patrimônio material máximo, o Teatro da Paz. Demonstra, assim, a percepção de que a cidade discursiva, Belle Époque, é a atualização de marginalizações históricas.

Mesma coisa que falar Belém *Belle Époque*, você pensa o que, Teatro da Paz, mas quem que usa o Teatro da Paz? Só quem usa o Teatro da Paz são as elites de Rio de Janeiro e São Paulo e as elites culturais do estado também utilizam, né. Mas você não vê, raramente, você alguma coisa popular vindo de um Pássaro, um Pássaro, um Pássaro, um Pássaro vindo da Terra Firme, que é o Pássaro é uma comédia, história, um drama, tem toda uma história para contar. Vê se tá no Teatro da Paz. Nós temos o teatro Waldemar Henrique, mesmo assim o teatro Waldemar Henrique ficou elitizado porque começou a cobrar muito caro dos artistas que vão lá fazer. Tem que pagar iluminador, tem que pagar o sonoplasta, tem que pagar tudo, apesar de ter técnico lá do estado, mas a gente tem que pagar, se não, não faz atividade, não faz ação. Eu sou uma pessoa, assim, que eu sou ousado. Eu tiro do meu próprio salário, do meu próprio bolso, faço questão porque não tô investindo pra mim, não é Edson Catendê que está fazendo, mas estou fazendo pela minha comunidade porque tô tentando abrir porta para outras pessoas. E há muito tempo que faço as minhas produções independentes, muita produção independente, muita coisa no teatro, na música, na questão até das discussões, encontros estadual de afroreligioso, encontro municipal, com parceria com a Fundação Palmares e outras instituições, mas sempre a Afaia segurando a parte, a parte, a parte financeira também, mas acho que vale a pena a luta.

Atribuímos também essa proeminência da narrativa pessoal como materialização e defesa de uma narrativa coletiva à organização interna de religiosidades de matriz africana, “em que todo o poder – verdade e preceito – está nas mãos do pai ou mãe-de-santo e emana do deus como espírito que o cavalga, cada um em seu terreiro” (PRANDI, 1990, p. 63), já que “não há codificação fundante, não há um pai fundador [...] nem autoridade e nem pensamento disciplinado que se sobreponha ao carisma do chefe da casa”.

Neste atravessar entre o sujeito e o grupo, como demonstra Halbwachs (2003, p. 70), “diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda

segundo as relações que mantenho com outros ambientes”. Desdobrando a ideia halbwachiana de memória coletiva, Pollak (1992, p. 204), destaca como esta “é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”. Essa narrativa pessoal então caminha ainda mais rumo à cena cultural da cidade. Esse canto se aprofunda em demonstrar como, apesar do racismo, a história e a ancestralidade circulam, indissociavelmente ligadas, à memória negada pelos poderes instituídos.

Um racismo institucionalizado no Brasil, como demonstrado por Araújo (2015) nas escolas, mas que também atravessa a pauta legislativa, como apontado por Coelho e Oliveira (2016), ao analisarem a questão dos sacrifícios de animais como rito religioso e a lei municipal que os proibia no município de Tatuí (SP). Assim, aí reside o termo racismo institucionalizado. Quer dizer que opera nos mais sensíveis meandros da burocracia. Quer dizer que está na escola, nas subjetividades de professores e alunos. Quer dizer que está na pauta política do país. Assim, reside no apagamento, no esquecimento e no ato de se ignorar uma comunidade de cerca de 1.200 terreiros espalhados por Belém e região metropolitana.

### **5.3 Um baiano paraense: a Bahia na memória do Pará**

Em 1981, na avenida 14 de março, entre a avenida Magalhães Barata e a então São Jerônimo, atual José Malcher, a cena cultural da cidade ganhou um novo espaço, voltado para a negritude. O Pitubar tomou lugar num casarão, onde fica hoje o supermercado Nazaré. “O axé que faltava em Belém”, era o slogan. O casarão tinha cerca de 20 quartos, algumas suítes, e quadra de esportes. O prédio colonial passou a ser decorado com palhas. Ao fundo, um palco foi montado para shows e outras atividades culturais. Os funcionários vestiam figurino com temas de África. No cardápio, acarajé, abará, moqueca de peixe à baiana, moqueca de siri mole<sup>17</sup>.

Ainda no ano de 1981, o Centro de Defesa do Negro no Pará (Cedenpa) procurava um lugar onde realizar ensaio de um espetáculo de dança, e o escolhido foi o Pitubar. A partir dessa parceria, contou Edson Catendê, ele passou a frequentar as reuniões do Cedenpa e militar no movimento negro de Belém até ocupar um cargo na diretoria cultural da organização. “Aí fomos para Salvador, trouxemos atabaque de Salvador, trouxemos Serginho

---

<sup>17</sup> Entrevista concedida por CATENDÊ, Edson. Entrevista II [jan. 2019]. Entrevistador: Moisés Sarraf. Belém, 2019.

de Percussão pra de ijexá, pra botar a percussão”, contou Catendê, durante a entrevista. O bloco afro Axé Dudu nasceu dessa parceria. Em 1987, o afoxé percorreu pela primeira vez as ruas de Belém.

Antes de se apresentar pelos bairros da capital paraense, porém, o Axé Dudu ia aos terreiros “pegar axé”, tal qual já fazia o Cedenpa. O primeiro terreiro foi a casa da Tia Marta. Outro que estava no roteiro foi o próprio ilê de Catendê. “Pegava o axé, dava comida para Xangô, que é o patrono do afoxé e patrono do Cedenpa também. Dava comida para Exú, comida para Xangô, fazia todo aquele ritual e o afoxé saía na rua”, prosseguiu Catendê, rememorando atravessamentos de memória entre o Pará e a Bahia. “Na Pedreira, na casa de outro pai de santo, também pegava bênção dele, o axé, para sair. Pedreira, Cremação, saía do terreiro e voltava para o Cedenp”.

Por aqueles anos, os *baianos em Belém*, como ressalta Catendê, parte ou não do bloco Axé Dudu, seguiram “paramentados, com ojá, com calça, camisetinha, com tambor, fazendo som”. No mercado do Ver-o-Peso, “quem inaugurou a feira do açaí foi a gente, cantando, fazendo show, na feira do Açaí” – e ganhou rua: subindo a ladeira do Castelo, praça da Sé até a Siqueira Mendes. Na praça do Carmo, aos domingos, “quem começou a fazer onda de afoxé foi a gente”. Já na praça da República, no bar do Parque, aos pés do Theatro da Paz, “a gente ficava fazendo um som”. O grupo também estava lá quando emerge a Festa da Chiquita, no Círio de Nazaré, vendendo acarajé, “o acarajé que tem do Círio até hoje, acarajé que é tombado junto com a festa da Chiquita”. *A gente* estava lá!

O acarajé da Festa da Chiquita não foi a primeira ocorrência de uma memória alimentar como parte de uma memória coletiva. Uma perspectiva próxima do que observaram Stefanutti, Gregory e Klauck (2018, p. 144) em pesquisa sobre as memórias de pescadores de Foz do Iguaçu: “As comidas nos remetem às memórias, não só o que comemos, mas como, onde, com quem e quem prepara o alimento servido. Tais ações nos remetem às representações do ritual social simbólico à mesa”. Essa relação comida-memória fica ainda mais latente diante da força que tem a comida nas comunidades afroreligiosas, tanto que a pesquisa Mapeando o Axé emerge no âmbito das políticas públicas federais no campo da alimentação.

Então nós começamos a fazer esse movimento, acho um movimento diferenciado. Não que aqui não existia... Porque em Belém tinha um problema: a negrada não andava junto, não gostava. Quando a gente [os baianos] chegou aqui, a negrada não gostava de andar junto. E acho que um dos objetivos do Cedenpa conseguiu foi fazer com que a negrada mesmo se familiarizasse um com o outro, a irmandade, os pares, pra tá todo mundo junto. Mas aí foi importante aí a luta do movimento negro.

A Bahia é uma vinculação que sempre veio à tona nas entrevistas, conversas cotidianas e produção de releases. Afora o fato de a principal liderança ser baiana e a comunidade do terreiro reunir baianos, entendemos que há um significado importante para essa vinculação do ilê à Bahia, que tem a ver com a construção de “uma identidade mítica que legitima sua crença e pertença a comunidade religiosa do terreiro” (AMARAL, p. 5, 2012).

Esse processo teria sido gestado durante todo o século XX, segundo Prandi (2004). Para ele, essa é *africanização do candomblé*, que seria a última de três fases na constituição das religiões de deuses africanos no país, na ordem: a) o culto dos orixás esteve vinculado ao culto dos santos católicos, no que se conhece como sincretismo; b) a seguir, apagou elementos negros, buscando universalidade e integração à sociedade geral, culminando na umbanda; c) e, por fim, retornou às suas raízes para ser o candomblé, também, religião de todos, em busca da africanização e dessincretização pela autonomia em relação ao catolicismo.

Esse último processo teria se iniciado num caminho de legitimidade social que a cultura negra do candomblé passara nas décadas de 1960 e 1970 em meio à classe média intelectualizada de Rio de Janeiro e São Paulo (PRANDI, 2004), que valorizou elementos da cultura negra baiana.

Começava o que chamei de processo de africanização do candomblé (Prandi, 1991), em que o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da Diáspora; voltar à África não para ser africano, nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é, ao mesmo tempo, negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá, o Brasil com axé (PRANDI, 2004, P. 224).

Dessa forma, as constantes pontes de memória traçadas entre o Pará e a Bahia, durante a década 1980, são uma forma de ressaltar o *ser baiano*, “portanto, ser baiano neste contexto é ser o detentor da mais antiga tradição herdada dos mais velhos, guardiões da memória coletiva africana” (AMARAL, p. 5, 2012).

Se, como disse o babalorixá naquela mesma entrevista, “nosso som é nossa voz, e nossa voz é nossa ancestralidade”, nada mais político do que narrar como aquele grupo fez ecoar seu som pela cidade. Durante essa entrevista, Catendê percorreu vários pontos privilegiados da cultura belenense. Não é apenas uma reivindicação de protagonismo na cidade, mas sim uma forma de reinterpretação das memórias de modo a pertencer a um grupo, a uma sociedade, a uma memória coletiva (HALBWACHS, 2003). Essa negação institucional da negritude em Belém é compensada numa narrativa que a “baianada” e a vinculação que

essa Bahia tem com o candomblé e suas raízes africanas possuem.

O coletivo é pautado pela expressão *a gente* e, como aponta Pollak (1992), um *nós* família-político. Assim, *a gente* percorre Belém, não só narrando, mas memorando, recontando o que ouviu. A praça do Carmo, o Círio de Nazaré, o Cedenpa – locais que compõem um mosaico de uma historiografia da existência *da gente* nessa cidade. Por fim, *a gente* toca no Ver-o-Peso, lugar físico-simbólico, que aparece em nossa pesquisa como referência política essencial a qualquer atividade que se realize em Belém. *A gente* está na cidade, está na sua formação cultural, entranha-se em sua constituição histórica. *A gente* faz sua memória. O Ver-o-Peso é Belém. Belém também é Bahia. A Bahia e Belém também são candomblé. Belém, portanto, também é afro.

#### **5.4 Tu faz parte disso? O percurso do trabalho de campo – do jornalismo à história oral, da comunicação à antropologia**

Em nossas primeiras reuniões, decidimos construir coletivamente um mecanismo de restituição que pudéssemos proporcionar à comunidade. Equalizando os interesses da pesquisa e dos sujeitos, “no lugar da diferença” (PORTELLI, 2010), elencamos nossas habilidades em comunicação, como oficinas de comunicação, assessoria de imprensa e/ou gestão de mídias sociais, que poderiam ser firmadas a partir da experiência do Gedai. Para a comunidade, a principal demanda era a visibilidade, que poderia ser alcançada por meio das redes sociais ou em matérias na chamada grande imprensa. Assim, firmamos a assessoria de imprensa (produção de releases e relacionamento com a imprensa) como mecanismo de restituição, partindo de uma agenda litúrgico-político-cultural do terreiro. Para a pesquisa, a produção dos releases seria uma forma de observar as interações necessárias ao trabalho de campo, tendo um convívio regular na casa.

A abertura do calendário litúrgico, no mês de julho de 2018, deu-se com a realização das “Águas de Oxalá”, rito que foi tema do primeiro release por nós produzido. Ele foi publicado, em formato de matéria, nos jornais *Amazônia* e *O Liberal*, edição do dia 28 de julho, dia da realização das Águas. Nesse processo, eu ocupava uma posição de interlocução: reunia minha experiência enquanto jornalista para procurar formas de furar o bloqueio tão descrito pela comunidade afrorreligiosa imposto pela mídia paraense. Minha principal percepção, àquele momento, era a de que era preciso um trabalho de *modalização*, uma busca por um espaço entre o estilo jornalístico e o vocabulário iorubá, tão caro aos praticantes do candomblé; procurar *ganchos* para as matérias, demonstrar, ao mesmo tempo, a dimensão da

comunidade afroreligiosa em Belém de modo a despertar o interesse da imprensa. Na ocasião, a intenção foi *vender* como destaque à imprensa que se tratava da abertura do calendário. Segue um trecho do primeiro release:

“É muito importante a participação de todos no ritual das 'Águas de Oxalá', pois ele está interligado com as energias do desprendimento, encerramento de ciclos e começo de nova era”, explica o babalorixá Edson Catendê, principal liderança do templo. As Águas de Oxalá são uma forma de “refletir o passado e se fortalecer para as novas dinâmicas da vida”, completa Catendê. O ritual se inicia na noite desta quinta-feira, 26, quando filhos do templo e simpatizantes tomam seus banhos de ervas e vestem-se de “roupa de ração”, diz Catendê, se referindo à vestimenta tradicional do candomblé. Já na madrugada desta sexta-feira, 27, eles se dirigem para a “Fonte de Oxalá”, fazendo reverências a Yjá Omi Ori, divindade que mora na fonte, explica o babalorixá. “Inicia-se o ritual de cada um carregar sobre a sua cabeça o utensílio cheio de água retirada da fonte”, diz Catendê. Já no fim da tarde de sexta, serão feitas oferendas a Oxalá e, no sábado, 29, ocorre o candomblé com os rituais de Oxoguiã e Oxolufã. Ainda segundo Catendê, o orixá Oxalá, cultuado durante a cerimônia, tem como características “a calma, a respeitabilidade, a perseverança e a harmonia”.

Novamente em encontro com Edson Catendê, no terreiro do conjunto Maguari, entre as obrigações realizadas pelos filhos do ilê, conversamos sobre o próximo evento a ser realizado. Enviamos o release à imprensa e tivemos o contato de uma equipe de um canal de televisão, que agendou uma reportagem no terreiro, mas não compareceu no dia marcado. A ausência da equipe, por sua vez, reforçou uma imagem solidificada que a comunidade afroreligiosa – e outros grupos baixa visibilidade na sociedade – possui sobre a imprensa: preconceito e dificuldades no acesso a coberturas. Novamente, como no trecho abaixo, o release procurou descrever as atividades a serem realizadas:

Dando continuidade ao calendário litúrgico de 2018, o templo “Ilê Íyá Omi Ásé Òfá Kare” terá um final de semana de celebrações abertas à população no bairro do Coqueiro, em Belém (PA). No sábado, 1, será celebrada a ancestralidade feminina no culto de orixás como Iansã e Yemanjá. Já no domingo, 2, a festa é para o orixá Ibeji, quando serão servidas comidas tradicionais do candomblé como caruru e vatapá. A programação dos dois dias começa às 20h. “Oxum, Oba, Iansã, Ewa e Yemanjá representam o poder mítico das Iyabás no Candomblé das águas de Ketu”, afirma o babalorixá Edson Catendê, se referindo à celebração de sábado. “São Orixás, divindades que trazem o poder energético da fertilidade e da proteção. Nossas mães poderosas que com o seu cuidado nos guardam e protegem.” Dentro da tradição do candomblé, Oxum é dona das águas doces, divindade que representa o ouro e a beleza, conta Catendê. “É a protetora das crianças quando estão no ventre das suas mães. É rainha e mãe, aquela que usa a coroa e olha os seus filhos.” Já Iansã, também conhecida como Oyá, “é a senhora dos ventos e da tempestade, audaciosa e poderosa”.

Em outubro, o calendário litúrgico do terreiro destacava as “Oferendas de Oxóssi”, rito em homenagem ao orixá Oxóssi. Publicamos, então, um release que procurou demonstrar que aquele era o evento religioso mais importante do terreiro:

De acordo com a tradição do candomblé, as “Oferendas de Oxóssi” são um ritual afrobrasileiro que “rememora nossa ancestralidade tendo como foco Oxóssi, o grande caçador”, explica o babalorixá Edson Catendê, principal liderança do templo. Segundo Catendê, o ritual é realizado há mais de 30 anos no bairro do Maguari, para que Oxóssi “nos alimente com sua fartura e nos traga boa sorte”. Por sua tradição de orixá caçador, Oxóssi é celebrado em torno do alimento e do domínio das matas. “Senhor da humanidade que nos ensina como ir à caça, pois nossos corpos são alimentados do que o seu arco e flecha nos oferece”, diz Edson Catendê. “Oxóssi é aquele que tem pacto de ajuda mútua, nutrindo a todos e todas sem distinção.”

A partir desta publicação, então, percebemos que incorporamos muito mais os termos em iorubá, tão caros à descrição, procurando uma forma de explicá-los aos jornalistas, ao mesmo tempo em que mantínhamos sua grafia, como demarcação “de acordo com a tradição do candomblé”, expressão que passamos a utilizar com muito mais frequência. Explicamos que o ritual incluiria a realização do *ossé* – “espécie de limpeza com ervas sagradas”, além do *xiré*, “cânticos e toques de atabaques em homenagem aos orixás”. Concluído o *xiré*, cada filho do terreiro carregaria seu presente ao orixá e, ao som do *agueré*, o toque de Oxóssi, faria sua oferta ao redor da árvore sagrada de Oxóssi, dançando do modo a emular o galope de um cavalo. Elementos que apontam para o destaque de uma *tradição do candomblé* como forma de conseguir a atenção da imprensa. Conseguimos a publicação de matérias em três portais de notícias de Belém.

Em mais de uma ocasião, como já descrito acima, o termo “pai de santo” foi considerado pejorativo por Edson Catendê. Como substituto, ele citou os termos “babalorixá”, “liderança do terreiro” ou “sacerdote”. Sua justificativa era a de que eles são filhos de santo, não pais ou mães. Para nós, o termo pai/mãe de santo estava vinculado à representação midiática até então existente na imprensa: pejorativa, preconceituosa e situada num campo de humor violento, mesmo quando se tratava de temas como racismo, como apontou Silva (1976) em seu estudo sobre os ritos afro de Belém nas décadas de 1960 e 1970.

O release seguinte foi produzido no mês de novembro e foi o que alcançou maior visibilidade. Em todo o Brasil, o mês de novembro vem sendo, nos últimos anos, dedicado ao combate ao racismo por meio do “novembro negro”. Por isso, o ilê e a Afaia realizaram uma programação que incluía atividades culturais, políticas e religiosas, descritas em mais um

release enviado à imprensa, cujo objetivo era destacar a luta contra o racismo no âmbito das afrorreligiões em Belém, como demonstra um trecho do material:

“Celebrar o novembro negro é refletir e fortalecer a luta contra o racismo e mostrar ao mundo que ser negro ou negra é apenas ser diferente”, diz o balalorixá Edson Catendê, que faz parte da Afaia. “O enfrentamento ao racismo e em prol da diversidade é de toda a sociedade que almeja uma nação justa e equânime”, completou. A programação do “Novembro negro” inclui a visita de um grupo de alunos do município de Abaetetuba, na região do Baixo Tocantins, aos espaços da Afaia, que fica no conjunto Maguari, bairro do Coqueiro. “Visita ao espaço das folhas sagradas e sua relação com o universo, ao espaço dos orixás e a relação com a natureza, à biblioteca, à cozinha, onde são elaborados alimentos, ao salão de festas e aos espaços culturais”, lista Edson Catendê.

Nosso release procurou demonstrar a importância da luta contra o racismo e, a seguir, anexar a programação completa a ser realizada. Da programação, destacamos aquilo que poderia ganhar a atenção dos jornalistas, a exemplo das exposições de filmes, shows com artistas conhecidos nos jornais da cidade e um *workshop* sobre o preparo de comidas do candomblé, como acarajé, cocada puxa e omolocum. A programação incluía ainda um evento religioso, que era a marujada em homenagem ao caboclo Martim Pescador, a ocorrer no dia 15 de novembro de 2018. Alcançamos inserções nos portais de notícias, jornais impressos e, ainda, entrevista em um programa de rádio e um programa de tevê.

Durante o trabalho de campo, perguntamo-nos se havia necessidade de expandir a pesquisa a outros terreiros. Considerando o período eleitoral, procuramos lideranças afrorreligiosas que estivessem em campanha, procuramos as candidatas do povo de santo. Assim, a partir das sugestões de Catendê, encontramos três sacerdotisas, de diferentes religiosidades. Mãe Nalva, Mãe Inez e Mãe Patrícia de Yemanjá. Em meio ao processo conversamos por telefone com as três, mas realizamos uma entrevista com Mãe Patrícia, indo ao seu encontro no distrito de Outeiro, em Belém.

Ela não havia participado do movimento Atitude Afro, durante o aniversário de 400 anos, mas sua história chamou a atenção em função do jogo de visibilidade e invisibilidade que percebemos em nossa pesquisa. Sabíamos – e ela também – das grandes dificuldades que tinha de enfrentar para conseguir se eleger deputada estadual. Candidata do PRTB, por mais que quisesse se livrar das críticas seu partido, reclamou da insuficiência de recursos financeiros e do baixo destaque dentro do partido. Mas, sabendo de sua enorme dificuldade para ser eleita, procuramos saber o que motivava sua candidatura.

Encontramos Patrícia faltando uma semana para as eleições do dia 7 de outubro. Ela pediu que realizássemos a entrevista na praia Grande, em Outeiro, uma vez que lá era lugar de

Yemanjá, que “é quem sempre cuida de mim”. Indaguei os motivos que a levaram se candidatar, qual seu eleitorado, suas estratégias. Em primeiro lugar, ela explicou que, por conta da falta de apoio, teve muita dificuldade em realizar sua campanha, mas que naqueles dias iria ao município de Ponta de Pedras, na região do Marajó, em busca de votos. Ela ainda ressaltou suas obrigações religiosas. Naquele mês, teria de realizar a “homenagem” que faz à Dona Jarina, entidade cultuada em seu terreiro. No mês de dezembro, faria a homenagem a Yemanjá, sincretizada no dia de Nossa Senhora da Conceição e, no mês de junho de 2019, a homenagem anual ao caboclo Léguas-Boji, sincretizado no dia de São Pedro.

Porém, suas motivações residiam em seu histórico enquanto parte do povo tradicional de matriz africana. Depois de atos de racismo praticados por um vizinho, em abril de 2018, o quadro se agravou. “Resolvi me candidatar pelo fato de eu sofrer intolerância religiosa. Teve muitas agressões verbais, injúria, racismo. Um dia, encontrei o portão da minha casa arrancado por um vizinho.” O relato está incluído no relatório do Grupo de Trabalho que investigou as violências no âmbito do Consep e, também, é alvo de processo judicial em curso.

Apesar do impacto causado pelos relatos, naquele momento, chegamos à conclusão de que a narrativa estava num ponto de saturação e, portanto, optamos por nos aprofundar sobre os relatos dos 400 anos de Belém no âmbito do ilê de pai Catendê. Ainda assim, aquele encontro demonstrou como o regime a que são submetidas lideranças afroreligiosas, de violência e racismo, as obrigava a buscar estratégias de visibilização. Mesmo que não alcançasse o cargo na Assembleia Legislativa, a posição enquanto candidata a deputada estadual, a minha visita enquanto pesquisador, as fotos na praia, suas relações com o PRTB, os cartazes pregados em frente a sua residência (ao lado da foto do hoje governador do Pará, Helder Barbalho, por exemplo) produziam uma espécie de escudo que impedia – ou amenizava – novos ataques a sua residência.

Aquela narrativa, junto aos relatos de Edson Catendê sobre sua atuação como candidato a deputado, motivaram, já no mês de janeiro de 2019, a publicação de uma reportagem em que reunimos o percurso de luta da comunidade afroreligiosa – desde a onda de violência, passando pelo aniversário de Belém até desembocar em ganhos institucionais no âmbito do Conselho Estadual de Segurança Pública e as atuações em meio à política partidária. Esse histórico recente, dos últimos três anos, demonstrou como a articulação durante as comemorações do aniversário de Belém alcançou desdobramentos, ganhos, ainda que lentos, como opinam as lideranças afroreligiosas, no reconhecimento e garantia de seus direitos. Nossa reportagem foi publicada no portal *Amazônia Real* com o título “A

intolerância emerge contra a religião de matriz africana em Belém”. A reportagem foi reproduzida em veículos da comunidade afroreligiosa, como o portal *Axé* e o portal *Áfricas*, bem como veículos nacionais, como o portal GGN e pelo jornalista Luís Nassif.

No total, no decorrer de cerca de um ano, contabilizamos pelo menos 17 inserções na imprensa, local, regional e nacional, disseminando a agenda litúrgico-política do ilê, bem como seu histórico recente na capital paraense.

Os resultados obtidos no decorrer de um ano motivaram algumas indagações sobre o porquê da invisibilização de afroreligiosos na imprensa. O que fez com que a atuação conjunta entre pesquisador/jornalista/afroreligiosos alcance os objetivos de visibilidade tão almejados pela comunidade? Não acreditamos que tenha sido em função de nossos contatos pessoais – já que estes se limitavam ao jornal *O Liberal*, sendo que as matérias foram publicadas também em outros veículos.

Para nós, tais resultados estão vinculados a duas questões principais. A primeira diz respeito à assessoria técnica, nesse caso a jornalística, que tais comunidades necessitam para suas atividades e contato junto à imprensa. Mas também estamos próximos a um novo regime de verdade sobre a negritude no Brasil e as expressões religiosas tipicamente negras, como o candomblé, a umbanda, etc. Há uma ocorrência cada vez maior de enunciados afroreligiosos, sobretudo na música brasileira e, também, na paraense. Nesse novo regime, há espaço para que a imprensa – apesar de sabermos o limite desse espaço – garanta certa visibilização dessas expressões religiosas.

Mas este novo regime não está desvinculado da conjuntura política. A eleição, no país, de um presidente de extrema direita, Jair Bolsonaro (PSL), bem como a ascensão de um campo declaradamente racista – que violenta indígenas e quilombolas, por exemplo – demonstra como o discurso emerge em meio a suas contradições, tensões e embates. Ao mesmo tempo em que uma onda conservadora ameaça o livre pensamento universitário, a demarcação de terras indígenas e desmonta conquistas históricas do ponto de vista da cidadania plena de grupos marginalizados, há um quadro de visibilização desses mesmos grupos historicamente marginalizados.

O enfrentamento é condição sem a qual a existência de tradição afroreligiosa está absolutamente ameaçada. Assim é desde a diáspora africana. Assim foi durante a colonização do Brasil. Seguiu-se, assim, durante o Império, a República, a Ditadura Civil-Militar e a Redemocratização. Assim o é hoje. O enfrentamento é condição de existência, mas também é o motor a partir do qual a comunidade afroreligiosa produz e reproduz a vida. A roda da existência que gira a partir da manifestação política, do grito de liberdade, da exposição dos

panos de costas, das bancas de venda de acarajé – cada passo, por mais simples que seja, é um ato de insurgência contra um cerco racista. É constituinte. Tanto o racismo quanto a resistência a ele são estruturais e estruturantes. É na luta contra o racismo que se educa, que se produzem lideranças, que se transmitem também saberes.

A memória coletiva, por meio da narração, reafirma sua força de transmissão, pois, para continuar a recordar, é necessário que cada geração transmita o fato passado para que possa se inserir nova vida em uma tradição comum. O ato narrativo, na medida em que é possível sua elaboração e apropriação, constrói um sentimento de identidade coletiva do grupo e um sentimento de pertencimento dos indivíduos (CANDAU, 2012, p. 23).

Não por acaso o enfrentamento é palavra realçada em entrevista com pai Catendê. Não pela repetição pura e simples, mas pela significação construída em torno desse tema durante a narração ao falar sobre o ato afrorreligioso e toda a violência simbólica a que os afrorreligiosos foram submetidos. Tanto que, ao discorrer sobre o estado permanente de violência, uma narrativa pessoal se torna argumento para ressaltar o enfrentamento como estrutural e estruturante na atuação política afrorreligiosa.

Por exemplo, em 1987, 1988 ou talvez antes 1984 ou 1985, eu fui no lançamento da campanha pelo prefeito negro Eligivaldo Brito. Quando eu saí da prefeitura, a polícia me bateu. Perguntou qual era o meu documento, eu disse que documento que você quer, ele pegou e me deu um monte de porrada, me chutou, me chutou a cara, me chutou. Me levou num posto. Chegou lá no posto, eu fiquei parado, “não vou sair daqui”. Não vou, vou chamar, eu tenho família, eu sou trabalhador, você não pode fazer isso comigo. Aí foi que eu acionei um monte de pessoas, pessoal do movimento negro, no outro dia estava o jornal, televisão e mídia anunciando, inclusive foi lançada a campanha do anti-apartheid em Salvador com a minha carta, que eu embarcar no outro dia, eu fiz uma carta e a leitura foi aberta, foi lançado o comitê anti-apartheid na Bahia, em Salvador. Com essa carta que eu fiz pro movimento negro unificado onde o movimento negro unificado juntou e a gente fez ações contra os policiais até serem expulsos. Mas eu tive que estar viajando, eu morava em Belém, tive que ir pra lá pra Salvador direto, já morava em Belém<sup>18</sup>.

Nessa narrativa sobre o enfrentamento, posicionar-se, misturar a história pessoal à coletiva é parte de um processo. Não apenas os relatos de Catendê, as visibilidades afrorreligiosas na música ou na imprensa compõem esse novo regime, mas também nossa própria virada epistemológica ao pensar a participação crítica dessa comunidade no aniversário de Belém está vinculada. Não apenas a filosofia está nos fatos, de forma implícita, mas também a motivação para narrar, recontar (PORTELLI, 2010). Evocar memórias já é

---

<sup>18</sup> Entrevista concedida por CATENDÊ, Edson. Entrevista II [jan. 2019]. Entrevistador: Moisés Sarraf. Belém, 2019.

interpretar, já que essas memórias estão vinculadas a uma coletividade, como demonstrado.

Que modo de vida é esse? Ao conviver com um coletivo costeiro da Colônia de Pescadores Z3, na costa sul da lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul, Ribeiro et al. (2018, p. 38-39) demonstraram um conjunto de práticas e subjetividades na direção de “um *ethos* costeiro formulado em modos de vida que, em dádiva com os ciclos do mar, reafirma uma ideologia territorial que persiste frente a um frágil poder de acesso político e econômico ao território da pesca”. São sentidos necessários à sobrevivência nesse lugar.

Ao conhecermos o cotidiano do ilê, em nossa pesquisa, concluimos estar diante de um modo de vida em que é impossível dissociar o político do religioso, um modo de vida de *enfrentamento*. A atividade religiosa é sempre política, ainda mais num cenário de racismo físico e institucionalizado. As atividades políticas visam sempre a garantir a realização de suas atividades religiosas – mas não apenas isso, quando essa religiosidade faz parte de uma tradição cultural mais ampla, com práticas, alimentação, vivências, música e dança. Nesta diáde, o enfrentamento é produção e reprodução de um modo de vida cuja existência é ato político por si só.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 12 de janeiro de 2019, a memória oficial comemorou o aniversário de 403 anos de Belém – e estamos diante da perpétua transformação nos significados da comemoração. Com a eleição do governador Helder Barbalho (MDB), há uma atualização de antigos processos. Neste ano, primeiro do retorno dos Barbalho ao governo estadual, Helder invocou memórias de *revolução popular* da Cabanagem como cooptação de uma energia política à construção de uma imagem de seu nascente governo. Essa, sabemos, não foi a primeira vez que o significado da Cabanagem tem esse uso – ainda mais porque durante os governos estaduais do pai, Jader Barbalho, essa incorporação foi realizada com a comemoração do 150º aniversário do movimento, durante a década de 1980. Em 2019, porém, não havia a *data redonda*, a efeméride não mais é necessária. Tais significados estão em transformação. Memórias em mutação.

No decorrer de uma pesquisa com grandes vértices, percorremos dois grandes períodos (1966 e 2016). No primeiro, demonstramos como os dirigentes de Belém e do Pará reutilizavam memórias da colonização para construir o significado da nascente ditadura. Atravessando a 2016, percebemos a atualização desse discurso, com enunciados que remontam ao período colonial. Por fim, procurando vinculações entre os dois períodos, reunimos regras que possibilitaram a formação da cidade morena – e encontramos significados que diziam respeito ao apagamento étnico-racial na cidade.

Mobilizando diferentes metodologias, chegando à etnografia, encontramos cidades em choque, em pleno embate: Belém cidade morena *versus* Belém também é afro. Para isso, utilizamo-nos de variadas metodologias para caminhar pela linguagem – e entender o que as palavras *dizem*, em seu movimento de transformação histórica, não como linguagem apenas, mas em busca desse *quê* a mais, além da língua e da lógica, a que se referiu Michel Foucault. Para a comunidade afrorreligiosa, comemorar o aniversário era reagir ao apagamento étnico, reconstruindo memórias de luta e resistências, mas principalmente, num caráter absolutamente pragmático, buscava sobreviver a uma necropolítica do povo de santo.

O choque entre dois sentidos ou mais de uma cidade também foi o resultado obtido por Santos Filho e Costa (2014). Ao analisar as páginas do Caderno 3, do jornal *Diário do Nordeste*, de Fortaleza (CE), os autores encontram os sentidos de uma cidade discursivamente internacional. As matérias publicadas apontaram mecanismos narrativos para vincular Fortaleza a um sentido cosmopolita a partir de cidades globais. A pesquisa culmina então na

relação “cidade-de-Fortaleza vs cidade-estrangeira” e como essa construção vai ser ferramenta da elite política da cidade.

Somando enunciados e análises dos dois grandes feixes, o caráter étnico-racial emerge no embate entre a cidade morena e a cidade afro. Encontramos, assim, uma discursivização que transforma Belém não apenas em mulher, mas uma mulher subalterna; ao mesmo tempo, se também é afro, vemos exatamente a desconstrução da subalternidade e, ainda mais, a construção de uma narrativa de orgulho, base política para identidades empoderadas na capital paraense.

Ao final do trabalho, temos uma percepção que parte de variadas obras e se relaciona inclusive com esta pesquisa: a contribuição sobre o tema indígena fica à parte do debate. É o chamado mito indígena, que seria uma peça amazônica necessária à constituição da democracia racial nacional. Tal conceito demanda estudos que possam apontar seus significados na construção (ou desconstrução) da morenidade amazônica – essa morenidade, acreditamos, não reside apenas no apagamento étnico negro, mas também indígena. Assim, há uma necessidade muito maior de problematização dos termos religiosidades afroreligiosas e afroindígenas e, portando, das identidades étnicas negra e indígena em Belém.

Neste sentido, como em Sarraf-Pacheco (2016), é importante refletir sobre as zonas de contato que constroem essas práticas culturais – uma necessidade que, para nós, deve se estender muito mais aos territórios amazônicos – para entendermos o que significa, cada vez mais, ser afroindígena e de que forma esse conceito impacta politicamente a sociedade amazônica, sobretudo, grupos historicamente marginalizados.

O ato afroreligioso não terminou. Segundo Catendê, o objetivo final da caminhada era o setor de ervas do Ver-o-Peso, para “fazer uma visita às mulheres das folhas, que são a marca relevante de afroreligiosidade em Belém do Pará, as senhoras que vendem folhas no Ver-o-Peso e aqueles espaços que trabalham com produto afro”. O Ver-o-Peso é, sem sombra de dúvidas, além de um local político privilegiado, como apontou nossa pesquisa, um espaço mágico, tal qual o Mercado de Porto Alegre e de muitas outras feiras e territorialidades populares, como demonstra Costa (2011) ao localizar os significados de uma religiosidade popular na tessitura urbana de Belém, partindo de pesquisa bibliográfica e pesquisa etnográfica – e até de memórias de infância não etnografadas – tratando da festividade de São José, no bairro do Guamá. Da mesma forma, Figueiredo (1979) havia apontado os usos das ervas, raízes, unguentos, perfumes, as popularmente conhecidas “puçangas”, vendidas no Ver-o-Peso.

Há então o atravessamento afroreligioso rumo a um espaço não apenas de povos

oriundos da diáspora africana, mas também de ordem indígena, de saberes, por fim, afroindígenas. Esse processo reforça, para nós, a necessidade de se tecerem redes de memória entre tempos atuais e outras e variadas épocas e saberes indígenas.

Além das perspectivas que observamos a partir da linguagem na cidade, como a festa eurocentrada e o uso da memória conforme as realidades do presente, é importante que prossiga essa caminhada rumo a se conhecer a Amazônia urbana. Aprofundar a produção de conhecimento junto a afroreligiosos, mas também a outros conjuntos da sociedade.

A existência de regime de visibilidade – o que se mostra e o que se esconde, portanto, o que se emerge e o que se apaga – a partir de um critério étnico-racial ficou evidenciada tanto quanto a necessidade de entendimento sobre como furar um cerco midiático, tão criticado pelos sujeitos desta pesquisa. Os estudos da mídia, portanto, mostram-se cada vez mais importantes em busca da desnaturalização das verdades construídas midiaticamente a partir da discursivização – tornando popular os pressupostos importantes a esse processo.

*Tu faz parte disso?* A pergunta, feita por uma criança, ainda no início de nosso trabalho de campo, tem uma resposta, mas não é conclusiva – e nem poderia. Fazer parte disso poderia ser a iniciação na religiosidade, processo pelo qual muitos pesquisadores passam ao iniciar seus estudos, ao se aprofundarem sobre afroreligiões. Mas não foi esse o meu caminho. Fazer parte disso é, para mim, posicionar-se na fronteira das diferenças, utilizando as ferramentas disponíveis em conjunto com grupos, comunidades, movimentos sociais. Compartilhar das diferenças em busca de intersecções, para mim, é fazer parte disso.

Ainda assim, a briga de galo é um limite insuperável. Ela se situa como reflexão perpétua sobre a relação entrevistador-entrevistado, pesquisador-sujeitos da pesquisa – é a linha do horizonte para onde se deve se caminhar. Não é um bloqueio, mas sim dialética da pesquisa, ferramenta de autocrítica e uma forma de se problematizar relações cristalizadas que, no geral, são muito mais prejudiciais a quem não detém a legitimidade acadêmica.

É preciso caminhar. O ato afroreligiosos não terminou – e nem poderia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, W. G. . **Itan Àsé: O Culto aos Orixás em Belém do Pará.** In: 25º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter), 2012, Belo Horizonte. Mobilidade Religiosa. Belo Horizonte: PUC Minas, 2012. v. 4. p. 277-278.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre o terreiro e a escola: Lei 10.639/03 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico.** 2015. 242 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. **Compêndio das eras da província do Pará.** Belém: UFPA, 1969. Disponível em: <tinyurl.com/y56co8bn>. Acesso em: 15 ago. 2018.
- BARATA, Manuel. A jornada de Francisco Caldeira Castello Branco. In: BARATA, Manuel. **Formação histórica do Pará.** Belém: Universidade Federal do Pará, 1973. p. 203-222.
- BARBOSA, Benedito Carlos Costa. **Em outras margens do atlântico: tráfico negreiro para o estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750).** 2009. 152 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.
- BENJAMIN, Walter. Paris: capital do século XIX. In: KOTHE, F. R. (Org.). **Walter Benjamin: Sociologia.** São Paulo: Ática, 1991. p. 30-43.
- BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão negra na Amazônia (Séculos XVII-XIX).** Belém: Editora Paka-Tatu, 2001.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOTELHO, André. A viagem de Mário de Andrade à Amazônia entre raízes e rotas. **Rev. Inst. Estud. Bras.,** São Paulo, n. 57, p. 15-50, dez. 2013.
- BRAGA, José Luiz . Lógicas da mídia, lógicas da mediatização?. In: FAUSTO NETO, Antonio; ANSELMINA, Natália Raimondo; GINDIN, Irene Lis (Org.). **Relatos de investigaciones sobre mediatizaciones.** Rosário: UNR Editora, 2015. p. 15-32.
- CÂMARA, Flávia Danielle da Silva. **Mulheres Negras Amazônidas frente à Cidade Morena: o lugar da psicologia, os territórios de resistência.** 2017. 215 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
- CANABARRO, Ivo dos Santos; MOSER, Lilian Maria; ERNESTO, Eduardo Servo. História, memória e identidade: refletindo sobre a oralidade como aporte para leitura de uma cultura. . **Revista Memória em Rede,** Pelotas, v. 10, n. 18, p. 112-127, jan./jul. 2018.
- CANEVACCI, Massimo. **A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana.** São Paulo: Studio Nobel, 2004.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincréтика: explorações etnográficas sobre artes contemporâneas.** São Paulo: Studio Nobel, 2013.
- CANDAU, Joel. **Memória e Identidade.** São Paulo: Contexto, 2012.
- CASTRO, Fabio Fonseca de. **A Cidade Sebastiana: Era da Borracha, Memória e Melancolia numa capital da periferia da modernidade.** Belém: [s.n.], 2010.
- CASTRO, Fábio Fonseca de. Macrodinâmicas da comunicação midiática na Amazônia. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum.,** Belém, v. 8, n. 2, p. 435-445, maio/ago. 2013.
- CARDOSO, Alírio. Índios sem medo das letras. **BR História,** v. 2, p. 51-55, 2007.

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.

CARDOSO, Alírio. **Amazônia na Monarquia Hispânica: Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655)**. São Paulo: Alameda, 2017.

CARVALHO, Érico Tavares. Cristãos e afroreligiosos no espaço público: notas etnográficas acerca das marchas religiosas em Porto Alegre (RS). **Revista Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 20, n. 28, p. 33-46, jan./jul. 2018.

CARVALHO, José Jorge de. **A economia do axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários**. In: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. -- Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

CESARINO, Leticia . **Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea**. Ilha – Revista de Antropologia, v. 19, p. 73-105, 2017.

CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. **Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII)**. Varia hist., Belo Horizonte , v. 27, n. 46, p.601-623, dez.2011.Disponível em  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-87752011000200011&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752011000200011&lng=pt&nrm=iso)>. Acessos em 03 jul. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752011000200011>.

CHAUÍ, Marilena. O que comemorar? **Projeto História**, São Paulo, v. 20, p. 35-62, abr. 2000.

CHINEM, Rivaldo. **Assessoria de Imprensa: como fazer**. São Paulo: Summus, 2003.

CHRISTMANN, Juliana Pugliese; GRAEBIN, Cleusa Maria Gomes. **Os pescadores da Praia do Paquetá (Canoas, RS): memórias sobre mobilização social**. Revista Memória em Rede, Pelotas, v.8, n.15, Jul./Dez., 2016.

CLEARY, David. **Cabanagem: documentos ingleses**. Belém: Arquivo Público do Pará; SECULT, 2002.

COELHO, Carla Jeane Helfmesteller; OLIVEIRA, Liziane Paixão Silva. Sacrifício ritual de animais não-humanos nas liturgias religiosas de matriz africana: “medo do feitiço” e intolerância religiosa na pauta legislativa. **RBDA**, Salvador, v. 11, n. 22, p. 55-83, maio/ago. 2016.

COIMBRA, Oswaldo. **Dom Alberto Ramos mandou prender seus padres: a denúncia de Frei Betto contra o Arcebispo do Pará em 1964**. Belém: Paka–Tatu, 2003.

CONRADO, Mônica Prates; CAMPELO, Marilu Marcia; RIBEIRO, Alan Augusto. Metáforas da Cor: Morenidade e Territórios da Negritude nas Construções de Identidades Negras na Amazônia Paraense. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 51, p. 213-246, 2015.

COROVIL, Daniela. A atuação política de afro-religiosos em Belém, Pará: da guerra mágica ao Fórum Social Mundial. **Revista Observatório da Religião**, Belém, v. 1, n. 1, p. 14-28, jan./jun. 2014.

- COSTA, Antonio Maurício Dias da. Pesquisas antropológicas urbanas no “paraíso dos naturalistas”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 735-761, 2009
- COSTA, Antonio Maurício Dias da. Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 6, n. 1, p. 197-216, jan./abr. 2011.
- COSTA, Francisco de Assis. Lugar e significado da gestão pombalina na economia colonial do Grão-Pará. **Nova Economia**, Belo Horizonte, v. 20, n. 1, p. 167-206, jan./abr. 2010.
- COSTA, Vânia. **À sombra da floresta: os sujeitos amazônicos entre estereótipo, invisibilidade e colonialidade no telejornalismo da Rede Globo**. 2011. 295 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.
- CUNHA, Luciana Gouvêa da. **Tela Firme, gravando!:** A produção audiovisual do coletivo Tela Firme no fomento dos vínculos culturais e comunicativos no bairro da Terra Firme, em Belém (PA). 2018. 170 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Paulista, São Paulo, 2018.
- DANIEL, Padre João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- D’AZEVEDO, João Lucio. **Os Jesuitas no Grão-Pará:** suas missões e a colonização. Bosquejo historico com varios documentos ineditos. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901. Disponível em: <tinyurl.com/y4c5c5pq>. Acesso em: 20 ago. 2018.
- DUTRA, Manuel Sena. **A natureza da TV:** uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia, biodiversidade, povos da floresta. Belém: Naea, 2005.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados:** pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950). Dissertação de mestrado, Campinas, Unicamp, 1996.
- FENELON, Deá; CRUZ, Heloísa; KHOURY, Yara Aun. Apresentação. **Projeto História**, São Paulo, v. 20, p. 7-11, abr. 2000.
- FERRARA, Lucrécia D’Alessio. **Comunicação Medições Interações**. São Paulo: Paulus, 2015.
- FERRARA, Lucrécia D’Alessio. A outra caixa de Pandora. **Matrizes**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 61-74, maio/ago. 2016 .
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FRANÇA, Vera Regina Veiga; SILVA, Regina Helena Alves da. Belo Horizonte fez 100 anos. **Projeto História**, São Paulo, v. 17, p. 429-439, 1998.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. **Estar aqui: de quem é a vida afinal**. In: GEERTZ, C. Obras e vidas: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina (Org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**, 2007. p. 431-458.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. A análise do discurso: conceitos e aplicações. **Alfa**, São Paulo, p. 13-21, 1995.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos**. São Carlos, Clara Luz, 2004.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Formação discursiva, redes de memória e trajetos sociais de sentido: mídia e produção de identidades. In: BARONAS, Roberto Leiser (Org.). **Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva**. São Carlos: Pedro e João, 2007. p. 155-168.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Análise do Discurso e mídia: a (re)produção de identidades**. In: Leda Veriani Tfouni. (Org. A Análise do Discurso e suas interfaces. São Carlos: Pedro&João Editores, 2011.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Análise do Discurso, Foucault e mídia: entrevista com Maria do Rosário Gregolin**. *Diálogo das Letras, Pau dos Ferros*, v. 7, n. 1, p. 201 - 207, jan./abril. 2018.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2013.

LOFEGO, Silvio Luiz. A cidade aniversariante e a memória coletiva: o IV centenário da cidade de São Paulo. **Projeto História**, São Paulo, v. 20m p. 301-314, abr. 2000.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 1995.

LOUSADA, Maria Alexandre; AMBRÓSIO, Vitor. **Literatura, viagens e turismo cultural no Brasil, em França e em Portugal**. Lisboa: Editora Universidade de Lisboa, 2017.

MALINOWSKI Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MATEUS, Samuel. A etnografia da comunicação. **ANTROPOLógicas**, Lisboa, n. 13, p. 84-89, 2015.

MARQUES DE MELO, José. Gêneros jornalísticos: conhecimento brasileiro. In: MARQUES DE MELO, José; ASSIS Francisco (Org.). **Gêneros Jornalísticos no Brasil**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010. p. 13-22.

MBEMBE, A. **O devir negro do mundo**. In: \_\_\_\_\_. *Crítica da razão negra*, n-1 Edições, p. 11-25, 2018.

MIRANDA, Diogo Silva Miranda de; NEVES, Ivânia dos Santos. Os 400 anos sob o olhar da periferia: tensionamentos étnicos e marcas polifônicas nos discursos do aniversário de Belém na cultura convergente. In: ENCONTRO FOUCAULT E DISCURSO NO BRASIL, 1., 2016, Araraquara. **Anais...** Vitória da Conquista: Labedisco, 2016.

MOREIRA, Sônia Virgínia. A Voz da América no front: o serviço de radiodifusão oficial dos Estados Unidos. In: GOLIN, Cida; ABREU, João Batista de. (Org.). **Batalha sonora: o rádio e a segunda guerra mundial**. Porto Alegre: EDICPUCRS, 2006, v. 1, p. 37-47.

MOUILLAUD, Maurice. **O jornal: da forma ao sentido**. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

NAVARRO, Pedro. Uma definição da ordem discursiva midiática. In: MILANEZ, Nilton; GASPAR, Nádea (Org.). **A (des)ordem do discurso**. São Paulo: Contexto, 2010. p. 79-93.

NEVES, Ivânia dos Santos. EtniCidades: os 400 anos de Belém e a presença indígena. **Moara**, Belém, n. 43, p. 26-44, jan./jun. 2015.

NEVES, Ivânia dos Santos. **400 anos depois: experiências nas paisagens de Belém**. [Projeto de pesquisa]. [S.l.: s.n.]: 2014.

NEVES, Ivânia dos Santos. Os 400 anos da cidade de Belém e a memória indígena. In: CONGRESSO LATINOAMERICANO DE INVESTIGADORES DE LA COMUNICACIÓN, 13., 2016, Ciudad de Mexico. **Anais...** Ciudad de México: ALAIC, 2016. p. 81-88.

OLIVEIRA, Almir Leal de. História, tradição e patriotismo: os significados das comemorações do tricentenário do Ceará. **Projeto História**, São Paulo, v. 20, p. 281-287, abr. 2000.

OLIVEIRA, Liliane Afonso de. **Discursos da mídia impressa sobre violência nas escolas públicas de Belém do Pará: corpo, identidade e regimes de verdade**. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura) – Universidade da Amazônia, Belém, 2012.

ORUM, Thomas T. As Mulheres das Portas Abertas: judias no submundo da Belle Époque amazônica, 1890-1920. **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. 7, n. 1, p. 1-23, 2012.

PARÁ. Assembleia Legislativa do Estado do Pará. **Comissão Parlamentar de Inquérito para apuração da atuação de grupos de extermínio e milícias no estado do Pará: relatório final**. Belém: Alepa, 2015.

PETIT, Pere; CUÉLLAR, Jaime. O golpe de 1964 e a instauração da ditadura civil-militar no Pará: apoios e resistências. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 169-189, jan./jun. 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUINTANA, Eduardo. Intolerância religiosa na escola: o que professoras filhas de santo tem a dizer sobre esta forma de violência. **Revista Fórum Identidades**, Itabaiana, v. 7, n. 14, p. 127-140, jul./dez. 2013.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, set./dez. 2004.

PRANDI, Reginaldo. O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 63, p. 7-30, 1º semestre 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Modernidade com feitiçaria:** candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, 2(1): 49-74, 1 sem. 1990.

RAIOL, Domingos Antônio. **Motins Políticos:** ou História dos Principais Acontecimentos Políticos na Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **A política de Portugal no valle amazônico.** Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1993.

RIBEIRO, Angelita Soares; ROSA, Rogério Reus Gonçalves da; BUSSOLETTI, Denise Marcos; HAERTER, Leandro. A água como destino: na Colônia de Pescadores Z-3, territórios e territorialidades entre mar e terra. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 10, n. 18, p. 22-47, jan./jul. 2018.

RICCI, Magda. Dos sentidos aos significados da Cabanagem: percursos historiográficos. In: ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ. **Anais do Arquivo Público do Pará.** v. 4. tomo I. Belém: Arquivo Público do Pará, 2001. p. 241-274.

RODARTE, Lídia Karolina de Sousa. **A Amazônia codificada:** a configuração narrativa da comunicação institucional. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). 2017. 148 p. Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

SAFATLE, Vladimir. **Só mais um esforço.** São Paulo: Três Estrelas, 2017.

SALLES, Vicente. **Memorial da Cabanagem:** esboço do pensamento político-revolucionário no Grão-Pará. Belém: CEJUP, 1992.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão.** Belém: IAP/Programa Raízes, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 66, p. 23-52, 2003.

SANTOS, Rodrigo Wallace Cordeiro dos. **Pioneiros e duendes:** desenvolvimento e integração da Amazônia a partir dos filmes documentários de Jean Manzon. 2018. 103 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

SANTOS FILHO, Ivanaldo Oliveira; COSTA, Emias Oliveira da. A cidade extraterritorial: Fortaleza, sua cena cultural e seus sentidos identitários. **Revista Língua & Literatura**, Frederico Westphalen, v. 16 n. 26, p. 38-58, 2014.

SARRAF, Moisés Taate Alves; NEVES, Ivânia dos Santos. Aniversário de 400 anos: um estudo comparativo entre as comemorações de São Luís (MA) e Belém (PA) nos meios de comunicação. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL MÍDIA E DISCURSO NA AMAZÔNIA, 3., 2017, São Luís. **Anais...** São Luís: EDFUMA, 2017. p. 725-734.

SARRAF-PACHECO, Agenor. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia marajoara. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, p. 27-63, 1º semestre 2016.

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém:** riquezas produzindo a Belle Époque. Belém: Pakatatu, 2010.

SILVA, Camille Nascimento da. **A presença indígena nos grafites de Belém:** entre fraturas e resistências. 2017. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

SENA, Arcângela Auxiliadora Guedes de. **O indígena na TV Liberal: corpos de memórias coletivas**. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade Federal do Pará, 2015.

SILVA, Anaíza Virgolino da. **O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)**. 1976. 272 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

STEFANUTTI, Paola; GREGORY, Valdir; KLAUCK, Samuel. **Memórias gustativas: uma discussão de memória social e identidade**. Revista Memória em Rede, Pelotas, v.10, n.18, Jan./Jul.2018

TOCANTINS, Raimundo de Araújo. **Mulheres indígenas no Facebook: corpos, intericonicidade e identidades**. 2013. 94 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura) – Universidade da Amazônia. Belém, 2013.

### Referências webgráficas

G1 PA. Aniversário de 400 anos de Belém tem bolo de 100 metros. **G1**, [on-line], 12 jan. 2016a. Pará. Disponível em: <tinyurl.com/y54zeuf3>. Acesso em: 15 ago. 2018.

G1 PA. Belém 400 anos. **G1**, [on-line], jan. 2016b. Pará. Disponível em: <tinyurl.com/y5jksusn >. Acesso em: 15 ago. 2018.

G1 PA. Veja como foi a fundação de Belém em 1616 e conheça sua história. **G1**, [on-line], 9 jan. 2016c. Pará. Disponível em: <tinyurl.com/y4ptgv3d>. Acesso em: 15 ago. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010. **Censo 2010**, [on-line], 2010. Disponível em: <tinyurl.com/y4mks4sf>. Acesso em: 15 ago. 2018.

INSTITUTO PARA O DESENVOLVIMENTO DO JORNALISMO. Atlas da Notícia. **Atlas da Notícia**, [on-line], 2018. Disponível em: <tinyurl.com/y4dr25qc>. Acesso: 15 jan. 2019.

O LIBERAL. Monumento marca 400 anos de Belém. ORM News, [on-line], 13 jan. 2016. Disponível em: <tinyurl.com/y3z6v3k8>. Acesso em: 15 ago. 2018.

VER-O-VEROPESO. **ver-o-veropeso**, [on-line], [20--]. Blog. Disponível em: <tinyurl.com/yx9p6mxr>. Acesso em: 15 ago. 2018.

### Referências hemerográficas

FOLHA DO NORTE. Belém: Folha do Norte, 4 jan. 1966a.

FOLHA DO NORTE. Belém: Folha do Norte, 5 jan. 1966b.

FOLHA DO NORTE. Belém: Folha do Norte, 7 jan. 1966c.

FOLHA DO NORTE. Belém: Folha do Norte, 13 jan. 1966d.

O LIBERAL. Belém: Organizações Romulo Maiorana, 7 jan. 1966a

O LIBERAL. Belém: Organizações Romulo Maiorana, 8 jan. 1966b

O LIBERAL. Belém: Organizações Romulo Maiorana, 13 jan. 1966c