

História da Historiografia Religiosa

Virgínia A. Castro Buarque

(organizadora)



História da Historiografia Religiosa

Virgínia A. Castro Buarque
(organizadora)



2012



Reitor | João Luiz Martins
Vice-Reitor | Antenor Rodrigues Barbosa Junior



Diretor-Presidente | Gustavo Henrique Bianco de Souza
Assessor Especial | Alvimar Ambrósio

CONSELHO EDITORIAL

Adalgimar Gomes Gonçalves
André Barros Cota
Elza Conceição de Oliveira Sebastião
Fábio Faversani
Gilbert Cardoso Bouyer
Gilson Ianinni
Gustavo Henrique Bianco de Souza
Carla Mercês da Rocha Jatobá Ferreira
Hildeberto Caldas de Sousa
Leonardo Barbosa Godefroid
Rinaldo Cardoso dos Santos



Coordenador | Valdei Lopes de Araújo
Vice-Coordenadora | Cláudia Maria das Graças Chaves
Editor geral | Fábio Duarte Joly

Núcleo Editorial | Núcleo de Estudos em História da
Historiografia e Modernidade

Editora | Helena Miranda Mollo

CONSELHO EDITORIAL

Luisa Rauter Pereira (UFOP)
Valdei Lopes de Araújo (UFOP)
Helena Miranda Mollo (UFOP)
Temístocles Cezar (UFRGS)
Lucia Paschoal Guimarães (UERJ)

© EDUFOP – PPGHIS-UFOP

Projeto Gráfico

ACI - UFOP

Editoração Eletrônica

Fábio Duarte Joly

FICHA CATALOGRÁFICA

História da historiografia religiosa / Virgínia A. Castro
Buarque, organizadora – Ouro Preto : EDUFOP/PPGHIS, 2012.
307p.(Coleção Seminário Brasileiro de História e Historio-
grafia)

ISBN: 978-85-288-0298-6

1. Religião - História 2. Religiões. 3. Religiosidade I. Buarque,
Virgínia A. Castro II. Título.

CDU: 94(2)

Catálogo: bibichs@sisbin.ufop.br

Todos os direitos reservados à

Editora UFOP

<http://www.ufop.br> e-mail : editora@ufop.br

Tel.: 31 3559-1463 Telefax.: 31 3559-1255

Centro de Vivência | Sala 03 | Campus Morro do Cruzeiro

35400.000 | Ouro Preto | MG

Coleção Estudos em História da Historiografia e Modernidade

A coleção *Seminário Brasileiro de História da Historiografia* vem à luz com seus primeiros títulos, frutos de cinco de seus Simpósios Temáticos acontecidos durante o evento em 2011, o 5SNHH, cujo tema foi a Biografia e História Intelectual.

O leitor terá acesso a contribuições que vão das perquirições sobre a história do tempo presente, a história da historiografia religiosa, historiografia da América, historiografia brasileira no Oitocentos e as interfaces entre a história da historiografia e a história das ciências.

Agradecemos a todos os organizadores dos volumes e principalmente aos autores, que responderam prontamente ao desafio de rever seus textos após as discussões durante os dias passados em Mariana.

O Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, a Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH) e o Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade convidam o leitor a continuar o trabalho de todos aqui presentes nesses cinco livros, e multiplicá-lo.

Desejamos a todos uma boa leitura e esperamos revê-los em mais uma edição do Seminário Brasileiro de História da Historiografia.

Os editores

Sumário

APRESENTAÇÃO	11
Virgínia de Castro Buarque	
 1ª PARTE - HISTÓRIA RELIGIOSA, BIOGRAFIA E HISTORIOGRAFIA	
HISTÓRIA RELIGIOSA, BIOGRAFIA E HISTÓRIA INTELECTUAL	16
Virgínia de Castro Buarque	
REVISITANDO A HISTORIOGRAFIA ECLESIASTICA: A SUPERAÇÃO DE UMA NARRATIVA EUSEBIANA	27
Tiago Pires	
“ASSIM É SE LHE PARECE”: AS DIFERENTES VISÕES HISTORIOGRÁFICAS SOBRE MARTINHO LUTERO	43
João Henrique dos Santos	
APROPRIAÇÕES DA ESCOLÁSTICA JESUÍTICA EM FINS DO SETECENTOS: UM SERMÃO DO CÔNEGO VIEIRA DA SILVA	52
Herinaldo Oliveira Alves	
A CRISTIANIZAÇÃO DA REPÚBLICA NO EPISTOLÁRIO DE D. SILVÉRIO GOMES PIMENTA	63
Natiele Rosa de Oliveira	
CULTURA INTELECTUAL CRISTÃ NOS ANOS 1930: JONATHAS SERRANO BIÓGRAFO DE FARIAS BRITO	80
Thiago Lenine Tolentino	

OS MISSIONÁRIOS DA COMPANHIA DE JESUS NA ESCRITA DE LUÍS DA CÂMARA CASCU DO Bruna Rafaela de Lima	95
“COM TODA A ALMA NA PENA”: HISTÓRIA E APOLOGIA DA FÉ NOS ESCRITOS DE D. OSCAR DE OLIVEIRA Diego Omar da Silveira	107
CRIAÇÃO DA DIOCESE DE FOZ DO IGUAÇU E O PERFIL BIOGRÁFICO DE DOM OLÍVIO AURÉLIO FAZZA Frank Antonio Mezzomo	121
TRAJETÓRIA DE VIDA E ESCRITA BIOGRÁFICA: ESTEVAM ÂNGELO DE SOUZA NA ASSEMBLEIA DE DEUS-MA Elba Fernanda Marques Mota	138
O CONSERVADORISMO CATÓLICO NA REVISTA <i>PERMANÊNCIA</i> (1968-1974) Glaucó Costa de Souza	150
O OLHAR DE UM EX-GUERRILHEIRO SOBRE A RELIGIÃO: ALEX POLARI DE ALVERGA E A HISTÓRIA AYAHUASQUEIRA Janaína Alexandra Capistrano da Costa	163

2ª PARTE - HISTÓRIA RELIGIOSA, REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS CULTURAIS

HISTÓRIA RELIGIOSA: REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS CULTURAIS Eliane Garcindo de Sá	182
SANTIDADE FRANCISCANA E CULTOS CIDADINOS NA ITÁLIA MEDIEVAL: O CASO DE ASSIS Miriam Lourdes Impellizieri Luna Ferreira da Silva	189

UMA CRISTANDADE "CONSTANTINIANA" NO BRASIL COLONIAL: UMA SÍNTESE HISTÓRICA Francisco José Silva Gomes	201
AS ABORDAGENS HISTÓRICAS E OS SÍMBOLOS RELIGIOSOS: OS IRMÃOS DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO NA COLÔNIA Célia Maia Borges	207
ULTRAMONTANISMO GOIANO PÓS-PADROADO: DESAFIOS E CONFLITOS DE DOM EDUARDO DUARTE SILVA (1891-1907) Robson Rodrigues Gomes Filho	220
A CEHILA-BR E O DEBATE HISTORIOGRÁFICO SOBRE ULTRAMONTANISMO E ROMANIZAÇÃO NO BRASIL Daniela Gonçalves Gomes	232
AS TRAMAS DO MERECEMENTO: CARTAS ENTRE OS DEVOTOS E O PADRE CÍCERO Francisco Régis Lopes Ramos	245
CAMINHOS E SUJEITOS DA HISTORIOGRAFIA NO JUAZEIRO DO PADRE CÍCERO Edianne dos Santos Nobre	262
A FESTA DO REINADO DE ITAPECERICA: DISTINTOS SENTIDOS DE TRADIÇÃO (1918-1950) Melina Teixeira Souza	275
SOBRE A SANTIDADE DO MULATO MARTIN DE PORRES Eliane Garcindo de Sá	289

Apresentação

Virgínia A. Castro Buarque*

Entre 22 e 25 de agosto de 2011, no Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, foi promovido o *5º Seminário Nacional de História da Historiografia*, dedicado à temática “biografia e história intelectual”. Juntamente com as conferências e as mesas-redondas, foram realizados dez simpósios voltados à sociabilização da produção historiográfica contemporânea, dentre os quais o de História da Historiografia Religiosa, por mim coordenado. Em sua ementa, este Simpósio considerava que

No Ocidente dos tempos modernos, a religião perdeu sua hegemonia de conferência de sentido à vida social, o que viabilizou sua compreensão como um produto histórico, vinculado às relações político-sociais vigentes em cada temporalidade. De forma concomitante, a experiência religiosa passou a ser majoritariamente concebida como expressão cultural, cuja interpretação associa-se ao estudo das linguagens e das representações. Refutou-se, portanto, ao mesmo tempo, a especificidade temática e metodológica da historiografia religiosa, reinterpretada via história das mentalidades, história cultural, história política... A erosão de tal singularidade, todavia, vê-se hoje parcialmente questionada: com base na premissa teórica de que cada disciplina científica constrói o seu próprio objeto, mostra-se indispensável ao conhecimento histórico precisar os sentidos (conceituais e conjunturais) atribuídos ao religioso, o que implica, por sua vez, numa identificação da historicidade dos

* Virgínia Buarque, Doutora, Professora no Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP.

procedimentos (e posicionamentos) historiográficos adotados (5º SNHH, 2011a).*

Nesse sentido, concluí a ementa, “o presente Simpósio busca perspectivar esta análise da historiografia religiosa, refletindo sobre as operações historiográficas acerca do religioso em diálogo com a abordagem do biográfico e da história intelectual” (*Ibidem*).

Foi grande minha satisfação quanto tal convite ao debate foi respondida por 20 pesquisadores, integrantes de diferentes programas de pós-graduação do país. O presente livro resulta do aprofundamento das discussões iniciadas naquele Simpósio, cujos resumos e comunicações, publicados nos *Anais*, encontram-se disponíveis *on-line* (5º SNHH, 2011b). Desta forma, os capítulos aqui contidos apropriaram-se dos comentários críticos, das sugestões, das indicações bibliográficas promovidas no fórum de agosto de 2011, constituindo-se como uma nova interpretação, ao mesmo tempo pessoal (porque fruto de uma pesquisa individualmente conduzida) e coletiva (pois previamente apreciada pela comunidade acadêmica).

Com isso, penso não exagerar ao afirmar que esta coletânea conseguiu escapar do risco de fragmentação, pois não se reduz a uma justaposição de capítulos. Certamente os referenciais teóricos, as metodologias adotadas, o recorte dos objetos de estudo é variado, mas subsiste um viés comum a perpassar todos esses trabalhos, o qual pode ser identificado na inquirição lançada pela ementa do Simpósio, que indaga acerca das possibilidades da historiografia vir a significar a especificidade da experiência religiosa.

Visando explicitar os principais focos em que este debate foi implementado, esta obra foi dividida em duas partes: enquanto a primeira delas prioriza as interrelações entre história religiosa, biografia e história intelectual (num desdobramento da questão central do 5º SNHH), a segunda aborda os liames entre história religiosa, representações e práticas culturais (problemática privilegiada por quase a metade das comunicações apresentadas no Simpósio, parcela das quais também perspectivada pelo biográfico).

Em termos editoriais, foram adotadas apenas duas padronizações: quanto às citações no corpo do texto (pelo sistema americano) e indicação de fontes e bibliografia

* A problemática concernente à especificidade da experiência religiosa, em sua abordagem pela produção historiográfica, foi por mim desenvolvida em artigo publicado pela revista *Projeto História*, do Programa de Pós-Graduação em História da PUC-SP (Buarque, 2008).

(pela ABNT), bem como referente à atualização das transcrições documentais, em afinidade com o argumento exposto pelo professor Francisco Régis Lopes Ramos (*Universidade Federal do Ceará*), em seu capítulo:

[...] pouca coisa sofreu interferência minha, apenas o necessário para recortar e inserir cada documento no fluxo do texto que escrevi. Assim, creio que é desnecessário argumentar que tive o máximo cuidado para não desfigurar nada da composição [...]. Pelo contrário, porque meu objetivo foi exatamente salientar a historicidade dessa escrita, em sua potência reveladora das distâncias temporais entre o presente e o passado (RAMOS, 2012).

Mas apresentar este livro mostra-se também indissociável da expressão de meu agradecimento. Inicialmente, aos autores, pela sua qualificada participação no Simpósio e nesta publicação. Em seguida, à professora Eliane Garcindo de Sá (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*), pela partilha quanto à disposição dos capítulos e pela escrita da introdução temática à segunda parte do livro, “História religiosa, representações e práticas culturais”; as dificuldades porventura surgidas na organização dessa coletânea foram diluídas pelo apoio e confiança que dela recebi. Por fim, à professora Helena Mollo (*Universidade Federal de Ouro Preto*), efetiva organizadora do *5º Seminário Nacional de História da Historiografia*, com suporte das graduandas Camila Aparecida Braga Oliveira e Luna Halabi Belchior (*Curso de História – UFOP*). Foram os esforços da professora Helena Mollo decisivos para a obtenção das verbas necessárias para a edição deste volume e das demais coletâneas procedentes dos simpósios do 5º SNHH, em formato digital (e-book), o que muito favorece a divulgação das pesquisas apresentadas e – espera-se – possa contribuir para outras tantas práticas investigativas no campo historiográfico.

Aos leitores, desejo uma profícua interlocução com os capítulos que se seguem e, desde já, os convido para futuras participações no Seminário Nacional de História da Historiografia (a partir de 2012 renomeado Seminário Brasileiro de História da Historiografia), promovidos, a cada mês de agosto, em parceria pelo Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade, pela Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia e pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto.

Referências bibliográficas

5º SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: BIOGRAFIA E HISTÓRIA INTELLECTUAL, 2011a. **Ementas dos simpósios temáticos e painel**. Ouro Preto.

Disponível:

<<http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2011/schedConf/trackPolicies>> Acesso em 18.02.2012.

_____. 2011b. **Caderno de resumos & Anais**. Ouro Preto.

Disponível:

<<http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2011/schedConf/presentations>> Acesso em 18.02.2012.

BUARQUE, Virgínia. A especificidade do religioso: um diálogo entre historiografia e teologia **Projeto História**, São Paulo, N. 37, 53-64, dez. 2008.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. As tramas do merecimento: cartas entre os devotos e o padre Cícero. **História da Historiografia Religiosa**. Ouro Preto: UFOP, 2012.

1ª Parte

História religiosa, biografia e historiografia

HISTÓRIA RELIGIOSA, BIOGRAFIA E HISTÓRIA INTELLECTUAL

Virgínia A. Castro Buarque*

Uma das alternativas mais fecundas para uma reflexão sobre a historiografia religiosa, considerando também suas conexões com a biografia e a história intelectual, consiste na explicitação das balizas teóricas que fundamentam tal produção, as quais, por vezes, subsistem de forma apenas implícita nos textos acadêmicos hoje circulantes. Frente ao circunscrito número de páginas em que esta discussão pode ser aqui desenvolvida, optei por particularizar quatro abordagens que se apresentaram como majoritárias à historiografia religiosa produzida pelo Ocidente entre meados do século XVIII e a contemporaneidade (Buarque, 2008). Ao reconstituí-las, ainda que sumariamente, busco também dialogar com a problemática central lançada aos pesquisadores pelo Simpósio de História da Historiografia Religiosa em 2011: é possível postular uma especificidade da experiência e do discurso religiosos a partir da interpretação historiográfica?

O religioso sob o viés hagiográfico

Uma das modalidades mais difundidas de significação da experiência e dos discursos religiosos no Ocidente cristão porta contornos eminentemente hagiográficos, eliminadores das contradições cotidianamente enfrentadas pelo sujeito em suas relações institucionais, interpessoais e consigo mesmo. A hagiografia como gênero de escrita constituiu-se, principalmente, no medievo, assumindo como pólo de sentido não “o que se passou”, mas “aquilo que é exemplar”. Assim, segundo Michel de Certeau, cada biografia sacra pode ser considerada uma combinatória de “virtudes” e “milagres” que, ao

* Virgínia Buarque, Doutora, Professora no Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP.

ser enunciada ou lida, possibilita a demarcação de uma diferença em relação às origens da comunidade de fé e, ao mesmo tempo, a indissociabilidade daquela origem, numa conferência de identidade e unidade ao grupo religioso. Em paralelo, as hagiografias também suscitam alternativas ao regime de composição do tempo e da ordem social: através do santo (uma exceção, justamente por sua notável exemplaridade), é reafirmada a incidência da ação divina na história humana: “O extraordinário e o possível se apoiam um no outro para construir uma ficção posta aqui a serviço do exemplar. [...] sob a forma de um relato, apresenta uma função de ‘gratuidade’ que se encontra igualmente no texto e no seu uso. É uma poética de sentido” (Certeau, 1982: 270-271).

A escrita hagiográfica teve sua hegemonia estremecida a partir de meados do século XVII, devido aos avanços da filologia, previamente cultivada pelos humanistas e pela teologia positiva (a qual, por sua vez, surgiu como derivação do direito canônico e dos procedimentos da hermenêutica jurídica).¹ Aos poucos, a teologia positiva adquiriu autonomia de saber, tanto por sua vinculação às técnicas de erudição (à etimologia, à crítica textual, à tradução...) como por postular a viabilidade de discernimento da inspiração do autor (que se encontraria implicitamente contida em suas palavras, seu estilo, na escolha de seus destinatários etc.), considerando-o, assim, um sujeito ativo em sua obra.

Reconhecendo (embora não sem resistências) o imperativo de dialogar com essa nova forma de exegese, de cunho histórico-crítico, o catolicismo priorizou um retorno aos textos patrísticos, o que evidenciou a particularidade de uma Antiguidade reconhecida em sua diferença histórica e linguística (Certeau, 1982: 146-147; Neveu, 1994). Tais estudos, que desde o século XVI deslocavam-se dos centros de erudição situados sobretudo em Veneza para Genebra, Lyon e Países Baixos, foram liderados pelos bolandistas (equipe de jesuítas eruditos residentes em Antuérpia, que publicaram as *Acta Sanctorum*) e pelos mauristas (membros da recém-fundada congregação de São Mauro, desdobrada dos

¹ Durante a Idade Média, o termo “teologia positiva” aproximou-se de uma conotação jurídica, com base na oposição grega entre o que é “por natureza” e o que é “estabelecido pelo ser humano”; assim, a teologia positiva manteria afinidade com o direito positivo, em contraposição ao natural, tendo como papel reconhecer os testemunhos históricos da autoridade (Lacoste, 2004. Verbetes “Positiva”). O conceito de teologia positiva já figurava no século XVI, sendo citado por Inácio de Loyola ao lado da escolástica, em seus *Exercícios Espirituais* (Sesboüé; Theobald, 2006: 169).

benedictinos, que editaram as famosas coletâneas dos padres da Igreja, especialmente de Santo Agostinho):

Em 1643, a publicação, em Antuérpia, do primeiro volume dos *Acta sanctorum* pelos jesuítas Bolland e Henskens (o 'Henschenius') marca uma virada [...] este volume resulta do projeto que o Pe. Rosweyde havia concebido cerca de meio século antes. Foi ele que introduziu a crítica na hagiografia. Pesquisa sistemática dos manuscritos, classificação das fontes, transformação do texto em documento, concessão de privilégio 'fato', por minúsculo que fosse, passagem discreta da verdade dogmática para uma verdade histórica que tem o seu fim em si mesma, busca que já define, paradoxalmente, 'não a descoberta do verdadeiro, mas do falso' (E. Cassirer): estes princípios definem o trabalho coletivo de uma equipe que se inscreve, ela mesma, numa pequena internacional de erudição, através de uma rede de correspondências e viagens, meios de informações e controles recíprocos (Certeau, 1982: 268).

Nesta mesma perspectiva, outras produções exponenciais da erudição e pesquisa histórico-crítica desenvolvida nos meios católicos podem também ser citadas, como a obra do jesuíta Denis Petau (1583-1652), que repercutirá até as escolas de Tübingen e a romana, no decorrer do Oitocentos; de Louis de Le Nain de Tillemont (1637-1698), com seus 15 volumes de *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*; do oratoriano Thomassin (1619-1695), com seus *Dogmes théologiques...* (Prién, 1986: 80; Sesboüé; Theobald, 2006: 169). Com isso, paulatinamente, delineou-se uma cisão entre a busca de exatidão histórica, de um lado, e a sensibilidade e literatura devotas e hagiográficas, de outro, cultivadoras do afetivo e do extraordinário.

Mas esse descrédito do hagiográfico junto à sociedade letrada ocidental cedeu lugar, nas últimas décadas do século XIX, à sua reconfiguração sob os moldes do relato autobiográfico, como indicado, por exemplo, na redação dos manuscritos de santa Teresinha, posteriormente publicados sob o título *História de uma alma*. Assim, segundo as pesquisas promovidas por Jacques Maître (1996) sob os pressupostos da psicanálise sócio-histórica, a jovem carmelita descalça de Lisieux compreendia estar inaugurando um novo modelo de santidade: a divulgação de seus textos, nos quais descrevia a oferta de si em holocausto a um Deus tão misericordioso, mas que não era amado, lhe parecia o meio

mais apropriado de fazer o bem, face aos limites impostos pela clausura conventual e por sua doença (Maître, 1996). Mas tal transposição da hagiografia para o autobiográfico viu-se acompanhada, algumas vezes, por um deslocamento do plano da fé para a dimensão do literário-ficcional, como indica Jean-Pierre Albert, professor de antropologia social e histórica:

[...] A hagiografia [...] transforma-se cada vez mais em uma *hagio-poesia*, a escrita íntima tornando-se o lugar principal da provação e do sofrimento que configuram os santos. [...] A novidade, se há alguma, situa-se no caráter cada vez mais exclusivo deste exercício santificante, num momento de diluição da violência das práticas ascéticas destinadas a preparar o colóquio místico. [...] Entre os 'jogos de escrita' que fazem os santos, busco sobretudo realçar aqueles que encontram sua pujança no ato de escrita e nos seus efeitos sobre a consciência. A literatura, como aliás as demais artes, não se erige sem razão em último refúgio de um sentido do sagrado que se concentra sobre a arte em si mesma. As forças que ela mobiliza podem também colocar-se ao serviço de experiências mais convencionais de um absoluto. O visado é, sem dúvida, o mesmo (Albert, 1995. Tradução minha).²

Verifica-se, portanto, nesta transposição da hagiografia à autobiografia religiosa moderna, uma diluição da presença da Alteridade/transcendência como pólo de sentido da vida pessoal e social. Por esta perspectiva o religioso perde sua especificidade, vindo a imbricar-se – até mesmo a fundir-se – com a dimensão subjetiva, numa leitura radicalmente distinta da escrita cristã de contornos biográficos produzida em época anterior à Modernidade, cujo exemplo mais emblemático são as *Confissões* de Santo Agostinho (Buarque, 2011).

² No original: “[...] l’hagiographie [...] se transforme-t-elle de plus en plus en une *hagio-poièse*, l’écriture intime devenant le lieu principal de l’épreuve et de la souffrance qui désignent les saints. [...] La nouveauté, s’il en est une, tient au caractère de plus en plus exclusif de cet exercice sanctifiant, à l’heure ou s’estompe la violence des pratiques ascétiques destinées à préparer le colloque mystique. [...] Parmi les ‘jeux d’écriture’ qui font les saints, j’entendais surtout mettre en valeur ceux qui trouvent leur force dans l’acte d’écrire et dans ses effets sur la conscience. La littérature, comme d’ailleurs les autres arts, ne s’érige pas sans raison em dernier refuge d’un sens du sacré qui se replie sur l’art lui-même. Les forces qu’elle mobilise peuvent aussi bien se mettre au service d’expériences plus conventionnelles d’un absolu. Le mirage est, sans doute, dans tous les cas le même”.

O religioso como representação do social

A consideração do religioso como um domínio da história posteriormente conhecida como científica pode ser recuada até meados do século XVIII, embora seja muito difícil apontar a obra que primeiro explicitou a compreensão das igrejas cristãs como comunidade humana e não instituição divina. Grande parte dos estudiosos identificam esta virada nos estudos teológicos de Johann Lorenz von Mosheim, professor de Göttingen, publicados em 1755. Para ele, ainda que a atuação de Deus possa ser reconhecida na fundação e na permanência da igreja (ele referia-se à confissão luterana), esta instituição, em seus traços mais característicos, era concebida como uma sociedade análoga ao Estado; sua história deveria ser narrada, portanto, como uma história política (Momigliano, 2004: 211; Prien, 1986: 80).

Já no início do século XX, a experiência eclesial passa a ser lida à luz das ciências sociais, principalmente com base em Durkheim e Weber, sendo então concebida não como manifestação de um projeto religioso salvífico, mas como uma representação das relações e vivências coletivas, tornando-se um novo campo para a análise histórica. Tal alteração nada teve de casual: foi neste mesmo período que, nas sociedades ocidentais, a religião perdeu sua hegemonia de conferência de sentido à vida social (Certeau, 1971), o que viabilizou sua compreensão, por parte de pesquisadores e intelectuais em geral, como um produto histórico, vinculado às relações político-sociais vigentes em cada temporalidade. De forma concomitante, a experiência religiosa passava a ser concebida como um fenômeno cultural, cuja interpretação associava-se ao estudo das linguagens e das simbologias. Diluía-se, portanto, ao mesmo tempo, a especificidade do objeto e da metodologia da historiografia religiosa (Julia, 1995).

Se a interpretação das experiências e dos discursos religiosos como representação social tornara-se academicamente hegemônica já às vésperas da II Guerra Mundial, ela também conquistou espaços internos à Igreja Católica no pós-Vaticano II, uma vez que, desde meados do século, a maior parte das ordens e congregações religiosas dedicou-se a estudos históricos sobre a fundação de seu instituto, bem como acerca da espiritualidade que lhes era própria. Toda uma geração de pesquisadores (arquivistas, bibliotecários, historiadores) empenhou-se nesta tarefa, produzindo obras geralmente rigorosas, com

documentação inédita e seriedade de método (Le Brun, 2003: 536). Entre esses intelectuais, alinharam-se também especialistas leigos, publicamente identificados com uma confissão religiosa, como Jean Delumeau e Giuseppe Alberigo, no campo católico, e C. Mönnich na esfera evangélica (Poirier, 1991).

Todavia, tal submissão do religioso ao social não deixou de incorrer no risco de certa diluição dos sentidos específicos da experiência crente num conjunto bastante extenso (e por isso geralmente amorfo) de sensibilidades culturais:

Inserida no bojo da renovação historiográfica encetada a partir dos anos 1930, a história religiosa [...] se desenvolveu com o ritmo de práticas mais gerais que afetam a história global. [...] toda uma geração de historiadores [...] [passou] com mais ou menos rapidez, de uma história estritamente econômica e social – teses de G. Duby, E. Le Roy Ladurie, J. Delumeau, P. Chaunu, primeiros trabalhos de J. Le Goff e M. Vovelle – a uma história amplamente cultural. [...] se procurarmos explicar por que os historiadores medievalistas e modernistas, por um lado, e contemporaneistas, por outro, apreendem o fato religioso frequentemente de maneira tão diversa, não se deverá acaso procurar uma das explicações no lugar que os primeiros conferem à perspectiva etnológica e antropológica e na importância que os segundos [...] não param de conferir à ciência política? Diante dessa diversidade de influências e dessa dualidade de heranças, [...] podemos perguntar-nos se a história religiosa conserva alguma unidade (Langlois, 1993).

O religioso como subjetividade privada

Vigora também uma terceira leitura acerca da experiência e do discurso religiosos, cada vez mais encampada nestes anos iniciais do século XXI. Podendo ser remetida a Weber ou a Habermas, mas numa lógica que poderia ser recuada até Kant,³ ela considera

³ Na obra *Crítica da Razão Prática*, publicada em 1788, Kant afirma que o ser humano, sendo racional, possui uma vontade autônoma, isto é, baseada no exercício da liberdade. Assim, a vontade só se submete a seu próprio exame crítico, que é da ordem dos princípios do agir (ou seja, da lei moral internalizada), e não a uma verdade revelada (isto é, à religião). Tal dever, por sua vez, assume a forma de imperativo categórico: ele não se refere a atitudes particularizadas, e sim a máximas morais (Vilanova, 1992).

que os enunciados crentes abarcam práticas e convicções reservadas à esfera da vida privada, ao campo das subjetividades, face à mudança epistêmica dos critérios de significação do real sob a racionalidade moderna.

Uma interpretação específica, por sua vez, foi desenvolvida pelo sociólogo Marcel Gauchet. Embora ainda inserida nesta perspectiva, ela considera que os postulados do contrato social estariam, na atualidade, sendo reelaborados: ao invés da exclusão mútua, verifica-se uma relação interativa, pela qual o singular advoga seu direito de expressão no espaço público. Segundo o autor, a atual visibilidade conquistada pelas religiões no Ocidente não decorreria de uma desprivatização, ou seja, de sua saída do âmbito privado, mas, sobretudo, de uma publicização do privado. Por tal hipótese, a crença almejaria conservar sua liberdade e singularidade privadas, mas sem abdicar de sua afirmação no público (muitas vezes traduzida como “direito das minorias”) (Gauchet, 1998; Fortin-Melkevik, 1996).

A tese de Gauchet, por sua vez, conforme indicado pela pesquisadora Anne Fortin (2000), mantém paralelos com a reflexão do filósofo Gianni Vattimo (2000), por sua vez embasada em uma releitura de Heidegger. Segundo Vattimo, é justamente a remissão ao religioso que possibilita uma ultrapassagem da antiga metafísica em nome da historicidade da experiência; em paralelo, a experiência religiosa não mais se circunscreve ao espaço do privado ou mesmo ao convívio da comunidade religiosa, vindo a expressar-se na esfera pública através dos atos de enunciação veiculados pela mídia. Tais registros orais e escritos, de contornos autobiográficos, longe de abdicarem de seu perfil de narração e estética de si, apoiam-se no critério heideggeriano de autenticidade da experiência para constituírem sua autovalidação epistêmica e, mais ainda, para incidirem como instância crítica na avaliação ética de dinâmicas sociais, culturais, políticas. Esta bricolagem entre o público e privado adquire contornos ainda mais expressivos quando o narrador não se apresenta a partir de um pertencimento devocional ou institucional (referendado pelo ingresso nos quadros eclesiásticos ou da vida religiosa, ou ainda pela formação teológica) e sim do interior da *intelligentsia* leiga, como no caso de Vattimo, um conhecido filósofo da desconstrução.

O dilema inerente à defesa da publicização do discurso crente, previamente reconhecido como instância subjetiva é, curiosamente, bastante similar àquele enfrentado pelo entendimento da linguagem de fé como representação social: a diluição da

especificidade do religioso numa arena mais vasta de imaginários e composições sociais, que transitam entre o cotidiano, o cultural e o político. Mas tal alargamento não tem intimidado os historiadores, a exemplo de Sérgio da Mata, que, contestando o entendimento da modernidade como processo de secularização, destaca a penetração do religioso no espaço público, mas sob outro formato que não o das igrejas institucionalizadas:

Desde o início do século XX, observadores como Troeltsch perceberam que a religião ocupa-se cada vez mais com a esfera da imanência, e que as gigantescas estruturas eclesiásticas não detêm mais o monopólio no mercado dos bens religiosos. Quanto mais a política ganhou centralidade na vida das sociedades modernas, mais ela plasmou não apenas o vocabulário, mas também a função do religioso. [...] Se há um futuro para a história das religiões, é o do estudo das formas de vida religiosa que estão para além das instituições religiosas (Mata, 2010: 143-144).

O religioso como ato de crer

Contra-pondo-se às três vertentes precedentes, vigora também, entre um determinado circuito de historiadores, a premissa de uma singularidade do objeto da história religiosa: “O religioso é um objeto histórico específico, não se pode diluí-lo numa história econômica ou social como aconteceu nas décadas de 60 e 70 ou como ocorre, por vezes, na atualidade, quando a história das mentalidades ou a história cultural têm a ambição de englobar, sem mais, a História religiosa [...]” (Gomes, 2002: 17). Daí as reflexões desenvolvidas por Michel de Certeau acerca da enunciação religiosa: ao promover, nos anos 1970-80, uma série de pesquisas sobre a experiência mística dos séculos XVI-XVII, Certeau não recorreu a uma abordagem serial apoiada na quantificação, nem a uma história das ideias pautada na pertença social dos vocábulos ou na dimensão semântica dos textos (embora não prescindia delas), mas priorizou a prática escriturística do sujeito crente (individual ou coletivo) em sua relação com a divindade. É neste sentido que Michel de Certeau, longe de definir o religioso como um repertório de crenças, articuladas em sistemas sociohistóricos, considerava-o como um ato de crer, ou seja, “[...]”

investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não seu conteúdo” (Certeau, 1994: 278).

Mas se Certeau respeitava a singularidade do crer, jamais o dissociou da experiência histórica, buscando compreendê-lo a partir de um “formalidade das práticas”, entrecruzando as enunciações com um sistema de referências socioculturais e de relações de poder, que lhes fornecem coerência e particularidade. Assim, as escolhas feitas pelos agentes religiosos em seus discursos podem ser entendidas como uma inter-relação, sempre tensional, de “estratégias” e “táticas”, pelos quais os

[...] crentes [...] reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por ‘super-ações’, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita [...]. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida (*Ibidem*: 78-79).

Dessa maneira, a interpretação do discurso religioso pela historiografia pode viabilizar a reconstituição das identidades e dos poderes sociais, mediante o encaminhamento da análise para a “[...] questão do sujeito e para as condições de intersubjetividade na comunicação social” (Panier, 1991: 41-42. Tradução minha).⁴

Referências bibliográficas

ALBERT, Jean-Pierre. Hagio-graphies. L’écriture qui sanctifie. **Terrain**. Revue d’Ethnologie de l’Europe. n. 24, 75-82, 1995.

⁴ No original: “[...] question du sujet et vers les conditions de l’intersubjectivité dans la communication sociale”.

BUARQUE, Virgínia. A especificidade do religioso: um diálogo entre historiografia e teologia **Projeto História**, São Paulo, N. 37, 53-64, dez. 2008.

_____. Autobiografias eclesiais: para além da representação de si. **Revista Brasileira de História das Religiões**, N. 9, 3-20, 2011.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **La Fable mystique**, 1. Paris: Gallimard, 1982.

_____. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. La ruptura instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine. **Esprit**. Paris, 1177-1214, jun. 1971.

FORTIN, Anne. Les conditions de l'expérience religieuse dans la modernité. **Laval Théologique et Philosophique**, v. 56, n. 1, 81-91, 2000.

FORTIN-MELKEVIK, Anne. A exclusão recíproca da modernidade e da religião nos pensadores contemporâneos: Jurgen Habermas e Marcel Gauchet. **Concilium**, Petrópolis, n. 244, 850-862, 1992/1996.

GAUCHET, Marcel. **La Religion dans la démocratie: parcours de la laïcité**. Paris: Gallimard, 1998.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da História. In: LIMA, Lana Lage da Gama et alii. **História e religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2002.

JULIA, Dominique. A história religiosa. In: LE GOFF, Jacques (org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LACOSTE, Yves (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

LANGLOIS, Claude. História religiosa. In: BURGUIÈRE, André (org). **Dicionário das ciências históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

LE BRUN, Jacques. Michel de Certeau, historien de la spiritualité. **Recherches de Science Religieuse**. Paris, T. 91/4, 535-552, oct.-dez, 2003.

MAÎTRE, Jacques. **'L'Orpheline de la Bérésina'. Thérèse de Lisieux (1873-1897)**. Paris: Du Cerf, 1996.

MATA, Sérgio de. **História & religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da historiografia eclesiástica. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. São Paulo: Edusc, 2004.

NEVEU, Bruno. **Érudition et religion aux XVII et XVIII siècles**. Paris: Albin Michel, 1994.

PANIER, Louis. Pour une anthropologie du croire. In: GEFFRÉ, Claude (Org.). **Michel de Certeau ou la différence chrétienne**. Paris: Du Cerf, 1991.

POIRIER, Paul-Hubert. De l'histoire de l'Église em Faculte de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline. **Laval Théologique et Philosophique**, v. 47, n. 3, 401-416, 1991.

PRIEN, Hans Jürgen. Problemas e metodologia para uma história de síntese da Igreja na América Latina. In: CEHILA. **Para uma história da Igreja na América Latina: marcos teóricos; o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SESBOUÉ, Bernard e THEOBALD, Christoph. **História dos dogmas**. T. 4: *A Palavra da salvação* (séculos XVIII – XX). T. 4. São Paulo: Loyola, 2006.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques. **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VILANOVA, Evangelista. A Filosofia Transcendental de Kant. **Historia de la teologia cristiana**. T. III. Barcelona: Herder, 1992.

REVISITANDO A HISTORIOGRAFIA ECLESIAÍSTICA: A SUPERAÇÃO DE UMA NARRATIVA EUSEBIANA

Tiago Pires*

A historiografia eclesiástica: uma produção suspeita

Durante muito tempo, e mesmo hodiernamente, ainda que de maneira amena, os estudos sobre a história das igrejas cristãs sofreram uma série de críticas e preconceitos devido à caracterização de suas obras como apologéticas e memorialistas, sendo que nelas o conhecimento científico era utilizado para referendar propostas pedagógicas e proselitistas, seguindo uma narrativa de viés providencialista, na qual a Igreja era considerada como uma instituição divina, e não social (Quadros, 2006: 151). Talvez o maior representante dessa temática, em tempos remotos, tenha sido Eusébio de Cesaréia (+ 339), pois, mesmo não sendo o primeiro a escrever sobre a Igreja propriamente dita, foi pioneiro na sua elaboração sistemática, a partir da sua visão de fiel (Momigliano, 2004: 195). Sua obra *História Eclesiástica*¹ obteve repercussão por todo o ocidente e serviu como referencial na formulação das variadas produções históricas, confessionais e seculares, tanto no que tange à temática eclesial quanto ao aparato erudito e teórico utilizado, voltado, sobretudo, ao uso abundante de fontes primárias (Momigliano, 2004).

De outra forma, no período medieval, há um certo deslocamento de uma escrita da história da Igreja Universal para as crônicas locais e biografias, desviando, assim, de algumas das propostas eusebianas (Momigliano, 2004: 206). Já com o advento da

* Tiago Pires, Mestrando em História no Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. O presente texto é um resultado revisado e ampliado das minhas discussões realizadas no Seminário Nacional de História da Historiografia, em sua quarta e quinta edições.

¹ A obra foi produzida de maneira processual ao longo da primeira metade do século IV. Acredita-se que o último livro foi produzido entre 323 e 325.

modernidade, a história à la Eusébio é retomada na reafirmação das variadas vertentes cristãs, num período em que a disputa pela hegemonia de produção de sentido religioso é catalisada pela abrangência do campo interpretativo da teologia, dividido entre católicos e protestantes. Apesar das variadas modalidades de escrita da história da Igreja que procederam a *História Eclesiástica* de Eusébio terem incorporado outros enfoques e propostas, elas não deixaram de dialogar com os pressupostos narrativos que tangenciaram a obra eusebiana, sobretudo até meados do século XX. Dessa forma, faz-se necessário identificar tais pressupostos, geradores de grande parte das críticas à historiografia eclesiástica.

Os primeiros intelectuais a escreverem a história da Igreja Católica foram, antes de historiadores, teólogos. Suas formulações serviram para a crítica epistêmica do conhecimento histórico; contudo, seus ideais sobrepunham-se à simples tarefa de narrar a evolução da instituição e de seus "heróis". A *História Eclesiástica* de Eusébio é uma obra com conotações apologéticas, na qual a Igreja é vista como um corpo divino, e não como uma simples instituição social. Havia, portanto, uma ênfase nas continuidades e uma ligação austera com o passado – Encarnado e Revelado – na constituição do presente e na confirmação e legitimação do poder da Igreja. Escrita num período de busca por afirmação do cristianismo, sua obra assumiu uma pragmática pedagógica que foi performativa na exaltação da fé cristã frente aos "inimigos" pagãos, seguindo sempre uma leitura providencialista e transcendente da história e, conseqüentemente, da Igreja Católica.

A historiografia eclesiástica do período de Eusébio, e mesmo posterior à época, fez uso austero de documentação primária para comprovar o que era relatado, objetivando denotar a imparcialidade e "verdade" dos escritos. Tais usos, que no caso de Eusébio advieram dos eruditos antiquários e dos gramáticos, não foram em si inocentes. Devido às inúmeras críticas que a Igreja Católica e seus opúsculos sofriam, era necessário, a fim de cumprir com a pragmática apologética, mostrar que as obras relatavam a verdade, apresentando o catolicismo como a religião adequada e correta. Para tanto, o uso constante de fontes primárias se fez necessário, ainda que carecesse de uma crítica mais apurada.

A narrativa da história eclesiástica era organizada cronologicamente, atendo-se à sucessão dos bispos e dos religiosos mais importantes, numa leitura quase hagiográfica do clero. Essa cronologia referendava um viés metafísico que perpassava a escrita da história

das igrejas, no qual os agentes (bispos, padres, papa) inseriam-se em uma sucessão apostólica, seguindo um viés providencialista. Como pontuamos, os primórdios da história eclesiástica mantiveram-se alinhados às práticas eruditas, sobretudo à crítica documental, porém não excluía a finalidade político-ideológica desses escritos: a exaltação da Igreja e a legitimação do poder do cristianismo frente aos “inimigos da fé”, caracterizando-se, nessa perspectiva, como uma produção memorialista e apologética.

Somente no século XVIII, presenciamos os prenúncios de uma virada nos estudos teológicos (e históricos), que passaram a entender a igreja e sua história num viés mais secularizado, e não como uma instituição divina (Buarque; Alves, 2009: 81). Já no final do século XIX, tal ruptura apresentou-se de maneira mais clara, pois grande parte das produções acerca da história das igrejas cristãs passou a ser promovida sob o apanágio científico, e não mais exclusivamente teológico. Ainda no final do século XIX, temos os prenúncios de uma aplicação mais sistemática do método histórico-crítico na exegese bíblica, um marco na reformulação da teologia cristã e, conseqüentemente, da escrita da história das igrejas – que passou a ser vista por alguns teólogos e historiadores como instituição social, e não mais divina –, superando, em certa medida, uma leitura providencialista da história. Contudo, é no século XX que tal ruptura se apresenta de maneira mais evidente, principalmente no campo da sociologia, tendo como seus representantes os estudos de Émile Durkheim e Max Weber (Buarque; Alves; 2009: 81).

A história da Igreja Católica no Brasil: uma recente superação

No Brasil, a superação de uma historiografia de cunho memorialista e apologético, ainda com algumas restrições, é percebida somente na segunda metade do século XX, a partir das produções da CEHILA-BR² e do meio acadêmico, privilegiando uma abordagem mais sociocultural que histórico-teológica. De acordo com Willian César de Andrade, a produção brasileira sobre a história eclesiástica pode ser dividida em três vertentes: 1) historiadores “oficiais”, ligados diretamente à hierarquia católica como, por exemplo,

² A CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja Latino-Americana) iniciou-se nas décadas de 1960 e 1970, tendo como geração fundadora no Brasil os autores José Oscar Beozzo, Eduardo Hoortnaert, Riolando Azzi e Enrique Dussel, todos bem aceitos no meio acadêmico.

Arlindo Rubert; 2) CEHILA, composta por intelectuais confessionais, mas não necessariamente sacerdotes; 3) historiadores “profissionais” ou acadêmicos, nem sempre fazendo parte do meio religioso (Andrade, 2004: 93).

Os primeiros privilegiam uma leitura vitoriosa e gloriosa da Igreja Católica na América Latina³, no qual o passado, apesar de abarcar vários erros, não eximiu o sucesso do catolicismo frente ao mundo moderno e à pluralidade de confissões que adentravam os solos latino-americanos. Para cumprir com suas propostas, os historiadores oficiais analisam os desdobramentos da instituição e os membros da hierarquia eclesial, fazendo uso austero de documentação primária a fim de legitimar um discurso de cunho pedagógico. Já a segunda vertente privilegia as práticas religiosas e aborda a história da Igreja a partir do povo, numa leitura cultural e política dos excluídos e das relações entre Estado e Igreja, seguindo um viés interpretativo da Teologia da Libertação (Andrade, 2004: 107-108). De outro modo, os historiadores acadêmicos, mesmo se pautando em ambas as correntes historiográficas delineadas acima, privilegiaram uma abordagem sociocultural da história da Igreja Católica que, apesar de se afastar da narrativa eusebiana, corre o risco de reduzir a religião a um mero jogo de relações de poder, destituindo-a de sua especificidade na maneira de ver e representar o mundo (Buarque; Alves, 2009: 80).

Por outro lado, a historiografia eclesiástica mineira da primeira metade do século XX ainda incorporava uma série de “problemas” teóricos e narrativos, constituindo-se como uma produção *à la* Eusébio de Cesaréia. É, portanto, muito recente e volátil a “superação” de uma historiografia deformada e criticada por sua pragmática político-religiosa. Como expoentes da elaboração da história eclesiástica mineira, identificamos Diogo de Vasconcellos (*História do Bispado de Mariana*, 1935) e o cônego Raymundo Trindade (*Arquidiocese de Mariana: subsídios para sua história*, Vol. 1, 1ª edição, 1928), ambos dedicados a escrever a história da diocese de Mariana/MG, sendo o primeiro um leigo e o segundo um membro da hierarquia católica. Outras obras de história eclesiástica foram publicadas no Brasil na primeira metade do XX, como a do cônego José Trindade da Fonseca e Silva⁴ (*Lugares e Pessoas*, 1948), denotando um período característico da

³ Nossa análise, neste momento, refere-se ao estudo da história do catolicismo, devido ao nosso campo de atuação. Contudo, tais questões também podem ser pensadas, salvo as especificidades, junto à história das igrejas protestantes.

⁴ Eduardo Gusmão Quadros faz uma análise dessa obra em seu artigo *Fundamentos do lugar: uma análise da*

historiografia eclesiástica brasileira, pautada numa escrita apologética e memorialista, redigida em diversas modalidades⁵.

Descartando suas especificidades, percebemos que os autores identificados acima compartilhavam de premissas semelhantes na redação de suas obras. Eles buscavam uma erudição expressiva, aproximando-se de um conhecimento científico e se valendo dele para referendar uma proposta ideológica, que se constituía em demonstrar a importância da Igreja Católica na sociedade brasileira, vendo-a como vitoriosa e, ao mesmo tempo, exaltando-a, bem como heroizando seus agentes (padres, bispos e outros religiosos). Para isso, a narrativa era normalmente organizada de maneira cronológica, tendo como marco a sucessão dos bispados. O uso de fontes era constante, seguindo um modelo metódico e cientificista, porém carecendo de uma crítica mais apurada. Muitas vezes o que ocorreu foi uma seleção de documentos que ocultavam certos “erros” do passado da instituição, em favor de uma elaboração memorialista dos membros da hierarquia. Por fim, a narrativa sempre incorporou um viés providencialista da história, privilegiando uma interpretação metafísica e transcendente da Igreja Católica e de seus membros mais importantes. Segundo Eduardo Gusmão de Quadros, a obra do cônego José Trindade foi feita nos moldes da *História eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, da mesma forma, com algumas ressalvas, podemos perceber tais aproximações na *Arquidiocese de Mariana*, do cônego Raymundo Trindade e mesmo na obra de Diogo de Vasconcellos (Quadros, 2004: 156). Essas obras tangenciaram, em certa medida, tanto a tradição narrativa eusebiana quanto os pressupostos teóricos da historiografia brasileira vigentes no período, visto que muitas eram redigidas sob o formato de ensaios, típicos da conjuntura intelectual (Nicolazzi, 2008: 305-306).

Haja vista que a superação de uma historiografia memorialista e apologética é recente e ainda muito questionável, e é constante no meio acadêmico a existência de uma produção que muitas vezes dilui o objeto religioso numa abordagem eminentemente política, faz-se necessário discutirmos uma melhor maneira de se estudar a história das igrejas e as práticas e vivências religiosas, buscando empreender o que Michel de Certeau propõe como objetivo para as ciências humanas: o ato de conhecer e compreender o

obra de Cônego Trindade, identificando alguns pressupostos da historiografia eclesiástica, sobretudo a produzida pelo cônego.

⁵ A obra *Lugares e Pessoas*, por exemplo, é vista pelo próprio autor como um ensaio, e não como um esforço de se escrever uma “história de fôlego” (Silva, 1948).

outro (Certeau, 2008: 54). Os estudos sobre religião, sobretudo os referentes à história eclesiástica, ainda são vistos como uma produção suspeita, atraindo austeros preconceitos. Dessa forma, evidencia-se a urgência de uma reelaboração, principalmente no que diz respeito ao trato com as fontes, da historiografia religiosa. Mas, antes de analisarmos esses “novos” rumos da historiografia eclesiástica, pontuaremos algumas outras vertentes interpretativas sobre a religiosidade que trazem contribuições instigantes para o estudo da história das igrejas cristãs.

O estudo das religiões: dos ritos e símbolos às representações culturais

Durante o século XIX, em contraposição a uma análise marcadamente teológica e confessional que privilegiava o estudo das igrejas cristãs, emergiu a História das Religiões que, como o próprio nome já diz, destinava-se à compreensão de outras crenças, sem conferir exclusividade para o estudo do cristianismo (Albuquerque, 2007: 37). Tal vertente historiográfica estava mais “preocupada com as origens e os períodos mais antigos das religiões, seu método era voltado para determinar a precisão dos textos religiosos, comparar os discursos sagrados e comparar as próprias religiões por meio de seus mitos, ritos, símbolos e instituições.” (Albuquerque, 2003: 59). Mesmo antes do surgimento da História das Religiões e das Ciências da Religião, marcadas pelo forte cientificismo característico do século XIX, a força da história eclesiástica à *la* Eusébio de Cesaréia já havia sido inicialmente questionada, porém não descartada por completo, nas universidades alemãs no século XVIII, sobretudo com as formulações do professor de Göttingen Johann Lorenz Mosheim (1694-1755) (Mata, 2010: 45).

A historiografia religiosa aos poucos se modificava, destituindo-se de uma história eclesiástica eminentemente confessional e apologética, rendendo-se à pluralidade de objetos e à metodização do estudo da religião. Mas as formas de estudar religião não se modificaram por acaso, visto que a *inversão do pensamento* entre os séculos XVII e XVIII já denotara que o religioso, sobretudo o institucionalismo clerical, destituiu-se de sua primazia de fornecimento de sentido à existência humana, sem perder, contudo, suas singularidades nas formas de vivenciar e ver o mundo.

Uma ética política substituiu processualmente a piedade e mesmo a moral religiosa, assumindo o que foi por muito tempo o papel do cristianismo (Certeau, 2008:

178). Paulatinamente, a dimensão do religioso diluía-se na esfera social e política, e o Estado, cada vez mais, acabava por englobar as funções que antes eram da Igreja, na garantia de oferecer à sociedade uma coerência e felicidade não mais por meio dos preceitos religiosos, mas a partir de um *contrato social*, de uma ética política. De outra forma, como aponta Michel de Certeau (2008), essa ética política não adveio senão da própria religião, o que nos mostra o quão tensional e contraditório tornou-se pensar a temática da crença na modernidade. Tais assertivas fazem com que alguns historiadores, dentre os quais Sérgio da Mata (2010), acreditem que o religioso (mais especificamente a crença) nunca desapareceu do cenário mundial, apenas mudou de local, assumindo outras formas.

Nas pesquisas acadêmicas mais recentes, a religião continua a ser um objeto almejado e estudado em grande parte sob o viés da *história cultural do sagrado*, como identifica Eduardo Bastos de Albuquerque (2007), ligada diretamente às proposições da Nova História Cultural. “Os traços dessa análise sobre o acoplamento da religião com a cultura pressupõem o mundo social e indicam que não é importante o rompimento com a epistemologia da ‘história religiosa’ dos anos anteriores, e sim realizar um desdobramento dela” (Albuquerque, 2007: 47). Essa vertente interpretativa, segundo a hipótese do autor, sofisticou os aspectos teóricos e metodológicos estabelecidos pela Nova História na década de 1960. Na perspectiva da Nova História, como fica claro no artigo de Dominique Julia publicado nos anos 1970 na obra *História: novos objetos, novas problemáticas, novas abordagens*, o objeto religioso perdeu sua especificidade, visto que para ele,

[...] querer explicar em termos científicos uma religião já constitui uma confissão de que esta deixou de fundamentar a sociedade, significa defini-la como uma representação, tratá-la como um produto cultural despido de todo privilégio de verdade com relação aos outros produtos (Julia, 1995: 107).

Todavia, a partir dos anos 1980, muitos historiadores começam a redirecionar seus olhares para o campo da cultura, distanciando-se, em certa medida, de algumas premissas da Nova História, momento em que o conceito de *representação* ganha destaque, em contraposição ao termo *mentalidade*, tão caro aos *Annales* das gerações anteriores. Roger

Chartier é um dos representantes dessa vertente intelectual, ainda difícil de ser caracterizada, denominada Nova História Cultural (Chartier, 2006).

Algumas críticas são tecidas aos métodos quantitativos e inventariais trasladados da história social e econômica das primeiras gerações dos *Annales* para a história das mentalidades. Não era mais plausível para esses historiadores da Nova História Cultural interpretar o passado por meio de grandes categorias, de grandes mentalidades de uma época. Uma atenção especial é fornecida às análises pormenorizadas, mais atentas às singularidades e contradições da experiência humana ao longo da história.

Michel de Certeau (2008), Carlo Ginzburg (2002) e Roger Chartier (2002; 1991), para citar alguns exemplos, são autores emblemáticos na defesa de uma interpretação do passado que se atenta para as tensões e contradições da vivência humana e da própria história, que não podem ser lidas sob a ótica de um inventariado generalizante de grandes ideias e pensamentos coletivos de uma época. Não é por acaso que termos como *táticas e estratégias, circularidade cultural, apropriações, práticas e representações* permeiem os trabalhos desses intelectuais, mostrando uma leitura mais sofisticada, porém tensional, da história humana. Dessa forma, esses autores constituem-se como referência para a Nova História Cultural, e, conseqüentemente, para a história cultural do sagrado.

Outra perspectiva para os estudos culturais da religião, só que em num diálogo mais austero com a antropologia, é definida pela Escola Italiana de História das Religiões, principalmente por meio dos trabalhos desenvolvidos por Angelo Brelich (1913-1977), Ernesto de Martino (1908-1965), Vittorio Lanternari (1918-2010), Dario Sabbatuci (1923-2002), Marcelo Massenzio (1942) e Nicola Gasbarro (1954) (Silva, 2011: 228). Esse espaço acadêmico legitimou seus estudos por meio do lançamento da revista *Studi e materiali di Storia delle religioni*, pelo historiador Raffaele Pettazzoni (1883-1959), em 1925 (Massenzio, 2005: 19). Mas é na década de 1970 que esse endereço de estudos adquiriu maior reconhecimento perante os outros endereços intelectuais, recebendo o nome de Escola Romana de História das Religiões.

Em um primeiro momento, as preocupações dessa vertente de estudo voltavam-se para a crítica aos trabalhos essencialistas de Rudolf Otto (1869-1937), Gerardus van der Leeuw (1890-1950) e Mircea Eliade (1907-1986), propondo um enfoque à análise histórico-cultural do religioso. Já na década de 1970, as preocupações da relação entre religião e cultura se mantiveram, porém acrescidas de novas pontuações, voltadas para a questão da

pluralidade de definições do termo *religião* e das manifestações religiosas. É nesse contexto que as obras de Ernesto de Martino e Nicola Gasbarro ganham força, problematizando a definição do conceito de religião.

Segundo Gasbarro, os historiadores conferem pouca atenção às diferentes formas de vivenciar e expressar a religião, analisando-as a partir de um ideal de religiosidade cristã (Gasbarro, 2011). A noção de sagrado é histórica e cultural, e não pode ser entendida apenas sob o viés do monoteísmo cristão, problema que perpassa grande parte das obras históricas sobre religião. Para um determinado povo, o sagrado pode ser uma categoria imanente, uma potência (energia, mana) ou mesmo um deus. Por isso, antes de se estudar a religião do “outro”, é preciso defini-la e situá-la em seu contexto histórico e sociocultural, a fim de que não haja reduções ou demonizações da cultura alheia. De acordo com a historiadora Eliane Moura da Silva,

Do debate entre religião, cultura e história e da contribuição inicial desses autores da Escola Italiana, podemos destacar, para a história cultural das práticas religiosas, a desconstrução da categoria generalizante “a religião” como um código de sentidos variados, investigando empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens como construções culturais. Os objetos intelectuais de pesquisa da história das religiões não são, dessa forma, estruturas essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações (Silva, 2011: 233).

Os estudos culturais, em suas diferentes vertentes, desdobram-se sob a análise das religiões nem sempre de maneira positiva. Como afirma Albuquerque, “nesse vaivém, metodologicamente, a religião perdeu seus privilégios, e a historiografia passou a abordá-la sempre em interface com outro campo” (Albuquerque, 2007: 42). Desde então, o religioso corre o risco de perder (quando não perde) seu postulado de objeto singular perante os estudos históricos, o que faz muitos historiadores se pronunciarem em defesa da especificidade do religioso frente aos outros objetos culturais, pois “não se pode diluí-lo numa história econômica ou social como aconteceu nas décadas de 60 e 70 ou como

ocorre, por vezes, na atualidade, quando a história das mentalidades ou a história cultural têm a ambição de englobar, sem mais, a História religiosa [...]” (Gomes, 2002: 17).

Apesar da história cultural do sagrado (tanto da perspectiva historiográfica francesa quanto da italiana) ter trazido importantes contribuições para o estudo das religiões, mostra-se ainda necessário estabelecer olhares mais equilibrados e menos suspeitos sobre a história eclesiástica, a fim de que ela seja analisada sob um viés interpretativo que não a reduza a uma análise exclusivamente política e de relações de poder, ainda que tal dimensão continue sendo de suma importância para a formação de uma abordagem mais sofisticada, sobretudo com o advento da modernidade. Nessa perspectiva, visamos também contribuir para as discussões no campo da historiografia religiosa que, muito recentemente, tem se atentado para a especificidade do discurso eclesiástico, interpretados não somente como incorporadores das representações culturais, mas como moduladores discursivos que elaboram visões de mundo singulares, a partir do diálogo com premissas socioculturais e transcendentais.

Um “novo” olhar sobre a história da Igreja Católica: um diálogo entre religião, cultura e teologia na interpretação dos discursos eclesiásticos

Ainda que a produção do CEHILA-Brasil tenha contribuído para a superação de uma historiografia eclesiástica *à la* Eusébio de Cesaréia, a partir de uma interpretação do “povo”, ela não conferiu a devida atenção aos eclesiásticos e seus discursos, portadores de representações de mundo construídas num diálogo com o contexto sociocultural e com premissas transcendentais advindas, principalmente, da teologia. Se há realmente uma especificidade em que o historiador pode identificar no estudo da religião, essa é a maneira na qual os religiosos, ainda que pertencentes a um contexto, se comunicam e percebem o mundo. A experiência com o “indizível” é, segundo Michel de Certeau, inalcançável. O que podemos compreender é o que o sujeito “fala” sobre essa vivência religiosa, estando essas enunciações cristalizadas numa escrita singular. O que se estuda não é a experiência com o transcendente ou o transcendente em si, mas o que essa experiência numinosa suscita no fiel, expressa por meio de instrumentos simbólicos, como a linguagem. A linguagem não é intrusa na experiência religiosa, mas é um meio de relação com o sagrado, porém ela nunca se equipara ao que o indivíduo experiencia. Essa

situação não impede o historiador de estudar e compreender tais vivências, pois, como afirma Certeau, “o indizível está naquilo que é dito” (apud Quadro, 2004: 108).

A partir dos modelos elaborados pela Igreja Católica, presentes na documentação eclesiástica (correspondências, cartas pastorais, sermões), construiu-se e constrói-se a história eclesiástica. Precisamos entender que essa “documentação oficial”, elaborada pelo corpo especializado do catolicismo, propõe um tipo ideal, um arquétipo da vivência religiosa e da doutrina, porém ela não nos fornece a dimensão de sua efetividade, mas apenas o que orienta as ações dos receptores (leigos e religiosos). São ideias, pensamentos, protótipos, expressos numa “maneira de dizer” ou de “representar” específica, incorporando a dimensão do poder, da cultura, da teologia e da subjetividade de seu enunciador.

O discurso eclesiástico é construído a partir de categorias singulares, mesmo que para isso compartilhe com os “modos de falar” do contexto de sua produção. Os conteúdos dos documentos religiosos são históricos, assim como as maneiras de usá-lo e expressá-lo. Dessa forma, o “como é dito” é tão importante, senão mais, quanto “o que é dito”. A fabricação dos discursos também é histórica e formada a partir de concepções políticas e ideológicas, sendo essa produção o resultado de uma prática (Certeau, 2008: 32). Identificar os elementos retóricos e teológicos é um primeiro passo na interpretação de uma enunciação que apresenta uma concepção de mundo diferenciada, como é o caso da escrita eclesiástica. Nessa perspectiva, apresenta-se um viés de estudo para a historiografia religiosa que também privilegia as “maneiras de dizer”, e não somente o conteúdo propriamente dito. Como afirma Chartier, o “real assume assim um novo sentido: aquilo que é real, efetivamente, não é (ou não é apenas) a realidade visada pelo texto, mas a própria maneira como ele a cria, na historicidade da sua produção e na intencionalidade da sua escrita” (Chartier, 2002: 63).

A escrita eclesiástica pauta-se no uso de alegorias e categorias teológicas para expressar seu conteúdo. Logo, é necessário um esforço interpretativo que consiga desvendar não só os projetos de igreja dos enunciadores, mas as formas utilizadas por eles para expor suas propostas. É preciso, antes de tudo, compreender a alteridade que se tornou artefato de estudo, no caso, um sujeito ou instituição religiosa – inseridos num contexto sociocultural e teológico. Deste modo, como propõe Certeau, entender a religião é compreender o que (e como) o objeto pesquisado entende por religião, e não o que o

historiador compreende por esse termo (Quadros, 2004: 108). Também é necessário, a fim de referendar a proposta certeuniana, considerar a crença do elemento estudado como verdadeira, pois, se ela não é plausível e verificável para o pesquisador, ela o foi para o redator da fonte histórica analisada. É, de certa forma, um movimento de credibilidade depositada na alteridade e na análise crítica de seu discurso e, conseqüentemente, de sua fé.

Os discursos eclesiásticos articulam duas dimensões centrais: poder e crença. Ambos são constituídos socialmente, porém o segundo é orientado por pressupostos transcendentais, os quais nem sempre o historiador intenta compreender. Como entender uma concepção (religiosa) que foge, muitas vezes, ao que é produzido pelo meio secular, e caracteriza-se, segundo Certeau, como algo “indizível”? Segundo o autor, a enunciação é a tentativa de explicar o vivenciado (real) por meio de uma cultura simbólica: a partir da linguagem, que deve ser entendida no que apresenta e no que oculta (Buarque, 2004: 239).

No âmago de cada alocução eclesiástica, é possível identificarmos o sentido religioso a partir de três aspectos principais que a constitui: por meio da experiência vivida (entendida enquanto falta e inatingível plenamente por meio da linguagem); do discurso sobre a vivência, privilegiando a enunciação e suas formas, mais do que o enunciado/doutrina; e desvendando o lugar de saber-poder de sua produção (Certeau, 2008: 238). Nessa perspectiva, a enunciação da fé, como por exemplo as cartas pastorais, os sermões ou as encíclicas papais, caracterizam-se, segundo Certeau, não apenas como representações das crenças religiosas, mas como uma modulação delas – uma forma própria de exprimi-las e que, assim, as ressignifica – pois, para o autor, dizer é uma expressão de fé, é um *ato de* crer (Certeau, 1998: 278). Historiograficamente, os discursos religiosos seriam compreendidos seguindo uma lógica da “formalidade das práticas”, no qual o enunciado está interligado em um sistema de referência sociocultural e de relações históricas de poder (Certeau, 2008: 234).

O *modus loquendi* eclesiástico, apesar de portador de categorias e concepções de viés transcendente, possui uma dimensão social e política. Assim sendo, ele também é capaz de expressar conteúdos, e torna-se, nas propostas certeunianas acerca da

interpretação da experiência religiosa⁶, um caminho plausível e menos perigoso na compreensão desse “outro”, que se encontra no limite do campo interpretativo das ciências humanas. Exatamente por estar na fronteira do conhecimento histórico que esse “outro” acaba gerando grande interesse nos pesquisadores (Certeau, 2008: 50-51). As propostas de Michel de Certeau voltam-se, portanto, para uma “antropologia do crer”: para o estudo das práticas e das enunciações, num esforço constante para se compreender um passado que se faz ausente e uma experiência inexprimível que se mostra em formas narrativas específicas (Buarque, 2004: 235).

Considerações finais

Tendo em vista as discussões realizadas acima, podemos dizer que essa “nova” história eclesiástica se propõe a superar uma narrativa *à la* Eusébio de Cesaréia, de cunho apologético, memorialista e providencialista. Para tanto, assume diferentes caminhos metodológicos, desenvolvidos, principalmente, a partir do final do século XIX. Acreditamos que um eixo a ser seguido pela historiografia eclesiástica, e mesmo religiosa, seja o diálogo entre a *história cultural do sagrado* – preocupada com as apropriações e criações das representações socioculturais e com a definição do sistema religioso em que se analisa, bem como atenta às tensões e contradições da experiência humana – com a *teologia* – atenta à especificidade dos discursos eclesiásticos, elaborados a partir de premissas socioculturais e muitas vezes transcendentais. Não se trata, contudo, de crer no sobrenatural e em concepções metafísicas, mas de levá-las em consideração na interpretação das fontes, das representações, das diferentes maneiras de vivenciar e perceber o mundo mantidas pelos religiosos, vinculando-as sempre ao seu contexto sociocultural, teológico e subjetivo.

⁶ Certeau visa compreender a experiência religiosa em sua historicidade, e suas táticas voltam-se para seu “método enigmático”, que “concebia a reconstituição da experiência religiosa como uma prática interpretativa perpassada por um duplo agenciamento: de linguagem, por empregar palavras (e interditos) que lhes são alheias, e social, por vincular-se a um sistema de crenças, de práticas sociais e de poder” (Buarque, 2004: 241).

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos de. Da história religiosa à história cultural do sagrado. **Ciências da Religião - História e Sociedade**, V. 5, N. 5, 2007.

_____. Distinções no campo de estudos da religião e da história. In: GUERRIERO, Silas (Org.). **O Estudo das religiões, desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ANDRADE, William César de. "As duas espadas" – conflito na interpretação historiográfica do Brasil Colônia. **Revista de Estudos da Religião**, nº 1, 2004.

BUARQUE, Virgínia A. de Castro; ALVES, Herinaldo de Oliveira. A especificidade do religioso na história das igrejas cristãs: uma interface entre história e teologia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano I, nº 3, Jan. 2009.

_____. A epistemologia 'negativa' de Michel de Certeau. **Trajetos** (UFC), Fortaleza, v. 5, n. 9/10, p. 231-248, 2004.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. Credibilidades políticas. In: **A Invenção do cotidiano: artes de fazer**. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, N. 11, V. 5,, 1991.

_____. **A História Cultural: entre práticas e representações**. 2ª edição. Lisboa: Difel, 2002.

_____. A "Nova" História Cultural existe? In: LOPES, Antonio H. et alii. (orgs.). **História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações**. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2006.

GASBARRO, Nicola. Qual comparação em História das Religiões segundo Lévis-Strauss? **Rever**, ano 11, N. 1, Jan/Jun 2011.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da História. In: LIMA, Lana L. da Gama et alii. **História e Religião**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

HAUCK, João Fagundes [et. al]. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo, segunda época, século XIX**. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

JULIA, Dominique. A religião: História religiosa. In: LE GOFF, Jacques (org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

MASSENZIO, Marcelo. **A História das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da historiografia eclesiástica. In: **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru: EDUSC, 2004.

NICOLAZZI, Fernando. **Um estilo de história: a viagem, a memória, o ensaio**. Sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: UFRGS, 2008.

NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério F. da (org). **Nova história em perspectiva**. V.1. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. Fundamentos do lugar: uma análise da obra de Cônego Trindade. **Cultura e sociedade**. Goiânia: UFG, 2006.

_____. A vivência religiosa como objeto da história das religiões: uma leitura de Michel de Certeau. *Impulso*, Piracicaba, N. 15, V. 37, 101-109, 2004.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, V. 11, N. 2, 225-234, jul./dez. 2011.

TRINDADE, Raymundo, cônego. **Arquidiocese de Mariana**: subsídios para sua história – I Volume. 2ª edição. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953.

_____. **Arquidiocese de Mariana**: subsídios para sua história – II Volume. 2ª edição. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953.

“ASSIM É SE LHE PARECE”: AS DIFERENTES VISÕES HISTORIOGRÁFICAS SOBRE MARTINHO LUTERO

João Henrique dos Santos*

Dentre as maiores dificuldades encontradas para o estudo da Reforma Protestante, sem dúvida, a questão da tendenciosidade na interpretação do percurso biográfico-institucional de Lutero foi a maior. Retratado como santo ou demônio, como homem de nobres e elevados ideais ou como um bêbado insubordinado e devasso, Lutero presta-se a várias apropriações; sem qualquer exagero, trata-se de uma das figuras mais controversas da História. As visadas lançadas sobre Lutero mostram-se, assim, indissociáveis dos vínculos intelectuais e religiosos do intérprete.

Robert Kolb (2000: 9) recorda que, já em 1529, Johannes Cochlaeus, um adversário de primeira hora e também o primeiro biógrafo de Lutero, descreveu o Reformador como “tendo sete cabeças” (Cochlaeus, 1529: 54). Kolb salienta que, por outro lado, “para alguns de seus seguidores, o Reformador funcionou como um profeta que substituiu os papas e concílios como adjudicantes ou autoridade secundária [interpretando como primeira autoridade a Escritura] na vida da Igreja” (Kolb, 2000: 11).

De forma similar, W. Dau afirma que

Algumas pessoas recordam-se bastante bem que Lutero dirigiu-se ao Papa chamando-o “Mais infernal pai!” e ficam horrorizadas, esquecendo-se de que o Papa tinha sido extremamente violento nos apelativos que aplicou a Lutero: “Filho de Belial”, “filho da perdição” foram alguns dos termos adoráveis com os quais Lutero foi assegurado do amável interesse que o Santo Padre tinha por ele. (Dau, 1917: 10, *sic*)

* João Henrique dos Santos, doutorando no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ. Professor do Departamento de História e Teoria da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.

A propósito, o padre jesuíta Ricardo Garcia Villoslada, um dos mais ácidos críticos de Lutero e da Reforma, deste modo se refere à imagem de Lutero:

É muito difícil formular um juízo sintetizante sobre o chamado 'Reformador', porque dele se pode afirmar que é isto e o outro; é branco e negro, é vermelho ou é azul, segundo se olhe pelo anverso ou pelo reverso; em momentos parece um anjo e em outros um demônio; aqui se nos apresenta simpático e amável, e ali detestável e odioso; é um teólogo de intuições geniais e também um falastrão irresponsável de falsidades e erros inconcebíveis em um professor de teologia; é um convicto pregador da paz mas quando lhe convém não hesita em pregar a guerra religiosa; enaltece a tolerância e não tolera ao que rechaça suas doutrinas. (Villoslada, 1990: 4)

No século XIX, no nacionalismo alemão, Lutero foi celebrado como herói nacional em muitas representações, algumas com frágil base histórica. Hagen Schulze cita que "a Reforma de Martinho Lutero – e não os esforços eruditos dos humanistas nem a fracassada reforma do Império – foi a encarregada de cunhar a imagem da Alemanha para os séculos vindouros" (Schulze, 2011: 50). Suas declarações fortes sobre os judeus foram encampadas pelos nazistas para justificar a queima de sinagogas, dentre as quais se pode referir: "São eles grandes mentirosos, cachorros raivosos que desvirtuaram e falsificaram as Escrituras com suas calúnias e inverdades" (Lutero, 1993: 11). Os ideólogos da comunista República Democrática Alemã intitularam Lutero de indeciso, alguém que, se tinha ideias reformistas, logo compôs-se com os poderosos e não combateu contra eles, como Thomas Müntzer. Para a Igreja Católica Romana, Lutero foi um sedicioso, por cuja culpa grande parte do Ocidente se afastou do reto e único caminho, enquanto que para as igrejas evangélicas, Lutero foi um iluminado pela fé.

"É ainda possível dizer qualquer coisa de novo sobre Lutero?", indaga Otto Pesch no capítulo primeiro de sua obra de introdução teológica e histórica sobre Lutero (Pesch, 2007: 23). Mesmo concordando com esse autor que "os estudos sobre Lutero, ainda que unicamente aqueles dos últimos decênios, encheriam bibliotecas inteiras" (*Ibidem*), creio firmemente na possibilidade de se acrescentar uma nova visada, uma nova perspectiva sobre o homem, sua obra e seu tempo.

O confessionalismo como veneno da historiografia: Lutero e suas biografias

Boa parte da bibliografia existente sobre a Reforma e, em particular, sobre Martinho Lutero, reveste-se de tom confessional e apologético. Muitos dos seus biógrafos, não só seus contemporâneos, mas também os posteriores, escreveram apaixonadamente sobre o homem e a obra, vendo-o quer como santo, quer como demônio, dependendo da filiação religiosa do biógrafo.

Para vários autores vinculados ao catolicismo romano – moldados pela Contrarreforma Tridentina, Lutero era a soma de todos os defeitos e males, a epítome da perversidade, irreligiosidade e devassidão. Não escreveram biografias ou panfletos para descrever o homem, mas sim para buscar desmoralizá-lo e, por extensão, degradar a causa que ele defendeu. Vale então lembrar que o primeiro biógrafo de Lutero, também seu inimigo feroz, Johannes Cochlaeus, já em 1529, dizia ter o Reformador alemão “sete cabeças”, em alusão aos demônios apocalípticos.

Nesta perspectiva, pode-se citar Dompnier, que, em sua obra sobre a imagem católica sobre o protestantismo, *Le Venin de l'hérésie*, mostra como, para os católicos nos séculos XVI e XVII, de modo especial os franceses, nada de bom poderia advir do protestantismo (1985: 24 ss.)

Emblemática é a obra do jesuíta Hartmann Grisar, que, mesmo escrita no início do século XX, é fortemente tingida com as cores da Contrarreforma, retratando Lutero como um sectário fanático. Ainda que não tenha sido possível a checagem das muitas fontes citadas ao longo dos seis volumes dessa obra, existe a forte possibilidade de que algumas delas tenham sido fabricadas por católicos, ao sabor da Contrarreforma, para desacreditar o Reformador alemão. A relação tormentosa de Lutero com o divino foi a responsável pelos incidentes que ocorreram quando celebrou sua primeira missa, em 2 de maio de 1507, ocasião na qual quase desmaiou. Grisar maximizou esse episódio, dizendo que “Lutero teria fugido do altar, não fosse a intervenção de seu acólito” (Grisar, 1913, V. 1: 47). Menciona, ainda, diversos outros episódios que usa para querer demonstrar como Lutero seria próximo ao demônio, irreligioso e, portanto, inteiramente inapto para a vida monástica (Grisar, 1913: 42, 49, 54). Tais episódios são descritos por uma palavra alemã,

Anfechtung, de difícil tradução exata para a língua portuguesa, mas que pode ser aproximadamente definida por “combate”¹.

Marius, em sua biografia de Lutero, sustenta que esse transtorno estava relacionado a toda uma concepção medieval sobre a transubstanciação e o papel do sacerdote na sacramentalidade da missa, o que é também assumido por Bainton (Marius, 2004: 27). Nas palavras de Bainton, “Pode ser um juízo enviado por Deus para testar o homem, ou um ataque do diabo para destruir o homem. É toda a dúvida, tribulação, tremor, desespero, desolação e desespero que invade o espírito do homem”.

Por outro lado, os apologetas da causa luterana – e da Reforma em geral – ou não viam defeitos ou os minimizavam, quer na vida, quer na obra do Reformador. Como recorda Robert Kolb, as diferentes imagens de Lutero, como “Profeta, Professor e Herói”, demoraram um século, de 1520 a 1620, para ser consolidadas, por obra dos partidários da Reforma, quer teólogos, quer políticos, e do próprio povo alemão (Kolb, 2000). O reverendo J. A. Wylie, em sua obra (1878), usou uma epígrafe de Carlyle para a abertura do livro: “Protestantismo, a causa sagrada da Luz e Verdade de Deus contra a Falsidade e Escuridão do Demônio”, o que exemplifica, sobejamente, quão tendenciosa era sua visão dos fatos históricos que ele narrava (1878: i). Efetivamente, no sexto livro dessa obra, que contém o recorte histórico que se estende do Debate de Leipzig (1519) à Dieta de Worms (1521), esse autor não consegue mostrar nada de bom vindo de Roma nem nada de mau vindo de Wittenberg. Ao comentar a ameaça representada pelos turcos, o autor afirma que “não há turco no mundo como o turco romano” (*Ibidem*: 358).

Este é o desafio para o historiador: distinguir, nos escritos biográficos, a interpretação crítica daquilo que é meramente apologético. Não há outro caminho, senão o da consulta às fontes primárias e a leitura dos que as analisaram e discutiram, quer coetaneamente, quer posteriormente à redação desses documentos. Sabina Loriga lembra que “a preponderância de uma visão teleológica da história contribui ainda mais para reduzir o alcance biográfico” (Loriga, 2011: 37).

¹ No dicionário **Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache**, 2003: 46, consta, no verbete *Anfechten*: “ficht an, focht an, hat angefochten. etw. a. die Gultigkeit od. Richtigkeit e-r Sache nicht anerkennen, das Testament, e-n Vertrag a.>|| hierzu Anfechtung, die; anfechtbar, adj.”. Pode ser traduzido, de modo aproximado, como “combate” ou “contra-ataque”.

No caso específico de Martinho Lutero, Lucien Febvre refere como existentes sete edições das obras de Lutero, sendo as duas referenciais conhecidas como as “edições de Erlangen e Weimar”, de 1826 a 1885 e 1883 a 1921, respectivamente. A “edição de Erlangen” consta de 67 tomos de obras em alemão, *Dr. M. Luthers Sämmtliche Werke*, e 33 tomos de obras em latim, *Lutheri opera*. Esta é a Edição que vem sendo mais usada pelos historiadores e teólogos que se dedicam ao estudo da vida e obra de Martinho Lutero, à qual se deve agregar sua correspondência, reunida nos 18 volumes da Edição Enders (1884-1923).

Usando a expressão de Carr: “Melhor olhar para a História menos em termos de comportamento pessoal consciente e mais em termos de atitudes e situações de grupo subconscientes” (Carr, 2001: 23). Isso se contrapõe à formulação de Roskill, de que “sua função [dos historiadores] é não mais reunir e registrar os acontecimentos de um período com precisão escrupulosa e imparcialidade”, visto o que se propõe ser a ruptura com a presuntiva neutralidade do historiador, levando à formulação de juízo e ao seu posicionamento (*apud* Feinstein, 2002: 73).

A neutralidade, na visão de Bloch, coaduna-se com a visão do cientista, mas não do historiador, visto a ciência basear-se em análise e classificação e a História em descrição, análise e narração (Bloch, 2002: 10). Nessa abordagem, é preciso investigar o quanto o “espírito do tempo” – espírito de negação da possibilidade de alteridade religiosa – foi condicionante ou mesmo determinante para o comportamento individual e coletivo dos envolvidos nos eventos cuja análise é proposta.

Deve-se procurar, portanto, a todo custo, fugir de formas simplistas que vejam a Reforma “de dentro”, como se fosse fenômeno hermético que pudesse ser apreciado e entendido unicamente do ponto de vista teológico/filosófico. Em verdade, muito mais útil se revela a abordagem de Lucien Febvre, buscando entender e desvendar as teias econômicas, políticas e sociais que moviam os protagonistas dos eventos, de modo especial de 1520, como indicado por este em “*Martin Luther: um destino*” (Febvre, 1999).

Portanto, das abordagens existentes quanto à religião, a que se configura mais interessante ao historiador é aquela que busca ver a religião como um elemento de coesão social, unindo homens em torno de ideais práticos e não em torno de ideias teológicas. É importante a postulação de Alberigo, de que “[...] a história da Igreja não se

apresenta em algum sentido qualificável como disciplina teológica, uma vez que a teologia supõe tomar como ponto de partida o dado revelado” (*apud* Martina, V. 1: 55).

Deve ser ressaltado que uma certa historiografia da Reforma é contemporânea dos próprios eventos. Já em 1518, as principais faculdades de teologia (Lovaina, Paris e Colônia) e os teólogos apontados por Roma vinculavam os Reformadores e suas propostas a heresias e heresiarcas já condenados no passado. B. Roussel e B. Vogler afirmam que “a ruptura provocada pela Reforma possibilitou até o Iluminismo duas interpretações antagonistas: protestantes e católicos se afrontam em torno do tema da verdadeira e da falsa Igreja” (*apud* Burguière, 1993: 646-652). Os martirologios, especialmente os de Foxe e de Jean Crespín, ambos do século XVI, somente serviram para aumentar o fosso entre os historiadores e cronistas. Roussel e Vogler também destacam o papel de Ranke, que, “pela primeira vez interpreta Lutero como historiador, sem ser guiado por preocupações de teologia ou de edificação” (*Ibidem*: 647).

De fato, em sua obra *História do Papado entre os séculos XVI e XVII*, Ranke procedeu a uma reabilitação imparcial do papado, além de situar Lutero em seu contexto. (*apud* Burguière, 1993). Tal imagem seria revista por Troeltsch, que viu um Lutero ao mesmo tempo revolucionário e conservador, que “fortaleceu o desenvolvimento do poder dos príncipes e a apatia do povo, impedindo as reformas sociais” (*apud* Burguière, 1993: 648).

Verifica-se que existe grande influência da chamada “tese marxista” sobre a construção de um perfil de Lutero. Para a maioria dos historiadores marxistas desde o século XIX, Lutero não foi um teólogo ou um religioso, mas um agitador popular, filho de camponês que compartilhava das aspirações de seu povo oprimido pela burguesia latifundiária, que soube guiá-lo à revolta. Por esta perspectiva, a Reforma não é senão o disfarce religioso da crise econômico-social. Martina recorda, no entanto, que a afixação das 95 teses ocorreu dois anos antes do desembarque de Cortés no México, o que denota que a transformação econômica da Europa ocorreu simultaneamente – ou até mesmo posteriormente – à Reforma protestante. É de se salientar que aderem à Reforma membros das mais diversas classes sociais: camponeses, artesãos, burgueses, nobres e príncipes, “substancialmente, homens que tinham interesses econômicos opostos” (Martina, 2011: 55-56). Esta tese foi, de acordo com Otto Pesch, reforçada nos anos anteriores a 1983, ano jubilar de Lutero, concebendo “a reforma eclesial feita por Lutero

como expressão ideológica de transformações sociais e econômicas já em movimento ou, ao menos, maduras, transformações que Lutero teria, de certo modo, favorecido, em parte novamente bloqueado, sobretudo na ocasião da guerra dos camponeses” (Pesch, 2007: 45). Roussel e Vogler (*apud* Burguière, 1993: 648-649) destacam que a tese marxista fixada por Engels em 1850, em *A guerra dos camponeses*, apresenta a Reforma como uma expressão da primeira revolução burguesa, com Thomas Muntzer aprofundando-lhe o significado durante a Guerra dos Camponeses, de 1524-25.

Como visto, uma das maiores dificuldades ao se mapear a historiografia da Reforma é o fato de que a maioria dos estudos dedicados a ela vêm marcados pelo confessionalismo, de modo especial as visões sobre Martinho Lutero. Ernst Troeltsch registra as dificuldades para a integração desses saberes e a construção do conhecimento, ao afirmar que “o pensamento construtivo não irá, de fato, seguindo o método da antiga teologia, meditar sobre os caminhos da Providência” (Troeltsch, 1999: 5). Por outro lado, deve-se também evitar as armadilhas que o próprio gênero biográfico estabelece *per se*, ou, nas palavras de Virginia Woolf citadas por François Dosse no capítulo “A biografia: gênero impuro”, “cabe ao biógrafo compor nos dois planos [real e ficcional] e, se ‘a verdade da ficção e a verdade dos fatos são incompatíveis’, ele ‘deve, mais que nunca, tentar combiná-las’” (Dosse, 2009: 63).

Referências bibliográficas

BAINTON, Roland H.. **Here I stand: a life of Martín Luther**. London: Penguin UK, 2002.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BURGUIÈRE, André. **Dicionário das ciências históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

CARR, Edward Hallett. **What is history?** New York: Palgrave, 2001.

COCHLAEUS, Johannes. **Septiceps Lutherus, vbique sibi, suis scriptis, contrarius in Visitationen Saxoniam.** Leipzig: Valentin Schumann, 1529.

DAU, William Hermann Theodore. **Luther examined and reexamined.** St. Louis: Concordia Publishing House, 1917.

DOMPNIER, Bernard. **Le Venin de l'hérésie.** Paris: Le Centurion, 1985.

DOSSE, François. **O Desafio biográfico: escrever uma vida.** S. Paulo: Edusp, 2009.

FEBVRE, Lucien. **Martin Luther: un destin.** Paris: Quadrige/PUF, 1999.

FEINSTEIN, Charles *et al.* **Making History Count.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GRISAR, Hartmann. **Luther.** London: K. Paul, Trench, Trubner & co, 1913-1917.

Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache. Berlin: Langenscheidt, 2003.

KOLB, Robert. **Martin Luther as prophet, teacher, hero.** Cambridge: Baker Publishing Group, 2000.

LORIGA, Sabina. **O Pequeno X: da biografia à história.** Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LUTERO, Martinho. **Sobre os judeus e suas mentiras.** Porto Alegre: Revisão, 1993.

MARIUS, Richard. **Martin Luther – the Christian between God and death.** Harvard: Harvard University Press, 2004

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero a nossos dias**. São Paulo: Loyola, 1997.

PESCH, Otto Hermann. **Martin Lutero – Introduzione storica e teologica**. Roma: Queriniana, 2007.

SCHULTZE, Hagen. **Breve historia de Alemania**. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

TROELTSCH, Ernst. **Protestantism and Progress** – a historical study of the relation of Protestantism to the modern world. Eugene: Wipf and Stock, 1999.

VILLOSLADA, Ricardo García. **Lutero visto por los historiadores católicos del siglo XX**. Madrid: F.U.E., 1990.

WYLIE, James Aitken. **The History of Protestantism**. London: Cassell, 1878.

APROPRIAÇÕES DA ESCOLÁSTICA JESUÍTICA EM FINS DO SETECENTOS: UM SERMÃO DO CÔNEGO VIEIRA DA SILVA

Herinaldo Oliveira Alves*

Introdução

Este capítulo recorta como objeto a homilética do Cônego Luís Vieira da Silva (1735-c.1820 ?), sacerdote, homem de letras e político, que teve sua trajetória biográfica realçada pela historiografia devido à sua participação na Inconfidência Mineira. Antes mesmo, contudo, de seu envolvimento neste movimento considerado de contestação aos vínculos coloniais, seus pronunciamentos já se mostravam polêmicos, encontrando resistência entre os demais cônegos que compunham o Cabido da catedral da diocese de Mariana (Trindade, 1953, V. I: 153). Além disso, era sermuniário oficial de Prados e foi orador por ocasião da inauguração da igreja de São Francisco de Assis de Ouro Preto, templo tido como marco do Barroco Mineiro, cuja Ordem Terceira de mesmo orago ele era membro (Trindade, 1951).

Visando reconstituir as matrizes retóricas do discurso homilético do Cônego Vieira da Silva, este capítulo interroga as apropriações promovidas por este religioso acerca dos fundamentos filosófico-teológicos da segunda escolástica, difundida em Portugal e suas colônias, sobretudo pelos jesuítas, juntamente com os postulados do ideário ilustrado francês, cuja leitura não deixou de ser promovida pelo Cônego. Sugere-se, como hipótese, que Luís Vieira da Silva não gerou uma simples substituição da antiga escolástica, duramente refutada a partir da expulsão dos

* Herinaldo Oliveira Alves, Pós-graduado (*lato sensu*) em Cultura e Arte Barroca no Instituto de Filosofia, Artes e Cultura na Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP.

inacianos no período pombalino, pelas novas ideias liberais-iluministas, mas provocou entre elas uma criativa e tensional imbricação.

Para fundamentar tal hipótese, destacamos que os sermões do Cônego Vieira desvinculam-se de uma abordagem tradicionalmente conhecida como *pastoral do medo* (Delumeau, 2003), bastante circulante no século XVII, vinculada à escola francesa de espiritualidade (Melo, 2000), para vincular-se a uma nova concepção pastoral, que denominamos de *pastoral da glória*. Nesse sentido, Vieira da Silva não tenta suscitar medo nos fieis a partir de uma retórica que remetesse a um Deus que castiga, que fosse terrível e implacável; de forma distinta, ele tenta fazer com que seus ouvintes busquem a conversão a partir do desejo de imitar o próprio Cristo. Ora, a perspectiva de que, a despeito das limitações e mesmo de seus pecados, os seres humanos eram capazes de se colocar a serviço de Deus no mundo, desde que fizessem bom uso do livre arbítrio e da prática das virtudes, constituía-se elemento central da espiritualidade jesuítica (Pécora, 1994), posteriormente conhecido como “otimismo inaciano” (Miranda, 2006; Bertrand, 2007).

A principal fonte documental interpretada neste capítulo é o sermão de exéquias pregado por Luis Vieira da Silva na vila de Sabará, no ano de 1784, por ocasião das celebrações religiosas de trigésimo dia de falecimento do padre José Queiros Coimbra e Vasconcellos, pároco da localidade. Este clérigo foi nomeado pelo primeiro bispo de Mariana, D. Frei Manoel da Cruz, para tomar posse da diocese em seu nome, quando ainda em viagem pelos sertões. Assim, em 28 de fevereiro de 1748, foi o padre Lourenço que efetivou oficialmente a fundação do Bispado, criado por *motu* próprio de Bento XIV em 1745 (Trindade, 1953. V. 1). Padre Lourenço foi nomeado o primeiro Vigário Geral da Diocese, bem como o encarregado de organizar a posse de D. Frei Manoel da Cruz como bispo, imortalizada na tão conhecida obra *Auro Trono Episcopal* (Ávila, 2006).

Como fundamentação teórica, recorre-se, neste capítulo, à história cultural, que numa resignificação da proposta da história das ideias, busca analisar como “[...] em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (Chartier, 1990: 16-17). Nesta perspectiva, a história cultural preserva o viés globalizante da história das ideias, não dissociando produção cultural e experiência social, mas distancia-se da noção de “influência” por ela

endossada, substituindo-a pela concepção de “apropriação”, mediante a qual é refutada a remissão a uma suposta origem (Certeau, 1982).

Formação letrada

As diferentes matrizes filosófico-teológicas integrantes do discurso de Vieira da Silva podem ser mapeadas por diferentes caminhos. Um deles é o da reconstituição dos livros que possuía, assumindo como pressuposto que as obras de sua biblioteca eram fontes para sua prática pastoral, quer ele compartilhasse de suas ideias, quer as empregasse para refutação. Por ocasião da devassa que se sucedeu à denúncia da Inconfidência Mineira, foram relacionados, em média, 800 volumes, num total de 270 obras, como acervo pessoal deste sacerdote, guardados em sua residência; algumas dessas obras versavam sobre a temática da oratória sacra. Assim, “pouco mais de quatrocentas obras eram em latim, noventa em francês, pouco mais de trinta em português, cinco ou seis em italiano e outras tantas em espanhol, além de 24 livros em inglês” (Frieiro, 1981: 28), além dos textos que, por não serem catalogados de maneira adequada, não puderam ter sua indicação bibliográfica melhor definida.¹

É interessante observar que as obras listadas pela devassa na Biblioteca de Vieira não coincidem com o rol de obras religiosas elaborado por Jean Delumeau em suas pesquisas, como textos norteadores da espiritualidade vigente e disseminada pelo clero católico até o final do século XVIII. O historiador francês faz menção às práticas sermoniárias veiculadas na Europa e destaca alguns autores utilizados pelos pregadores para auxiliá-los, dentre os quais o *Pedagogo cristão*, de Philippe d’Outreman, que teve consideráveis reproduções, e onde são apresentadas narrativas de morte súbita e fórmulas como “terrível eternidade” (Delumeau, 2003: 65).

¹ Dentre as obras que dizem respeito à oratória, podem ser destacadas: 1º) *Novas observações sobre os diferentes métodos de pregar* (sem autor); 2º) *Quintiliano, Institutione Oratoriarum*; 3º) *Diálogo sobre eloquência* (sem autor); 4º) *Cândido Lusitano, Máxima Oratória*; 5º) *Cambacères, Sermões* (três volumes); 6º) *Cândido Lusitano, arte poética*; 7º) *Palestra oratória* (sem autor); 8º) *Francisco José Freire, Máximas sobre a arte oratória*; 9º) *Petavius, Palestra oratória*; 10º) *Petavius, Diálogo sobre a eloquência*; 11º) *Panegíricos Evangélicos* (sem autor). (Apud: AUTOS, 1982. V. 6, p. 87-92).

No século XVII, houve um crescente número de publicações sobre o tema, e Delumeau elenca as principais obras encontradas, que tiveram sucessivas reimpressões, destacando os cinco livros mais preferidos: do jesuíta Crasset, *A preparação para a morte* (1689); do padre Coret, *A doce e santa morte* (1680); O anjo condutor (1683); do jesuíta Barry, *Pensai bem; Ars Moriendi* (versões resumidas dos textos do século XV). Já no século XVIII destacou-se a obra de Vicent Houdry, *Biblioteca dos pregadores dos Jesuítas*, cuja primeira edição data de 1712 e a última de 1869.²

Segundo esses textos, a igreja preconizava uma longa preparação para a morte, que deveria durar toda a vida. O fiel era chamado a pensar na morte constantemente; esperar com muita antecedência para não ser pego de surpresa, e pedir a Deus para não sofrer uma morte súbita. No entanto, tal sensibilidade religiosa desdobrou-se em outras práticas essa necessidade da salvação das almas e, dentre elas, a das missas pelos sufrágios dos irmãos falecidos, que se tornaram mais comum. Alguns criaram “capelas”, termo que designa a doação de um certo patrimônio possuído pelo falecido, com objetivo de, a partir dos lucros e rendas obtidos pelo bem deixado, mandar celebrar missas pela alma do donatário. Além dessas fundações perpétuas observam-se, em alguns testamentos, as disposições de que um certo número de missas pelo sufrágio da alma do testador deveriam ser celebradas. Estas práticas abrigavam um duplo sentido: primeiramente, resgatar as memórias dos falecidos; depois, conservar bens no seio de certas famílias ou mesmo nas congregações religiosas (Araújo, 2001: 20). Em alguns casos vemos a alma como legítima herdeira, fato que só foi proibido pela legislação pombalina.

Um segundo caminho investigativo que pode ser adotado é a análise da estrutura do *sermo* empregada por Luís Vieira, a qual remete a uma tradição retórica ciceroniana (Lausberg, 1960), onde a articulação textual é promovida com base nos elementos clássicos do exórdio, da narração, da confirmação das principais teses, refutação de ideias contrárias; elementos, estes, presente no sermão analisado

² Além desses livros podemos citar: 1º *De Bono Mortis*; 2º *De contemplacione mortis*; 3º *De arte Bene moriende*; 4º *Atrium domus aeternitates seu práxis praeparationis ad mortem sanctam obeundam*; 5º *La morte del giusto*; 6º *L'Arte di bem morire*; 7º *La more disarmata*; 8º *More dolce e santa*; 9º *Saiola della buona morte*; 10º *La morte Felice a chi bem vive*; 11º *Orologio della morte*; 12º *La preparazione allá morte*; 13º *Vero apparecchio per la buona morte* (Delumeau, 2003: 48).

neste capítulo. Vieira da Silva, portanto, retorna aos clássicos. Mas, sobretudo, em sua tentativa de levar os fiéis à conversão, difere, parcialmente, da abordagem recorrente a uma “pastoral do medo”, pois não recorre à visão de um Deus punitivo e opressor, mas empregando um artifício diferente: parte das qualidades daquele sobre quem o sermão trata – no caso, do padre Lourenço, pároco de Sabará –, para, então sensibilizar seus ouvintes na direção do conjunto de valores e virtudes recomendados pela igreja Católica.

A retórica das virtudes

No sermão de exéquias proferido em 1784, Vieira da Silva apontava que o padre Lourenço utilizava a “vara da justiça mais para a edificação [da comunidade] do que para o castigo” (AEAM, 1784: 7) e retornava a este mesmo tema em outra parte da peça homilética, ao dizer que “aos vinte e três anos atuou na Justiça de Sabará, atuando mais para edificar do que para condenar” (*Ibidem*: 14). Além disso, ele contrapunha-se à ideia de um Deus terrível, ressaltando a existência de um Deus de misericórdia (*Ibidem*: 9). Neste intuito, Vieira da Silva tecia uma rede de virtudes tipológicas, que aproximariam ainda mais o fiel do Deus que saberia apreciá-los e salvá-los.

O doutor Lourenço é então apresentado como uma pessoa que soube, desde a sua juventude, ser um homem prudente, regendo seu povo com conselhos (*Ibidem*: 15); ele é caracterizado, em outra passagem, como “grande na virtude, excelente na prudência” (*Ibidem*: 5). Em outros momentos, Vieira da Silva aponta virtudes do Dr. Lourenço fazendo com que a comunidade lembre-se destas práticas que o falecido possuía, tornando-se, assim, elemento encorajador para uma prática, por parte dos fiéis, de uma vida mais virtuosa, apontando os benefícios que esta prática poderia ter. Assim, o Dr. Lourenço apresentava-se como um

[...] Pastor afável, manso, pacífico, e piedoso: aquele Medico do espírito, que applicava os mais saudáveis remédios para curar cheio de brandura as vossas chagas ainda as mais envelhecidas aquele Pai [...] aquele amigo, que tomava parte em todos os vossos gastos e aflições: Aquele ... Aquele ... Ah! (*Ibidem*: 10).

Como o sermão constrói uma figura-tipo do Dr. Lourenço muito virtuosa, há necessidade retórica de demonstrar a veracidade das qualidades atribuídas, daí o apelo ao testemunho, pelo qual a população é vista como “fiéis testemunhas” (*Ibidem*: 7) daquilo que o pregador está dizendo (associação com a memória) (Massimi: 2005). Neste momento, ele tenta provocar não apenas uma lembrança do ilustre morto, mas a necessidade *de ação* por parte dos seus ouvintes, salientando que apenas serão lembrados os homens que tiverem atitudes honestas e heróicas (AEAM, 1784: 12). Além desse recurso, Cônego Vieira da Silva utiliza outro argumento, o da reconstituição da ascendência do Dr. Lourenço: “descendente da nobilíssima casa dos Queirozes [...]” (*Ibidem*: 4). Algumas virtudes, neste sentido, estão associadas a questão familiar, de ilustres troncos, de onde pode sair varões como estes ilustres, que suportaram inclusive “ingratidões e injúrias sem buscar vingança” (*Ibidem*: 17).

E, por fim, podemos apontar dois outros elementos característicos destacados por Vieira. Uma delas refere-se à associação tecida entre o sofrimento do Dr. Lourenço, durante a longa doença que padeceu, e o próprio Cristo, o justo sofredor (*Ibidem*: 17). No entanto – e aí emerge o segundo aspecto ressaltado – justamente por ter uma “alma cheia de virtudes”, o Dr. Lourenço sofrera com resignação o processo de uma “rigorosa e lenta enfermidade” e repetiu o nome de Jesus “nos momentos finais” sendo conduzido ao céu “pelo anjo tutelar” (*Ibidem*: 11).

Todos estes exemplos tendem a mostrar a perspectiva singular da pregação pastoral de Luis Vieira. Mesmo obedecendo aos ditames tridentinos, “declarando-lhes [aos fiéis] com palavras breves os vícios de que se devem apartar, e as virtudes que devem seguir” (CÂNONES E DECRETOS DO CONCÍLIO TRIDENTINO, 1900 [1763]: 75), Vieira da Silva prioriza o enfoque das virtudes, para daí demonstrar não apenas a necessidade, mas também a possibilidade de conversão e os benefícios decorrentes: a bem-aventurança eterna. A morte, no caso deste sermão, não é vista como castigo, nem é apresentada a figura de um Deus aterrorizante e juiz.

A *inventio* de Luis Vieira

Foram estas pedagogias discursivas, adotadas pelo Cônego Vieira da Silva em seu sermão de exéquias, que nos permitiram considerar sua prática sermuniária como uma *pastoral da glória*. Vieira da Silva associa inúmeros elementos das modalidades retóricas vigentes no período, mas o faz com “engenho”, utilizando diversas fontes e reelaborando o conteúdo (a *inventio*, como denominado pela retórica ciceroniana).

Dessa maneira, Vieira inicia seu sermão de exéquias com uma expressão em latim e a repete diversas vezes durante a pregação; narra parte da vida do doutor Lourenço e, a partir da biografia ilustre do falecido, associa-a à vida de grandes personagens bíblicos. Confirma suas teses colocando seus ouvintes, os ex-paroquianos do falecido, a lembrarem da vida e do cotidiano do pároco, e interliga a vida simples com as virtudes necessárias não apenas aos sacerdotes, mas a todos os cristãos. Neste momento, ele tenta provocar não somente uma lembrança do ilustre morto, mas a necessidade de conversão (mudança de ação) por parte dos seus ouvintes, salientando que apenas serão lembrados os homens que tiverem atitudes honestas e heroicas (AEAM, 1784: 12).

Ele aponta a necessidade do devoto se desapegar dos afetos da terra; valorizar a pátria celeste, que é a pátria dos felizes (AEAM 1784: 9), mas também tenta persuadir os fiéis de outra maneira, apontando virtudes por pessoas que souberam viver de maneira edificante. Mostra então as consequências destes que fazem este trajeto, inclusive a possibilidade de ser lembrado por gerações – afinal, a memória é mantida apenas de homens ilustres, que além de serem lembrados, herdarão a pátria celeste.

Através desses recursos de linguagem, Vieira da Silva deseja suscitar o desejo da adoção de uma nova conduta em seus ouvintes, de uma distinta atuação sobre o seu meio natural e político, seu sermão deveria provocar *docere et movere*, ou seja, antes de tudo, *ensinar e mover*. Isso acarreta uma mudança de atitude diante do mundo (criação de Deus) e da sociedade (com suas implicações políticas), com a prática não apenas da caridade, mas também da transformação do meio pela justiça.

A releitura da segunda escolástica inaciana

O Cônego Luis Vieira da Silva, natural das Minas, Arraial das Congonhas do Campo, sacerdote do hábito de São Pedro e professor de filosofia do Seminário de Mariana, demonstra, a partir de seus discursos, uma habilidade em articular o conhecimento teológico e filosófico para confirmar não apenas a autoridade da Igreja, mas também a importância da vivência de um cristianismo que proporcione uma mudança de vida. Estes preceitos serão bem percebidos por meio de uma prática pastoral que diferia da corrente de sua época, a pastoral do medo. Ele tenta fazer com que seus ouvintes sejam despertados para ater-se às virtudes de outros cristãos, na tentativa de persuadi-los a uma imitação desses bons exemplos, e assim, imitar o próprio Cristo. São elementos importantes que levam a uma nova forma pastoral, que valoriza as virtudes teológicas como forma transformadora levando os fiéis a uma mudança de vida. Ao articular as virtudes teológicas com a vivência da fé por parte dos cristãos, apresenta uma nova prática pastoral: a pastoral da glória.

Deve-se ressaltar que a prática pastoral do Cônego Vieira da Silva difere de outros sacerdotes do período em voga. Neste sentido, ele entrecruza os limites da condição humana (matriz agostiniana), tão explorados por uma *pastoral do medo*, com a possibilidade de atuação humana no mundo (de viés jesuítico), o que embasa a prática de uma *pastoral da glória* como sua política aberta a mudança. Assim, postulamos que a pregação de Vieira da Silva, diferindo da ênfase pastoral circulante no período, que buscava ordenar as condutas através do receio da condenação eterna, privilegiava o elogio das virtudes do sujeito cristão, que norteavam sua conduta e sociabilidades sobre a Terra.

Para tanto, postulamos ter sido fundamental a formação de Luis Vieira no Colégio dos jesuítas em São Paulo, que o colocou em contato tanto com a perspectiva da segunda escolástica, voltada para a possibilidade de participação humana na obra redentora de Deus, como também com boa parte da bibliografia que trata da morte, visto serem os inacianos os autores que mais produziram obras sobre este tema, possuindo pouco mais de 60 títulos versando sobre a questão da boa morte (Delumeau,

2003: 60).³ Em paralelo, durante seu tempo de preparação à ordenação, Viera travou contato com os tratados retóricos jesuítcos, juntamente com a espiritualidade da *devotio* moderna, também inspiradora da religiosidade inaciana. Esta religiosidade, surgida no século XIV, não visava traçar um novo caminho de espiritualidade ou métodos inovadores de oração, mas destacava a vivência de uma fé interiorizada, próxima de uma subjetivação (Borriello; Caruana, 2003: 233).

Conclusão

O sermão, ao longo do Setecentos, na América portuguesa, porta como uma de suas funções veicular valores e modelos de ordem social. No caso específico do sermão de exéquias do padre Lourenço, redigido e pregado pelo cónego Luis Vieira da Silva, ele também constitui uma memória oficial da diocese, a partir da atuação do doutor Lourenço, um dos homens ilustres do bispado de Mariana. Além disso, traça um “tipo” de sacerdote almejado pela Igreja desse bispado e mesmo almejada por Trento, tinha também no cónego Vieira da Silva, um de seus expoentes modelares, por sua atuação como formador dos novos padres desta Diocese e, principalmente, por sua brilhante atuação como orador sacro, sua ligação aos ditames tridentinos e sua concepção de pastoral: a *pastoral da glória*.

Referências bibliográficas

[AEAM] ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA. **Oração fúnebre proferida pelo Cónego Luis Vieira da Silva**, nas exéquias solenes do Reverendíssimo padre doutor Lourenço José Queiros Coimbra e Vasconcellos, Fidalgo da Casa Real e Vigário confirmado na Paroquial Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Sabará, proferido em 12/10/1784. Códice 0691. Armário 01 prateleira 03.

³ Observa-se, todavia, que algumas obras jesuítcas sobre a morte adotavam a leitura aterrorizante do julgamento divino, não sendo possível traçar uma visão demasiado generalizante sobre o “otimismo inaciano” no período.

ARAÚJO, Ana Cristina. Despedidas triunfais – celebrações da morte e cultos de Memória no século XVIII. In.: JANCSÓ, István. KANTOR, Iris (org). **Festa – cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Huatec/Edusc, 2001.

AUTOS de devassa da Inconfidência Mineira. 2º ed. Brasília: Câmara dos deputados; Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1978.

AVILA, Affonso. **Resíduos seiscentistas em Minas**: textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco. 2º ed. Revista e atualizada. Belo Horizonte: Secretaria de estado de Cultura e Minas Gerais/Arquivo Público Mineiro, 2006. V. II.

BERTRAND, Dominique (entrevista). O humanismo inaciano. **Cadernos IHU em formação**, São Leopoldo, N. 14, V. 3, 17-21, 2007.

BORRIELLO, L. CARUANA, E. (org.). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus, 2003.

CANONES E DECRETOS DO CONCÍLIO TRIDENTINO segundo as mais de seiscentas decisões authenticas da sagrada congregação dos cardeaes interpretes do mesmo Concílio. Trad. Cônego Miguel Ferreira D’Almeida. Viceu: Typographia Revista Catholica, 1900. CES (Centro de Estudos Superiores, biblioteca dos Jesuítas). Cod. 20913059-0.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A História cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo** – a culpabilização no ocidente. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSP, 2003.

FRIEIRO, Eduardo. **O Diabo na livraria do Cônego**. 2º ed. São Paulo: Itatiaia, 1981.

LAUSBERG, Heinrich. **Manual de retórica**. Madrid: Gredos S/A, 1960.

MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Loyola, 2005.

MELO, Amarildo José de. **A influência do jansenismo na formação do ethos católico mineiro**. Uma reflexão a partir da ação pastoral de Dom Antônio Ferreira Viçoso. Dissertação. 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FAJE, Belo Horizonte.

MIRANDA, Mario França (entrevista). Inácio, os jesuítas e a modernidade. **IHU Online**, São Leopoldo, n. 186, 4-7, jun. 2006.

PECORA, Alcir. **Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico política dos sermões de Antonio Vieira**. São Paulo: Edusp, 1994.

TRINDADE, Cônego Raimundo. **Arquidiocese de Mariana**. Subsídios para a sua história. 2º ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. V. 1º.

_____. **São Francisco de Assis de Ouro Preto**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1951. Publicação da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 17.

A CRISTIANIZAÇÃO DA REPÚBLICA NO EPISTOLÁRIO DE D. SILVÉRIO GOMES PIMENTA

Natiele Rosa de Oliveira*

No dia 1º de setembro de 1910, o então Presidente do Estado de Minas Gerais, Wenceslau Braz, remete a seguinte carta ao bispo mineiro Silvério Gomes Pimenta:

Respeitosas saudações

Em vésperas de deixar o governo venho apresentar ao bondoso amigo meus sinceros agradecimentos pelos obséquios a mim prestados honrando meu governo com seu elevado e generoso apoio em época tormentosa de agitação.

O meu respeitável amigo, por isso mesmo, sofreu também, o que muito senti, injustíssimas agressões, as quais respondeu, depois as perdoou, o que mais realça seu bem formado coração. Dou graças a Deus por ter sempre procurado cumprir o meu dever e não ter exercido pressão nem vinganças contra quem quer que seja durante a minha administração tão perturbada pela violência das pressões adversárias; e faço votos para que nunca as mereça e não me lembre dos adversários senão para lhes perdoar o mal que me pretenderam fazer.

Aqui vão meus agradecimentos e peço que disponha sempre de meus desvaliosos préstimos.

Sou com muita estima

W. Braz⁴.

* Natiele Rosa de Oliveira, Mestranda em História e Culturas Políticas no Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG. Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG.

A carta nos revela a relação de intimidade existente entre o emitente e o destinatário, a quem o primeiro se refere como “amigo”. Revela ainda, os sentimentos de seu missivista, quando relata os percalços de seu mandato e partilha com o bispo sua crença e fé e seu apego aos valores cristãos. Trata-se, portanto, de um relato fundamentalmente subjetivo que, longe de ser irrelevante para nossa análise, é elucidativo da partilha de experiências, ideias e projetos entre o político e o religioso.

Nosso intento aqui é explorar o epistolário de D. Silvério Gomes Pimenta, prelado da diocese de Mariana no período compreendido entre 1890-1922. A opção pela análise das correspondências do bispo não se deu ao acaso, mas antes, diante da importância da atuação do eclesiástico na cena pública republicana. Durante os trinta e dois anos em que ocupou o Episcopado marianense, Silvério Gomes Pimenta não se posicionou apenas enquanto um membro da Igreja, mas também e, sobretudo, como um homem público engajado nos debates e disputas políticas de seu tempo.

Nascido em 1840, na cidade de Congonhas, Silvério ingressou, em 1858, no Seminário de Mariana tendo sido ordenado por D. Antônio Ferreira Viçoso em 1862. Enquanto sacerdote, atuou como professor de Latim e História no Seminário da Boa Morte (Oliveira, 1940). Tido como um “homem de grandes predicados oratórios” dedicou-se à escritura de Sermões, dos quais três foram publicados em 1873 sob o título *O Papa e a Revolução*. Neste mesmo ano, o sacerdote fundou em Mariana o periódico *O Bom Ladrão* e publicou sua primeira obra, intitulada *A Prática da Confissão*. Em 1876 publica a biografia *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso*. Esta obra, em 1920, rendeu-lhe a indicação para ingressar a Academia Brasileira de Letras, ocupando o lugar de Alcindo Guanabara e sendo recebido por Carlos de Laet. Em 1893, funda também em Mariana o periódico *O Viçoso* - que aparece com o instigante subtítulo de *Periódico destinado a promover os interesses católicos sem descuidar dos outros interesses da Pátria e do povo* -, por meio do qual empreendeu, durante muitos anos, uma intensa militância católica.

Seus contatos intelectuais lhe proporcionaram, em 1910, a indicação para ingressar como sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico de Minas

⁴ Correspondência diplomática de D. Silvério Gomes Pimenta.

Gerais, IHG-MG (AEAM, 1910). Em 1917, é eleito também como sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, IHGB (AEAM, 1917). Foi neste contexto que Silvério Pimenta travou diálogos com figuras importantes da sociedade da época. Tido como um homem politicamente habilidoso, impulsionou o catolicismo em muitas frentes, tanto do ponto de vista institucional, com a elevação de Mariana à categoria de Arcebispado, quanto do ponto de vista sociocultural, através de sua cruzada pela moralização da imprensa e dos costumes (Wirth, 1982: 144-145).

A leitura de seu epistolário constitui-se numa oportunidade singular para conhecer alguns aspectos da política mineira nos anos iniciais da República no Brasil. Segundo Ângela de Castro Gomes, a troca de cartas constitui-se numa prática eminentemente relacional, bem como num espaço de sociabilidade privilegiado para o estreitamento (ou rompimento) de vínculos entre indivíduos e grupos, que sela entre o emissor e o destinatário aquilo que a autora chama de “pacto epistolar” (Gomes, 2004: 16). Elas permitem identificar a partilha de valores, sentimentos, ideias, projetos, opiniões e interesses comuns. O exame das cartas nos remete à montagem da rede de relações organizacional e afetiva presente nas correspondências. Permite-nos, assim, acompanhar essa relação de filiação/partilha de ideias e projetos, na medida em que nos aproxima da rede de instituições e pessoas com as quais, preferencialmente, se relacionam e que nos permite identificar os temas relevantes para seus missivistas.

Neste sentido, os personagens ora em cena agrupam-se por um traço comum, por suas atuações nos negócios da República, seja no âmbito do Estado, seja por suas inserções nos debates políticos da época. Mas, sobretudo, definem-se por um eixo de engajamento comum: a defesa de um projeto político para a República brasileira, pautado em valores ligados a uma moralidade católica.

O epistolário de D. Silvério apresenta um caráter fragmentário e descontínuo, o que faz com que as correspondências nem sempre estejam dispostas por ordem cronológica ou temática. Disto decorre a impossibilidade de analisarmos, de forma mais sistemática, a troca de cartas do bispo, visto que nem sempre é possível encontrar as respostas referentes a cada uma delas. No entanto, as cartas aqui elencadas nos permitem revelar seu engajamento político e a minuciosa rede de relações tecidas entre o bispo e figuras importantes do cenário político mineiro. Em um contexto em que a ação dos republicanos ganhava força no estado, havia aqueles que, como D. Silvério,

buscavam manter os “fundamentos morais da ordem antiga”⁵, dentre os quais encontravam-se os próprios valores católicos. É este o caso do multifacetado Diogo Luiz de Almeida Pereira de Vasconcellos.

Nascido em Mariana, em 1843, Vasconcellos estudou no Seminário Menor de Nossa Senhora da Boa Morte, em sua cidade natal, continuando os estudos no Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro. De sua formação provém seu forte traço católico. Como membro do Partido Conservador em Minas Gerais, empreendeu uma intensa militância política nos anos finais do Império e no começo da República, atuando como político, historiador, jornalista e advogado (Silva, 2010). O epistolário de D. Silvério mostra que, durante os primeiros anos após a proclamação da República no Brasil, Diogo de Vasconcellos esteve envolvido, juntamente com o bispo, nas disputas políticas em Minas como um defensor da causa católica.

O discurso republicano chegara ao Brasil sob a égide das “novas ideias”, como as de liberdade, progresso, ciência e democracia. (Mello, 2007). Neste sentido, a década de 1880 foi marcada por um movimento intelectual de deslegitimação simbólica e teórica do regime monárquico, por meio de um ataque a seus maiores suportes. A geração de 1870 e seus sucessores, fortemente ligados ao pensamento científico de Comte e também ao evolucionismo de Spencer, Lamarck e Darwin, articularam uma nova forma de se pensar a nação e de sugerir bases concretas para sua adequação à civilização. Como aponta Chaves de Mello, “para colocar o país no ‘nível do século’ era necessário renovar – ou suprimir – as instituições monárquicas, o que significava atingir o seu sistema simbólico através da cultura” (Mello, 2007: 121). Deram-se, assim, os ataques à figura do monarca, à religião e ao romantismo, maiores expoentes da monarquia.

No que tange à legitimidade do catolicismo no Estado e na sociedade, este foi tido, pelos republicanos, como um entrave à civilização. As crenças religiosas passaram a ser compreendidas por este grupo em um duplo aspecto. Por um lado, tornaram-se sinônimo de fanatismo e “velho preconceito” e, conseqüentemente, um sinal de ausência de razão, representando um entrave para o desenvolvimento das ciências. Por

⁵ Carta enviada por Diogo de Vasconcellos a D. Silvério Gomes Pimenta, em 29 de julho de 1890.

outro, compreendia-se que o catolicismo valera-se historicamente das monarquias para “manter os povos na ignorância”.

A nova legislação republicana estabelecia, assim, uma série de princípios que tinham como objetivo extinguir (ou pelo menos minimizar) a influência da Igreja na vida civil, por meio de decretos como os que secularizavam os cemitérios, colocando-os sob o controle dos municípios, e o que instituía a obrigatoriedade do casamento civil (Lustosa, 1991: 22). A nova constituição seria votada na Assembleia definida através das eleições de 15 de setembro de 1890, o que mobilizou a participação dos grupos católicos mineiros, como mostra a correspondência remetida por Diogo de Vasconcellos e Bernardo Pinto Monteiro a D. Silvério, em agosto de 1890:

Ouro Preto, 09 de agosto de 1890.

Passamos às mãos de V. Rvm. a combinação de candidatos, que nos encarregamos, para a eleição próxima de 15 de setembro. Maduramente refletimos, e pesamos as circunstâncias, a fim de removermos os pretextos, quiçá desejados, de manifesta e violenta intervenção. Só visamos o resultado: Atendo que o puro ideal católico seria partidário restrito, e convindo nas atuais emergências reunirmos todos os elementos tendentes ao nosso fim, foi nosso pensamento encetar a luta com caráter essencialmente democrático, reivindicando-se antes que tudo a soberania do povo conculcada, e por isso, exigindo-se de nossos candidatos o compromisso de restabelecerem a plena liberdade da Igreja [...] Estimando que V.S. nos dispense toda a sua benevolência, e atenda a boa consciência de nossos esforços, na grave tarefa que temos assumido, o que desejamos e queremos é que ao menos em Minas se porte o povo, como lhe compete, fazendo das urnas o baluarte de nossa liberdade, vindicta de nossos brios, e o berço único legítimo de uma república cristã.

Sempre às ordens, somos com estima.

Patrícios e amigos,

Bernardo Pinto Monteiro

Diogo Luiz de Almeida Pereira de Vasconcellos.⁶

Além das articulações empreendidas em torno do processo eleitoral, a carta chama a atenção para outro aspecto, o da evocação de uma “república cristã”. Se do ponto de vista institucional ocorreu uma separação entre Igreja e Estado (que, em alguns aspectos, é bastante ambígua⁷), os efeitos dessa ruptura podem ser matizados. Afinal de contas, como aponta Sérgio da Mata, as religiões nunca tratam exclusivamente de “fé”, “santidade” ou “salvação”, mas tendem a ampliar seu campo de influência gerando efeitos sociais concretos, “regulando, com maior ou menor êxito uma conduta de vida, moldando com maior ou menor sucesso algumas das estruturas de pensamento por meio das quais apreendemos e nos relacionamos com o mundo” (Mata, 2010: 22).

Diante do fato de que a República era um regime consumado, contra o qual, naquele momento, parecia ser inútil lutar, restava a estes homens procurar estratégias para adaptá-la, buscando alianças e coligações que fossem mais condizentes com suas convicções e valores cristãos. Na correspondência enviada ao bispo após a derrota do Partido Católico nas eleições de 1890, Diogo de Vasconcellos relata:

Exmo Rvmo Sr. Bispo de Camaco

[...] Depois da eleição de 15 de setembro, fui um dos poucos que não desanimaram me parecendo que embora inútil, o pleito eleitoral serviria as nossas vistas no futuro. Nestas circunstâncias entendi que o recurso único era animar os projetos de cisão no partido governista, e assim o fiz alentando esperanças de nossa fusão com os dissidentes. Verá, pois, Vsr^a que tentei por todos os modos levantar forças contra o governo, e si não consegui foi porque os congressistas de Juiz de Fora [...], queriam só que nos deixássemos absorver por eles. Isso era impossível moral e politicamente. Moral porque

⁶ Correspondência com o Dr. Diogo de Vasconcellos.

⁷ Um exemplo emblemático desta ambiguidade é a manutenção, pelo Estado brasileiro, da Legação ou Nunciatura do Brasil junto a Santa Sé, que consiste numa representação diplomática, inferior à embaixada, que mantém relações com a Cúria Romana. Na segunda década republicana, surgiram as primeiras discussões sobre a supressão da Legação, dado o fato de o país pertencer a um regime político laico. No entanto, o projeto foi reprovado no Congresso, tendo o apoio maciço dos deputados mineiros que em sua imensa maioria, votaram pela manutenção da Nunciatura (Cf. Lustosa, 1991 e Wirth, 1982).

eles representam a revolução e a dissidência não é mais do que o desenvolvimento das crises ministeriais que o Dr. Benjamin Constant aferventava. Politicamente, porque seria uma imedia ir-se a gente meter à serviço de uma facção de más ideias, e vistas odiosas, sem vantagem alguma. Convém que ou a Vsr^a ainda descubra um lado de meus temores, que bem podem ser vãos; mas todos faltam nos motivos. A situação está melindrosíssima, e de uma hora para outra não creio impossível uma cena de anarquia. Neste caso, vindo às mãos, aí duas facções, declaro a Vsr^a que estarei ao lado dos mais moderados e aproximados às minhas ideias e sentimentos cristãos. Tenho horror dos republicanos genuínos que dizem ser necessário expurgar a república dos corruptos ex- monarquistas. Em Minas, os dissidentes viriam reeditar o 15 de novembro; e agora já sem medo, e organizados. Eu não me coligaria com eles de modo nenhum [grifo da fonte].

Na carta, Vasconcellos faz uma menção ao grupo por ele denominado de “republicanos genuínos”, com os quais afirma que não se coligaria por serem incompatíveis com seus sentimentos cristãos. Tal grupo, formado por militantes inspirados no modelo republicano jacobinista francês, reivindicava maior participação popular, mais atenção aos interesses coletivos, aos aspectos da liberdade, da igualdade e dos direitos do cidadão e, sobretudo, apresentava um discurso altamente anticlerical (Costa, 2010). Constituiu-se, assim, como o grupo mais radical dentre os adeptos do regime no país.

Mas talvez um dos maiores entraves em torno do catolicismo em Minas na Primeira República se deu quando, em 1906, o governador João Pinheiro e o secretário do Interior Carvalho Brito proibiram a instrução religiosa nas escolas e cessaram de subvencionar os seminários (Wirth, 1982: 181). A questão educacional tornara-se pauta de enorme importância na república. Num regime que se associava à ideia da ativa participação política, a formação do cidadão transformava-se num artifício bem como num elemento de disputa, colocado na pauta dos diferentes projetos políticos em debate no país. Porém, a Igreja não tardou em responder vigorosamente a Pinheiro com uma campanha na imprensa e pedindo também às famílias católicas que pressionassem seus representantes políticos

Já em 1910, o então Presidente de Estado, Wenceslau Braz, demonstrando sua filiação ao pensamento católico, manifesta a D. Silvério sua insatisfação e desacordo com a ordem de retirada de ícones cristãos de uma escola pública:

Exmo e Revmo Sr. D. Silvério

Respeitosas Saudações

Estando Vsra Revma em visita pastoral, demorei esta resposta para quando estivesse de regresso a Mariana.

Com muito prazer recebi sua preciosa carta à qual respondo [...].

Com relação à ordem de retirada de um altar e de uma imagem de uma escola pública, foi ela dada sem prévio conhecimento meu.

Posteriormente me informou o Dr. Estevão o que houve; e não há muito me disse que pediu ao Dr. Gomes Freire para explicar o caso a V. Sra.

Disse eu ao Dr. Estevão para dar ao caso uma solução de acordo com os sentimentos do Povo Mineiro que são os meus.

Ele está estudando a solução que será dada provavelmente durante as férias.

Confesso-me muito agradecido à Vsra Revma por ter feito justiça aos meus sentimentos católicos e pelas muitas provas de estima e consideração com que me tem honrado.

Subscrevo-me muito afetuosamente,

W. Braz

Belo Horizonte, 15 de fevereiro de 1910⁸.

Se, por um lado, os grupos republicanos mais radicais buscavam empreender uma laicização das esferas públicas, por outro, o pensamento católico também buscava novas formas de lidar com os desafios que se colocavam à religião no Brasil. Não seria em vão que a encíclica *Litteras a Vobis*, promulgada pelo Papa Leão XIII, em 1894, e

⁸ Correspondência diplomática de D. Silvério Gomes Pimenta.

dirigida especificamente ao clero brasileiro, traz elementos importantes para pensar as estratégias adotadas pela Igreja para manter-se atuante na República. Nela, Leão XIII destaca:

Finalmente é necessário que todos os católicos lembrem que para a Igreja interessa muitíssimo quais homens sejam admitidos na assembléia legislativa; e, portanto, sem violar o direito das leis civis, é necessário que todos juntos se esforcem por eleger com o sufrágio geral pessoas tais que unam ao amor pelo Estado o zelo provado pela religião (Pecci, 2005: 578).

A “cristianização” da República seria, portanto, a forma de atuação católica sobre a política brasileira. Mas como constituir a “república cristã”, tal como a qualificaram Bernardo Monteiro e Diogo de Vasconcellos?

Em primeiro lugar, era necessário inserir-se nos debates operando com uma linguagem que fosse palatável aos republicanos e aos seus demais interlocutores; era necessário apropriar-se do vocabulário político que formava os elementos da tópica republicana. Mais do que isto, era necessário mobilizar estes elementos para atuar de forma mais eficaz na política. A construção de uma moralidade pública cristã será, então, uma das formas adotadas, sobretudo pelos intelectuais católicos, para imprimir na república seus valores religiosos.

As disputas por legitimidade sociocultural e política levaram os grupos católicos a se inserirem, de forma direta, nos debates do período. Isso ocorreu por meio da ampliação de seu aparato discursivo, através dos inúmeros periódicos, e também dos discursos produzidos por bispos para circularam nos domínios de suas dioceses e que eram conhecidos como Cartas Pastorais. Estes documentos traziam, além de diretrizes internas da Igreja – visto que alguns eram dirigidos aos próprios eclesiásticos –, discussões sobre políticas públicas, questões sociais e outros temas correntes nos debates públicos da época. Escritos individual ou conjuntamente pelos bispos eram, muitas vezes, denominados por eles próprios como manifestos. Foi este o sentido dado ao documento que, em 1912, um grupo de bispos mineiros, dentre os quais Silvério Pimenta, direcionou ao Congresso Federal, em protesto contra o estabelecimento do divórcio no país:

Illmos Exmos Srs Representantes da nação

A vista do protesto, que há pouco se levantou em todo o Brasil contra o projeto do divórcio, mal podíamos suspeitar os católicos, que tão depressa houvesse de surgir no seio da Representação Nacional essa tentativa tão categoricamente repelida pelos católicos, que são quase totalidade da Nação, e mais por todos aqueles que preservam a honra do lar, a prosperidade da Pátria, a dignidade humana. Por isso, dolorosamente surpreendidos com o aparecimento desse projeto que para satisfazer alguns poucos a quem a indissolubilidade do matrimônio se apresenta como insuportável a seus desejos e paixões, e para contentar uma seita inimiga do nome cristão, vem afrontar a crença de vinte milhões de católicos brasileiros [...] Confiamos sem hesitar, que os ilustres representantes do povo, de nenhum modo hão de trair o mandato que lhe foi cometido [...] nem convertam em lei os desejos condenáveis de alguns poucos contra as ânsias e clamores do povo inteiro.⁹

O argumento utilizado no documento é claro: trata-se de uma evocação da soberania popular, elemento típico da tradição política republicana. A mensagem subjacente ao documento é a de que “os representantes do povo” não podem trair o poder que lhes foi delegado pela soberania (católica) da nação, para atender aos desígnios de um grupo menor, posto que os “vinte milhões de católicos brasileiros” constituem a maioria da população do país.

Ao que indica ainda a correspondência de Silvério Pimenta, o documento fora levado ao Congresso pelo então deputado José Bonifácio¹⁰, como mostras as cartas trocadas entre o bispo e o político:

Itaverava em visita 4 de agosto de 1912

Illmo. Revmo. Dr. José Bonifácio

Meu querido amigo,

⁹ Correspondência diplomática de D. Silvério Gomes Pimenta.

¹⁰ Obviamente não se trata aqui do precursor da Independência brasileira, mas sim do político mineiro (1871-1954) que foi deputado federal pelo estado e embaixador brasileiro na Argentina e no Vaticano.

Confiado no patriotismo e nos sentimentos católicos de que Vsra tem dado eloquentes provas, venho pedir a Vsra o favor de apresentar esse protesto que os Bispos Mineiros fizeram ao Congresso Federal contra o divórcio. Espero merecer de Vsra mais este favor sobre tantos que lhe devo e me confesso.

De Vsra

Silvério Arcebispo de Mariana.¹¹

Rio, 2 de setembro de 1912

Exmo. Revmo. Sr. Arcebispo de Mariana

Como deve ter visto pelos jornais cumpri a honrosa incumbência com que Vsra me distinguiu apresentando a Câmara o protesto dos Bispos Mineiros contra o divórcio. Como bons católicos estamos firmes a combater a proposta (...) obedecendo assim a sua elevada orientação.

Apresentando a Vsra contentos de sabido apreço e pedindo suas bênçãos,

José Bonifácio.¹²

Mas José Bonifácio não seria o único dentre importantes políticos e intelectuais do período a apoiar a causa católica. Ruy Barbosa, em seu discurso pronunciado no Colégio Anchieta em 1903 – discurso este calorosamente citado em uma das cartas de D. Silvério -, faz uma elaborada defesa da manutenção dos valores cristãos na república. Contraditoriamente, Ruy Barbosa fora quem elaborara o texto da constituição de 1891, que determinava a separação entre Igreja e Estado. Anos mais tarde, já “convertido”, Barbosa chegara a fazer campanha em Ouro Preto, nas eleições presidenciais de 1910 e gozou de mais simpatia e apoio entre os grupos católicos do que seu rival, o Marechal

¹¹ Correspondência diplomática de D. Silvério Gomes Pimenta.

¹² *Idem.*

Hermes da Fonseca (Wirth, 1982). Em seu discurso de 1903, o jurista não apenas mobiliza argumentos republicanos, como recorre a uma de suas matrizes¹³ para legitimá-lo:

Falara da Pátria. Venho de falar-vos do trabalho. Agora vos falarei no ideal. Se eu vos dissesse que o ideal é a parte mais grave da realidade humana? [...] O ideal não se define; enxerga-se por clareiras que dão para o infinito: o amor abnegado; a fé cristã, o sacrifício pelos interesses superiores da humanidade; a compreensão da vida no plano divino da virtude; tudo o que alheia o homem da própria individualidade [...]. Aí tendes, caracteristicamente, o valor prático desse elemento imponderável, mas decisivo, nos destinos humanos. Vede a Idade Média, a Renascença, a Revolução Francesa, a Emancipação Americana: quatro épocas, individualizadas cada uma por uma idealização profana ou sagrada. E notai. Na Renascença o ideal pagão irradia pela terra as graças de Hélade; mas os prodígios de uma civilização gerada no culto exclusivo da beleza evocam do mesmo berço as artes mais gentis e os mais hediondos crimes. Na Revolução Francesa o ideal filosófico, ermando os altares, poluindo os templos, exterminando os sacerdotes, entrega a França à anarquia sanguinária do Terror, cujas alucinações homicidas legitimaram como remédio providencial a tirania militar. Na Emancipação Americana o ideal cristão funda uma constituição sem igual, uma democracia sem igual, uma prosperidade sem igual [...] tudo genuína e direta progênie dessa liberdade inglesa, que nunca se separou da Bíblia e da Cruz (Barbosa, 1903).

A matriz do republicanismo norte-americano foi uma das grandes inspirações da República no Brasil. Os adeptos do modelo norte-americano davam ênfase especial à questão da conciliação entre liberdade e o exercício do poder - à governabilidade do Estado. Neste sentido, as inovações do sistema norte-americano no que diz respeito à

¹³ A literatura sobre o pensamento republicano vem abordando a sua constituição a partir de cinco matrizes principais: a matriz clássica (greco-romana); a matriz do humanismo cívico; a matriz inglesa (proveniente do processo revolucionário do século XVII); a matriz norte-americana (oriunda do processo de emancipação das Treze Colônias) e a matriz francesa (gerada a partir da revolução de 1789). Considera-se que cada uma dessas matrizes compõe aquilo que podemos chamar de tradição política republicana (Cf. Bignotto, 2010; Cardoso, 2004). Segundo José Murilo de Carvalho, as matrizes que mais influenciaram a constituição da república brasileira foram a norte-americana e a francesa (Carvalho, 1998).

separação dos poderes – que buscava, justamente, garantir sob a forma da lei a liberdade dos indivíduos -, a duplicação do legislativo como instrumento de absorção das tendências separatistas e a força dada à suprema corte como elemento de equilíbrio, foram reformulações políticas reivindicadas por alguns republicanos brasileiros (Carvalho, 1998).

Ao operar com esta matriz, por uma via certamente bastante distinta da adotada pelos demais republicanos, Ruy Barbosa coloca-se nos debates do período de forma perspicaz e engenhosa. Ao mesmo tempo em que evoca questões caras aos projetos republicanos, defende-os sob a ótica do ideal cristão. Ele opera ainda, com outras matrizes que também foram fonte de inspiração para os republicanos brasileiros como a matriz francesa. A este respeito, inclusive, continua Ruy:

Há, por aí, uma feição peculiar de radicais, emanação da França voltariana, da França revolucionária, da França jacobina, da França comtista, que imaginou engendrar a teoria da nossa Constituição à luz das tendências francesas, das preocupações francesas, das reações francesas, das idiosincrasias francesas. Mas, senhores, a Constituição federalista do Brasil não tem a mais remota descendência às margens do Sena. Sua embriogenia é exclusiva e notoriamente americana (Barbosa, 1903).

Foi caminhando nesta direção, que a formação do “cidadão cristão” constituiu-se numa das preocupações colocadas na pauta das políticas católicas do período. A associação entre os valores cristãos e as virtudes cívicas do cidadão republicano, foi uma tópica recorrente nos discursos católicos e o próprio Ruy Barbosa o fizera no seu. Debatendo com a ideia de fraternidade oriunda do ideal francês, Ruy a contrapõe com a fraternidade cristã – que afirma que a união entre os homens se dá em função de serem todos filhos de Deus – colocando-a como recurso fundamental na passagem do indivíduo (vida privada) para a cidadania (vida pública):

Os homens não inventaram, antes adulteraram a fraternidade, de que o Cristo lhes dera a fórmula sublime, ensinando-os a se amarem uns aos outros: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*.¹⁴ Dilatai a fraternidade cristã, e chegareis das afeições individuais às solidariedades coletivas, da família à nação, da nação à humanidade (Barbosa, 1903).

O que podemos notar, por fim, tanto pelas correspondências quanto pelos discursos públicos analisados, é a evocação de valores e de uma identidade católica nas representações e linguagens políticas de nossos atores. Uma identidade que, no entanto, era refeita na medida em que se colocava ao catolicismo novos desafios para manter como performativa sua mensagem de fé e sua legitimidade sociocultural. Seja como for, podemos perceber que as ideias religiosas tiveram um papel importante na vida pública destes homens e, ao que parece na conformação de uma cultura política em Minas Gerais no começo do século XX.

Referências bibliográficas

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. **Cartas pastorais de D. Silvério Gomes Pimenta**. Rio de Janeiro: Editoras Leite e Ribeiro & Maurillo 3, 1921.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA [AEAM]. **Correspondência com o Dr. Diogo de Vasconcellos**. Arquivo 4, gaveta 2, pasta 8.

_____. **Correspondência diplomática de D. Silvério Gomes Pimenta**. Arquivo 4, gaveta 1, pasta 6.

_____. Correspondência enviada pelo Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais a D. Silvério Gomes Pimenta, em 30 de outubro de 1910. In: **Instituto Histórico**. Arquivo 4, gaveta 3, pasta 11.

¹⁴ Amarás teu próximo como a ti mesmo.

_____. Correspondência enviada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro a D. Silvério Gomes Pimenta, em 31 de maio de 1917. In: **Instituto Histórico**. Arquivo 4, gaveta 3, pasta 11.

BARBOSA, Ruy. **Discurso no Colégio Anchieta (1903)**. Fundação Casa de Ruy Barbosa. Disponível em: <http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/ruibarbosa/FCRB_RuiBarbosa_Discurso_no_Colegio_Anchieta.pdf>. Acesso em 13 fev. 2012.

BIGNOTTO, Newton (Org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Origens do republicanismo moderno**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

CARDOSO, Sérgio (Org.). **Retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

COSTA, Antônio Carlos Figueiredo. **A República na praça**: manifestações do jacobinismo popular em Minas Gerais (1893-1899). São Paulo: Baraúna, 2010.

GOMES, Ângela de Castro. (Org.). **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAÍÁ, Artur César (Orgs.). **Progresso e religião**: a república no Brasil e em Portugal. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra / Uberlândia: EDUFU, 2007.

LUSTOSA, Oscar Figueiredo. **A Igreja católica no Brasil República**: cem anos de compromisso (1889-1989). São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

MATA, Sérgio da. **História e religião**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República consentida**: cultura democrática e científica do final do Império. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

MICELI, Sérgio. **A Elite eclesiástica brasileira**: 1890-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: _____ (Org.). **Culturas políticas na história**: novos estudos. Belo Horizonte: Argumentum, 2009.

OLIVEIRA, Mons. Alípio Odier de. **Traços biográficos de Dom Silvério Gomes Pimenta**. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1940.

PECCI, Gioacchino (Leão XIII). **Documentos de Leão XIII (1878-1903)**. São Paulo: Paulus, 2005.

POCOCK, J. G. A. A. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo: Edusp, 2003.

SILVA, Rodrigo Machado da. **A Experiência do passado: a escrita da História como discurso da civilização**. 2010. Monografia (Bacharelado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana/MG.

SKINNER, Quentin. **As Fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUSA, Jessie Jane Vieira de. **Círculos operários**: A Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/FAPERJ, 2002.

WIRTH, John D. **O Fiel da balança:** Minas Gerais na Federação brasileira (1889-1937). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CULTURA INTELECTUAL CRISTÃ NOS ANOS 1930: JONATHAS SERRANO BIÓGRAFO DE FARIAS BRITO

Thiago Lenine Tolentino*

Este capítulo abordará a biografia do filósofo cearense Raimundo de Farias Brito, escrita por Jonathas Serrano e publicada em 1940 pela Cia. Brasileira. A temática biográfica foi desenvolvida em dissertação de mestrado defendida por mim (Tolentino: 2009), a qual privilegiou três abordagens principais: pressupostos teórico-metodológicos dessa modalidade de escrita; suas perspectivas culturais e políticas; a recepção e o debate intelectual em torno das questões levantadas pelo gênero biográfico. Especificamente, serão aqui contemplados os processos, as questões e as decisões que orientaram a obra de Serrano, intelectual católico de grande atuação pública nos anos 1930, na produção de sua biografia sobre Farias Brito.

A inspiração para a escrita biográfica

Nas primeiras páginas de seu livro, Serrano reflete sobre a condição dos homens de pensamento, especialmente os filósofos, que são geralmente desconhecidos do grande público, mas não deveriam ser valorados segundo tal parâmetro:

Se a popularidade fosse a medida exata do valor dos indivíduos, muito mal colocados haveriam de ficar alguns dos mais dignos representantes da espécie humana. E de modo particular os filósofos. A certos privilegiados do favor público e que se exibem no palco, ou mais frequentemente hoje, na tela sonora, ou mesmo a profissionais de exercícios violentos, a fama os coroa e lhes espalha o nome aos quatro cantos do mundo (Serrano, 1940: 1).

* Thiago Lenine Tolentino, Doutorando em História no Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG.

Seu esforço em escrever a biografia de um filósofo parecia soar como algo impertinente, pois tal figura não invocaria grandes ações e momentos de repercussão pública e, principalmente, seria dedicado a uma atividade que destoaria do cenário social e cultural do século XX. Afinal, em tempos de

[...] movimento febricitante, de crescente dinamismo, de silvos e de rangidos, de guinchos e de explosões, de treinos e de testes, de campeonatos e recordes – que lugar e que tempo ainda podem porventura sobrar para a meditação e para o exame dos problemas metafísicos? (Serrano, 1940: 2).

Jonathas Serrano se dedicaria, porém, a escrever a biografia do filósofo cuja obra, segundo Sílvio Romero, seria “a de maior fôlego no gênero publicada no Brasil” (Serrano, 1940: 200). O biógrafo destacava o fato de a produção do filósofo abrigar “nas primeiras, como nas derradeiras páginas, a mesma constante profissão de fé na verdade” (Serrano, 1940: 3). As ideias de Farias Brito e a forma como ele encararia sua atuação intelectual encontravam a admiração do biógrafo, que retomava passagens da correspondência trocada entre o filósofo e o líder católico Jackson de Figueiredo. Em uma de suas missivas, Farias Brito considerava que “não pretendia, com sua obra, o aplauso dos grandes e dos poderosos, mas antes a dedicara à multidão anônima e, em particular, aos que sofrem” (Brito *apud* Serrano, 1940: 4-5). Fé na verdade e preocupação com os sofredores teriam sido aspectos que Jonathas Serrano procurava enaltecer na biografia do filósofo. Esclarecia o biógrafo que “é à luz dessa fé sincera e robusta no valor do Espírito, é ao calor desse afeto superiormente humano que encaramos a vida e a obra de Raimundo de Farias Brito” (Serrano, 1940: 5).

O objetivo de escrever a biografia de Farias Brito teria surgido na década de 1920, quando Jonathas Serrano publicara um livro sobre o líder católico Júlio Maria (Serrano, 1924). Tal obra iria compor a Biblioteca Eduardo Prado do Centro D Vital e teria sido encomendada pelo próprio fundador da instituição: Jackson de Figueiredo. O biógrafo aponta que entre Júlio Maria, chamado pelo autor de apóstolo redentorista, e Farias Brito haveria pontos em comum. Serrano destaca então que

Em 1902, quando Júlio Maria realizava em Belém do Pará as suas conferências apologético-sociais de tamanha repercussão nos meios cultos do país, foi precisamente Farias Brito, chegado havia há pouco do Ceará, e sem nenhuma convicção religiosa dogmática (ele próprio declarou então) quem saiu a campo em defesa do sacerdote católico violentamente atacado por Gomes de Castro, positivista (Serrano, 1940: 5).

Note-se que, na apresentação da biografia de Farias Brito, uma constelação de nomes relevantes da história do catolicismo das primeiras décadas do século XX começa a surgir: Júlio Maria, Eduardo Prado, Jackson de Figueiredo e do próprio Jonathas Serrano. A biografia escrita por Serrano pretendia, justamente, incluir a figura de Farias Brito, que não era católico, sequer cristão, nesta plêiade de intelectuais católicos.

A crítica para a escrita biográfica

Na escrita da obra sobre Farias Brito, Jonathas Serrano criticava o fenômeno de uma época “em que se procura romancear a história para torná-la menos árida ao leitor comum, apressado e superficial” (Serrano, 1940: 6). A crítica de Serrano se dirige, certamente, à emergência nos anos 1930 de um estilo biográfico chamado de romanceado ou moderno. Este teria surgido das obras de autores como André Maurois, na França, Emil Ludwig, na Alemanha, e Lytton Strachey, na Inglaterra (Gonçalves, 2009). Sua recepção no Brasil foi eufórica e gerou vários debates entre os intelectuais, não agradando, portanto, apenas ao *leitor comum, apressado e superficial*. A polêmica residia justamente nos conflitos apontados pela biografia moderna entre a historiografia e a literatura. A perspectiva de Humberto de Campos explicita a forma como a biografia moderna ressoou em terras brasileiras. Em 1929, o crítico literário via que estas novas ideias em torno do biográfico teriam operado

[...] esse milagre. E é graças a elas que, hoje, se pode ler a vida de um homem ilustre como quem lê um romance [...] saindo o leitor mais inteirado de sua obra, e íntimo de sua alma, do que quando a procurava conhecer pelo sistema antigo exumando-o de sob o monte de documentos referendados

pela História. Certo, esta continuará a colecionar alfarrábios e datas. O Instituto Histórico manterá a sua missão soturna e benemérita de arquivar certidões de batismo, de coligir testemunhos contemporâneos, de colecionar citações de historiadores eminentes. A biografia passará a ser escrita, porém, pelos homens de pensamento, - pelos romancistas, pelos poetas, pelos críticos literários, - porque ela deixará de ser história isto é, ciência, para tornar-se arte em uma das suas expressões mais puras e legítimas (Campos *apud* Gonçalves, 2009: 110).

Jonathas Serrano, como vários outros intelectuais de então, não compartilhava dessa opinião. Para o biógrafo, obras deste gênero eram bom negócio apenas para editores, enquanto “o leitor come gato por lebre e gosta. E pede mais...” (Serrano, 1940: 6). Estas considerações do biógrafo revelam o lugar que ele queria determinar para sua obra.

Serrano estava totalmente inserido nos meios de produção historiográficos da época. Era professor de História da Civilização no Externato do Colégio Pedro II e na Escola Normal do Rio de Janeiro, depois Instituto de Educação do Rio de Janeiro. Teve uma produção bibliográfica vasta e variada. Escreveu vários livros didáticos, seu *Epítome de História Universal*, publicado pela primeira vez em 1912, ganhou 24 edições, sendo a última lançada em 1954. O autor assina ainda uma *História do Brasil*, lançada pela F Briguiet em 1931, e um livro destinado aos professores de História, *Como se Ensina História*, pela editora Melhoramentos, em 1935.

Segundo o IHGB, as obras didáticas de Serrano “renovaram a literatura especializada e serviram a várias gerações” (Dicionário..., 1993: 194). Jonathas Serrano foi membro do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, da Sociedade Capistrano de Abreu; da Academia Portuguesa de História, do Instituto Histórico Geográfico do Ceará, do Instituto Arquivístico Histórico Geográfico Pernambucano, do Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo; do Instituto Histórico de Ouro Preto e do Grêmio de Ciências e Letras de Campinas. O Dicionário Bio-bibliográfico do IHGB lhe garantiu uma menção honrosa, reconhecendo que, apesar da tese de que “dicionário não é louvação”, a “extraordinária contribuição de Jonathas Serrano ao ensino da história merece que se faça uma exceção” (Dicionário..., 1993: 194-195).

Viagem a Farias Brito

Ao recusar a proposta da biografia moderna, também não lhe interessava produzir um volume que se focasse apenas na sistematização das ideias de Farias Brito. Se tal fosse o propósito, Jonathas Serrano afirma que poderia fazer o livro sem sair do Rio de Janeiro. O que ele buscava, porém, era “traçar, esboçar ao menos uma biografia completa e honesta (sublinhamos o qualificativo) do homem que viveu as suas ideias e fez da verdade a regra das ações” (Serrano, 1940: 7). Para tal, seria preciso “ir aos lugares em que ele exercera a sua atividade, desde o Ceará, onde nasceu, até o Pará, onde compôs alguns dos volumes porventura mais representativos da sua vasta obra de pensador independente” (Serrano, 1940: 7). O biógrafo torna-se então um viajante e um turista. Disposto a ver e ouvir, Serrano vai a casa onde nasceu Farias Brito, à Igreja que o batizou, ouve parentes e amigos.

O levantamento das fontes utilizadas por Serrano vai desde depoimentos orais e livros de memória até registros oficiais, como testamentos de cartório que confirmam as datas de nascimento do biografado, assim como diversos ofícios referentes às instituições pelas quais Farias Brito teria passado. Seu investimento é alto. Tal investimento, como lembra Ângela de Castro Gomes, seria um dos aspectos fundamentais que caracterizaria o historiador em uma época na qual o trabalho historiográfico parecia exigir

[...] um acúmulo de erudição, uma disponibilidade de tempo e uma ‘paz’ interior, acabando por se tornar a opção final e definitiva de um homem de letras. Nesse sentido, esse trabalho está longe de ser caracterizado como um *hobby* de aristocratas decadentes ou desocupados. Não se faz história sem esforço e investimento pessoais (Gomes, 1994: 45).

Farias Brito nasceu em 1862 na cidade de São Benedito, então província do Ceará. Serrano reproduz na obra a certidão de batismo do biografado a fim de finalizar a divergência das datas apresentadas por Jackson de Figueiredo, Rocha Pombo, Desire Barbedette, autor de uma *Histoire de la Philosophie* (Barbedette, 1926), e pelo padre Leonel Franca acerca da data de nascimento do filósofo. Para o historiador, um dos

motivos que o leva a alcançar este distante rincão está justamente na verificação desta data.

A viagem do Rio de Janeiro até o Ceará investe-se, porém, de significados maiores. Ela faz eco àquelas caravanas que “reunindo intelectuais e artistas como Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Manuel Bandeira e Tarsila do Amaral [...] propunham-se a viajar pelo interior do Brasil com o objetivo de conhecê-lo mais profundamente” (Velloso, 2006: 372). De fato, Serrano explicita a importância desse tipo de viagem:

Todo brasileiro de certa responsabilidade deveria conhecer o norte e o sul, o litoral e o *hinterland*. Compreender para melhor estimar. Nada equivale à visão direta. O conhecimento exato requer observação. São frequentes os erros de apreciação *a priori* e à distância. O próprio Estado Novo deve facilitar as excursões culturais. Reclama-nos interesses de toda ordem: econômicos, morais e superiormente políticos – no sentido mais nobre do vocábulo. A coesão nacional perfaz-se pela melhor compreensão e conhecimento recíproco (Serrano, 1940: 8).

Jonathas Serrano traz a viagem como tema central para a escritura de uma biografia e para a definição de um pensamento determinado. A visita ao *hinterland* é fundamental para o conhecimento da *realidade brasileira*. A viagem, o deslocar-se do centro-sudeste para o norte-nordeste é mais uma fonte para o historiador fluminense interessado em compreender e traçar a trajetória de um “filho da terra do sol”.

Serrano faz considerações sobre a gente e a terra do Ceará, observando que, no interior da realidade brasileira, “o nordestino, e de modo especial o cearense, se constitui um exemplar de traços bem marcados e inconfundíveis” (Serrano, 1940: 16). Em meio “às vastas extensões iluminadas e ressecadas por um sol implacável” (Serrano, 1940: 17), o biógrafo encontra no juazeiro de copas repletas o “símbolo magnífico do homem que não se dobra à inclemência de seu destino” (Serrano, 1940: 17). Percebe-se que é forte o eco euclidiano no olhar de Serrano, ao mesmo tempo em que o autor parece estar sintonizado, e contribuir, com o processo histórico definido como a *invenção do nordeste*, ocorrido nas primeiras décadas do século XX, quando “o Nordeste passou a ser [...] objeto de uma tradição acadêmica que o ajuda a se atualizar”

(Albuquerque, 2001: 29). Haveria mesmo uma continuidade entre o meio e o homem. Afinal, Farias Brito, filho da terra do sol, seria um glorificador da luz: “Eu vos digo: Deus é o que há de mais claro e visível na natureza: Deus é Luz” (Brito *apud* Serrano, 1940: 15). Não distingue aí o biógrafo que *luz* relaciona-se com *esclarecimento* e *Deus* como algo indistinto da natureza, realidade imanente e substancial que opera logicamente no sistema de pensamento do filósofo.

A narrativa biográfica destaca os aspectos locais da região visitada pelo biógrafo e, no contato com as pessoas, na observação dos costumes e das práticas, como um *turista aprendiz*, Jonathas Serrano conta-nos sobre as feiras onde se pode adquirir artigos e objetos típicos. Ali o historiador comprou “[...] mocós – sacos de couro de bezerro, caronas ou bolsas de pele de porco; urus, sacos de palha de carnaúba, a modo de surrão (...) chapéus de couro de bode ou de veado. Duram indefinidamente e custam apenas 35\$000” (Serrano, 1940: 19). Serrano também não deixa de experimentar algumas aventuras na região setentrional do país:

De Fortaleza a Sobral, a estrada oferece hoje ao viajante a possibilidade de um percurso rápido e fácil, em mais de duzentos quilômetros – construída pelos flagelados de 1929, sob a direção de técnicos, merece figurar entre as melhores do Nordeste. Muitos dos seus trechos deparam retas tentadoras: uma se estende por quatorze quilômetros: quem, de posse de um bom carro, vence o desejo de experimentar os noventa por hora? (Serrano, 1940: 18).

O sertão, porém, tem fim. O clima a partir de Ipu, sudoeste do Ceará, devido à altitude de 1000 metros, “surpreende o viajante que atravessou a zona de sertão castigada pelo sol. A temperatura agora lembra Petrópolis ou Friburgo” (Serrano, 1940: 21). A paisagem passa a ser composta por árvores altas, mangueiras, abacateiros, laranjeiras, babaçus: “vendo-a, a seca se afigura um paradoxo” (Serrano, 1949: 22) . Enfim, chega-se ao destino, e é preciso começar a narrar a biografia. A narrativa propriamente biográfica inicia-se após a chegada do autor à cidade natal do biografado, fazendo da viagem ao norte-nordeste também uma viagem ao passado, ao encontro dos primeiros momentos da vida de Farias Brito.

O diário de Farias Brito

Não se mostra possível, nos limites deste capítulo, contemplar toda a narrativa de Jonathas Serrano sobre a vida de Farias Brito. O destaque então recairá apenas sobre um dos elementos da obra que permite o vislumbre tanto dos interesses e objetivos que caracterizam os esforços de se compreender uma trajetória individual, quanto dos desafios na utilização de um determinado tipo de fonte: o diário íntimo. Jonathas Serrano volta-se, agora, às páginas inéditas de um diário íntimo de Farias Brito que “com ele privou no processo do seu lar pobre, mas feliz” (Serrano, 1940: 88). Esta direção busca privilegiar a compreensão acerca da forma pela qual o biografado reagiu, sentiu e viveu experiências pessoais descritas no diário. Trata-se, segundo o autor, de um esforço de introspecção psicológica, uma tentativa de o biógrafo sentir

[...] no carinho de cada uma dessas notas que não eram destinadas à publicidade, o coração pulitante de afeto, ora registrando alegrias puras, ora – e é o mais frequente – dando expansão, numa ternura quase ingênua, à saudade que o punge (Serrano, 1940: 89).

Ao mesmo tempo em que o diário torna-se a fonte principal para o biógrafo, os acontecimentos narrados a seguir parecem justificar esta escolha: a morte do primogênito de Farias Brito; a vinda daquela mesma “ceifeira impiedosa” que também “roubara-lhe a sua Nanoca, a metade do seu coração” (Serrano, 1940: 89-90). Em seguida, é a morte do pai do biografado que é narrada por Serrano. Assim, a opção em utilizar um determinado tipo de fonte específica – o diário - é significativa em uma narrativa biográfica justamente por esclarecer o sentido de acontecimentos que dizem respeito apenas a uma vida singular: a morte de um filho, da esposa ou do pai.

Mas como essas *páginas não destinadas à publicidade* poderiam influenciar na análise acerca da filosofia e do pensamento de Farias Brito? Antes de responder à questão, é necessário frisar que se percebe, nessa escritura, o esforço de Serrano em angariar para as hostes do pensamento católico a filosofia do pensador cearense. Serrano foi membro do Secretariado de Cinema da Ação Católica Brasileira e redator de seu boletim; do Conselho Arquidiocesano da referida *Ação*; participou da Associação

dos Jornalistas Católicos e do Centro Dom Vital e colaborador de sua revista (Dicionário..., 1993: 194). Além disso, participou da *Revista Social do Rio de Janeiro* publicada pela União Católica Brasileira e que se definia como “especialmente composta de católicos de todas as classes sociais, de um e outro sexo, quer nacionais, quer estrangeiros, sem distinção de ideias políticas” (REVISTA SOCIAL, 1915).

Como dissemos, o próprio projeto de se escrever a biografia de Farias Brito surgira quando Serrano lançara uma obra sobre Júlio Maria. Este era um militante ativo das causas católicas na Primeira República, defendia a *Pregação social* como o *remédio urgente*, considerava que era preciso “mostrar aos sábios que nós somos *ciência*, mostrar ao século que nós somos *progresso*, mostrar ao povo que nós somos *amor*” (Maria *in* Rodrigues, 1981: 180). Na própria biografia de Farias Brito, Serrano concede um capítulo a Jackson de Figueiredo, reproduzindo um artigo sobre este publicado pelo próprio biógrafo no *Jornal do Comércio* “pouco depois da trágica morte do fundador do Centro Dom Vital, em novembro de 1928” (Serrano, 1940: 225).

Ao procurar contemplar o pensamento de Farias Brito, muitos são os momentos nos quais Jonathas Serrano se depara com as incongruências do biografado em relação às expectativas do biógrafo. Afinal, o filósofo nunca se convertera ao catolicismo: Farias Brito pensava uma nova religião, espécie de fusão do Oriente com o Ocidente, do budismo com o cristianismo. Assim, para o pensador cearense,

O problema religioso só poderia ser resolvido pelo estabelecimento de uma religião nova que esteja em condições de satisfazer as aspirações atuais do espírito humano. Esta deverá sair, ao que suponho, de uma fusão do Oriente com o Ocidente, purificando-se o que houver de melhor nas duas civilizações, em uma síntese universal, pela qual se estabeleça a unidade espiritual da humanidade no planeta (Brito *apud* Serrano, 1940: 222).

O filósofo valorizava a religião em geral, como uma manifestação do espírito, tal como a ciência, a arte, a filosofia. Farias Brito não considerava a possibilidade real de uma falsa religião, de modo que nega a existência de apenas uma verdadeira Igreja, pois:

Há sem dúvida religiões inferiores, de caráter rudimentar e grosseiro, violentas, ferozes; há religiões detestáveis; mas ainda assim não é permitido dizer que sejam falsas religiões. Falsa religião seria somente uma doutrina que fosse pregada por impostura, uma teoria por exemplo que fosse propagada por um sofista de gênio que tivesse em vista afastar o povo do conhecimento do que ele próprio acredita ser a verdade, no intuito de tirar partido da corrupção social, o que se concebe, mas é difícil imaginar que possa realizar-se (Brito *apud* Serrano, 1940: 221).

As considerações do filósofo embaraçavam o biógrafo. A própria concepção sobre o que seria uma religião encontrava no filósofo uma definição singular: “A Religião, a meu ver, pode ser definida nestes termos: é a moral organizada. E isto quer dizer: é a sociedade organizada pela lei moral, é a sociedade governada pela razão” (Brito *apud* Serrano, 1940: 221-222). Farias Brito procuraria sistematizar uma *religião naturalista*, segundo a qual deus se confundiria com o próprio universo. Segundo tal *religião naturalista*, a filosofia teria papel preponderante, pois a finalidade da natureza, a finalidade do mundo, seria o próprio conhecimento. A racionalidade deste princípio estaria sintetizada pelo filósofo nos seguintes termos:

[...] tudo se desenvolve por dedução necessária e é de si mesmo evidente, sendo que, se se considera nossa peregrinação neste mundo como uma viagem eterna e se pergunta: para onde vamos? A resposta é: para o conhecimento; ou em outros termos: para a verdade, ou melhor, para Deus; ou ainda, em síntese, para a luz *Ad lucem* (Brito *apud* Serrano, 1940: 135).

Jonathas Serrano não aceita a conclusão do filósofo cearense, pela qual *Deus é luz*, significando o conhecimento da natureza e de si mesmo. O biógrafo considera que aí não se “logra distinguir se quem escreve é o poeta ou filósofo” (Serrano, 1940: 53). Para Serrano, Farias Brito não responde à dificuldade fundamental, se seria pessoal ou não esse Deus, se ele se distinguiria do próprio cosmos, se teria ou não vontade, se poderia ou não escutar-nos e atender-nos. Segundo o biógrafo, na verdade, faltaria a Farias Brito “uma base mais segura na genuína metafísica neotomista e, por isso, era

levado ao erro de não ter um fundamento sólido para o seu sistema ético” (Serrano, 1940: 173).

Serrano, então, utiliza-se do diário *íntimo e não destinado Jul publicidade* de Farias Brito, onde o biografado lamentava a morte de sua esposa, para a qual reclamava “piedade, meu Deus!” (Serrano, 1940: 91). Outra passagem do referido diário trata do *pedido a Deus*, que Farias Brito confessara ter feito, para que, indo do Rio de Janeiro para Fortaleza, pudesse, na capital cearense, encontrar o pai ainda com vida. Nestas passagens íntimas, Serrano percebe que

[...] o pensador sem fé sobrenatural, emancipado do erro materialista; mas enleado no cipoal do espinozismo; e contudo, lá no mais profundo do seu eu, cearense nascido num ambiente de piedade simples, de confiança filial na bondade divina, - num suspiro provindo certamente do coração, dirige-se Àquele que não pode ser apenas uma abstração metafísica, fria, insensível [...] (Serrano, 1940: 91).

A fabricação de um apóstolo

Serrano encontra o seu deus nos escritos íntimos do biografado, em palavras não destinadas à publicidade. Por sua filosofia crítica ao materialismo, positivismo e evolucionismo, Farias Brito acabou por se tornar um pensador cujo testamento foi reivindicado pela tradição católica da intelectualidade brasileira. Serrano associa à figura do filósofo cearense o mesmo sentido que teria realizado o intelectual francês Henri Bergson (1859-1941) na Europa que, apesar de judeu, pode: “reconduzir os jovens ao seio da verdadeira Igreja” (Serrano, 1940: 275-276).

O biógrafo Jonathas Serrano considerava como um dos maiores males do Brasil a questão educacional. Neste sentido, nunca perdera de vista o caráter pedagógico nas diversas áreas em que atuou. Nos anos de 1932-1934, período em que foi integrante da Comissão de Censura Cinematográfica, como representante do Ministro da Educação, Serrano teria corroborado para “impedir que o cinema fomentasse aspirações à quebra da ordem vigente” (Campelo, 2007: 72). Tal finalidade compatibilizava-se tanto com o

intelectual ligado ao Estado quanto com o apóstolo da Ação católica. Serrano teria conseguido congregiar sua “militância apostólica ao exercício intelectual”, de modo que, “sua inserção no tema cinematográfico resultou em uma produção simbólica consciente e ideologicamente engajada” (Campelo, 2007: 72). Esta mesma *habilidade* aparece na biografia de Farias Brito, na qual Jonathas Serrano defende que as jovens gerações deveriam a ler a obra do filósofo cearense, pois esta os reconduziria ao “seio da verdadeira Igreja”, reconhecendo no biografado verdadeiro “instrumento de que serviu a Providência” (Serrano, 1940: 275).

Percebemos, assim, que a biografia de Farias Brito constituiu peça fundamental à consolidação da figura do filósofo cearense como pensador integrante da tradição do pensamento católico brasileiro, apesar de não ter sido católico, sequer cristão. Este processo inicia-se nas páginas da revista *Brasiléia* (Tolentino, 2011), ainda na década de 1910. Desde então, o nome de Farias Brito passaria a figurar, particularmente na historiografia, ao lado dos expoentes do catolicismo do Brasil, como Jackson de Figueiredo e Júlio Maria e, posteriormente, de representantes do pensamento mais conservador que o país já conheceria, como Plínio Salgado (Batista, 2006). Por outro lado, os intelectuais que não faziam parte destes dois grupos, católicos e integralistas, aceitavam como sendo aquele o justo lugar que caberia ao filósofo na história do pensamento brasileiro.

Segundo Gilberto Freyre, Farias Brito teria sido um “fracassado na política republicana” que, por isso, “refugiou-se com seu fraque preto e seus bigodes tristes nas indagações da filosofia” (Freyre *apud* Aguiar, 2000: 20). Para Freyre, o pensador cearense não teria “se firmado em ideias próprias” e em “métodos novos e seus de indagação filosófica” (Freyre *apud* Batista, 2006: 109). Roland Corbisier, seguindo uma orientação hegeliana-marxista, corroborava a opinião de que Farias Brito, de quem “não lia os livros”, era “além de reacionário”, “palavroso”, “demagógico” e “indigno de um homem que pretendia passar por filósofo” (Corbisier, 1978: 38s).

Uma leitura positiva, e fora da tradição católica, do pensamento de Farias Brito teria ocorrido nos anos 1950. Em visita ao Brasil, o professor norte-americano Fred Gillette Sturm, da Universidade de Columbia, percebera similaridades verificáveis entre o pensamento do filósofo brasileiro e a filosofia existencialista e fenomenológica. Segundo esta perspectiva, longe de ser um pensador desprovido de originalidade,

Farias Brito estaria pensando no “interior de uma problemática ocidental”, podendo ser articulado a “importantes movimentos intelectuais da época” (Batista, 2006: 110-111). No interior da tradição filosófica brasileira, o lugar atribuído a Farias Brito seria marcado, portanto, por divergências que iriam desde a exaltação da obra até a negação do próprio mérito da produção.

A perspectiva historiográfica desenvolvida por nós pode contribuir para o debate e a pesquisa em torno da historiografia brasileira, na medida em que expusemos o processo intelectual de apropriação da obra de Farias Brito pelo pensamento católico. Tal processo culmina com a publicação pela *Coleção Brasileira* da biografia escrita por Jonathas Serrano. Segundo Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), um dos principais líderes católicos à época, tratava-se de “um dos volumes mais significativos da *Coleção Brasileira*” e que deve ser classificado “entre os mais notáveis livros deste ano” (Athayde *apud* Andrade, 1940: 73). Conforme demonstramos, a apropriação se deu sem maiores problemas, menos em função do caráter cristão da obra do filósofo, do que do ambiente cientificista que marcava a intelectualidade brasileira nas primeiras décadas do século XX. Pode-se dizer que hoje o lugar conferido ao pensamento de Farias Brito é podendo variar segundo as análises a ele dedicadas no interior do campo filosófico brasileiro. Porém, na década de 1930, seu pensamento, sua trajetória e seu testamento intelectual foram incorporados à tradição intelectual católica, que passara a contar com um dos maiores filósofos brasileiros.

Referências bibliográficas

AGUIAR, R. C. **O Rebelde esquecido - Tempo, vida e obra de Manoel Bomfim**. Rio de Janeiro: Top Books, 2000.

ALBUQUERQUE Jr, D. M. de. **A invenção do Nordeste – e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2001.

ANDRADE, A. Seção Livros. **Revista do Brasil**. Rio de Janeiro, Ano III, N. 24. Junho de 1940.

BARBEDETTE, D. **Histoire de la philosophie**. Paris: Berche et Pagis, 1926.

BATISTA, A. B. **Mentores da Nacionalidade: a apropriação das obras de Euclides da Cunha, Alberto Torres e Farias Brito por Plínio Salgado**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

CAMPELO, T. Jonathas Serrano, narrativas sobre o cinema. **Cadernos de ciências humanas – Especiaria**. V. 10, N. 17, jan.-jun. 2007.

CORBISIER, R. Filosofia no Brasil. **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro, N. 4. outubro de 1978.

Dicionário biobibliográfico do IHGB de historiadores, antropólogos e geógrafos brasileiros. Rio de Janeiro: IHGB, 1993. V. 3.

GOMES, A. de C. **História e historiadores**. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

GONÇALVES, M. de A. **Em terreno movediço: biografia e história na obra de Octávio Tarquínio de Sousa**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

REVISTA SOCIAL. Rio de Janeiro: [s/n], 1915, V. VII, Ano VIII. s/p.

RODRIGUES, A. M. M. (Seleção e Introdução dos textos). **A Igreja na República**. Brasília: EdUNB, 1981.

SERRANO, J. A. da S. **Farias Brito – o homem e a obra**. São Paulo: CEN, 1940.

_____. **Júlio Maria**. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1924.

TOLENTINO, T. L. T. **Monumentos de tinta e papel: Cultura e política na produção biográfica da Coleção Brasileira (1935-1940)**. 2009. 233 f. Dissertação

(Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

_____. A fabricação de um apóstolo: Biografia e história intelectual de Farias Brito. In: 5º SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: BIOGRAFIA E HISTÓRIA INTELLECTUAL, 2011, Mariana. **Caderno de resumos e anais do 5º Seminário Nacional de História da Historiografia: Biografia e História intelectual**. Ouro Preto: EdUFOP, 2011.

VELLOSO, M. P. O modernismo e a questão nacional. In: DELGADO, L. de A. N.; FERREIRA, J (Org.). **O Brasil republicano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

OS MISSIONÁRIOS DA COMPANHIA DE JESUS NA ESCRITA DE LUÍS DA CÂMARA CASCUDO

Bruna Rafaela de Lima*

O intelectual de que nos ocupamos neste texto – Luís da Câmara Cascudo – já foi objeto de inúmeros estudos, sendo que a maior parte deles foi produzida por historiadores do Sudeste e do Nordeste. Alguns enfatizam a vasta produção como folclorista e historiador¹, outros abordam diferentes momentos da trajetória biográfica de Câmara Cascudo, iniciada com seu nascimento, a 30 de dezembro de 1898, na antiga Rua Senador José Bonifácio, conhecida como Rua das Virgens², no bairro da Ribeira, em Natal. O próprio Cascudo produziu inúmeras narrativas sobre suas vivências e pesquisas, constituindo uma *escrita autorizada*, reproduzida nas páginas de suas mais consagradas biografias.

Em vários pontos da capital do estado do Rio Grande do Norte, onde Cascudo nasceu e viveu até sua morte, encontramos *lugares de memória*³ que homenageiam o mais ilustre intelectual potiguar.⁴ Cada um deles, tais como a sua biblioteca, o Memorial Câmara Cascudo, a Pedra do Rosário, o Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (IHGRN), a Academia Norte-Rio-Grandense de Letras (ANL-RN) e a Faculdade

* Bruna Rafaela de Lima, Mestre, Professora de História do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, IFRN. Este texto é parte concisa do terceiro capítulo da minha Dissertação de Mestrado, ainda não publicada, intitulada *“Da rede ao altar: vida, ofício e fé de um historiador potiguar”*, defendida em 2009 na UNISINOS.

¹ Luís da Câmara Cascudo é hoje considerado como “sinônimo” da obra *Dicionário do folclore brasileiro* e de estudos da primeira metade do século XX sobre cultura popular do Rio Grande do Norte.

² Esta rua passaria, a partir de 1955, a se chamar Rua Luís da Câmara Cascudo.

³ Empregamos a expressão *lugares de memória* na acepção de Pierre Nora, que a pensou como a “solução do problema de não se ter mais memória”. Nora trabalhou com a ideia de que não existe uma memória verdadeira e, sim, uma memória que foi reconstituída, a fim de conferir um sentido de identidade possível: “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais” (Nora, 1993: 7).

⁴ O termo potiguar é o gentílico usado para designar quem nasce no estado do Rio Grande do Norte e, em tupi, quer dizer “comedor de camarão”. As tribos potiguares habitavam as regiões do litoral do Nordeste brasileiro e eram inimigas dos portugueses.

Câmara Cascudo, entre outros, à sua maneira e em seu tempo,⁵ mostraram-se fundamentais para a difusão de uma memória sobre Cascudo.

Os escritos de Câmara Cascudo sobre a atuação dos jesuítas em terras potiguares, é preciso ressaltar, mostram-se imbricados aos interesses da elite intelectualizada que integrava o IHGRN⁶ e foi justamente desse lugar institucional que provieram alguns de seus mais representativos escritos sobre a temática. A elite potiguar a que nos referimos formou-se, em sua maioria, dentro da tradição e do modelo conservador⁷ da Igreja católica, razão pela qual a fé e a moral difundida pelos jesuítas inspiravam homens – como Cascudo – a escreverem sobre as ações desses religiosos.

Assim, a maioria das representações⁸ acerca dos jesuítas tecida por Cascudo – homem de fé e historiador católico – enfatizava a ação “heroica” dos padres da Companhia de Jesus:

A conquista pela espada seria consolidada pela catequese dos espíritos. Mosquetes, canhões, lanças, espadas e pelouros nada faziam. Vencido, recuava o indígena como uma onda e voltaria mais forte, quebrando-se nas muralhas da pedra do ‘Reis Magos’. O processo era embainhar a espada e dar a palavra ao padre. É a vez dos jesuítas no futuro do Rio Grande do Norte. Padre Francisco Pinto conquista o tuixáua dos Potiguares, o Camarão-Grande, Potiguassú. O padre Gaspar de Samperes percorre, num largo círculo, o próximo distrito, arrebanhando os chefes para as pazes. Tudo se apazigua (Cascudo, 1947: 21).

Em algumas de suas obras, também encontramos passagens bastante reveladoras da visão de Cascudo sobre os indígenas. Referindo-se à primeira festa

⁵ Segundo Pierre Nora, a memória deve ser entendida “em permanente evolução [...], vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações”. (*Ibidem*: 9).

⁶ O IHGRN, fundado em 1902, teve como principal função guardar a memória do Rio Grande do Norte funciona até os dias atuais como a mais importante instituição de pesquisa sobre a História e a Geografia do Rio Grande do Norte. O próprio Cascudo, referindo-se ao IHGRN, escreveu: “O Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte não teve, em sua história, senão os elementos mais altos da dignidade cultural do mundo. Foi à Casa da Justiça. **Hoje é a Casa da Memória**”. Frase de Cascudo Exposta na placa de entrada no IHGRN.

⁷ Sobre pensamento conservador, ver Mannheim, 1981: 77-131.

⁸ Valemo-nos do conceito de *representação* de Roger Chartier (1990: 17): “As representações do mundo social assim construídas, [...] são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”.

religiosa solenemente celebrada em Salvador, ainda no século XVI – a procissão do corpo de Deus –, Cascudo informa que, para atrair os índios e instruir os colonos, os jesuítas teriam adotado e propagado esse ato devocional, conferindo-lhe um caráter penitencial:

Não conheciam Deus. Era o depoimento unânime dos cronistas. Nem uma fé têm, nem a adoram a Deus algum (frei Vicente do Salvador). Esta gentildade nenhuma coisa adora, nem conhecem Deus (Padre Manuel da Nóbrega). Além de não revelarem conhecimento nenhum do verdadeiro Deus, não adoram nem confessam deuses falsos, celestiais ou terrestres (Jean de Léry). Nenhuma criatura adoram por Deus (Padre Anchieta). Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de coisa do céu (Padre Fernão Cardim). Não adoram coisa alguma (Pero de Magalhães Gandavo). Não tinham espécie alguma de religião (Cláudio d'Abbeville). Sem fé, sem lei, sem religião (André Thevet) (Cascudo, 1976: 54).

Com o objetivo de desvendar a visão de Cascudo sobre a atuação dos jesuítas na conquista da Capitania do Rio Grande, bem como acerca dos resultados que os missionários deixaram em terras potiguaras, no tocante ao apaziguamento das relações entre índios e colonos –, selecionamos para análise alguns artigos publicados em jornais e revistas, juntamente com alguns capítulos de obras da vasta produção histórica cascudiana.⁹

O primeiro artigo que tomamos como objeto de estudo foi redigido entre os anos de 1935-1937 e publicado na *Revista do IHGRN*¹⁰ em 1940. Nele, Cascudo trata da Vila de Extremoz, primeira vila da Capitania do Rio Grande e antigo aldeamento de São

⁹ Para proceder à análise, definimos algumas categorias-chave, nas quais enquadrámos as representações dos jesuítas e da Companhia de Jesus presentes na produção cascudiana. São elas: *pacificação, conquista, salvação e catequese*.

¹⁰ A *Revista do IHGRN* foi lançada pela primeira vez em 1903, e era tida como principal órgão de divulgação da História do Rio Grande do Norte até 1991, quando deixou de ser publicada periodicamente. Era uma publicação oficial do IHGRN, feita pelos sócios da Instituição e para eles. Câmara Cascudo foi redator da Revista da década de 1920 até 1986, quando morreu.

Miguel de Guajirú, abarcando o período que se estende de fins do século XVII, quando se criou o aldeamento, até o final do século XVIII.

Cabe ressaltar que à época da escrita deste texto, *As Lendas de Extremoz*, Câmara Cascudo era sócio efetivo do IHGRN, além de redator da *Revista* na qual o artigo foi publicado. Esta informação é relevante para a análise que propomos, uma vez que reafirma a importância do lugar ocupado pelo autor, como bem observado por Michel de Certeau ao apontar para a imbricação da pesquisa histórica ao lugar institucional. Mais uma vez, Cascudo enfatiza a importância dos missionários jesuítas para a conquista e a colonização da Capitania do Rio Grande, ressaltando a sua missão evangelizadora: “[...] Guajirú era um aldeamento. Quer dizer que se compunha de algumas famílias, entregues à agricultura, presididas por um sacerdote. Em Guajirú, no aldeamento de São Miguel, **era um jesuíta o pastor dos homens.** [...]” (Cascudo, 1940: 87. Grifo nosso).

Ao apresentar os jesuítas como “pastor [es] de homens”, Cascudo evidencia não apenas a sua visão sobre o trabalho evangelizador desenvolvido pelos missionários durante o período colonial, como expressa a sua percepção sobre a função primordial de um religioso: a de guiar os homens na doutrina e na moral católicas.

Nesse artigo, Câmara Cascudo, além de apresentar as muitas lendas ligadas à história da Vila de Extremoz, atribui aos jesuítas a manutenção e a criação de algumas delas. O historiador potiguar inicia o artigo informando que coube aos padres da Companhia, que dirigiam o aldeamento Guajirú, posteriormente transformado em Vila de Extremoz, a construção das igrejas do lugar. Reproduzindo as lendas que se criaram em torno dessas igrejas, Cascudo informou que todas elas possuíam subterrâneos que levavam a um lugar secreto, no qual eram guardados os “tesouros dos jesuítas”: “Era destino do jesuíta esconder dinheiro, alfaias, armas e joias. **Onde ele andou semeando a sabedoria da moral, do trabalho, as lendas do trabalho foram também semeadas**” (*Ibidem*: 86. Grifo nosso).

Em outro momento do artigo, Cascudo volta a destacar o papel de civilizador desempenhado pelo missionário jesuíta, responsável pelo treinamento dos indígenas para o trabalho e pelas construções das igrejas nos aldeamentos:

Depois da guerra dos índios é que se deu o aldeamento Guajirú. [...] Depois a redução cresceu... A cidade do Natal estava perto. Os terrenos eram férteis. A

indiada ajudava também. **O jesuíta a tudo olhava e chegava a tempo para ensinar trabalho doméstico às cunhãs desocupadas.** A Igreja deve ser dos fins de XVII, ou princípios, como é mais provável, do século XVIII. Era um barroco jesuítico. [...] As três portas e três janelas, com ornatos escuros e típicos, **lembram o punho inigualável e fino do jesuíta construtor,** em toda plenitude do seu estilo despido e impressionante. **Ele conservava a aridez e austeridade de Loiola** (*Ibidem*: 88. Grifo nosso).

Revelando uma visão extremamente positiva dos tempos em que os jesuítas administravam os aldeamentos, Cascudo contrapõe a pobreza de Extremôz, no século XX, à riqueza que os jesuítas teriam acumulado no período colonial. Embora demonstre uma certa perplexidade diante das informações que dão conta do “grande tesouro” acumulado– apesar das terras pobres, da “vida primitiva” e do inexpressivo número de padres –, Cascudo não deixa de expressar sua verdadeira admiração diante da “projeção dos inacianos” junto à população e das demonstrações heróicas de fé e caridade dos missionários, parecendo considerá-las como o maior tesouro que teriam conseguido efetivamente reunir:

[...] Extremoz continua sem história, silenciosa, pequenina, ignorada, sem lances heroicos que não fossem os da fé e sem maiores trabalhos afora os da caridade e do ritmo moral que o jesuíta imprimia como uma projeção de sua presença. Nesse ambiente, terra pobre, meia dúzia de padres (não há informes sobre o número) famílias indígenas, trabalhadores rurais, raro homem branco, vida primitiva e serena, pautada pela oração e pelo hábito das madrugadas e dos somos ao cair da noite, o jesuíta juntou um tesouro. Um grande tesouro que ainda faísca e deslumbra toda diversidade de gente. Como teria o jesuíta arranjado tanto ouro? E para que, Santo Deus? (*Ibidem*: 89).

Ao escrever sobre o período da conquista e colonização do Rio Grande do Norte, Câmara Cascudo, como demonstrado nesse texto, enfatizou o papel civilizador dos missionários jesuítas, inspirando-se e valendo-se, sobretudo, dos escritos do jesuíta

Serafim Leite.¹¹ As consultas a essa produção ficam evidentes – dentre as muitas que podemos referir – numa passagem do primeiro capítulo de sua obra *História da Cidade do Natal*, aquela que o consagrou como historiador, no qual Cascudo refere-se explicitamente a Serafim Leite, a propósito da controvérsia em torno da data da chegada dos portugueses à região: “A esquadra entrou a barra do rio Potengi em dia discutido ainda. O Pe. Serafim Leite, S. I, divulgou o 25 de dezembro de 1597” (Cascudo, 1947: 18).

Esta deferência a Serafim Leite não impediu que Cascudo atualizasse algumas informações sobre a Capitania do Rio Grande, outrora divulgadas pelo historiador jesuíta. Em um exemplar original da obra de Serafim Leite – que encontramos na biblioteca do Memorial Câmara Cascudo –, deparamo-nos com um pequeno texto – escrito à mão por Cascudo – ao final do capítulo III do livro III, que trata das antigas aldeias jesuíticas de Guajirú e Guaraíras.¹² Na conclusão do capítulo, Serafim Leite informa:

O exílio dos Padres destas duas Aldeias não se fez sem protestos e lágrimas de Índios e Brancos, que de Guajirú os vieram acompanhar por espaço de duas milhas até a Cidade. [...] Episódio apenas significativo, conclui Francisco da Silveira, do amor e reverência dos nacionais do Brasil para com os seus benfeitores de quem assim os privavam (Leite, 1945: 535).

A este último parágrafo, Cascudo – valendo-se, com certeza, da sua condição de historiador oficial de Natal e das informações de que dispunha através de pesquisas realizadas – acrescentou à mão: “O último diretor era o Pe. Alexandre de Carvalho, com o escolástico José Ferreira deixou a aldeia em junho de 1759. O Padre [M.] do Colégio de

¹¹ Serafim Leite nasceu em Portugal, em 1890. Veio ao Brasil ainda rapaz, aos 15 anos, quando entrou para a Companhia. Por indicação do Provincial, foi incumbido de escrever a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, produzida entre 1938 e 1950. Morreu em 1969.

¹² Trata-se, efetivamente, do capítulo II, *Fundação do Rio Grande do Norte*, e capítulo III, *Aldeias de Guaraíras e Guajirú* da obra de Serafim Leite sobre a História da Companhia de Jesus no Brasil.

Recife. Embarcou em Bahia a 1-5-1760 com 52 companheiros para Lisboa¹³ (*Ibidem*: 535).

Alguns outros capítulos da obra de Serafim Leite também foram alvo da leitura atenta e criteriosa de Cascudo, como se pode perceber nas correções e registros que fez à margem de algumas páginas. Uma das que nos chamou a atenção é a anotação que fez ao lado da seguinte passagem: “E, ao mesmo tempo, se cuidaria dos Potiguares, tanto dos do Rio Grande, como dos que se desceram para Paraíba e Gueena, que é Aldeia que está entre a Paraíba e Pernambuco, que nós, por missão, conservamos”. (Leite, 1945: 506. Grifo de Cascudo). Além de sublinhar a palavra que considerou estar incorreta, Cascudo a corrigiu, substituindo-a por *Goiana*. Em outro capítulo, Cascudo – preocupado com a precisão de nomes, lugares, datas e personagens – complementaria a informação dada por Serafim Leite sobre o padre Bourel: “A vida da Aldeia continuou neste ambiente de apostolado em meio versátil e difícil, durante alguns anos, até que em 15 de maio de 1709 faleceu nela o P. Filipe Bourel” (*Ibidem*: 548. Grifo de Cascudo). Ao lado do nome do missionário, Cascudo acrescentou: *1659-1709*.

Esses indícios de uma leitura crítica e atenta – que não se limitou à obra de Serafim Leite e nem às anotações que fazia à margem dos livros que lia e consultava – nos desvelam o espírito inquieto e investigador de Cascudo, aspecto que viria a ser destacado por ele mesmo: “Sempre fui curioso, indagador, grande memória e sem atração pelo que seduzia os contemporâneos, Pecúnia, Poder, Luxúria [e] Ostentação. Nunca me saciara do conhecer” (Cascudo, 1974: 137-138).

Cascudo também publicou artigos que enfocavam a atuação dos missionários jesuítas durante o período colonial em um importante veículo de divulgação da Igreja Católica no estado do Rio Grande do Norte, o jornal *A Ordem*, da Arquidiocese de Natal.¹⁴ Fundado em 1935, o jornal circulou diariamente até 1953, e após sete anos sem ter sido impresso, voltou a circular semanalmente em 1960. A partir de 1967, tornou-se mensal, sendo divulgado a partir das paróquias. Para dar continuidade à análise que pretendemos fazer neste artigo, selecionamos duas publicações do ano de 1938: *Aldeias*

¹³ Escritos de Cascudo na página do Livro de Serafim Leite.

¹⁴ Os dois artigos foram publicados no mesmo dia. O artigo sobre as festas de Extremoz é matéria de capa e o artigo sobre as aldeias se encontra na p. 6 da edição de 14 de agosto de 1938.

dos Jesuítas no Rio Grande do Norte e As grandes festas de hoje em Extremoz: uma povoação que é uma relíquia histórica.

Vale destacar que o jornal *A Ordem* foi lançado em uma época em que a Igreja Católica do Rio Grande do Norte se mostrava preocupada com os problemas sociais decorrentes da Primeira Guerra Mundial, com o fortalecimento do catolicismo e com a moral. A primeira fase do jornal, de 1935 a 1953, segundo Alceu Ferrari (1968: 45), caracterizou-se por uma linha editorial que seguia ideias integralistas. Seus dirigentes, na primeira fase, foram jovens intelectuais católicos. De acordo com relatos de leitores e de funcionários do jornal, em sua primeira fase, *A Ordem* tinha grande importância na sociedade natalense, sendo não só instrumento da Ação Católica, mas fonte de informação e opinião sobre assuntos locais, nacionais e internacionais. Corroborando esses relatos, em 1967, D. Nivaldo Monte, então arcebispo de Natal, chegou a afirmar: “se saía em *A Ordem*, todo mundo acreditava”. (Monte, 1967: 1 *apud* ARQUIDIOCESE DE NATAL).

Ao analisarmos os artigos divulgados n’*A Ordem*, constatamos que eles reafirmam o discurso apologético em relação à Companhia de Jesus, tão evidente no capítulo do livro *História do Rio Grande do Norte* que já mereceu a nossa atenção. Neles, Cascudo enfoca a situação das populações indígenas do Rio Grande do Norte após a “Guerra dos Bárbaros”,¹⁵ ressaltando a importante contribuição dos missionários jesuítas para a pacificação e para o aldeamento dos índios: “As Missões apaziguadoras estavam ao redor dos antigos centros de resistência selvagem. **O missionário empregou a tática infalível da bondade, da alegria e da tolerância.** O cariri taciturno e agressivo virou cordeiro. [...]” (Cascudo, 1938: 6. Grifo nosso).

Cascudo não descuidou de ressaltar as habilidades dos missionários e da sua atuação em áreas muito distintas: “O jesuíta, nestas duas reduções,¹⁶ multiplicara-se. [...].

¹⁵ As guerras movidas contra os indígenas que resistiam à ocupação de suas terras foram chamadas pelos colonizadores de “guerras justas”. Segundo a legislação portuguesa, os “índios bárbaros” que eram nelas aprisionados poderiam ser escravizados ou vendidos como escravos – assim como seus descendentes –, ao contrário dos “índios mansos”, ou seja, os já batizados e, portanto, já supostamente submetidos à colonização. A “Guerra dos Bárbaros”, por sua vez, consistiu numa série de conflitos que ocorreram entre 1651 e 1704, nas capitânicas do Norte, sendo a Capitania do Rio Grande uma das mais atingidas por tais conflitos.

¹⁶ Referência às duas missões no Rio Grande do Norte que ficaram sob o comando dos jesuítas, a de

O padre, mestre escola, feitor, arquiteto, era ainda um animador de festas tradicionais. [...]". (*Ibidem*: 6). Isto, no entanto, não o impediu de, curiosamente – e em discordância da visão apologética tão difundida em outros de seus trabalhos –, afirmar que: **“Os jesuítas viviam explorando os pobres índios”** (*Ibidem*: 6. Grifo nosso).

Em outra passagem, Cascudo refere-se aos efeitos negativos da colonização, sobretudo da exploração da mão-de-obra indígena, contrapondo-os ao bom tratamento que os jesuítas haviam lhes dado nos aldeamentos: “Os índios desapareceram. Resta, no meio das duas praças silenciosas e devastadas, espectral, abrindo os dois grandes braços de rija madeira, **os dois Cruzeiros, derradeiras testemunhas [...] dos homens que por ali passaram, ensinando e sofrendo por eles, os padres da Companhia de Jesus...**” (*Ibidem*: 6. Grifo nosso).

Em um artigo divulgado no Jornal *A Ordem*, intitulado *As grandes festas de hoje em Extremoz: Uma povoação que é uma relíquia histórica*, também identificamos representações cascudianas sobre os jesuítas e o papel que desempenharam em terras potiguares:

As raízes do Brasil, aquelas que o sustentam, estão na tradição. Quem quiser conhecê-las precisa mergulhar em nosso passado histórico. A poucas léguas de Natal, em Extremoz, o Brasil pode ser visto no que ele possui de eterno e superior a todos os atrativos do progresso atual. Aquelas ruínas tem uma eloquência singular, porque nos revelam o verdadeiro Brasil sem articular palavra ou desferir um gesto. O Rio Grande do Norte é feliz porque, além de Extremoz, conserva outros tesouros históricos como Arês, Uruaçu, Cunhaú, Papari, Vila-Flor, Assú, Portalegre, Apodi, São José de Mipibu e tantos mais. **Quanta espiritualidade se respira numa visita a esses velhos monumentos do passado! Precisamos, vez por outra, empreender visitas coletivas a esses lugares sagrados, para conhecer, sentir e amar as nossas tradições positivas. A romaria de hoje a Extremoz tem este sentido** (*Ibidem*: 1).

Nesse trecho, Cascudo, além de caracterizar a antiga aldeia jesuítica de Guajirú como uma das “belas elouváveis” raízes do Brasil, incentiva os potiguares a manterem a romaria a Extremoz e as tradições religiosas populares.

Nesse mesmo artigo, Cascudo procura convencer os leitores do jornal *A Ordem*, de que o legado jesuítico foi de suma importância para o *patrimônio espiritual e material* do Rio Grande do Norte, pois, segundo ele:

Ali, há três séculos, os jesuítas estabeleceram a aldeia de Guajirú; dali a ira do marquês de Pombal expulsou, em 1760, os beneméritos filhos de Santo Inácio de Loiola; ali foi edificada, nesse ano, a Nova Vila de Extremoz sobre as ruínas da antiga aldeia. Na primitiva capela construída pelos jesuítas existiam, em 1760, tantas imagens que fariam hoje uma santa inveja a muitas de nossas matrizes. [...] Tudo isto é muito significativo. É uma ‘raiz’ que contém muita substância. No solo da pátria estão enterradas muitas dessas raízes! (*Ibidem*: 1).

Analizamos também uma *Acta Diurna* escrita por Cascudo em 1940, na qual ele se referiu especificamente a passagens da atuação jesuítica na Capitania do Rio Grande. Nesse texto, intitulado *Padre Gaspar deSsamperes e outros temas jesuíticos*, Cascudo ressaltou mais uma vez a “essencial” participação dos padres jesuítas nos processos de conquista e colonização das terras potiguares e dos ensinamentos e práticas cristãs que difundiram:

A ‘Semana Santa’ de 1598 foi realizada durante as tarefas da Fortaleza. Os índios assaltavam sempre. Não havia segurança. Os dois jesuítas temiam uma batalha e nela conspurcar-se a sagrada partícula. Mascarenhas Homem teimou em assistir uma ‘Semana Santa’ nessa solidão selvagem. Enquanto o Santíssimo Sacramento esteve encerrado, duzentos arcabuzeiros vigiavam, os capitães compareceram, arrastando as bandeiras, rojando ao chão os estandartes, em homenagem. Fez-se o ‘Ofício das Trevas’ e houve ‘Procissão’. A Cidade do Natal nasceria um ano depois... Regressando Mascarenhas Homem à Paraíba teriam os dois jesuítas o acompanhado, sem que ficasse um deles no apascento do rebanho que surgia? Não é crível. O Padre Francisco de

Lemos seguiu, mas Gaspar de Samperes ficou e parece ter sido a nossa primeira autoridade eclesiástica no Natal que ainda não se fundara (Casculo, 1940: 1).

As inúmeras referências que Casculo faz à Companhia de Jesus não apenas reforçam a visão elogiosa que a historiografia clássica brasileira já havia se encarregado de difundir, como inserem a Ordem e seus missionários na História oficial do Rio Grande do Norte, atribuindo-lhes o papel de “fundadores da civilização nas terras potiguares”: “Os jesuítas tinham S. Miguel de Guajirú (a futura Extremoz) e S. João Batista de Guaraíras que depois seria a Vila de Arês. [...] Os missionários empregados eram dedicados e tenazes” (Casculo, 1984: 238).

Referências bibliográficas

ARQUIDIOCESE DE NATAL. Ordem: origem. **A Ordem online**. Disponível em: <http://www.arquidiocesedenatal.org.br/aordem/ao_historia.htm>. Acesso em: 19 set. 2007.

CASCUDO, Luís da Câmara. Aldeias dos Jesuítas no Rio Grande do Norte. **A Ordem**, Natal, RN, p. 06, 14 ago. 1938.

_____. Aldeias dos Jesuítas no Rio Grande do Norte. **A Ordem**, Natal, 14 ago, 1938.

_____. As Lendas de Extremoz. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte**: 1935-1937, Natal, V. 32-34, 1940.

_____. In: _____. **História da Cidade do Natal**. Natal: Prefeitura Municipal, 1947. p. 21.

_____. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 3. ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/docs/text/ciclo.html>>. Acesso em: 30 jan. 2009.

_____. **Geografia dos mitos brasileiros**. Brasília: José Olympio, 1976.

_____. **História do Rio Grande do Norte**. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto, 1984.

_____. Padre Gaspar de Samperes e outros temas jesuíticos. **A República**, Natal, 20 jul.1940. Acta Diurna.

_____. Os "Santos Reis". In: _____. **História da Cidade do Natal**. Natal: Prefeitura Municipal, 1947.

_____. **Prelúdio e fuga do real**. Natal, RN: Fundação José Augusto, 1974.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

FERRARI, Alceu. **Igreja e desenvolvimento**: o movimento de Natal. Natal: Fundação José Augusto, 1968.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945. Livro 3, tomo 5, cap. 2-3, p. 504-535.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. Tradução de Sylvia Lyra. In: MARTINS, José de Souza (org.). **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: HUCITEC, 1981. p. 77-131.

MONTEIRO, Denise Mattos. **Introdução à História do Rio Grande do Norte**. 3 ed. rev. Natal, RN: Cooperativa Cultural, 2007.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, N. 10, 7-28, dez. 1993.

“COM TODA A ALMA NA PENA”: HISTÓRIA E APOLOGIA DA FÉ NOS ESCRITOS DE D. OSCAR DE OLIVEIRA

Diego Omar da Silveira*

Durante sua posse como sócio-correspondente no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, já no início dos anos 1980, D. Oscar de Oliveira, arcebispo de Mariana, podia proclamar, em sua palestra intitulada *O que fez a Igreja pelo escravo africano no Brasil*, todo o seu “louvor à história”. Concebida pelo prelado como “testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida e mensageira da antiguidade”, sua concepção de história, como explicava o autor, remetia aos gregos. “Tucídides, escreve Daniel-Rops, não pertence a família diferente dos nossos contemporâneos. Aos Helenos já se afigurava o conceito de ser a História *Mestra da Vida*”.

Sua definição, entretanto, era inspirada em Cícero e completada por Miguel de Cervantes, “o imortal autor de *Dom Quixote*”, que [...] deu-nos essa precisa orientação de como devemos de interpretar a história: Ela é a êmula do tempo, o depósito das ações, testemunho do passado, exemplo do presente, advertência do futuro”. Sendo “uma ciência”, a história não deveria se contentar em compor “uma simples crônica do passado”, devendo, portanto, “obedecer à específica metodologia que compreende o *como*, o *por quê* e o *para quê*. Significando a pesquisa, a análise e a síntese” (Oliveira, 1980: 311ss.). Mas advertia também o eclesiástico para os riscos de se levar em conta apenas a escala de valoração presente ou de limitarem-se os historiadores aos fatores

* Diego Omar da Silveira, Doutorando em História no Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

econômicos e políticos, que não conduziam, nem podiam conduzir (na sua visão) à verdade, mas apenas a aspectos parciais de algo que é, em si, muito maior.

Homem religioso, mergulhado nas transformações do século XX, o bispo parecia advogar para os eruditos – mais talvez que para os profissionais das ciências sociais – o dever de remeter à tradição com mais respeito e simpatia, fortalecendo uma visão religiosa de mundo, em enfrentamento com o que via como a preocupação contemporânea de “desvalorizar grandes feitos e homens de vulto do passado, pondo em resalto só o presente como fonte única de felicidade” (*Idem*). Essa tarefa de enfrentamento, posta em prática pela imprensa católica desde finais do século XIX, havia marcado algumas gerações de católicos, dispostos a combater, como propõem Gerard Vincent (1992) e Michel Lagrée (2002), as forças emergentes da modernização dos costumes e do laicismo. Para responder a essa avalanche secularizadora, um dos principais desafios que a Igreja teve de enfrentar foi a necessidade de construir uma identidade institucional forte, capaz de consolidar, nos meios eclesiásticos, as certezas que se esfacelavam no universo laico (*cf.* Kung, 2002).

Embalados pela palavra dos papas, que tornavam cada vez mais incisivas e prolixas suas apreciações do mundo moderno, as Igrejas nacionais – que reagiam, na maioria das vezes, à sua separação oficial do Estado – trataram de reformular suas bases de ação, melhorando a formação do clero e elegendo prelados de sólida formação teológica e de exemplar retidão moral. De acordo com Sérgio Miceli (1988), em algumas décadas, esse movimento, somado à força da intelectualidade católica leiga, devolveu à Igreja sua representatividade política e social. À *elite eclesiástica* dos bispos que se seguiram à *questão religiosa*, somaram-se polemistas do porte dos padres Julio Maria e Leonel Franca, além do representativo conjunto de vozes leigas que gravitavam em torno do Cardeal Leme e do Centro Dom Vital.

Seguindo o espírito combativo do missionário redentorista e do sacerdote jesuíta, homens como Jackson de Figueiredo, por exemplo, propunham “o catolicismo como algo muito vivo, que não se resume à fé ou doutrina, mas [que] é uma atitude diante de tudo. Insurgindo-se contra o que lhe parece ser errado”, eles combatiam, assim, tudo o que julgavam ser uma ofensa à Igreja (Almeida, 1985: 338), adotando, muitas vezes, uma atitude reativa de defesa intransigente da tradição. Nas palavras de Ana Maria Moog, “o tradicionalismo era a ideologia que predominava no meio do

catolicismo”, e a “atitude tradicionalista estava inteiramente ligada às formas do passado” (Rodrigues, 1981: 6).

Em Minas Gerais, onde até mesmo as reformas educacionais de cunho escolanovista haviam encontrado resistência, por afrontarem demasiadamente os preceitos cristãos, parece ter havido, desde muito cedo, um agrupamento dos católicos entre os círculos mais conservadores, empenhados na defesa do papel civilizacional do catolicismo em nossa formação nacional e, mais especificamente, na gênese do povo mineiro. Já Salomão de Vasconcelos e Diogo de Vasconcelos parecem ter adotado essa perspectiva, reforçada mais tarde por intelectuais como Augusto de Lima Junior, Waldemar de Almeida Barbosa e o “ilustre historiador da Igreja marianense, Cônego Raymundo Trindade. Ainda jovem, quando estudante do Seminário de Mariana, instituição de ensino que influenciou sobremaneira a “vida espiritual, cultural e política de Minas”, Oscar de Oliveira parece ter entrado em contato com o pensamento social elaborado nesse círculo de homens, que poucos anos mais tarde viria a conhecer de perto e dos quais partilharia, ao que tudo indica, inclusive o ideal de dar nascimento a uma mitologia da mineiridade, o que se pode observar nos muitos escritos que dedicou à sua terra natal, Entre Rios de Minas, e no seu apego à história local.

Saído do Seminário São José, em Mariana, o jovem Oscar de Oliveira se dirigiu a Roma, onde finalizou seus estudos de teologia e, em 1938, doutorou-se em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Sua tese, com recorte marcadamente histórico, buscava construir um “tratado sistemático” sobre a estrutura e arrecadação dos *dízimos eclesiásticos no Brasil* no período da Colônia e do Império, somando elementos que pudessem contribuir “para a História do Direito Canônico e para a História da Igreja no Brasil”, cujas abordagens e tratamentos ainda lhe pareciam insuficientes, “requerendo mãos hábeis que as elaborem” (Oliveira, 1964b: 12). Trabalho de fôlego, o texto reconstitui de forma rigorosa “o duplo padroado exercido pelos reis e imperadores no Brasil: o régio e o da Ordem de Cristo, ao qual está ligada a história dos dízimos de nossa Pátria”. Permeada pelas tensões e disputas entre a Igreja e o Estado e pelos muitos documentos pontifícios compulsados, a argumentação do então padre Oscar parece embaralhar, em vários pontos, as relações e limites entre *religião e história*, em um movimento que o aproxima de toda a história eclesiástica praticada naquele momento e que chega mesmo a colocar em xeque a formação positiva e metódica dos

historiadores de então. Sendo também um trabalho teológico, o texto aponta, por exemplo, para o direito divino conferido à Igreja de cobrar legitimamente os dízimos e para as obrigações do Estado de cumprir com sua “obrigação de sustentar o culto de Deus”.

Já publicada em 1940, pela editora Lar Católico (de Juiz de Fora), a tese ganhou nova edição em 1964, agora em uma coleção de textos históricos do Centro de Estudos Mineiros da Universidade Federal de Minas Gerais. Mas esse não era o primeiro livro do padre Oscar. Como professor do Seminário São José, em Mariana, havia elaborado (em 1951) um longo comentário do livro V do *Código de Direito Canônico*, intitulado *De Delictis et Poenis* (dos Delitos e das Penas), editado pela Cooperativa do Livro para uso dos Seminaristas de Mariana. Como considera o padre José Dias Avelar, na apresentação do texto, trata-se de um livro composto “por um professor para seus alunos”; daí também o valor da edição que, segundo seu editor, representava o primeiro comentário do *CIC* que aparecia em vernáculo. No final dos anos 1950, exercendo mandato de bispo auxiliar da diocese de Pouso Alegre, o agora D. Oscar publicou, em duas versões consecutivas, a história de *Nossa Senhora de Brotas* e de sua devoção em Portugal e no Brasil. Ambos os livros foram publicados quase ao mesmo tempo em que o conhecido volume redigido por Augusto de Lima Junior e intitulado *História de Nossa Senhora em Minas Gerais – Origens e principais invocações* (1956). Comungando do mesmo espírito, os autores se aproximam em diversas passagens, inclusive no tom devocional que emerge em muitas passagens do texto, nos quais dados históricos se misturam a relatos de milagres, poesias e orações. Aparentemente mais comedido em sua profissão de fé, Augusto Lima Junior dedica o livro a um rol de eclesiásticos onde inclui também o bispo marianense.

De acordo com seu biógrafo, foram esses primeiros trabalhos de Dom Oscar que fizeram “com que fosse convidado para participar do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, de tal forma que, quando foi nomeado Arcebispo de Mariana, já pertencia a este culto cenáculo de historiadores” (Carvalho, 1999: 127). Sua presença junto a esse grupo parece ter lhe proporcionados novos ambientes de sociabilidade intelectual e novos espaços nos quais poderia veicular suas ideias. Transferido em 1959 para Mariana, como coadjutor de D. Helvécio Gomes de Oliveira, criou, ainda, no seu primeiro ano de trabalho, o jornal *O Arquidiocesano*, um semanário para o qual redigiu uma imensa

gama de textos, que vão desde poesias e textos literários até artigos de cunho mais teológico, devocional ou moral. Talvez pelo caráter formativo do jornal e por sua linguagem sempre combativa, o Cônego José Geraldo Vidigal o tenha definido como “defensor intrépido da família contra o divórcio, da sociedade contra o Comunismo Ateu (...) um lutador a favor da vida, condenando sempre o aborto e lutando sempre em defesa dos direitos humanos e por uma sociedade mais humana e evangélica”, que independente de partidarismos, adotou como única política o próprio evangelho (*Ibidem*: 61). De orientação claramente conservadora, também o jornal parecer ter reforçado os intercâmbios de um grupo de intelectuais católicos, muito ativos na discussão política e na orientação dos fiéis leitores.

Esse caráter militante do conjunto de autores publicados nas páginas d’*O Arquidiocesano* aparece sintetizado no discurso de recepção de D. Oscar na Academia Mineira de Letras. Convidado a ocupar a cadeira que havia pertencido ao cardeal Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, o bispo de Mariana foi saudado em sua posse por Tancredo Neves, que ressaltava no prelado sua “rica e fecunda” contribuição para a cultura. Cunhando a imagem do pastor e do intelectual, Tancredo assim de referia a Dom Oscar:

Sois o homem de letras e o historiador [...] O esteta que em vós habita se reafirma em diversos escritos porejando encantos [...] O estilo é sóbrio, direto o enredo e a mensagem que dali se evola recende à ternura. Na fé na Pátria encontre a inspiração dos vossos versos e o esteio em que vindes sustentando o ideal de incansável lidador do Belo e da Verdade. Escrevendo, como dizia Vieira, *‘com toda alma na pena’*, encheste com trabalhos e estudos relevantes a imprensa do Estado e do País, levando a todas as direções as vossas sólidas convicções e os princípios inabaláveis do vosso devotamento sem trinca às verdades eternas. Defendeis com arrojo nossas tradições... (*apud* Oliveira, 1984: 22-25. Grifo nosso).

Muito do material publicado no jornal foi transformado em livros, no quais, mais uma vez, a apologia da fé católica se soma à busca de métodos históricos de análise e a um amplo conjunto de documentos que certamente colaboram para melhor

compreender a história da Igreja. Sendo assim, mesmo os livros mais voltados para a “instrução religiosa” trazem também os estudos históricos do bispo. Exemplos marcantes permeiam seus trabalhos sobre a *Virgem Maria* (1968) e sobre o *Sagrado Coração de Jesus* (1976). No primeiro, há sequências de textos mais teológicos, como os dedicados à reflexão mariológica, onde Maria aparece como modelo de fé, esperança, caridade, obediência, prudência, paciência, humildade, vida de oração e apostolado, ou nos quais *Nossa Senhora* ocupa o papel de *Medianeira*: nas Bodas de Caná, na Glória do Céu, Nossa perene intercessora. Mas há também artigos, como *O culto de Maria Santíssima nos primeiros séculos do Cristianismo*, ou *O Evangelho e o culto de Maria na Península Ibérica nos albores do Cristianismo*, ou ainda *Nossa Senhora e Mariana*. Na coletânea sobre o *Sagrado Coração de Jesus*, as reflexões do bispo acerca dessa devoção vêm acompanhadas, no final da obra, por textos nos quais o autor historia o culto do Coração de Jesus na Arquidiocese de Mariana e o empenho do primeiro bispo marianense, Dom Frei Manuel da Cruz para implementar entre a gente de Minas esse culto.

Mesmo em seu livro dedicado à *Fé* (1969), podemos encontrar análises bastante historicizadas, estabelecendo inclusive algumas bases sobre a tensa relação entre a fé e a ciência. A opinião de D. Oscar sobre o assunto ilumina mesmo as bases sobre as quais ele parece ter construído seus estudos. Para o bispo, “procedentes de um mesmo princípio de santidade e de verdade, que é Deus”, fé e ciência “não podem contradizer-se. A fé se apóia na Divina Revelação, a ciência na razão, em pesquisas e experiências”. Recorrendo à tradição, argumentava que “o Concílio Vaticano I tratou das relações que devem existir entre a fé e a razão, e apontou o auxílio que uma e outra podem e devem prestar-se reciprocamente. O Vaticano II, sublinhando que ‘todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordem próprias, que o homem deve respeitar’, reafirma que a pesquisa metódica em todas as ciências, ‘nunca será contra a fé porque tanto as coisas profanas quanto as coisas da fé originam-se do próprio Deus’ (*Gaudium et Spes*, nº 36)”. Pondo em uma linha de continuidade os dois eventos eclesiais, continua:

[...] o Sagrado Concílio, retomando aquilo que ensinou o Concílio Vaticano I, declara que há ‘duas ordens de conhecimento’ distintas, a saber, a da fé e a da

razão. Portanto, a Igreja não pode absolutamente impedir que ‘as artes e disciplinas humanas usem de princípios, cada uma em seu campo’ (nº 59). Longe de haver dissensão entre a fé e a ciência, ambas ajudam-se mutuamente. ‘A razão reta demonstra o fundamento da fé, e, ilustrada pela luz desta, cultiva a ciência das coisas divinas’. Por sua parte, “a fé livra e preserva de erros a razão e lhe comunica múltiplos conhecimentos” (Oliveira, 1969: 37).

Essa mesma perspectiva é adotada também nos textos mais acadêmicos de nosso autor. Ao que tudo indica, também nesses casos e apesar da alteração do público leitor, o sujeito ainda se manifesta impregnado do espírito da instituição que o forjou, de um *habitus* religioso que o leva a desenvolver determinados *topos* em sua escrita. Nesse sentido, talvez possamos vislumbrar aqui, como desejava Michel Foucault (2002), a presença de uma “função autor”, que remete o texto às muitas condições que o antecedem e o transcendem. Não apenas o contexto de sua produção e circulação, mas as expectativas discursivas de que autor está imbuído e que dão aos seus textos certos “modos de existência”.

No caso de D. Oscar, seus artigos de maior fôlego vieram à tona nas revistas do IHGMB e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Quase sempre versavam sobre aspectos de nossa história religiosa e quando tratavam do mundo secular era com o franco objetivo de ressaltar nas personagens de sua narrativa as virtudes cristãs ou os traços que mais os aproximavam dos preceitos (morais e políticos) sustentados pela Igreja, ainda que alguns dessas orientações tenham mudado ao longo dos tempos.

São elucidativos seus trabalhos sobre Bárbara Eliodora, a “amada esposa de Alvarenga Peixoto”, adjetivada pelo prelado como “Heroína da Inconfidência” e também sobre o controverso Conde de Assumar – homem responsável pela dura repressão à *Sedição de Vila Rica*, que culminou com a condenação à morte de Felipe do Santos. Como em ambos os casos, o bispo retrata de forma positiva as personagens, estranha, em primeiro lugar, que os seus elogios recaiam sobre figuras tão díspares. Um movimento que se explica, vale ressaltar, quando consideramos que nos dois estudos o autor promove os elementos de uma identidade mineira e católica, pois católicas eram as duas personagens, uma “enegrecida”, outra apagada, ambas merecendo novo realce

(quando não reabilitação) no seio de uma história que o bispo julga “mitológica”. No tocante ao Conde de Assumar, considera, sua imagem recebeu “qualificativos de ‘cínico’, ‘déspota’, ‘Nero português’, ‘praticante de ‘justiça feroz’, ‘carecente de cultura e educação’”. Mas “felizmente, vem se recuperando a justiça de sua reabilitação”, pois como justifica,

[...] não é papel da História turificar memória de alguém ou arrojá-la a ignomínias, segundo seu sabor pessoal. Cumpre ter profundo respeito pelo estudo da História. Honra a um historiador retificar seus juízos já emitidos, ante uma análise mais meditada de documentos compulsados, ou à luz de outros, ao depois descobertos. Em documentos de uma só origem, pode verificar-se excesso de cores, para louvor ou condenação, segundo interesses pessoais. Peca contra a justiça histórica quem, no ânimo preconcebido, apenas calca de sombras um personagem, as quais talvez possam por em relevo a luminosidade do quadro (Oliveira, 1970: 332).

Por isso o programa de D. Oscar é “assinalar *D. Pedro Miguel de Almeida e Portugal*, sem, entretanto, pretender inocentá-lo de falhas a que estamos sujeitos todos os mortais, como um *sincero cristão*, um político de escol, um valente guerreiro, um homem de apreciável cultura e de letras” (*Idem*). Tal orientação faz surgir diante dos leitores um militar de “aquilatados méritos” que na guerra contra Felipe V da Espanha, um cristão devoto que fazia anotar em seu *diário de jornada* as missas a que assistia e que teve seu nome ligado ao achamento de Nossa Senhora Aparecida, no Rio Paraíba. Além disso, foi também ele, aquele que residiu em Mariana, combateu na Minas aquela “heterogênea massa de homens que pretendiam eximir-se de qualquer autoridade” e que, como já havia apontado João Camilo de Oliveira Torres (um autor admirado pelo bispo), só “saltou por cima da ordem para salvar a ordem” (*Idem*: 340). Por fim, é também ao Conde de Assumar que Minas deve sua criação política, como capitania independente de São Paulo. Escrito na data que comemora os 250 anos “da criação de nosso distrito civil”, o texto de Dom Oscar “presta-lhe justas homenagens”, sendo que Minas ficará ainda “a dever uma estátua ou a denominação de uma futura grande rodovia a tão insigne personagem” (*Idem*: 345).

Já Bárbara Eliodora é apresentada na esteira da própria Inconfidência, caracterizada como um movimento que “constitui um das mais belas páginas da História do Brasil, por seu conteúdo humano, dramático e heróico” (Oliveira, 1977: 117). São lições políticas, aquelas que Bárbara, mãe solícita e esposa dedicada até os derradeiros momentos a seu marido, narra aos seus filhos nos versinhos recuperados pelo autor.

Aplicai ao conversar
Todos os cinco sentidos,
Que as paredes têm ouvidos
E também podem falar:
Há bichinhos escondidos,
Que só vivem de escutar.

Depois de apresentar o “*curriculum vitae* de Bárbara Eliodora” (*Idem*: 118), Dom Oscar encadeia uma série de argumentos que, remetendo a diversos documentos, dizem desde a infância de Eliodora até sua vida ao lado de Alvarenga Peixoto, quando “ricos, possuidores de ouro e de fazendas, religiosos, viviam junto dos filhos inda crianças”. Ela, “inteligente, culta e perspicaz, fora sempre a melhor conselheira” de seu cônjuge, “e, às vezes, tomava parte ativa em seus negócios, coisa rara naquele tempo” (*Idem*: 120), elementos que remetiam a um protótipo de mulher muito apregoado nas páginas d’*O Arquidiocesano*. Por tudo isso e por ter resistido bravamente à perda do marido, ela teria se tornado um exemplo de virtude feminina, “cuja memória está Minas homenageando enternecidamente [na pena do bispo] no 150º aniversário de sua morte. Seus magníficos exemplos de esposa e mãe cristã, carinhosa e solícita para com o marido e os filhos, seu interesse pela cultura que faz desenvolver um país, sua dedicação ao trabalho criador, sua honradez e nobreza de caráter, seu civismo, tudo isso constitui admirável lição, sobretudo para as jovens mães brasileiras” (*Idem*: 124). Eis uma lição moral e religiosa de fundo histórico e mais uma apropriação da Inconfidência a qual é dedicado o soneto com o qual o bispo encerra seu escrito e do qual se reproduz aqui apenas a última estrofe (*Idem*: 124):

No cadafalso, em horrída agonia

Expire Tiradentes... mas que nasça

A «Liberdade ainda que tardia»!

Aqui, a valorização da liberdade, como elemento fundamental de uma cultura política aparece também ligada ao catolicismo. Sem abandonar a ideia de ordem, tão cara aos mais tradicionalistas, são a força e a prudência as virtudes vislumbradas em homens e mulheres do passado, que devem iluminar as consciências dos homens presentes.

Lutando contra tudo o que julgava anticristão, D. Oscar parece ter construído assim, uma obra na qual o apologista se soma ao erudito e onde a formação teológica ilumina toda uma leitura da realidade histórica. Intelectual ativo, comprometido com os valores que orientavam uma visão de mundo conservadora, o bispo parece soube efetivar sua tarefa de mediador cultural, exercendo-a em espaços distintos sua fala pública. Segundo Dom João de Resende Costa, outro bispo mineiro, sabia fazer como propunha São Paulo – “*redimentes tempus* – render o tempo”, porque guardava profunda consciência de que “tudo hoje corre” e era preciso que mais depressa ainda corresse a “palavra de Deus – *Sermo Dei currat et clarificetur*” (*apud* Trindade, 1984: 48).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, José M. Gouvêa & MOURA, Sérgio Lobo. “A Igreja na Primeira República”. In: FAUSTO, Boris (org.). **História geral da civilização brasileira**. Tomo III: O Brasil Republicano – 3º vol.: Sociedade e Instituições. São Paulo, DIFEL, 1985. pp. 321-342.

CARVALHO, José Geraldo Vidigal de, Cônego. **Dom Oscar de Oliveira**: um apóstolo admirável. Vida e obras de um dos maiores personagens da História da Igreja. Viçosa: Folha de Viçosa, 1999.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor**. Tradução de Antonio Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Passagens/ Vega, 2002.

GONTIJO, Rebeca. História, cultura, política e sociabilidade intelectual. In: BICALHO, Maria Fernanda B., GOUVÊA, Maria de Fátima S. & SOIHET, Rachel (org.). **Culturas Políticas**: ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 259-284.

KUNG, Hans. **A Igreja Católica**. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

LAGRÉE, Michel. **Religião e tecnologia**: a bênção de Prometeu. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002. (Coleção Ciências Sociais).

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. Tradução de Sylvia Lyra. In: MARTINS, José de Souza (org.). **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: HUCITEC, 1981. p. 77-131.

MICELI, Sérgio. **A Elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

OLIVEIRA, Oscar de. *De Delictis et Poenis*: Direito Canônico. Mariana: Cooperativa do Livro para uso dos Seminaristas de Mariana, 1951.

_____. **Nossa Senhora das Brotas**. História da sua aparição com dados que a precederam e a seguiram, acrescido de notas litúrgicas. Pouso Alegre: Tipografia da Escola Profissional de Pouso Alegre, 1956.

_____. **Nossa Senhora de Brotas**: seu culto em Portugal e no Brasil (e subsídios para a história de Nossa Senhora de Brotas de Entre Rios de Minas). Pouso Alegre: Tipografia da Escola Profissional de Pouso Alegre, 1958.

_____. **As mais belas histórias da Bíblia**. 2º ed. Rio de Janeiro: Record, 1964.

_____. **Os Dízimos eclesiásticos no Brasil nos períodos da Colônia e do Império.** Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1964.

_____. **Virgem Maria:** mãe de Deus e mãe dos homens. Mariana: Dom Viçoso, 1968.

_____. **A fé.** Mariana: Dom Viçoso, 1969.

_____. **A Eucaristia:** inefável mistério da fé. Mariana: Dom Viçoso, 1970.

_____. **Terra Natal:** versos e um pouco de nossa história. Mariana: Dom Viçoso, 1973.

_____. **A Família.** Mariana: Dom Viçoso, 1974a.

_____. **Entre Rios de Minas:** às vésperas de seu centenário. Mariana: Dom Viçoso, 1974b.

_____. **Sagrado Coração de Jesus.** Mariana: Dom Viçoso, 1976.

_____. **Moinho d'água:** versos. Belo Horizonte: edição do autor, 1979.

_____. **Academia Mineira de Letras,** cadeira n. 27, Discursos, Ensaios e Conferências. Belo Horizonte: Academia Mineira de Letras, 1984.

_____. **Estância da Saudade.** Mariana: Dom Viçoso, 1987.

_____. **Nossa Senhora das Brotas:** em Portugal e no Brasil. Entre Rios de Minas: edição do autor, 1994.

_____. Primeiros tempos do Brumado, Hoje Entre Rios de Minas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, IHGMG, V. VIII, 1961. p. 109-116.

_____. Primórdios de Entre Rios de Minas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, IHGMG, V. IX, 1962. p. 73-81.

_____. Sessão Solene de 17 de setembro de 1963. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, IHGMG, V. X, 1963. p. 392-396.

_____. Um pouco de História Eclesiástica da Freguesia de Tiradentes. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, IHGMG, V. XIII, 1968. p. 121-131.

_____. Bons feitos do Conde de Assumar. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, IHGMG, V. XIV, 1970. pp. 331-346.

_____. Bárbara Eliodora Guilhermina da Silveira, Heroína da Inconfidência. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, IHGMG, V. XVII, 1977. p. 117-124.

_____. O que fez a Igreja no Brasil pelo escravo africano. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: IHGB, N. 326, 1980. p. 311-326.

_____. Mariana, Vila do Carmo no Ciclo do Ouro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, IHGMG, V. XVIII, 1981. p. 33-43.

_____. A música a serviço da arte e da fé. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: IHGB, V. 150, n. 364, 1989. p. 361-379.

RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília: UnB: Câmara dos Deputados, 1981. (Biblioteca do Pensamento Político Republicano, vol. 4).

TRINDADE, Raimundo. **Apontamentos Biográficos sobre Bispos Brasileiros nascidos em Minas Gerais (1770-1961)**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1984.

VINCENT, Gerard. Os católicos: o imaginário e o pecado. In: PROST, Antoine & VINCENT, Gerard (org.). **História da Vida Privada 5: da Primeira Guerra aos nossos dias**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 393-426.

CRIAÇÃO DA DIOCESE DE FOZ DO IGUAÇU E O PERFIL BIOGRÁFICO DE DOM OLÍVIO AURÉLIO FAZZA

Frank Antonio Mezzomo*

A década de 1970 foi para o Oeste do Paraná um período de grandes transformações socioeconômicas que, pela rapidez e profundidade, dificilmente encontram paralelo noutros momentos históricos da região. Não poderia deixar de aparecer aos seus protagonistas senão sob uma forma: a de uma sociedade em movimento, de um cosmo socialmente ordenado e nomizado para uma realidade estranha, diferente e por vezes aterrorizadora. Movimento de famílias que se deslocam do campo para a cidade, do campo para outras regiões do território nacional e para o exterior através da tríplice fronteira; movimento de milhares de homens e mulheres que migram para região Oeste em busca da promessa de empregos que a construção da usina Itaipu Binacional oferecia. Movimento, enfim, de uma configuração de vida para outra: da sociedade rural caracterizada pelo tradicionalismo para o mundo da concorrência da grande cidade, ou para o mundo sem lei da fronteira agrícola; da pacata cidadezinha do interior para a vida um tanto agitada da cidade média ou alucinada da metrópole. É nesse cenário que ocorre a reconfiguração do território católico no Oeste do Paraná.

A diocese de Foz do Iguaçu, sobretudo ao longo das décadas de 1980 e início de 1990, foi alardeada como uma Igreja progressista pelas suas opções de denúncia da violação de direitos humanos e presença motivadora junto aos movimentos sociais. Embora sendo necessário pensar sobre esse *progressismo*, a afirmação não é de toda

* Frank Antonio Mezzomo, Doutor, Professor na Faculdade Estadual de Ciências e Letras de Campo Mourão na Universidade Estadual do Paraná, UNESPAR. Este texto, com alterações e inserções pontuais, foi publicado, em 2012, no livro *In Uno Spiritu*: bispo e sociedade, Igreja e Conflitos Sociais.

fortuita, e sua compreensão remete a razões complexas que excedem a dimensão de qualquer individualidade, embora passe, em grande parte, pelo protagonismo de Dom Olívio, primeiro bispo a assumir a diocese. Concorrem para o entendimento do ativismo social da Igreja Particular de Foz do Iguaçu, razões de ordem política, social e econômica, amalgamadas com opções realizadas pelos sujeitos sociais. Como objetivo para este texto, busca-se contextualizar a formação de nova territorialidade católica no Oeste do Paraná e alguns elementos que apontam para a configuração do episcopado de Dom Olívio.

O Oeste do Paraná é composto por 50 municípios que, em 2006, tinham uma população aproximada de 1.140.000 habitantes. As cidades que mais se destacam em função do crescimento socioeconômico são Foz do Iguaçu, Cascavel e Toledo. É sua característica atual o expressivo dinamismo, que tem se mostrado capaz de contrabalançar as fortes tendências de concentração econômica e populacional do estado rumo à região Metropolitana de Curitiba, embora convivendo com intensos fluxos migratórios marcados por trocas intra e inter-regionais, bem como interestaduais, refletindo em especial no movimento de saídas rurais, sustentando um ritmo de crescimento que contribui para um maior equilíbrio regional do estado. (IPARDES, 2004: 22).

Esta região apresentou-se como pólo de atração de migrantes desde a década de 1940, quando sobretudo agricultores vindos dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul migram para lá, a fim de explorar a nova fronteira agrícola. Entretanto, é em finais da década de 1960 e início de 1970, com a introdução de novas tecnologias de cultivo, que a modernização altera o processo produtivo e as relações de produção, a ponto de mudar significativamente a paisagem da área. Soma-se a esse fenômeno a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, no município de Foz do Iguaçu, que traria grandes mudanças na ocupação territorial, interferindo decididamente no êxodo rural, no crescimento urbano desta cidade e na atração, por outro lado, de milhares de profissionais ligados à construção civil em busca de oportunidade de emprego e da especulação imobiliária.

Ao lado dessas transformações, a Igreja Católica, desde 1950, busca responder ao desafio de se estruturar fisicamente e empreender uma ação de pastoreio coordenada. Neste sentido, a primeira diocese da região foi criada em 1959 e instalada no ano

seguinte, tendo como sede a cidade de Toledo. Embora de baixa densidade demográfica, aproximadamente 140 mil habitantes em 1960, Toledo era uma das maiores dioceses em extensão do Paraná, com 28.109 km² abrangendo todo o Oeste paranaense. Conforme dados do IBGE, dez anos mais tarde, em 1970, a população oestina chegava a 752.432 habitantes. (IBGE, 1970).

No encalço dessas mudanças, em 1978, a diocese de Toledo foi subdividida em duas novas dioceses: Foz do Iguaçu e Cascavel. Portanto, a partir de então, o Oeste do Paraná passou a ter três dioceses. Certamente, foi uma medida administrativa elementar para fazer frente aos novos desafios pastorais, do qual o crescimento populacional representava apenas um deles.

Particularmente, a microrregião de Foz do Iguaçu, que a partir de 1978 compreenderá a área da nova diocese, é marcada pelo forte êxodo rural promovido pela mecanização do campo e pela construção da hidrelétrica de Itaipu, quando, com a formação do lago, desaloja mais de quarenta mil pessoas. Ocorre um processo intenso de migração endógena – ao Norte e Noroeste do Brasil – e exógena ao país – principalmente para o Paraguai –, além do crescimento acelerado das cidades; sobretudo de Foz do Iguaçu, sem planejamento infraestrutural. Tal contexto gerou um processo agressivo de marginalidade socioeconômica em que o esgarçamento das relações sociais são sentidas, sobremaneira, nas pequenas comunidades. Ademais, como região de tríplice fronteira, transmitia uma sensação de insegurança política e social. No campo político, conforme Lei de Segurança Nacional, três dos seis municípios que compõem a diocese fazem parte da área de segurança nacional, sendo seus prefeitos nomeados conforme chancela do presidente da República.¹

É essa realidade que o recém-nomeado Dom Olívio encontra quando chega a Foz do Iguaçu. É correto afirmar que a diocese, durante a década de 1970, é conflituosa por estar envolvida em situações que provocam desestabilidade social. Não parece que discursos alardeando progresso e harmonia social, a laboriosidade e a tenacidade do homem oestino ligado à placidez no respeito ao chamamento da ordem civil e a existência de comunidades enlaçadas pelo princípio da solidariedade, encontrem

¹ Os municípios pertencentes a área de Segurança Nacional e que tinham seus prefeitos nomeados eram Foz do Iguaçu, Santa Helena e Medianeira.

correspondência no mundo vivido. Parecia que esse imaginário social tão fortemente construído por décadas pelas mídias que standardizavam planos de ocupação das colonizadoras; sobretudo, discursos dos governos civis e militares pautados na máxima da ordem para o progresso começava a mostrar fissuras, porque descolado do cotidiano. A afirmação de que os símbolos só são eficazes quando assentam numa comunidade de imaginação, do contrário tendem a desaparecer da vida coletiva ou a ser reduzidos a funções puramente decorativas, era uma realidade no Oeste do Paraná. (Backzo, 1986: 325).

Assim, conforme a análise de alguns historiadores e sociólogos, a região vê-se inserida num circuito internacional de produção e de mercado, que despontencializa as comunidades da sua capacidade de autogestão. São rompidos alguns vínculos societários, e as relações de confiabilidade substituídas pelas relações contratuais, que amarram os indivíduos a instituições gestadas e estabelecidas fora do seu domínio de convivência. A modernização, a urbanização e as interferências sobre a organização do espaço e da produção econômica, social e cultural afetam profundamente a mentalidade, as representações e os valores de referência do homem oestino. (Schallenberger, 1994: 25 e 27).

Em síntese, pode-se dizer que são três os maiores desafios enfrentados por Dom Olívio: primeiramente, porque a diocese está localizada num espaço fronteiro que acolhe pessoas de várias nacionalidades e de diferentes ambientes socioculturais; em segundo, porque as pacatas comunidades interioranas viram-se envolvidas pela grande mobilidade das famílias provocadas pelo êxodo rural em função da mecanização da agricultura e da formação do lago de Itaipu, num processo que desapropria milhares de pessoas; em terceiro, por se tratar de uma nova diocese, Foz do Iguaçu não apresenta uma infraestrutura adequada, o que é agravado pelo baixo número do clero diocesano e religioso que se esmera para acompanhar o rápido crescimento e mobilidade demográfica da região. Essa realidade parece ter sido o grande desafio de Dom Olívio e requerido maior investimento de seu capital simbólico.

Formação de novas dioceses e arquidiocese no Oeste do Paraná

A área territorial da diocese de Toledo estava dividida em três setores administrativos criados a partir da localização, tamanho e realidade de seus municípios e paróquias. Trata-se dos setores de Foz do Iguaçu, Cascavel e Toledo que, em maio de 1978, consolidaram-se em três dioceses.² O fluxo migratório, proveniente especialmente do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, na avaliação de Nilceu Deitos, conferiu características socioculturais, econômicas e políticas diferentes de outras regiões do Paraná e isso veio ao encontro da sugestão manifestada pela Nunciatura Apostólica de se criarem, no estado do Paraná, novas Províncias Eclesiásticas além das existentes em Curitiba e Londrina. (Deitos, 2003: 35).

A proposição do núncio apostólico Dom Carmine Rocco, aprovada pelo episcopado paranaense, fez com que, após um ano e cinco meses como sede diocesana, Cascavel, juntamente com Maringá, fosse elevada à categoria de arquidiocese, em 17 de outubro de 1979, através da bula *Maiori Christifidelium*, tendo como sufragâneas as dioceses de Toledo, Foz do Iguaçu e Palmas/Francisco Beltrão (Figura 1).

² Houve uma experiência em dividir a diocese de Toledo nos setores de Foz do Iguaçu, Toledo, Cascavel, Guaíra e Assis Chateaubriand. Todavia, em razão de adequação estrutural e do crescimento das cidades de Foz do Iguaçu, Cascavel e Toledo, os setores foram reduzidos a esses três que se tornam dioceses em 1978. Os critérios para criação dos setores, conforme ata do clero diocesano de Toledo, referem-se à diversificação dos problemas e interesses de cada setor, melhor entrosamento do clero de cada região e, finalmente, maior conhecimento de seus membros, visando criar comprometimento para as futuras dioceses. (LIVRO ATA DA REUNIÃO DO CLERO DA DIOCESE DE TOLEDO, 9 de setembro 1976). Noutro documento de 1969, escrito por Dom Armando Círio, bispo de Toledo, consta como atribuição do coordenador do setor, além da representação oficial do bispo, visitar e convocar o clero, religiosos e leigos a fim de: a) favorecer a amizade e o entendimento; b) refletir sobre a Igreja e a sociedade em que vivem; c) promover jornadas de atualização e espiritualidade; d) acompanhar a execução do Plano de Pastoral da Diocese. (Círio, abril de 1969).

ARQUIDIOCESE DE CASCAVEL

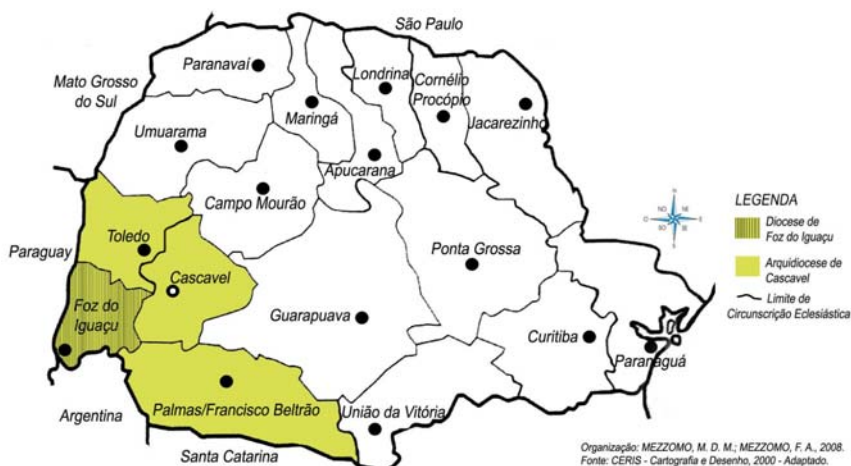


Figura 1: Localização da diocese de Foz do Iguaçu, da arquidiocese de Cascavel e demais circunscrições eclesiais do Paraná. Fonte: CERIS – Cartografia e Desenho, 2008. (Adaptada pelo autor).

Até esse momento, maio de 1978, a organização religiosa da região Oeste estava ligada diretamente à administração episcopal do josefino Dom Armando Círio. Percorrendo algumas atas dos setores (de Toledo, de Cascavel e de Foz do Iguaçu) e dos encontros do clero diocesano de Toledo, em que constam avaliação e programação das atividades na diocese, são visíveis a autonomia e as opções pastorais tomadas pelos setores. É temerário afirmar a existência de opções e/ou linhas pastorais definidas pela/para diocese de Toledo. Dom Armando Círio, de perfil eclesial-sacramental, não parecia incomodado com a autonomia setorial.

Em entrevista, Adriano van de Ven, coordenador do setor de Foz do Iguaçu, afirma que o bispo era um sujeito bonachão, agradável e de fácil convivência, de modo que não parece ter exercido influência a ponto de indicar linhas pastorais rígidas para a diocese de Toledo. Como bom vigário, continua Adriano, embora não muito sensível ao apelo social, Dom Armando dava liberdade aos padres que tinham opções pastorais diferentes da sua. (Mezzomo, 2009: 65). Talvez essa tolerância e flexibilidade tenham sido também responsáveis por contemporizar possíveis conflitos *ad intra* e *ad extra ecclesie*. Estão contidas na fala de Adriano duas características que vale destacar, a fim de entender o problema maior, que é a possível renovação eclesial de Dom Olívio quando

assume a diocese de Foz do Iguaçu. A primeira é quanto à autonomia dos três setores administrativos da diocese de Toledo; a segunda refere-se à característica eclesial dos mesmos.

A autonomia dos setores possibilita que o setor de Foz do Iguaçu ensaie alguns passos na direção da promoção humana e dos movimentos de renovação – ainda que pontuais – como círculos bíblicos, cursos sobre sindicatos e grupos de reflexão, enquanto os setores de Cascavel e Toledo organizam e expandem movimentos tradicionais, como Movimento Familiar Cristão, Encontro de Casais, Rumo ao Infinito, Apostolado da Oração, entre outros. Essa liberdade de opção não provocou problemas de relacionamento entre o clero, embora não tenha criado uma identificação religiosa nem entre os porta-vozes do sagrado, nem entre os leigos. Na síntese de uma plenária do encontro dos padres ocorrido em Toledo em 1975, são apresentadas dificuldades acarretadas por tal situação:

1. Condições da paróquia: As paróquias são extensas, profundamente heterogêneas devido à população instável, cultura e raças diferentes. às vezes falta espírito comunitário.
 2. As paróquias carecem de uma unidade maior devido à falta de uma linha de orientação bem definida que parta da cúpula diocesana. Com relação às Comunidades de base, não se tem uma ideia exata sobre o assunto.
 3. Leigos: Há participação crescente e satisfatória, conseguida através dos Movimentos.
 4. Todos consideram o planejamento necessário, embora nem todos estejam empenhados em sua aplicação.
- (ENCONTRO DOS PADRES, 5 a 7 de março de 1975).

A leitura dessa fonte permite afirmar acerca da diversidade cultural, flexibilidade e ausência de opção pastoral diocesana e participação dos leigos através de movimentos. Este último aspecto é oportuno para introduzir o segundo problema apontado acima: pode-se dizer que a diocese de Toledo, na sua diversidade de movimentos, tem em seu bispo uma compreensão verticalizada sobre a missão da Igreja. Como escreve Dom Armando na mensagem de Páscoa de 1977, advertindo seu rebanho: “Não te afaste da Igreja. Nada é maior e mais forte que ela. O teu refúgio é a Igreja. Ela é mais alta que o céu. Mais vasta que a terra. Conforme o papa, ela ilumina o

homem". (Círio, abril de 1977). Discurso autocentrado na sabedoria eclesiástica, que mais parece indicar uma Igreja pré-conciliar e menos uma *Igreja Povo de Deus*, em conformidade com documentos do Concílio Vaticano II.

Tendo participado de três sessões do Concílio Vaticano II, Dom Armando manifesta em seus escritos a importância da renovação paroquial aos moldes dos documentos conciliares e das inspirações de Medellín. Contudo, a apropriação destes eventos e desse *aggiornamento* é muito peculiar. É flagrante a concepção de Igreja do bispo toledense contida numa carta enviada aos vigários da diocese, em 1963, ao lembrar sobre o papel da Igreja e a maneira como ela devia se renovar:

'A missão da Igreja é essencialmente religiosa, mas nada deve ser alheio ao Sacerdote que compreendeu o valor e a extensão de seu ministério: fazer reinar em todas as partes o espírito de Cristo', declarou Paulo VI ao receber os membros da Comissão Pontifícia da América Latina. Pelo visto e dito, também à luz do Concílio Ecumênico, a renovação da Igreja há de vir através de uma instrução mais acurada do povo, através de uma vivência mais intensa dos sacramentos e da liturgia... Mandamos portanto que se fundem e se tornem vivas e atuantes as associações de maior tradição e mais enraizadas no nosso Estado: Cruzada Eucarística, Pia União das Filhas de Maria, Congregados Marianos, Apostolado da Oração. (Círio, 7 de agosto de 1963)

Essa citação traça, na diversidade dos movimentos da diocese de Toledo, as preferências impulsionadas pelo bispo. Primeiramente, a menção acerca da missão essencialmente religiosa da Igreja, da assimilação sacramental e litúrgica introduzidas pelo Concílio e o convite para os vigários se empenharem em promover movimentos tradicionais. Note-se: nas duas citações do bispo, não aparece menção aos grupos de reflexão, círculos bíblicos, movimentos sociais, reivindicações políticas já gestadas e pautadas pela Igreja no Brasil. A recorrência ao historiador Roger Chartier mais uma vez é oportuna porque esclarece como as leituras apropriadas são, por vezes, vazadas pela subjetividade sem assumirem o autoentendimento de serem transgressoras. (Chartier, 1999). Possivelmente a reforma litúrgica e sacramental representava a grande novidade do conclave para a diocese toledense!

Nesse cenário, é instalada a diocese de Foz do Iguaçu – um contexto socioeconômico em transformação e em uma região na qual a prioridade da diocese de Toledo é sacramental e litúrgica. Qualquer expressão de progressismo neste ambiente deve ser relativizada, conforme a realidade apropriada.

***De Christiani Populi*: Criação da diocese de Foz do Iguaçu e nomeação episcopal**

A diocese de Foz do Iguaçu, composta por seis municípios, foi criada pela bula *De Christiani Populi* de Paulo VI, em 5 de maio de 1978, tendo como primeiro bispo Dom Olívio Aurélio Fazza.³ O território da nova diocese contava com 6.821,9 km², 13 paróquias administradas por um número reduzido de padres – vinte e seis padres dos quais somente dois eram diocesanos – e uma população aproximada de 360 mil habitantes. (CERIS, 2000: 80). A diocese foi dividida administrativamente em três setores, ou áreas, como também são conhecidas, a fim de melhor administrar decisões e personalizar ações junto às paróquias e capelas (Figura 2). Os critérios para a criação dos setores referem-se à diversificação dos problemas e interesses, localização das paróquias, melhor entrosamento do clero na definição de ações pastorais de conjunto e, finalmente, maior conhecimento de seus membros.⁴

³ Dom Olívio, pertencente a Congregação do Verbo Divino, foi nomeado bispo em 13 de maio e ordenado na paróquia Nossa Senhora de Lourdes, bairro Água Rasa em São Paulo, em 12 de agosto de 1978. A posse na diocese de Foz do Iguaçu ocorreu em 26 de agosto de 1978.

⁴ O livro-tombo da paróquia Nossa Senhora da Conceição de Missal registra que a divisão em setores ocorreu ainda em novembro de 1979 (LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO, 15 de novembro de 1979). Em 2010 os setores estavam definidos: Setor I: paróquias de Foz do Iguaçu e Santa Terezinha de Itaipu; Setor II: paróquias de Itaipulândia, Medianeira, Missal, Santa Helena e São Miguel do Iguaçu; Setor III: Matelândia, Ramilândia. São José das Palmeiras, Vera Cruz do Oeste, Céu Azul e Diamante D'Oeste. Estes são os treze municípios que compõem a diocese de Foz do Iguaçu.

DIOCESE DE FOZ DO IGUAÇU

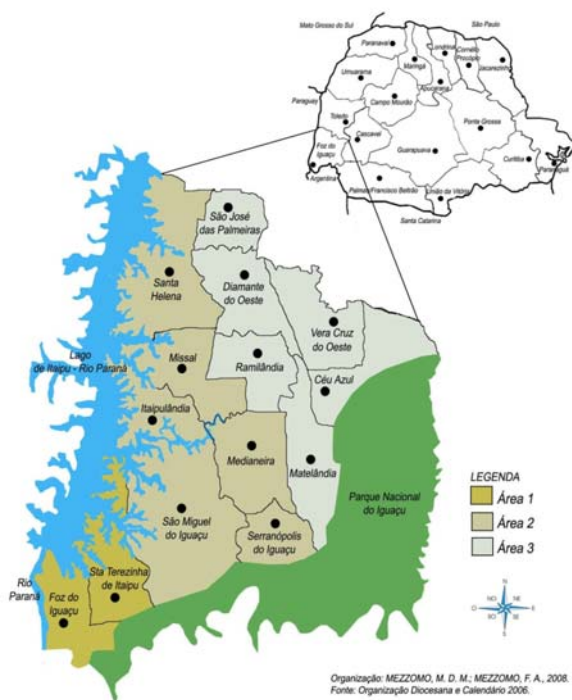


Figura 2: Diocese de Foz do Iguaçu e áreas administrativas. Fonte: Organização Diocesana e Calendário 2006. (Adaptada pelo autor).

Os três setores participam das decisões tomadas em âmbito diocesano e devem estar sintonizados com as deliberações definidas em coletivo a ocorrer, sobretudo, anualmente nas Assembleias Diocesanas. Não se pode afirmar que esses setores tinham um perfil consolidado de renovação de suas pastorais; todavia, algumas paróquias, timidamente, ensaiavam alguns passos nessa direção quando ainda pertenciam à diocese de Toledo. Ao consultar os livros-tombo, atas e alguns informativos como panfletos e matérias publicadas em jornais, pode-se compreender algumas opções pastorais tomadas⁵.

⁵ Da maioria das treze paróquias que compunham o setor e depois a diocese de Foz do Iguaçu, foi coletado, digitalizado e analisado material. Trata-se de fontes como livros-tombo, livros de atas de grupos de jovens, de conselho de pastoral paroquial e de movimentos como Apostolado da Oração; materiais produzidos como cartilhas, roteiros para reflexão, jornal da diocese de Toledo e, posteriormente, jornal da diocese de Foz do Iguaçu e jornais da região como *O Paraná*, *Gazeta de Toledo*, *Correio de Notícias*, *O Oeste*, *Nosso Tempo*, entre outros. Nas paróquias, a maior quantidade de fontes produzidas, acessadas e digitalizadas foi de Nossa Senhora de Medianeira de Todas as Graças (Medianeira), Catedral São João Batista, São Paulo Apóstolo e São José Operário (Foz do Iguaçu), São Miguel (São Miguel do Iguaçu), Nossa

Assim, se é possível fazer generalização acerca do setor e futura diocese de Foz do Iguaçu, é correto afirmar que há, em algumas paróquias, maior envolvimento do clero na renovação paroquial do que em outras. Essa reorganização é perceptível se for tomada como referência a implantação de novas estruturas religiosas criadas no pós-concílio, como o conselho de pastoral paroquial e as comunidades eclesiais de base.

O estado do perfil das paróquias é curioso: algumas buscam uma coordenação e um controle efetivo sobre a pastoral; outras afrouxam tais laços, permitindo maior autonomia. Por um lado, é visível a atenção dedicada à linha missionária; por outro, à promoção humana. Por isso, não seria incorreto afirmar que todas, com seu modo de percepção, desenvolviam atividades de renovação litúrgica aos moldes do Concílio.

Na linha do ecumenismo, ocorrem algumas ações conjuntas, sobretudo com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Em relação às CEBs, pode-se dizer que o empenho não foi o mesmo e que o entendimento de sua configuração, sua função e sua relação com a estrutura paroquial também variava.⁶ Essas constatações são importantes porque dão a conhecer a realidade em que se encontravam as paróquias quando da instalação da diocese. Contribuem, assim, para entender o empreendimento de Dom Olívio, a fim de caracterizar em que medida houve continuidade, ruptura e renovação eclesial.

Os numerosos depoimentos colhidos, por meio das entrevistas e dos escritos em cartas e matérias de jornais acerca de Dom Olívio, apontam para um homem que se mostrava próximo ao cotidiano das pessoas, sendo de fácil relacionamento, simples no agir, simpático ao diálogo, reticente até a tomada das decisões e pouco afoito ao uso da palavra em conversas, reuniões e manifestações públicas. Em uma entrevista dada pelo sucessor, Dom Laurindo Guizzardi, Dom Olívio é avaliado como “pessoa ponderada e pensa três vezes antes de tomar a palavra. Por isso ele não é pessoa de estar

Senhora do Caravaggio (Matelândia), Santa Terezinha (Santa Terezinha de Itaipu), Nossa Senhora Aparecida (Itaipulândia), Sagrada Família de Nazaré (Ramilândia), Nossa Senhora da Conceição (Missal), Nossa Senhora Aparecida (Diamante D’Oeste) e paróquia São José do município de São José das Palmeiras.

⁶ A partir de meados da década de 1970. o livro-tombo, as correspondências e as atas das paróquias de Medianeira, São Miguel do Iguaçu, Missal e, em alguns momentos, da paróquia São João Batista evidenciam iniciativas em torno da formação de grupos de reflexão, formação de líderes e esclarecimentos sobre a importância e procedimentos para a sindicalização. Noutras paróquias, como de Matelândia e Santa Terezinha de Itaipu, a ênfase recai sobre o incentivo e formação de grupos ligados a movimentos como Renovação Carismática, Congregação Mariana, Movimento Familiar Cristão, Apostolado da Oração, entre outros.

continuamente ao microfone. O que me despertou a atenção nele é sua serenidade, calma e otimismo” (Locatelli, 2007: 72). Embora essa fala deva ser avaliada sob o aspecto da diplomacia, uma vez que está fazendo menção a seu antecessor, é pública e notória a habilidade com que Dom Olívio administrava seus relacionamentos com diferentes estratos sociais e cujos interesses por vezes eram conflitantes.

Em diversas oportunidades, sua presença foi solicitada a fim de intermediar negociações em que conflitos eram aparentemente inevitáveis. Não se estaria exagerando ao afirmar que, em determinadas situações, exerceu papel de apaziguador a fim de atenuar e resolver pendengas internas e externas à Igreja. Embora tenha assumido e combatido publicamente determinadas práticas de autoridades civis e militares, não rompeu relações, inclusive solicitando-lhes contribuições financeiras. Mesmo sendo cauteloso em seus escritos e entrevistas, não deixava de tomar posição e fazer afirmações que mexiam com o brio e os interesses particulares; contudo, é razoável afirmar que sua metodologia de ação caracterizou-se mais pelo diálogo do que pelo afrontamento.

Algumas matérias de jornais e entrevistas concedidas são unânimes em corroborar essas afirmações, e, esporadicamente, aparecem explicações populares acerca da origem dessa habilidade. Sendo mineiro, conforme alguns depoimentos, estaria reproduzindo a secular serenidade, temperamento calmo e equilibrado, dotado de extrema sabedoria e generosidade, afeito à ordem e ao bem-estar comum. São curiosas estas menções porque, apesar de o Oeste do Paraná estar distante geograficamente e não apresentar influências culturais diretas do estado de Minas Gerais, estava presente a concepção da existência de uma identidade mineira, um jeito *ta/de ser*, um tipo ideal de existir do qual Dom Olívio era um digno representante.⁷

⁷ No primeiro capítulo de sua tese doutoral, Raquel Marta da Silva faz algumas incursões a fim de historicizar e compreender os momentos e personagens que se empenharam em construir o discurso da mineiridade, ou melhor, os discursos da mineiridade. Para a historiadora, mineiridade é compreendida como prática de um discurso ufanista que, ao ser construído, respaldou na própria história desse estado e, ao mitificá-la, mitificou também suas possíveis características identitárias. Desse modo, acabou também se transformando em um discurso mítico que, principalmente no decorrer da primeira metade do século XX, foi apropriado, manipulado e ressignificado, de um modo geral, pela sociedade mineira, com o intuito de reafirmar a imagem de uma suposta grandeza de Minas Gerais e do seu povo, sobretudo, na área da política e da religião. (Silva, 2008).

No exercício de sua função episcopal, adjetivos e indícios como homem de oração, confiança e fidelidade à hierarquia eclesial, obediência, colegialidade e observância dos documentos oficiais da Igreja figuram como uma marca registrada. Quanto a esta última característica, repetidas vezes Dom Olívio menciona os esforços em organizar pastoralmente a diocese, conforme as diretrizes apresentadas, discutidas e aprovadas junto à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/Regional Sul II, correspondente ao estado do Paraná. Se essa atitude significa buscar legitimidade para seu investimento, igualmente explícita a observância do princípio da corresponsabilidade e sintonia com a Igreja. Claramente, não reiterava um comportamento hierarquizado que porventura pudesse ser invocado como princípio de administração episcopal capaz de enaltecer o poder do bispo sobre sua diocese. Se fiel e contido nas observações do campo da sexualidade, era ativo e sensível às condições sociais dos diocesanos.

A insistência em afirmar a fidelidade e a observância do mandato de obediência não deve se configurar como uma curiosidade sobre sua biografia, arrematando com o jargão de que é o mínimo que se deve esperar de qualquer clérigo que fez esse juramento. Para além do juramento, deve-se entender a absorção desse mandato que provém do entendimento e da aceitação da sabedoria e da autoridade moral e divina do Magistério que, por isso, inspira/sugere/ordena e baliza as ações individuais tomadas. Não parece haver dúvidas de que Dom Olívio foi um bom e obediente servo da Madre Igreja; por isso, suas ações não podem ser rotuladas de moderadas, reformadoras ou conservadoras sem ter no horizonte essa noção.

É nessa dimensão que se deve compreender a primeira visita *Ad Limina Apostolorum*⁸ ocorrida entre maio a junho de 1980. O relato da visita está registrado no

⁸ Com a visita *Ad Limina Apostolorum*, cânon 400 do Código de Direito Canônico, são indicados dois objetivos principais: venerar os sepulcros dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo e apresentar-se ao papa. Além disso, o Bispo de Roma, para cumprir o seu múnus papal, vem buscar informações autênticas e autorizadas sobre o estado concreto das várias Igrejas, principalmente através do relatório quinquenal previsto no cânon 399 do Código, que é um meio para facilitar o relacionamento de comunhão entre as Igrejas particulares e o romano pontífice. Tal relatório é prescrito a todos os Ordinários que tenham computado já dois anos do quinquênio estabelecido desde a tomada de posse. (CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, 2003). No caso de Dom Olívio, o primeiro relatório apresentado foi em maio – junho de 1985, uma vez que em 1980 não havia completado dois anos de sua posse na diocese de Foz do Iguaçu.

livro-tombo da diocese,⁹ onde se destacam as visitas ao dicastério, celebrações, contatos e a tradicional conversa com o papa. Essa viagem a Roma, mais que resposta a uma exigência jurídico-administrativa, permitiu maior “conhecimento e amor a causa da Igreja. Sente mais intensamente o afeto colegial não apenas com os irmãos do episcopado do Paraná, mas também do Brasil e do mundo”. (LIVRO TOMBO DA DIOCESE DE FOZ DO IGUAÇU, 1980). É nesse sentido que a entrevista concedida em outubro de 2006 deve ser entendida, quando reage contrariamente à manifestação de um padre que teria desaprovado as manifestações do papa ao mencionar que o mesmo não tem conhecimento da realidade brasileira. Ao rememorar a conversa com o clérigo, embora não tenha verbalizado, Dom Olívio ri do comportamento ingênuo do padre que, possivelmente, esquece que a missão da Igreja é transcendental, independentemente das contingências espaço-temporal. (Fazza, 2006).

Ao longo de seu episcopado, Dom Olívio compôs um relativo acervo de textos escritos e publicados, sobretudo no jornal diocesano *Em Um Só Espírito*, sessão “A Voz do Pastor” e, esporadicamente, em outras colunas nesse mesmo veículo de comunicação. Frequentemente concedia entrevista à imprensa local e regional mantendo, conforme confidenciou o pastor luterano Werner Fuchs, extrema discrição nas afirmações e precaução em ser fotografado junto a autoridades políticas. (Mezzomo, 2009: 102). Publicou somente uma carta pastoral cujo título enuncia, possivelmente, aquele que foi um dos seus maiores desafios pastorais, a saber, o “Êxodo” rural. Escreveu apresentação em livros de reflexão que posteriormente seriam fichados pelo Serviço Nacional de Inteligência (SNI), presidiu comissões de estudos, além de subscrever vários documentos publicados pela CNBB/Regional.

Em todos os seus escritos, publicados ou não, e entrevistas concedidas, parece não ter feito ouvidos moucos aos problemas sociais candentes como a migração, o êxodo rural e a violência humana. Como já apontado acima, quando não se mantém no silêncio, seus pareceres sobre sexualidade, celibato, métodos contraceptivos, indissolubilidade matrimonial são consoantes à doutrina Católica. (Fazza, 1985: XI).

⁹ O livro-tombo da Diocese, criado concomitante à posse do bispo em 26 de agosto de 1978, é escrito pelo bispo e, por vezes, por padres auxiliares que trabalhavam junto à cúria diocesana. Esse livro se prestou de grande valia para a pesquisa porque registra fatos e as impressões de Dom Olívio sobre o cotidiano e alguns eventos que envolveram sua administração episcopal.

Por fim, e a guisa de conclusão, as três dioceses do Oeste – Toledo, Cascavel e Foz do Iguaçu – serão atingidas nas décadas de 1970/80 pelo processo de modernização e construção de Itaipu e todas, à sua maneira, irão tomar atitudes de reorganização de suas pastorais e serviços religiosos. Por pertencerem, a partir de 1979, à mesma Província Eclesiástica, limitarem-se territorialmente e, sobretudo, por viverem problemas sociais semelhantes, atividades comuns foram realizadas envolvendo lideranças, padres e bispos dessas Igrejas Particulares. Os posicionamentos tomados na diocese de Foz do Iguaçu, por certo acompanhados pela força motriz dos problemas sociais e pela sensibilidade social de seu bispo, tornaram a trajetória episcopal de Dom Olívio peculiar porque profético nas suas intervenções.

Referências bibliográficas

CERIS. **Anuário Católico do Brasil**, Rio de Janeiro: Ceris, v. 11, 2000.

BACZKO, B. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi – Antropos homem**, t. 5. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1986.

CÍRIO, Dom Armando. **Carta aos vigários**. Toledo, 7 de agosto de 1963.

_____. **Mensagem de Páscoa**. Toledo, abril de 1977.

_____. **Padres, religiosos e fiéis**. Toledo, abril de 1969.

CHARTIER, R. **A aventura do livro: do leitor ao navegador**. São Paulo: Unesp, 1999.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2003.

DEITOS, N. J. **Presença da Igreja no oeste do Paraná: a construção do imaginário católico (1930-1999)**. 2004. Tese (Doutorado em História) – Programa de

Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do SUL – UFRGS.
Porto Alegre.

ENCONTRO DOS PADRES – Casa de formação de líderes de Toledo. Toledo, 5 a 7
de março de 1975.

FAZZA, Dom Olívio Aurélio. **Relatório da visita *Ad Limina* (1980-1984)**. Foz do
Iguaçu, 1985.

_____. **Entrevista**. Foz do Iguaçu, 11 de out. 2006. (A/A).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE) – Sinopse preliminar
do senso demográfico de 1970.

Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social – IPARDES. Leituras
Regionais – Mesorregiões Geográficas Paranaenses. Curitiba: IparDES, 2004.

LIVRO ATA DA REUNIÃO DO CLERO DA DIOCESE DE TOLEDO, 9 de setembro
1976.

LIVRO TOMBO DA DIOCESE DE FOZ DO IGUAÇU, 1980.

LIVRO TOMBO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO, 15 de novembro
de 1979.

LOCATELLI, N. N. **Dom Olívio Aurélio Fazza: mensageiro da paz**. Foz do Iguaçu:
Nadai, 2007.

MEZZOMO, F. A. **Memórias dos movimentos sociais no Oeste do Paraná:
GernoteKirinus, Adriano van de Ven, Werner Fuchs**. Campo Mourão: Fecilcam, 2009.

_____. **Dom Olívio Aurélio Fazza: Trajetória eclesial de um bispo em uma região de conflito.** 2010. 363f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SCHALLENBERGER, E.; COLOGNESE, S. A. **Migrações e comunidades cristãs: o modo-de-ser evangélico-luterano no Oeste do Paraná.** Toledo: EDT, 1994.

SILVA, R. M. Mineiridade, representações e lutas de poder na construção da 'Minas Espírita': Da União Espírita Mineira a Francisco Cândido Xavier (1930-1960). 2008. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

TRAJETÓRIA DE VIDA E ESCRITA BIOGRÁFICA: ESTEVAM ÂNGELO DE SOUZA NA ASSEMBLEIA DE DEUS-MA

Elba Fernanda Marques Mota*

Na atualidade, a biografia apresenta-se como um campo historiográfico promissor, ao qual se recorre, neste capítulo, com o objetivo de reconstituir a trajetória de vida de Estevam Ângelo de Souza, pastor da igreja Assembleia de Deus no Maranhão, considerado como um dos mais representativos líderes religiosos maranhenses do século XX. Foi neste sentido que o então arcebispo de São Luís, D. Paulo Ponte, então se pronunciou, por ocasião do falecimento do pastor, em 1996: “O Pastor Estevam foi a maior liderança espiritual do Maranhão neste século” (Souza, 1995: 7).

Visa-se empreender tal releitura historiográfica de forma articulada ao contexto social e religioso em que o pastor Estevam atuou, buscando-se contrapor as diferentes versões existentes acerca de seu percurso de vida. Para tanto, este estudo pauta-se teoricamente nas análises empreendidas por Arfuch (2010) e Hojas (2000), podendo-se sintetizar sua compreensão do biográfico da seguinte forma:

La biografía se presenta [...] como el intento de reconstruir y explicar las modalidades específicas que há adoptado, y luego la significación y el impacto que há tenido, la curva integral de la vida de un personaje determinado o de un individuo elegido, personaje o individuo que se encuentra necesariamente inserto dentro de um contexto múltiple también específico (Hojas 2000: 15).

* Elba Fernanda Marques Mota, Mestranda no Programa de História Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ. Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

Logo, na prática historiográfica, a biografia implica uma interpretação de expressiva complexidade, devendo atentar às rupturas, aos desvios, às escolhas e às ações de um indivíduo, indissociáveis, por sua vez, do conjunto da trama social. Justamente por, configurar-se como uma prática social, é inconcebível a separação, num estudo biográfico, do individual e do coletivo, dicotomia metodológica que cabe ao pesquisador superar em seus estudos:

Para descifrar el complejo tema biográfico habría que pensar que más que afirmar que el individuo se relaciona con el contexto, o que hay una relación **entre** el individuo **y** el contexto, sería necesario concebir al individuo que está **en** el contexto, al individuo que se haya dentro y que es parte orgánica constitutiva de ese mismo contexto, y que por lo tanto el biógrafo o el historiador deben de analizar a ese individuo como algo integrado y perteneciente a dicho contexto (Hojas 2000: 31. Grifo do autor).

A tessitura entre a trajetória do Pastor Estevam Ângelo de Souza com a dinâmica socioreligiosa pode ser facilmente percebida por sua relação institucional com a igreja Assembleia de Deus – no decorrer de mais de 40 anos, a sua vivência confundiu-se com as ações dessa denominação religiosa:

De janeiro de 1954 a abril de 1965, para todo e qualquer trabalho, dependia dos poucos ônibus precários e dos velhos bondes, num período em que energia elétrica em São Luís deixava muito a desejar. Em abril de 1965, habilitado para dirigir veículo passei a trabalhar num jipe de segunda mão que a igreja comprara. Durante 25 anos fui o motorista da igreja, para todo e qualquer serviço, inclusive nas viagens em evangelização no interior do Estado. Em uma Rural verde, 0 km, do ano de 72, fiz várias dessas viagens a partes mais longínquas e até ao extremo Sul do Maranhão, viagens de semanas inteiras nos lameiros ou sob nuvens de poeira, quando não tínhamos um só quilômetro de estrada asfaltada, exceto a BR São Luís – Teresina. Dezoito anos depois que a Rural foi vendida, frequentemente as pessoas me dizem: '*Eu lhe conheci dirigindo uma Rural verde*' (Silva, 2001: 89-90).

Ao longo dos anos 1957-1996, o pastor Estevam Ângelo de Souza conduziu o crescimento e a autenticidade do pentecostalismo assembleiano, personificando e efetivando as principais características de um líder pentecostal. Destaca-se, portanto nas narrativas biográficas a seu respeito, o uso do carisma para o exercício de uma liderança centralizada, traduzida pelo acúmulo de cargos e funções, bem como pela proximidade no trato com os fiéis.

Este conjunto de características pessoais empregadas de forma vinculada à identidade institucional da igreja possibilitou à Assembleia de Deus no Maranhão ampliar o número de templos e de fiéis; implementar sua modernização, mediante a criação, desde 1990, da “Rádio FM Esperança”; inserir-se no campo do trabalho social, com a realização de várias obras assistenciais.

A filantropia foi um dos principais campos de atuação do pastor Estevam, com a constituição de um trabalho educacional, primeiramente com a alfabetização de adultos, a fim de que pudessem ler a Bíblia, finalizando com a construção das escolas de nível fundamental: Bueno Aza e Nels Nelson (homenagem a grandes pastores assembleianos), dando-se a unificação em 1978, tornando-se o Colégio Evangélico Bueno Aza. Posteriormente, o colégio foi fechado, mas o interesse pela educação continuou através dos inúmeros seminários evangélicos, criados pela Assembleia de Deus, inclusive a Faculdade de Teologia da Assembleia de Deus (FATEAD), oriunda do Instituto Bíblico Pentecostal do Maranhão (IBPM).

O último projeto desenvolvido pelo pastor Estevam foi o de iniciar a construção do Centro Social da Assembleia de Deus, obra que ele não viu finalizada. Hoje, tal edifício, que se situa no bairro do Vinhais, na capital maranhense, leva o seu nome e presta serviços de promoção social e de saúde à população de São Luís.

É preciso, todavia, não recair no equívoco de produção de um relato biográfico que se limite à descrição linear de eventos da vida do biografado, sem nenhum desvio ou ruptura ao longo do processo de escrita. Daí a importância de também analisar-se os paradoxos, as contradições e os silêncios do percurso do pastor Estevam, que se imbricam a seus projetos e realizações.

Nos rastros de um servo: os relatos biográficos sobre o pastor Estevam

Nos rastros de um servo. Tal foi o nome dado por Estevam Ângelo de Souza à sua autobiografia, que não foi concluída nem publicada em razão de seu falecimento. Era assim que Estevam desejava ser conhecido, como um servo a serviço do Senhor, a despeito de sua fama já recorrente de um dos maiores líderes religiosos do Maranhão no século XX. Entretanto, se muito foi falado de Estevam Ângelo de Souza, ao contrário dos demais grandes líderes assembleianos desse estado, como Nels Nelson e Alcebíades Pereira de Vasconcelos, ainda não há um relato biográfico sobre aquele líder assembleiano.

Produzidos no interior da Assembleia de Deus, os únicos relatos circulantes sobre Estevam Ângelo de Souza foram produzidos pelo pastor Rayfran Batista da Silva, em suas duas obras: *A História da Assembleia de Deus no Maranhão* (2001) e *Síntese histórica da Assembleia de Deus em São Luís* (2007), ambas edições comemorativas dos 80 e 85 anos, respectivamente, do estabelecimento desta igreja no estado do Maranhão.

Nestas edições, é feito um breve resumo da vida e obra do pastor Estevam Ângelo de Souza, sendo dado destaque especial ao papel de grande evangelizador por ele desempenhado ao longo de seus 41 anos de atuação no Maranhão. Rayfran, aliás, é enfático em assinalar Estevam como grande líder e responsável pela expansão assembleiana no Estado:

O Pastor Estevam era um empreendedor. Tinha uma visão aparentemente agigantada. Só aparência, pois o alcance de sua visão correspondia à dimensão de sua fé. Homem versátil, não se deixou limitar pela setorização. Estendeu seu idealismo para todas as áreas viáveis. A construção de templos, por exemplo. Sua abrangente visão dos processos sociais o tornou um caçador de terrenos estratégicos para levantar igrejas. (Silva, 2001: 93-94)

Já no espaço acadêmico, pastor Estevam Ângelo de Souza é citado em duas monografias de conclusão do curso de História da Universidade Federal do Maranhão, mas tais estudos elegeram a Assembleia de Deus como objeto principal de análise, não priorizando a figura de Estevam. Assim, enquanto o recorte temporal da primeira dessas

análises, produzida por Pekelman Silva (2005), incide entre 1921-1957, ano em que Estevam assumiu a direção da Assembleia de Deus no estado, o trabalho que é de nossa autoria, concluído em 2009, ainda que voltado ao período em que o pastor esteve à frente da direção da igreja (1940-1990), volta-se, privilegiadamente, para a atuação das mulheres assembleianas.

Os nove filhos do pastor também escreveram, logo após o seu falecimento, um posfácio na obra "*O padrão divino para uma família feliz*", em que todos pontuam o que foi ter Estevam Ângelo de Souza como pai:

Era um homem do terno e gravata dos púlpitos, mas também do chapéu de palha dos trabalhos braçais. Ele pregava ao povo com a mesma dignidade e paixão com que trabalhava nos mutirões das muitas construções que empreendeu. Homem viajado correu mundo, mas não considerava nenhum lugar da terra melhor que a sua própria casa. Alguns de nós o apelidaram carinhosamente de "*forever*" porque parecia que ele jamais morreria, de forte que era e de tão profundo que vivia. Muitas vezes nos reuníamos com ele para aconselhá-lo, como filhos, para que ele diminuísse o ritmo ou parasse um pouco para descansar. Ele nunca nos ouviu quanto a isso. Papai era assim. Teríamos muito mais o que dizer sobre o nosso pai. Mas a História, a seu tempo, o fará (Souza, 1995: 228).

Os autores descrevem ainda, neste livro, a tripla definição que Estevam esboçara sobre si mesmo: "Sei que nada sou – sou o que sou pela graça de Deus – tudo o que sou devo a Deus" (Souza, 1995: 233).

Mostra-se, assim, cabível afirmar que Estevam Ângelo de Souza configura-se como uma figura singular da história religiosa do Maranhão, sendo relevante a produção de um estudo historiográfico de sua trajetória de vida, haja vista sua interligação com a promoção da igreja Assembleia de Deus na posição de maior igreja evangélica do Estado do Maranhão. Quando chegou a São Luís, a Igreja contava somente com três congregações, alguns obreiros e um número pequeno de seguidores. Esse número foi multiplicado para o total de 167 congregações e 23 mil membros congregados, só na capital do Estado, em 1996 (Silva, 2001). Quase simultaneamente, as igrejas evangélicas pentecostais sediadas nas regiões metropolitanas de São Luís atingiram, no ano 2000, o

índice de 14,1% da população total, sendo a maioria desse percentual composta pelos assembleianos (IBGE, 2003).

O percurso biográfico de Estevam Ângelo de Souza

Estevam Ângelo de Souza nasceu no dia 2 de agosto de 1922, em Araiões, no interior do Estado do Maranhão, sendo filho de José Romão de Souza e de Maria Alves de Souza. Sua infância e adolescência foram caracterizadas pela pobreza. Nasceu em lar católico, mas passou a integrar oficialmente a igreja Assembleia de Deus desde 9 de abril de 1944, quando recebeu o batismo em águas na cidade de Magalhães de Almeida no Maranhão:

Filho de pais católicos zelosos, rezava, me confessava e fazia penitência. Era vicentino. Cheguei a ser quase como Adão depois que foi expulso do Éden – “nunca matei, nunca roubei, etc, etc.” Tinha sede de salvação e não simpatizava com a “esperança” de ser uma das almas benditas do fogo do purgatório. No dia 9 de abril de 1944, em um sábado de aleluia, no primeiro culto que assisti em Magalhães de Almeida-MA, com uma decisão consciente, entreguei minha vida ao amado salvador Jesus aos 21 anos de idade. Ele deu novo rumo à minha vida. Comecei logo a testificar de Jesus. No dia 6 de julho do mesmo ano, Jesus batizou-me com o Espírito Santo. E três dias depois, pela primeira vez, por trás de uma mesinha - um púlpito, diante de um auditório composto de meu pai e a numerosa família e alguns vizinhos, preguei pela primeira vez. Conhecia muito pouco a Bíblia, mas o Espírito Santo inspirava-me de tal modo que sentia enorme facilidade para pregar o evangelho (Souza, 1996: 3).

Sua atuação como liderança evangélica deu-se através da prática missionária, tendo passado dois anos viajando pelo interior do estado do Piauí. Ainda jovem e solteiro, este vínculo ministerial caracterizou-se por extrema pobreza e simplicidade, conforme descrito pelo próprio Estevam:

Antes de casar-me, quando me perguntavam onde morava, em tom de gracejo, respondia: “Debaixo do chapéu”, pois durante dois anos de solteiro não tinha paradeiro certo. Quase como em rodízio contínuo, viajava uma distância de cerca de trezentos quilômetros, que percorria sempre a pé pelos sertões do Piauí. Sentia tremenda necessidade de possuir o meu lar, onde pudesse também ter um lugar para ler a Bíblia e orar com algum conforto [...]. Mas como casar? Era extrema a minha pobreza! Aonde ia, aonde chegava, tinha as poucas peças de roupas lavadas e passadas graças à generosidade das irmãs que com amor cristão cuidavam de mim (Souza, 1995: 15).

Ainda assim, seu intento foi conseguido, vindo a contrair núpcias em 1946 com Joaquina Maria Batista de Souza, mesmo ano em que foi autorizado a exercer o ministério. Esta fase de sua vida foi transcorrida entre as cidades de Esperantina e Luzilândia, no Piauí, onde trabalhou como evangelista e nasceram seus três primeiros filhos. Em 7 de setembro de 1952, foi ordenado a pastor, tornando-se, porém, viúvo nesta mesma época.

O ano de 1953 assinala um novo divisor de águas na vida do pastor Estevam, pois ele se casava pela segunda vez com a jovem Gizeuda Lima de Souza, sua companheira ao longo de 43 anos, enlace que lhe rendeu mais seis filhos.

Atendendo ao convite do seu mentor, pastor Alcebíades Pereira de Vasconcelos (1914-1988), mudou-se para São Luís, tornando-se copastor da Assembleia de Deus nesta capital maranhense, tendo assumido sua direção como pastor-presidente em 16 de dezembro de 1957. Esta data assinala, portanto, o início de uma vivência pastoral de 41 anos de atuação, mediante a qual Estevam Ângelo de Souza veio a ser considerado a principal liderança espiritual do século XX, no Estado do Maranhão.

Seu protagonismo evidencia-se, entre outros fatores, por ter sido a pessoa que permaneceu por maior espaço de tempo à frente dos principais cargos da igreja: pastor-presidente; presidente da Sociedade Filantrópica Evangélica do Maranhão; entidade mantenedora do colégio evangélico *Bueno Aza* (durante 33 anos); presidente da Convenção Estadual das Assembleias de Deus no Maranhão (por 38 anos); tesoureiro; secretário. Por fim, ele não deixou de exercer o indispensável ofício de motorista da igreja, num estado em que as distâncias são grandes e os transportes por vezes caros e difíceis.

Pastor Estevam possuía uma representação muito forte em São Luís e no interior do Estado. Seu falecimento, em um acidente automobilístico ocorrido em 14 de fevereiro de 1996, suscitou manifestações não apenas por parte das lideranças assembleianas de todo o país, mas também dos principais políticos maranhenses na época.

Nesta ocasião, o senador José Sarney o qualificou como “o principal líder evangélico do Maranhão, promotor do bem-estar da população”. Roseana Sarney, governadora do Estado, avaliou seu falecimento como “uma perda irreparável”; Conceição Andrade, então prefeita da capital, considerou o Pastor como “um seguro referencial para sua geração e que deixou uma grande lacuna em nosso meio” (Souza, 1995: 7).

Mas a relação de proximidade do pastor Estevam com o cenário político pode ser percebida em vários outros momentos, como no ano de 1968, quando o então governador José Sarney subiu ao púlpito da igreja Assembleia de Deus, por ocasião da Convenção Estadual dos obreiros (missionários, evangelistas e pastores) maranhenses assembleianos. No evento, Sarney destacou a inauguração do segundo monumento à Bíblia no Brasil realizado na cidade de Caxias, interior do Estado, evidenciando a busca de suporte eleitoral e de mútua legitimidade biográfica.

Outra ocasião a ser mencionada nesta convergência entre as figuras políticas e a liderança religiosa do pastor Estevam refere-se à abertura da Rádio FM Esperança. Na tentativa de conseguir a liberação do dinheiro retido nas contas bancárias durante o governo de Fernando Collor de Mello, o pastor pediu a ajuda do deputado federal Costa Ferreira, a fim de que intercedesse nos órgãos competentes. Embora não tenha conseguido seu intento, tal apelo demonstra o trânsito que o pastor possuía com o irmão evangélico eleito como deputado.

Costa Ferreira, inclusive, proferiu um pronunciamento na Câmara Federal na época do falecimento de Estevam e, posteriormente, publicou um opúsculo com um resumo da vida e obra do pastor:

Os relatos biográficos costumam ser algo platônico, costumam ser românticos. Não foi assim com o pastor Estevam. Ele trilhou praticamente dois terços de sua história enfrentando árduos desafios. As frentes opositoras

surgiam principalmente dos que tinham a Assembléia de Deus como mera concorrente e seita herética. Havia algo de inquisitório. Era frequente o apedrejamento de templos, o corte da luz que alimentava o som dos cultos ao ar livre, a discriminação social. Quantas vezes crentes eram presos; quantas vezes os crentes tiveram seus projetos de aquisição de terreno para construção de templos boicotados, fosse junto a autoridades públicas ou a particulares. A pressão era tanta que negócios já concluídos eram desfeitos. Era comum no interior do Estado do Maranhão a oposição consorciada de autoridades religiosas, juízes e delegados. Mas onde quer que fosse aberta uma nova frente de batalha, lá também se encontrava o pastor Estevam (Silva, 2009: 53-54).

Sobre esta participação de políticos no púlpito da igreja, a esposa do pastor, irmã Gizeuda, assim se pronunciou:

Procuravam, mas ele não deixava vir pra dentro da igreja, falava-se fora. João Castelo¹ mesmo foi uma vez querer tirar uma foto com ele aí... O Senhor vai querer botar essa foto no jornal? Ele não ia deixar, não tinha esse negócio que tinha hoje, ele não determinava em quem votar. Hoje não, os políticos vão pro templo e falam o que querem (Mota, 2009: 89).

Outra área de atuação de Estevam Ângelo de Souza foi a conversão de indígenas, tendo sido realizadas visitas às aldeias dos Guajajaras e Canelas, localizadas em Barra do Corda, com o intuito de evangelizá-los. O resultado foi a conversão de 600 índios batizados nas águas e alfabetizados em português (Silva, 2009: 54).

Passados 16 anos de seu falecimento, ainda ocupa um lugar significativo na lembrança dos fiéis e na própria igreja, no mesmo sentido que os frutos de seu trabalho ainda hoje são reconhecidos.

¹ João Castelo é o atual prefeito da capital do Estado, São Luís. Na época ele era candidato ao mesmo cargo.

Escritos de Si: Estevam escritor

O pastor Estevam era autodidata, falava e compreendia a língua inglesa sem nunca ter frequentado um curso especializado, tendo traduzido várias obras para o português. Este interesse pelas letras em geral levou-o à produção de 12 livros², dois opúsculos e vasta literatura evangélica, dentre as quais figuram artigos publicados no jornal *Mensageiro da Paz*, ao longo das décadas de 1970 a 1995.

Sua escrita é algo a se ressaltar, caracterizada pela apropriação pessoal das principais teorias sociológicas e antropológicas circulantes na época, uma vez que para contrapor-se a um autor, Estevam buscava dominar os argumentos por ele empregados, refutando-os a seguir.

Suas duas obras mais conhecidas são *Os Rastros de um Servo* e *O Padrão Divino para uma família feliz*. A primeira é sua autobiografia, em formato de diário, e não foi publicada em razão de seus filhos Samuel e Benjamim Souza estarem produzindo uma biografia a seu respeito. A segunda foi publicada pela Casa Publicadora da Assembleia de Deus (CPAD), com o título *E Deus criou a família*. Percebe-se, neste livro, a intenção do autor em fazer um direcionamento às famílias cristãs para que elas seguissem os padrões bíblicos, segundo a leitura promovida pela Assembleia de Deus. Isto pode ser notado nas recomendações que ele faz às esposas, aos maridos e aos jovens, preocupação particular do pastor, pois ele tinha conhecimento de que o futuro da igreja dependia da inclusão das novas gerações.

Ao ler tais textos, o historiador deve precisar o lugar de fala do autor, ou seja, um líder evangélico, em uma obra que tem por objetivo ser um manual para toda família assembleiana, um público leitor que concordava e apoiava estas orientações colocando em prática as mesmas.

A Igreja Assembleia de Deus no Maranhão conheceu, nas quatro décadas em que teve como liderança o pastor Estevam, extraordinário crescimento e estruturação. Este

² As obras são as seguintes: *O Pai-Nosso*, *O Bom Despenseiro*, *Com quem Caim Casou? As características da Igreja de Cristo*, *Liberdade para os jovens*, *Relação entre jovens e velhos*, *Títulos e dons do Ministério Cristão*, *Um Católico que foi Salvo*, *Os Dons do Espírito*, *Nos Domínios do Espírito*, *Os macacos evoluídos* (Texto inacabado) *O Padrão Divino para uma família feliz*, *Os Rastros de um Servo* (Texto não publicado).

processo se deu, em parte, por sua atuação decisiva. A personalidade e o modelo familiar com a marca feminina da esposa Gizeuda Lima de Souza, os formatos iguais dos templos espalhados por todo o estado, o estilo centralizador e carismático, a forma paternalista de lidar com as pessoas e as situações, a capacidade de negociação política, a prática da simplicidade e da solidariedade, a ética e a moralidade determinadas por valores religiosos, perfizeram um padrão de liderança historicamente situado. Um padrão cada vez mais raro não somente no ambiente religioso evangélico, mas na sociedade em geral.

A história do movimento pentecostal brasileiro, e, particularmente, o assembleiano, foi construída a partir de trajetórias de vida como a de Estevam. Não foram poucos os *heróis ordinários* oriundos de um cotidiano composto de escolhas, opções, estratégias, jogos, contradições, dramas e tramas, em que os indivíduos inscreveram suas marcas. A de Estevam foi a simplicidade.

Referências bibliográficas

ARFUCH, Leonor. **O Espaço biográfico:** dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

HOJAS, Carlos Antonio Aguirre. La Biografía como gênero historiográfico: algunas reflexiones sobre sus posibilidades actuales. In. SCHIMIDT, Benito Bisso. (org.). **O Biográfico:** perspectivas interdisciplinares. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

MOTA, Elba Fernanda Marques. **Poder, subjetividade e condição feminina no pentecostalismo maranhense:** o caso da Igreja Assembléia de Deus (1940-1990). 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – UFMA, São Luís.

SANTOS, Lyndon de Araújo Santos. **As Outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira.** São Luis: Edufma, 2006.

SILVA, Rayfran Batista da. **A História da Assembléia de Deus no Maranhão: Assembléia de Deus em São Luís 80 anos de pentecostes e evangelização.** São Luís: Edgraf, 2001.

_____. **Síntese histórica da Assembléia de Deus em São Luís: 85 anos de evangelização, ação social e Pentecostes.** São Luís: Maranhão, 2009.

SILVA, Pekelman Halo Pereira. **As Primeiras décadas do pentecostalismo assembleiano em São Luís (1921 a 1957).** 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - UFMA, São Luís.

SOUZA, Estêvam Ângelo de. **O Padrão divino para uma família feliz.** São Luís: SIOGE, 1995.

_____. **Os Rastros de um Servo.** (texto inacabado), 1996.

O CONSERVADORISMO CATÓLICO NA REVISTA *PERMANÊNCIA* (1968-1974)

Glauco Costa de Souza*

Introdução

As contribuições teórico-metodológicas advindas da *História Cultural* francesa contribuem para o estudo das diversas manifestações religiosas existentes no Brasil, com análises pautadas na interface do sagrado com os aspectos sociais, culturais e/ou políticos. Desse modo, a vertente francesa relacionada ao fenômeno religioso, denominada de *História Cultural do sagrado*¹, permite a apropriação de métodos da *História Cultural do político*, sendo este capítulo também norteador pelas vertentes da história dos *intelectuais* e do *biográfico*.

Os conceitos e as análises dessas duas últimas correntes fazem com que o pesquisador compreenda as mudanças históricas geradas pela interação entre os grupos de uma sociedade, por meio de suas *representações* e *visões* sobre o mundo. Nesse sentido, pretende-se abordar neste trabalho o conflito político e teológico que existiu entre os setores conservadores e progressistas da Igreja Católica, entre os anos de 1968 a 1974, conhecido pela história contemporânea como anos de chumbos do governo ditatorial².

¹ No artigo a seguir indicado, o professor Eduardo Bastos de Albuquerque trata das orientações historiográficas advindas da *História Nova* e da *História Cultural* francesa sobre o fenômeno religioso. Ele aponta as contribuições dos conceitos de *mentalidade* e *representação*, o que trouxe refinamentos conceituais que colaboram para o estudo do pesquisador. Assim, Albuquerque propõe o desdobramento epistemológico da história religiosa praticada nos anos anteriores e chama a atenção dos historiadores aos conceitos de *sentidos* e *práticas*, pois tais conceitos possuem a “finalidade de perceber o significado atribuído ao mundo [...] de modo a atribuir historicidade a visões de mundo que estão no cotidiano e que fundam a religiosidade de um grupo social [...]” (2007, 47).

² Conhecido como “golpe dentro do golpe” o período compreende a edição do ato Institucional nº 5

Tal conflito entre os grupos católicos foi também veiculado pelos artigos da revista *Permanência*, liderada pelo católico leigo Gustavo Corção, escritor e jornalista dos principais jornais da linha conservadora³ que compunham o cenário da imprensa política brasileira no período.⁴ O grupo *Permanência* contava com a participação de vários intelectuais católicos, em sua maioria professores de ensino superior, jornalistas e políticos que apoiaram a instalação do regime militar. Ou seja, um dos vieses da relação entre religião e política nesse momento deve-se ao fato de a ditadura ter tido por base doutrinária o discurso religioso, pautado na defesa dos valores cristãos.

Dessa forma, o conflito entre os setores progressistas e conservadores formará a *representação histórica* de um momento marcado pela interferência da vida política nas práticas religiosas e teológicas do grupo em questão. Esses artigos refletem episódios marcados pela postura conservadora do movimento *Permanência* contra católicos que “subverteram” a doutrina por influência do pensamento moderno e marxista.

Na primeira parte do trabalho, aproxima-se o grupo *Permanência* do seu ambiente de sociabilização,⁵ onde pessoas compartilhavam o mesmo espaço por comungarem o mesmo sentimento religioso e por atuarem na construção de um discurso anticomunista/modernista. Após a demarcação do espaço intelectual, utiliza-se das contribuições da biografia⁶ para o estudo dos escritos de Gustavo Corção, por

(13/12/1968) até o final do Governo Médici, presidente que liderou a chamada “linha dura”, que impôs medidas repressivas aos setores da esquerda. (cf. Coimbra, 2001).

³ O conservadorismo pode ser interpretado como uma reação política, filosófica e artística – e daí seus vínculos ao romantismo -, historicamente promovida diante dos princípios e dos eventos associados à Revolução Francesa (Mannheim, 1982).

⁴ A Revista *Permanência*, posta em circulação em Outubro de 1968 por seu grupo, fazia parte da imprensa que atuava na veiculação da ideologia política da ditadura. Em várias edições, o grupo editava artigos de Gustavo Corção publicados no jornal *O Globo*, *O Estado de São Paulo* e *Folha de São Paulo*.

⁵ De acordo com Michel Lagrée (1998, 382), a história religiosa encontra-se em um momento de *Fascinação* da interface, no qual recorre a novos objetos de estudos de outros campos historiográficos, englobando a percepção do social e do cultural. O autor reconhece que uma das linhas de frente do estudo do religioso é a história *intelectual*, que “Contribuiu para aclimatar a história social e cultural dos intelectuais enquanto grupo, com os instrumentos de análise apropriados: redes, gerações”.

⁶ Teresa Maria Malatian (2008, 30) afirma que as relações da biografia com a história ganham força a partir da década de 1980 e 1990, com contribuições do historiador francês Roger Chartier. Segundo Malatian, ele foi o responsável pelo florescimento da história narrativa e da valorização do indivíduo na nova fase da historiografia francesa, após a crise do marxismo e do estruturalismo. Influenciado pelos conceitos de Bourdieu sobre o *Habitus*, a Nova *História Cultural* busca a afirmação da liberdade individual manifestada nas escolhas realizadas pelos sujeitos. Sendo assim, nessas escolhas pode-se “afirmar que o indivíduo só existe numa rede de relações sociais diversificadas e esta diversidade lhe permite também desenvolver seu jogo”.

identificar no escritor um indivíduo que atuou dentro do seu espaço histórico, influenciando e sendo influenciado por essa conjuntura.

Por último, alguns artigos de Corção serão analisados no intuito de identificar as *complexas relações entre vida privada e vida pública* vividos pelo católico, no intuito de reconstruir uma *narrativa histórica* do contexto social no qual pertenceu.⁷ Suas críticas em relação aos assuntos polêmicos vividos no interior da instituição *representam* a visão de um grupo determinado, composto por membros que atuaram junto à formação ideológica da doutrina política ditatorial.

Os intelectuais do grupo *Permanência*

O grupo *Permanência* teve sua primeira reunião em outubro de 1968, mês em que lançou sua revista nos meios de comunicação da época. Segundo Antoine (1980), seus artigos se caracterizavam por críticas de cunho teológico⁸ e filosófico⁹ aos setores progressistas da Igreja e pelo apoio de alguns episódios relacionados à ditadura militar.¹⁰

Ao se analisar a compreensão simbólica de um grupo de intelectuais católicos sobre a realidade brasileira, a *História Cultural* confere ao pesquisador ferramentas conceituais na construção do seu trabalho. Por conseguinte, neste capítulo, emprega-se o conceito de *intelectuais* para análise de uma revista composta por pessoas que, juntas, refletiam sobre o momento político e social no qual viviam.

⁷ Para a realização dessa tarefa, os conceitos de *prática/representação* do historiador francês Roger Chartier (1988), advindos da sociologia de Bourdieu, são fundamentais para se compreender teoricamente a visão de mundo dos membros do grupo *Permanência*.

⁸ Encontra-se na revista *Permanência* artigos que criticam o progressismo católico por abalar as estruturas dos principais dogmas católicos, como a questão do celibato, do catecismo e da infalibilidade do Papa. Como exemplos, em sequência, seguem-se os artigos Lage, 1969: 53-57; Rodrigues, 1969: 38-47; Melo, 1968: 29-32.

⁹ Quanto aos artigos com teor filosófico, as críticas se dirigiam aos sistemas de pensamentos surgidos com a modernidade. Pela campanha anticomunista, muitos artigos combatiam o marxismo, como Franco, 1969: 24-34.

¹⁰ Quanto à ditadura militar, o grupo inseria nas notas (janelas) que tratavam de alguns episódios que relacionavam à Igreja com fatos políticos da época. Têm-se várias notas que tratam da relação de grupos progressistas católicos com a guerrilha brasileira, como no episódio dos padres dominicanos que atuaram com Carlos Mariguela (s.a., 1969: 23).

Quanto ao grupo, a liderança intelectual concentrava-se na figura do católico leigo Gustavo Corção, além de contar com a participação de vários religiosos beneditinos do Rio de Janeiro e de intelectuais leigos como Alfredo Lage, Gerardo Dantas, Nuno Veloso e outros¹¹. Como o pensamento de Corção era influenciado pela corrente integrista francesa de Jean Ousset¹² e das revistas francesas *Permanences* e *Itinéraires*, os artigos escritos pelos seus membros receberam forte influência do pensamento católico vindo da França nesse período.

O pensamento integrista desenvolveu-se no mundo católico com a crise modernista no século XIX, quando emergiu um catolicismo moderno, junção da razão com a fé, e um catolicismo integral ou intransigente, totalmente tradicional e hierárquico. Desde então, o integrismo acolheu os grupos tradicionalistas, ultraconservadores, ultraortodoxos e antimodernos da Igreja com o intuito de opor-se com veemência aos pensadores católicos progressistas. Para Pierucci (1990: 150), o pensamento integrista possui as seguintes características:

1) a autoridade sacra para a qual se pretende inerrância literal é o texto papal (melhor dizendo, certos textos de papas), não a Sagrada Escritura; 2) a motivação do zelo militante é a defesa de valores religiosos ameaçados de decomposição pelos efeitos da modernidade; 3) a modernidade, por conseguinte, é pensada como síndrome antagônica à tradição que se quer preservar; 4) numa sociedade condenada a se desagregar pelos próprios erros, o único e legítimo portador da boa ordem sociopolítica a restaurar é a Igreja hierárquica, o alto clero; 5) para a restauração de uma sociedade integralmente cristã, ou seja, confessional em seu conjunto, é indispensável a manipulação ou o exercício do poder político.

¹¹ Sua redação era composta por Maria Graça Carvalho Pierotti, Sileno Ferreira da Costa, Gabriel Chaves de Melo, Maria de Lourdes Ganzarolli de Oliveira e Maria Helena A. P. Fraga. Entre os colaboradores encontram-se, Paulo Rodrigues, Gladstone Chaves de Melo, José Artur Rios, Lenildo Tabosa Pessoa, José Pedro Galvão de Souza, Helena F. Rodriguez, Aíla Gomes, Oscar Mendes, Ruy de Ayres Bello, Luís Delgado. Também participaram da edição religiosos da ordem beneditina, como D. Lourenço Almeida Prado OSB, D. Irineu Pena OSB, D. Marcos Barbosa e Pe. Antônio Candal.

¹² Segundo Antoine (1980), Jean Ousset foi o coordenador de *Centre d'Etudes Critiques et de Synthèse*, criado em 1946, e que deu origem em 1949 à revista *Verbe – La Cité Catholique*. Em julho de 1963, *Verbe* é substituída pela revista mensal *Permanences*.

Quanto ao integrismo no Brasil, o primeiro representante foi Jackson de Figueiredo, que criou nas décadas de 1920 o *Centro D. Vital* e a revista *A Ordem*, que se caracterizaram pela posição contrarrevolucionária, “em defesa da ordem cristã na sociedade e sua intransigência ao pensamento moderno em favor da teologia católica” (Antoine, 1980: 17). Mas, após esse período de estabilidade entre as elites católicas, com a 2ª guerra mundial, apareceram às primeiras fissuras nos setores católicos. De um lado, surgiram grupos preocupados com o problema social, o que os levou a uma tendência política de esquerda. De outro, grupos preocupados em manter a “civilização ocidental cristã, combater o comunismo ateu e discutir a problemática religiosa da modernidade” (Caldeira, 2004: 7-8).

Com o Golpe de 1964, resultado da insatisfação dos setores do exército com a crise política dos governos populistas de Janio Quadros e João Goulart, acentuaram-se as discussões entre as alas da Igreja. Observa-se a formação de vários grupos conservadores que serviram de apoio ao regime instalado, tais como *Hora Presente*, de São Paulo, *Permanência* e a Tradição Família e Propriedade (*TFP*). Estes grupos caracterizaram-se pela problemática integrista: combater o pensamento moderno e a infiltração comunista na sociedade brasileira por meio da defesa dos dogmas pregados pela Igreja Católica Romana.

Dessa forma, formado o jogo político entre os grupos que compuseram a cena histórica, a *história intelectual* oferece pistas conceituais para uma análise histórica sobre o período. Como aponta Lagrée (1998), a *história religiosa* na contemporaneidade requisitou novos objetos e novas abordagens que correspondem a solicitações vindas da própria dinâmica religiosa da sociedade. Assim, no Brasil da década de 1950, grupos religiosos passaram a compor o *corpo social* e, como observa Montes (1994: 69), tem-se um processo de “rearranjo do campo religioso”, com o processo de urbanização e industrialização. Desse processo, o catolicismo passou a disputar o espaço político e social com outras religiões, como o protestantismo (e suas variações) e as religiões afrobrasileiras.

Pensando nessas transformações do campo religioso e político brasileiro, a *história religiosa* é inseparável do conceito de “*imigração religiosa*” (Lagrée, 1998: 380). Ou seja, da interação sucessiva de grupos portadores de uma cultura religiosa diferente

da do padrão nacional. No Brasil, do intercâmbio cultural entre os grupos sociais, surgiram organizações vinculadas à Igreja Católica, comandados por movimentos de matrizes progressistas. Portanto, de acordo com Sirinelli (1996: 244), a *história dos intelectuais* torna-se um campo autônomo e aberto, situado no cruzamento da história política, social e cultural. Nesse sentido, os intelectuais do grupo *Permanência* formaram um *meio polifônico*,¹³ onde suscitaram representações dissonantes da própria realidade, em contraposição aos seus grupos de oposição religiosa e política.

Diante dessas colocações, pode-se afirmar que o grupo *Permanência* selecionou, ordenou, estruturou e narrou uma realidade histórica. O conteúdo de seus artigos não pode ser dissociado do contexto de sua publicação e da figura de seus idealizadores. No seu conjunto, os artigos da revista revelam um mundo como *representação*, no qual a cultura se articula entre o mundo do texto e do sujeito.

Portanto, os intelectuais que formaram o grupo veicularam em suas revistas posições políticas e teológicas contrárias aos dos grupos progressistas que compunham o cenário político e religioso a partir de 1968. Diante da ameaça comunista propagada pela onda revolucionária dos grupos de esquerda na década de 1960, o grupo *Permanência* se posicionou contra os princípios pregados pelos progressistas e contra a irrupção da doutrina marxista em setores da própria instituição.

O líder do grupo Permanência: Gustavo Corção

Gustavo Corção nasceu em 1896, na cidade do Rio de Janeiro. Coursou o ensino público no Colégio Pedro II e engenharia na escola Politécnica. Durante anos, foi professor da disciplina de eletrônica na escola Técnica do Exército, atual Instituto Militar

¹³ Existem três ferramentas de análises essenciais para se empregar o conceito de intelectual no grupo em análise (Sirinelli, 1996: 245-246): a noção de *itinerário*, que consiste na reconstituição das trajetórias de intelectuais e suas influências no plano político ou cultural, como no caso de Gustavo Corção; a noção de *geração*, por representar grupos complexos, podendo, ou não, exercer influência ideológica às gerações de intelectuais seguintes, como no caso a herança intelectual do integrismo francês; e a noção de *sociabilidade*, como o grupo *Permanência*, que se destacou por ser ponto de encontro de itinerários intelectuais individuais ou coletivos e por representarem forças antagônicas de adesão (laços de amizades, fidelidades e influências) ou exclusão (posições tomadas, debates suscitados e cisões resultantes).

Brasileiro. Seu contato com o catolicismo veio depois de uma crise existencial causada pela morte de sua mulher em 1936; depois dessa experiência com o cristianismo, tornou-se membro do *Centro Dom Vital* e defensor dos ideais pregados pelo Magistério da Igreja¹⁴.

Nas décadas de 1950 e 1960, com as mudanças conjunturais ocasionadas pelo fim da 2ª guerra mundial e a bipolarização do mundo, Corção liderou a ala conservadora da Igreja em oposição à ala progressista, comandada pelo católico leigo Alceu Amoroso Lima.¹⁵ Com a radicalização do cenário político e religioso, ocasionada pelo golpe militar de 1964, Corção modifica a tonalidade de sua produção discursiva na imprensa. Essa alteração teve como causa imediata a ameaça comunista que, segundo ele, era fruto do liberalismo, herdeiro da tradição revolucionária de 1789¹⁶.

Sendo assim, as tensões e os conflitos sociais vividos por ele estão impregnados pelas transformações culturais deste contexto. Dessa forma, seus escritos produziram *pontos de intersecção* capazes de revelar a *representação* de um momento histórico, que ligam o indivíduo Corção com sua cultura.¹⁷

Com o fim do *Centro Dom Vital* em 1968, Gustavo Corção e Julio Fleichman criaram o grupo *Permanência* no final do ano. Segundo Chorão, em artigo da própria revista, Corção se destacava por seu catolicismo intransigente e por seu pessimismo

¹⁴ Corção apropriou-se particularmente da reflexão de teóricos católicos como Jacques Maritain (1822-1973), Donoso Cortés e Joseph de Maistre.

¹⁵ Conhecido na imprensa católica como Tristão de Athaide, o conflito entre ele e Gustavo Corção iniciou-se no *Centro Dom Vital* por divergências de pensamento. Segundo Antoine (1980: 45) o conflito nasceu e se afirmou do momento em que, sob a influência da *Ação Católica*, os cristãos do Brasil se sensibilizam para o problema social. A ruptura se consuma em 1968, quando desaparece o *Centro D. Vital* após quarenta anos de atividade sob a presidência de Alceu Amoroso Lima, e Gustavo Corção funda o Centro *Permanência*. A partir daí, “[...] o encarniçamento de Gustavo Corção contra seu ex-amigo surpreende pela violência e continuidade: segundo ele, Alceu Amoroso Lima faz parte de uma ‘sub-raça de obstinados rebeldes’ que povoam a Igreja”.

¹⁶ Para Gustavo Corção, a crise de Autoridade surge do frágil processo democrático brasileiro, pois o povo teve participação dos governos populistas da década de 1960. Ele afirma que o liberalismo brasileiro é fruto dos desvios causados pela Reforma Protestante e pelo Renascimento Cultural, pois deslocaram o centro do universo de Deus para o homem. Assim, tanto a Revolução Francesa quanto o Estado Moderno são “o cavalo de Tróia que assola a Igreja nesses tempos” (Corção, 1971: 9-12)

¹⁷ Com as contribuições advindas da sociologia bourdieusiana, os conceitos de *práticas* e *representações* revelaram-se essenciais para a *História Cultural*. Dessa maneira, os historiadores praticam a biografia de um ângulo novo, distante da história positivista. Assim, a biografia torna o indivíduo e/ou seu grupo como “[...] uma espécie de receptáculo de correntes de pensamento e de movimentos que a narrativa de suas vidas torna mais palpáveis, deixando mais tangível a significação histórica geral de uma vida individual (Priore, 2009: 9).

diante da interferência do mundo moderno nos assuntos da Igreja. Dessa maneira, ao combater a mentalidade pós-conciliar e a infiltração comunista no país, ele se confundia com a própria revista, sendo grande “a influência de Corção no grupo Permanência, que se concentra em torno de suas ideias” (Chorão, 1970: 77).

Sendo assim, formado o grupo sob a liderança do intelectual católico, os artigos publicados no periódico trataram de assuntos relativos à crise democrática no país; a invasão do pensamento moderno na sociedade brasileira; crítica aos grupos de esquerda e aos grupos progressistas da Igreja Católica. Nesse sentido, a narrativa presente nos escritos da revista remete às ações do grupo *Permanência* diante do conflito vivido por eles, em contraposição aos diversos segmentos que compunham aquele contexto histórico.

Portanto, os artigos de Gustavo Corção representam o imaginário socioreligioso dos intelectuais de *Permanência*, grupo formado por católicos pertencentes aos setores conservadores da sociedade brasileira. Dessa forma, ao se examinar os escritos de Corção percebe-se que a biografia desfaz a oposição entre indivíduo e sociedade.

O indivíduo não existe só. Ele só existe “numa rede de relações sociais diversificadas”. Na vida de um indivíduo, convergem fatos e forças sociais, assim, como o indivíduo, suas ideias, representação e imaginário convergem para o contexto social ao qual ele pertence (Priore, 2009: 10).

Os artigos de Gustavo Corção na revista *Permanência*

A revista *Permanência* estrutura-se internamente em cinco partes: *editorial*, *seção de artigos*, *janelas*, *documentos* e *correspondência*.¹⁸ Em todo o período estudado

¹⁸ 1) *Editorial*: constitui-se no primeiro artigo de todas as edições. Ele é escrito pelo grupo do conselho redacional da revista. Os membros sempre se revezavam no comando da redação da revista. 2) *Seção dos Artigos*: sempre compostos pelos principais artigos, escritos pelos colaboradores das revistas, incluindo extratos de artigos e outros estudos que saíam nos principais jornais do país e de revistas internacionais, principalmente as francesas. 3) *Janelas*: são notas rápidas inseridas após o final de um artigo ou no espaço de uma lacuna. Podem ser notícias ou comentários do artigo abordado anteriormente. 4) *Documentos*:

(1968-1974), o nome de Gustavo Corção aparece em primeiro lugar dentre os colaboradores, além de abrir a *seção de artigos* das edições analisadas. Também lecionava nos cursos oferecidos aos membros e aos assinantes da revista.¹⁹

Na maioria dos artigos, Gustavo Corção utiliza-se do discurso anticomunista para censurar os episódios vividos pelos setores progressistas da Igreja Católica no plano político. Percebe-se que, dentro do campo religioso, formaram-se grupos que se confrontaram pela hegemonia do poder simbólico. Essa confrontação teve suas repercussões no âmbito cultural, no que se refere ao campo do imaginário social. Dessa maneira, nos artigos referentes ao conflito político/teológico e dogmático, foram 31 artigos escritos na revista que apresentam episódios que envolveram os membros da esquerda católica nos assuntos políticos e sociais do período ditatorial brasileiro.

Nos seus escritos Gustavo Corção debatia os conceitos relativos aos principais sistemas de pensamentos formadores do pensamento progressista católico e o marxismo, em especial, era o alvo principal do escritor. Em relação ao conceito de *revolução*, por exemplo, ele afirmava que “[...] o que confere o caráter satânico ao revolucionarismo que vemos no comunismo, na revolução cultural e nos movimentos hippies é a famosa recusa da criação e de seu Ator” (Corção, 1969: 3-7). Nesse sentido, a estrutura da narrativa anticomunista é construída pelo escritor por sua oposição ao pensamento progressista.

Quanto à “ameaça vermelha” na instituição, o episódio relacionado à prisão dos padres dominicanos e ao assassinato do líder comunista Carlos Mariguela é considerado por Corção como o ápice da crise interna dentro da Igreja. Dos artigos relacionados a essa crise, entre 1969 a 1970 foram publicados quatro condenando e exigindo a excomunhão dos padres dominicanos que se envolveram no episódio. Ao explicar as *Origens do Progressismo* no Brasil, o escritor narra o episódio de acordo com sua opinião:

espaços transcritos da imprensa católica ou de documentos pontifícios, relativos aos dogmas da Igreja católica romana. 5) *Correspondência*: cartas de fiéis do mundo todo, sempre elogiando a revista pela luta anticomunista e críticas a corrente progressista.

¹⁹ No editorial da revista nº 05, agosto/setembro de 1970, encontra-se a descrição desses cursos. O grupo mantinha economicamente a revista por meio do funcionamento dessas atividades. Gustavo Corção ministrava *Curso de Religião* para os leigos, *Curso de Religião* para o grupo, conferências e o curso de *Entropia Cultural*.

Os exemplos se multiplicaram, e na década de sessenta podíamos dizer que, com raras exceções, todas as pessoas tocadas ou influenciadas por Economia e Humanismo se tornaram comunistas. A província dominicana do Brasil foi devastada. Em 1968, produziu dois escândalos: o provincial e o vice-provincial já ‘casados’ deixam a Ordem e a Igreja, e o prior faz do convento da Perdizes o quartel general da ação popular [...] Um convento dominicano se transforma em coito de guerrilheiros. Mais um passo e temos o episódio que culmina com a morte do terrorista Mariguela entregue à polícia por seus dois cúmplices e companheiros: dois frades dominicanos”. (Corção, 1970: 21)

Em relação ao antimodernismo, o discurso empregado pelo escritor se concentrava nos assuntos teológicos e dogmáticos vividos pela Igreja em âmbito mundial. Para Gustavo Corção, o produto final de todos esses elementos contestatórios ao Magistério se resultou na *Igreja dos Pobres*, com a formulação da *Teologia da Libertação*, que

Para completar a vergonha e culminar a tristeza, todas as apostasias tomaram a direção dos mais odiosos inimigos da Igreja. Sim, a educação máxima exercida pelo século sobre os religiosos se fez com a m... feia, burra e triste que é o comunismo. Foi nesse excremento de uma diarréia histórica que se atolaram os religiosos enjoados de aves-marias e padre-nossos, enjoados do corpo e do sangue do Salvador (Corção, 1974: 17).

Nota-se, portanto, que a estrutura da narrativa do jornalista católico Gustavo Corção se constituiu em oposição aos grupos progressistas da Igreja. Por meio do discurso anticomunista/modernista torna-se possível visualizar os conflitos sentidos pelo escritor que tocam a esfera pública e privada, permitindo o acesso à realidade no qual ele pertenceu. Porém, cabe ao historiador atentar-se sempre pelas distorções dessa realidade cultural, que estão representadas no discurso de Corção sobre o plano político e social.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Da História Religiosa à História Cultural do Sagrado. **Ciência da Religião – História e Sociedade**, N. 5, 34-49, 2007.

ANTOINE, Charles. **O Integrismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Domínios Diferenciados e Reflexos identitários: o pensamento católico “antimoderno” no Brasil. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, N. 4, 97-111, 2004.

CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1988.

CHORÃO, J. Bigotti. Uma Voz Insubmissa. Rio de Janeiro, **Permanência**, 75-77, mar. 1970.

Editorial, Rio de Janeiro, **Permanência**, set. 1970.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. Tortura ontem e hoje: resgatando uma certa história. **Psicologia em Estudo**. Maringá, N. 2, 11-19, ano.

CORÇÃO, Gustavo. Devemos Tolerar os Heréticos? Rio de Janeiro, **Permanência**, 9-12, abr. 1971.

_____. O Revolucionarismo. Rio de Janeiro, **Permanência**, 3-7, out. 1969.

_____. Vida Religiosa. Rio de Janeiro, **Permanência**, 12-17, out. 1974.

_____. Xxxx. Rio de Janeiro, **Permanência**, abr. 1970.

FORACCHI, Marialice Mencarini (org.). **Karl Mannheim: sociologia**. São Paulo: Ática, 1982.

FRANCO, Alexandre. A infra-estrutura ideológica dos coletivismos: o marxismo puro e o marxismo revisto e adaptado por Lenine. Rio de Janeiro, **Permanência**, 24-34, dez.1969.

LAGE, Alfredo. O que é Desclerificação? Rio de Janeiro, **Permanência**, 53-57, jun. 1969.

LAGRÉE, Michel. História Religiosa e História Cultural. In: RIOUX, Jen-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (orgs). **Para Uma História Cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

MALATIAN, Teresa Maria. A Biografia e a História. **Cadernos CEDEM**. São Paulo, N. 1, 16-31, 2008.

MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. In: FORACCHI, Marialice Mencarini (org.). **Karl Mannheim: sociologia**. São Paulo: Ática, 1982.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Fundamentalismo e Integrismo: o nome e as coisas. **Revista da USP**, São Paulo, N. 13, 144-156, 1999.

MELO, Gladstone Chaves de. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*. Rio de Janeiro, **Permanência**, 29-32, nov. 1968.

MONTES, Maria Lucia. As Figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilian Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. V. 4. São Paulo: Cia das Letras, 1994. p. 62-171.

PRIORE, Mary Del. Biografia: quando o indivíduo encontra a história. **Topoi**, Rio de Janeiro, N. 19, 7-16, 2009.

RODRIGUES, Afonso. Leitura brasileira do catecismo holandês: de um diário íntimo. Rio de Janeiro, **Permanência**, 38-47, nov. 1969.

s.a. *Aviso aos Comunistas*. Rio de Janeiro, **Permanência**, dez. 1969.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: REMOND, René (org). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRF\FGV, 1996. p. 231-269.

SOUZA, Glauco Costa. A extrema-direita católica representada na revista *Permanência* (1968-1974). In: 5º SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: BIOGRAFIA E HISTÓRIA INTELLECTUAL, 2011, Mariana. **Caderno de resumos e anais do 5º Seminário Nacional de História da Historiografia: Biografia e História intelectual**. Ouro Preto: EdUFOP, 2011.

O OLHAR DE UM EX-GUERRILHEIRO SOBRE A RELIGIÃO: ALEX POLARI DE ALVERGA E A HISTÓRIA AYAHUASQUEIRA

Janaína Alexandra Capistrano da Costa*

A partir do século XX, as religiões ayahuasqueiras brasileiras, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, dotaram o campo religioso nacional de um fenômeno bastante peculiar, sobre o qual vem se desenvolvendo uma gama de estudos em diversas áreas acadêmicas, tais como farmacologia, biomedicina, ciências humanas e artes (Labate, 2008: 28).

A denominação ayahuasqueira advém do fato desses cultos professarem a ingestão cerimonial da ayahuasca: uma bebida milenar, psicoativa e de origem indígena, que é produzida a partir da cocção de dois vegetais, o cipó *Banisteriopsis Caapi* e a folha do arbusto *Psychotrya Viridi*. A genealogia do consumo da ayahuasca liga-se a diversas práticas rituais de índios, caboclos e seringueiros da Amazônia, mas curiosamente, entre os países perpassados por este território e onde podem ser encontradas essas práticas Peru, Venezuela, Equador, Bolívia e Brasil, somente este último constituiu-se no espaço onde se originaram religiões de orientação cristã que fazem uso da bebida (Labate, 2001: 17-18; Labate, 2000).

Dado este contexto, alguns aspectos se tornaram comuns a essas religiões e as integraram numa “tradição religiosa amazônica” denotando, assim, a sua especificidade. Todas elas nasceram na região amazônica – respectivamente em Rio Branco, capital do Acre por volta de 1930 e em 1945, e em 1961 no seringal *Sunta* situado próximo à fronteira do Brasil com a Bolívia. Seus fundadores, Sr. Irineu, Sr. Daniel e Sr. Gabriel, migraram da região Nordeste e se envolveram com atividades concernentes à exploração da borracha na região Norte. Ademais, os três segmentos que lideraram constituíram-se em re-

* Janaína Alexandra Capistrano da Costa, Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN. Professora do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Tocantins, UFT.

elaborações de um conjunto de crenças características do curandeirismo amazônico. E vale notar, finalmente, que estes partilham categorias tais como *miração, força, luz, peia*, dentre outras, que representam elementos constitutivos da relação do sujeito com a ayahuasca e podem ser definidos na ordem apresentada como efeitos visuais gerados pela ingestão do psicoativo, intensidade com que este atua na pessoa, efeitos visuais associados à clareza, e efeitos negativos (Goulart, 2005: 355-361).

Trata-se de uma tradição essencialmente oral e que passou a ser registrada de forma escrita e sistematizada somente a partir da década de 1980. Alguns dos primeiros registros a serem realizados nesse sentido a partir do interior da esfera religiosa, mas voltado para o público em geral, foram elaborados pelo escritor Alex Polari de Alverga, ex-guerrilheiro da Vanguarda Popular Revolucionária e atualmente um dos principais líderes do Santo Daime.

Uma característica marcante das obras de Alex Polari é seu caráter testemunhal e memorial, já que ele descreve suas experiências e pondera sobre elas fazendo re-elaborações à luz da sua história pessoal, e de histórias outras, de seu país, de seu continente e do oriente. Além disso, o autor é imbuído do exercício constante de colher depoimentos dos fiéis durante suas vivências, gravando-os e depois transcrevendo-os numa narrativa que procura iluminar seu contexto. Tal operação remete a um procedimento distintivo da história oral, muito embora o escritor não revele possuir intenção historiográfica (Alverga, 1984; Alverga, 1992; Alverga, 1998).

Uma questão que se coloca, portanto, é sobre o valor memorial e histórico de ditas obras, principalmente porque aborda o percurso de uma minoria religiosa no campo das religiões. Elas podem ter um valor para os fiéis enquanto referência da sua realidade doutrinária, podem ter um valor para a sociedade como fonte de (re)conhecimento da diversidade religiosa e, conseqüentemente, da legitimidade das religiões ayahuasqueiras, ou ter um valor documental para a escrita da história. Seguramente, todos estes valores se encontram em algum momento imbricados, bem como se acham imbricadas história e memória. Sendo assim, utiliza-se aqui o termo história ayahuasqueira com o intuito de provocar uma reflexão, ainda que resumida até a presente ocasião, sobre as interfaces existentes entre estas atividades aparentemente tão dissimiles no bojo da temática religiosa em tela.

Auferir um qualificativo para a história significa circunscrevê-la a uma forma narrativa delineada a partir de uma relação do autor com os eventos do passado, que pode ser espontânea, deliberada e planejada, afetiva, criativa, política, ou ainda tudo isso de uma vez.

Tal relação pode, além disso, oscilar entre a tentativa de tradução integral do tempo pretérito e uma abordagem consciente da impossibilidade de se alcançar efetivamente esta tradução. Ainda que seja importante denotar que essa dinâmica é cada vez menos pendular, neste último polo, a memória vem sendo valorizada na condição de mecanismo fidedigno de (re)apresentação dos fatos, pois a sua exposição pelos sujeitos diretamente interessados em seu conteúdo não poderia disfarçar a realidade dos acontecimentos.¹

Contudo, se por um lado é possível afirmar que a memória enriquece a perspectiva histórica, por outro, é necessário admitir que nem ela e nem a historiografia podem restituir o passado no presente e sustentar a credencial da imparcialidade, pois ambas são sempre e de alguma forma seletivas. Primeiro, porque uma separação entre os fatos e a interpretação é impraticável, e toda interpretação é histórica e altamente subjetiva; segundo e, por conseguinte, porque toda tradução é um desencontro com o original; por fim, porque toda memória caminha lado a lado com o esquecimento (Seligmann-Silva, 2003; Pollak, 1992: 203).

Nesse quadro, esboçam-se questões de ordem epistemológica e política que extravasam para o campo da ética quando se pergunta sobre os limites do entendimento histórico. Em alguns contextos de censura, repressão e autoritarismo, por exemplo, bem como em situações vivenciadas por minorias étnicas e religiosas, a manifestação de algumas memórias pode tornar-se bastante difícil, requerendo uma tomada de posição em relação ao passado. Assim, “a ética da representação histórica força a historiografia a repensar a sua frágil independência com relação à política e mais especificamente, à política da memória” (Seligmann-Silva, 2003: 74).

¹ Trabalhei esta ideia em outro artigo intitulado “História e memória no Chile contemporâneo”, onde procurei demonstrar que a morte de Pinochet fez emergir uma memória involuntária expressada durante os conflitos que se desenvolveram na cidade de Santiago na época. Revelando-se assim, algo além da memória voluntária numa sociedade ainda profundamente cindida politicamente.

Os grupos e as instituições que fazem parte da sociedade mais ampla, por sua vez, constroem suas memórias através de uma relação com o passado que atravessa os pontos de referência² comuns aos seus membros, o que reforça sua coesão, define suas fronteiras e seu lugar no mundo, mas ao mesmo tempo os envolve em contendas sociais e intergrupais. Considerando-se, ademais, que a memória ajuda a definir o sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua “reconstrução de si”, porque atua como elemento constituinte do sentimento de identidade individual e coletiva; no limite, tais disputas tendem a dividir-se entre memórias subterrâneas e memórias dominantes e entre culturas minoritárias e culturas dominantes (Pollak, 1992: 204).

Logo, por meio da ideia de seletividade, história e memória podem ser aproximadas na atitude intelectual e política e na ação de sistematizar o tempo pretérito, variando somente o sentido atribuído por elas a esses movimentos. Surge um problema, todavia, se este sentido for engolido pela historicidade, pois aí a memória também o seria, e então não restaria distinção a ser feita. Isso poria a descoberto uma vulnerabilidade teórica, que consiste em desprezar traços constitutivos e próprios desta dimensão - a afetividade e sensibilidade que carrega e que detonam sua irrupção, sua função criativa, sua espacialização e seu caráter de atualização donde se desdobra sua natureza ética e prospectiva. Esses traços instituem uma poção da memória chamada memória involuntária, a qual, em benefício unívoco da memória voluntária, foi desqualificada pela historiografia “como constitutiva de um terreno de irracionalismo(s) e por essa razão, avessa à história” (Seixas, 2001: 48).

Durante as duas últimas décadas do século passado, a intensa produção de estudos sobre a memória pela história teve significado muito positivo tanto para os “movimentos identitários (sociais e/ou políticos), de afirmação de novas subjetividades e de novas cidadanias”, quanto para o “resgate de experiências marginais ou historicamente traumáticas, localizadas fora das fronteiras ou na periferia da história oficial ou dominante”. Mas a despeito disso, tais estudos não levaram em conta a citada

² Personagens, acontecimentos, paisagens, datas, costumes, tradições, culinária e música, dentre outros (Pollak, 1989: 3).

vulnerabilidade, permanecendo o tratamento desta um campo a ser explorado mais cuidadosamente (Seixas, 2001: 43).

Não foi fortuitamente que, no início desse mesmo período, o escritor Alex Polari de Alverga publicou suas primeiras obras, cuja particularidade reside na abordagem política (Alverga, 1978; Alverga, 1980; Alverga, 1982). No Brasil, a crise econômica e o processo de transição para a democracia, junto com a crise das utopias e os ventos de 68 que um pouco tardiamente varriam o entulho materialista dos projetos políticos alternativos, estimulavam a participação e a metamorfose das formas como esta se processava. Operou-se então, uma verdadeira batalha pela memória (Pollak, 1989: 3), na qual a literatura memorialista e os testemunhos tiveram grande destaque.³

Alex Polari de Alverga nasceu em João Pessoa, na Paraíba, em 1951. Aos três anos de idade, migrou para o Rio de Janeiro com sua família; quando jovem, ingressou na militância política e fez parte da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), uma facção da guerrilha urbana brasileira que ficou conhecida pela participação em sequestros de embaixadores durante o regime militar. Em 1970, ajudou a planejar o sequestro do embaixador alemão no Brasil, Ehdnfrico Aton Von Holleben, que ocorreu em junho daquele mesmo ano e que uma semana depois resultou na extradição de 40 presos políticos para a Argélia, na África. Cerca de um ano depois, em maio 1971, Alex foi preso e condenado à prisão perpétua. Foi libertado em novembro de 1979 pela Anistia, cujo comitê patrocinou e divulgou sua primeira obra (Salgueiro, 2011; Arruda, 2006: 132).

Atualmente, o escritor possui cerca de dez obras de referência, além de diversos textos informativos e institucionais, sendo que três delas foram produzidas antes que ele se tornasse adepto do Santo Daime, e duas destas foram produzidas quando ele ainda se encontrava em cárcere: *Inventário de Cicatrizes* e *Camarim de prisioneiro*.

Algumas referências às obras produzidas por Alex Polari antes da sua conversão religiosa sublinham a importância desse autor enquanto representante de uma geração da esquerda política brasileira, que durante o processo de redemocratização no país,

³ Seligmann-Silva observa que sobre o testemunho enquanto categoria presente na literatura de testemunho também recai uma tensão relativa à sua capacidade de representar o real e o histórico. Sua presença foi muito mais incisiva na América hispânica do que no Brasil, e também representou parte de uma produção política que visava dar voz aos grupos marginais e subalternos (Seligmann-Silva, 2005).

registrou e divulgou uma história até então não contada (Birman, Carneiro, Leite, 2004: 81-104; Coelho, 1989).

Através de suas obras poéticas, por exemplo, ele denunciou as sistemáticas violações aos direitos humanos impetradas pela ditadura militar no Brasil,⁴ e através de *Em busca do tesouro*, narrou sua trajetória política colocando-se ainda com mais evidencia como participante dos acontecimentos de um período conturbado da sociedade brasileira.

Na redação do seu *Inventário*, o autor cunha o registro das feridas abertas pela clandestinidade, pela prisão e pela tortura, que por meio da escrita transformam-se em *cicatrices*. Ele afirma um engajamento ao propor que seus poemas sirvam para que se retenha uma “memória essencial”, que de outra maneira estaria fadada a se “diluir” (Alverga, 1980: 48).

No livro *Camarim*, ele prepara-se para voltar à cena da vida em liberdade e evidencia o caráter construtivista e a função criativa da sua memória, ao sintetizar num contínuo lembrança, aprendizado e projeções. Nessa dinâmica, transparece o caráter de atualização na medida em que o passado se reencontra com o presente recriando o real em sua íntima relação com a ação, ou seja, com a visão de futuro. Como ilustra o vai e vem do pequeno poema *Compensação*, melhor que lutar pela liberdade/é vivê-la/ já que nem sempre isso dá pé/ melhor que lembrá-la/ é ir à luta (Alverga, 1980: 149).

Na obra *Em busca do tesouro*, Alex Polari intercala passagens em que narra detalhes de sua vida na militância e na clandestinidade e passagens onde descreve o cotidiano na prisão e as sessões de tortura. Esse recurso narrativo causa a sensação de que são estas vivências que fazem irromper a todo o momento aquelas lembranças, decorrendo daí a impressão de haver uma espacialização intermitente da memória. A sobrevivência do autor a quase uma década de contínuas ameaças de morte figura como dínamo desse movimento, em que sua sensibilidade ao espaço da violência, em contraponto ao da liberdade o leva a um balanço histórico decisivo para afirmar: “Eles gritaram ‘fala guerrilheiro filho da puta!’, cem, quinhentas mil vezes no meu ouvido! Passei

⁴ Anos depois, a esposa de Alex Polari, Sônia Palhares, que ficaria conhecida na religião do Santo Daime como Madrinha Sônia, afirmou em depoimento filmado que conheceu as poesias do autor escritas no presídio durante um estudo que fazia sobre poesia marginal junto com Heloísa Buarque de Holanda. Ela afirma ademais que os poemas do então prisioneiro despertaram seu interesse em conhecê-lo pessoalmente e acabaram engendrando uma aproximação entre os dois (Sônia, 2011).

dez anos pensando nessa frase. E agora resolvi falar, mesmo que não seja exatamente o que eles julgam necessário” (Alverga, 1982: 33).

Antes de encerrar esse sobrevoo sobre o primeiro período da escrita de Alex Polari, é importante fazer um parêntesis retomando um dos eventos narrados nessa última obra citada e que ganhou projeção internacional na época. Trata-se da prisão, tortura e morte do jovem Stuart Angel Jones, filho da estilista Zuzu Angel. Após testemunhar estes acontecimentos na carceragem do Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA), o escritor Alex Polari logrou enviar uma carta à mãe de Stuart, onde os relatou. Esse documento foi um marco na luta incassável da estilista por justiça até a sua morte em circunstâncias duvidosas em 1976. Ela traduziu a carta que recebera para o inglês e a entregou ao então Secretário de Estado do Governo dos Estados Unidos, Henry Kissinger, e também denunciou o caso para o senador Ted Kennedy e outras personalidades, sempre salientando o fato de seu filho ter cidadania norte-americana e ter tido o corpo desaparecido. Segundo sua própria definição, criou a primeira “coleção de moda política da história”, utilizando para isso cortes e estampas militares, sendo que algumas destas retratavam anjos amordaçados ou sendo alvos de tiros. Tudo isso obrigaria o regime militar a tomar providências internas, remanejando algumas autoridades de postos, o que aumentaria as suspeitas sobre como, de fato, ocorreu o acidente automobilístico que a matou (Alverga, 1982: 183; Zuleika, 2011; Depoimento, 2011).

Esse parêntesis fornece elementos passíveis de gerar uma reflexão sobre os caminhos que a memória realiza pela afetividade e pela sensibilidade, determinando os rumos da história de forma imprevista.

Um ano após ter sido anistiado, Alex Polari de Alverga se mudou com a família para Mauá, no estado do Rio de Janeiro, onde, algum tempo depois, fundaria a primeira comunidade daimista fora da floresta amazônica. Todavia, seu efetivo envolvimento com a religião do Santo Daime teve início em junho de 1982, no Acre, quando conheceu o comunitarismo liderado por Padrinho Sebastião. Para entender um pouco mais desta história, porém, é necessário retomar o percurso de desenvolvimento dessa religião, mesmo que sucintamente.

O Santo Daime⁵ é a primeira religião ayahuasqueira brasileira e foi fundada por Raimundo Irineu Serra – um dos muitos migrantes dos estados do norte e nordeste brasileiros a afluir para a Amazônia no início do século XX a fim de trabalhar no primeiro ciclo da borracha. Ele era negro, neto de escravos e provinha da cidade de São Vicente Ferré, localizada no interior do Maranhão.

Na região amazônica, o Sr. Irineu trabalhou como seringueiro, cabo da Guarda Territorial e funcionário da Comissão de Limites territoriais. Durante suas vivências na floresta, ele absorveu elementos da cultura local, passando por intensas experiências com a Ayahuasca. Durante essas experiências, Irineu desenvolveu sua intuição e seu contato com seres encantados ou provenientes das esferas espirituais. Sendo que, após sucessivos encontros com uma entidade feminina denominada Rainha da Floresta ou Nossa Senhora da Conceição, recebeu instruções para fundar uma nova doutrina religiosa (Fróes, 1986: 31-50).

A partir dessa revelação, Irineu passou a “receber” os hinos de louvor que compuseram seu hinário *O cruzeiro*, considerado uma fonte de ensinamentos doutrinários. Nos rituais do Santo Daime, os hinos são executados em instrumentos musicais e cantados pelos participantes que acompanham as letras através de pequenas encadernações e se movimentam num bailado compassado ou permanecem sentados, dependendo da ocasião.

Em meados da década de 1940, com o crescimento do número de fiéis e a estruturação física da comunidade e do templo na periferia de Rio Branco, a nova religião institucionalizou-se, sendo a sede registrada como *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal* (CICLU), também conhecido como *Alto Santo*.

Entretanto, em 1971, após a morte de Mestre Irineu, como ficou conhecido o líder do CICLU, uma série de pugnas entre os membros da Igreja conduziu o grupo a algumas cisões, sendo a mais importante dentre elas a que foi liderada por Sebastião Mota de Melo em 1974. Padrinho Sebastião, como passou a ser chamado, fundou um novo núcleo daimista provido de estatuto próprio e o registrou com o nome de *Centro Eclético da*

⁵ A designação Santo Daime está relacionada ao nome que esta vertente dá a Ayahuasca ingerida em seus rituais como sacramento religioso, o “daime”. Já o nome daime remete à intenção que o fiel invocaria no momento da ingestão da bebida, pedindo e rogando segundo seus critérios, dai-me saúde, dai-me paz e etc..

Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Atualmente, esta é a vertente do Santo Daime com o maior número de centros e fiéis, tanto no plano nacional quanto internacional, estando presente na Argentina, Uruguai, Inglaterra, Holanda, Espanha, Alemanha e Japão, dentre outros países.

Inicialmente, a sede do CEFLURIS funcionou num local denominado Colônia Cinco Mil, também situado na periferia da capital acreana e que congregou aproximadamente 45 famílias de ex-seringueiros e agricultores num sistema comunitário. Até o final da década de 1970 e início dos anos 80, o número de pessoas que visitaram ou passaram a frequentar os rituais do Santo Daime nesse local teve um crescimento bastante expressivo. Assim, com o passar do tempo, não só os colonos da região concorriam para lá, mas também pessoas advindas da capital e de outras cidades do estado e do país, entre as quais funcionários públicos, professores, estudantes, profissionais liberais, artesãos etc. Entre os estrangeiros, o livro de registros da Igreja teve anotada a visita de 1201 pessoas de nacionalidades diversas entre setembro de 1974 e junho de 1980 (Fróes, 1986: 58-59).

Em pouco tempo, a tolerância e receptividade do líder Padrinho Sebastião ganhou notoriedade, e a comunidade recebeu novos integrantes. Muitos destes, portadores de identidades, em que as referências da contracultura e da militância política insidiam notoriamente. Deu-se, por conseguinte, uma intensa troca de conhecimentos e mudanças de comportamento, acompanhadas da transformação no modo de produção e distribuição local, que foi inteiramente socializado.

Em 1980, em face de dificuldades econômicas e do esgotamento da terra na Cinco Mil, e estimulada por um sentido messiânico, parte da comunidade mudou-se para a floresta num local denominado Rio do Ouro no Amazonas e ali permaneceu somente até meados de 1982. Pois a terra, ocupada por cerca de 250 pessoas, foi requisitada pelo INCRA, por constituir-se propriedade privada. Mas logo em seguida, este mesmo órgão cedeu ao grupo outra extensão de terra à beira do Igarapé Mapiá, afluente do rio Purus, no estado do Amazonas. Nesse lugar, instalou-se grande parte da comunidade e se estabeleceu a sede do CEFLURIS a partir de janeiro de 1983 (Labate, 1982: 32-33; MacRae, 1992: 75).

Na nova comunidade, segundo Padrinho Sebastião, deveria se realizar o céu na terra; portanto, ela seria chamada de Céu do Mapiá. Nesse local, os fiéis vivenciaram uma experiência única de organização comunitária, segundo a qual a produção e o consumo

foram comunitarizados, e praticamente não houve circulação de dinheiro, por aproximadamente dez anos. Disso se desprende que “a criação de uma comunidade no seio da floresta amazônica de certo modo impulsionava a expansão do Cefluris, na medida em que atraía sujeitos descontentes com os valores e o *ethos* da sociedade moderna” (Goulart, 2004: 129).

Em meados de 1982, Alex viajou ao Acre com o objetivo de gravar um documentário sobre o Santo Daime e sua chegada na Colônia 5000, que permanecera funcionando como núcleo daimista, ocorreu nesse contexto. A partir dessa primeira experiência, ele escreveu seu quarto livro, onde despojando-se de seu caráter investigativo e científico, no sentido do apelo à racionalização da vida, ele inicia uma travessia que vai das indagações do sentido social, político e espiritual daquela experiência à certeza de que se tratava de uma alternativa de vida da qual gostaria e “deveria” partilhar.

Após essa primeira visita, em novembro desse mesmo ano, o escritor retornou à região amazônica acompanhando uma Comissão formada por um antropólogo, um psicólogo e uma historiadora, que havia sido designada pelo Ministério da Justiça para averiguar denúncias e avaliar o modo de vida nas comunidades daimistas. Desta vez, o escritor colheu novos registros que também compuseram o denominado *livro das mirações*, em cuja introdução ele afirma:

[...] esse livro é, sem dúvida, o mais difícil de todos quantos já escrevi, Nos anteriores, cada um representou um determinado tipo de rompimento com situações, hábitos, crenças. O primeiro, contra uma postura, permanecendo dentro de uma linha; o segundo, contra uma linha, permanecendo numa ideologia; o terceiro, contra uma ideologia, permanecendo dentro de uma determinada concepção da vida e do homem. Agora, essa Viagem ao Santo Daime significa romper com essa concepção da vida e do homem e participar de outra dimensão, que está aí dentro de nós mesmos para ser descoberta (Alverga, 1984: 18-19).

A tônica dessa obra, como o próprio nome indica, assenta-se no vislumbre de uma nova opção de vida, que, na verdade, sempre esteve disponível, mas era negada e agora é reconhecida através da revelação que a bebida sacramental trás a ele. A

ayahuasca, nesse sentido, traria à tona a memória de um tempo muito além da possibilidade de contagem e do enquadramento, disponibilizada pelas sociedades modernas e pelo paradigma da secularização, que é o tempo de tudo o que já possa ter ocorrido no universo desde o principio da vida, com o qual o autor, finalmente, se sente ligado.

Tal ligação do autor com um tempo que talvez pudesse se dizer “imemorial” surge, de forma aparentemente contraditória, da identificação e da recordação que atestam-lhe a existência de um passado longínquo de outras vidas e outras eras, em face do qual, o tempo de militância política, dentro e fora da prisão, adquire a atualidade de um contemporâneo. Tendo adentrado esse tempo, *O Guia da floresta* é a obra onde a figura do Sr. Sebastião Mota de Melo é reconhecida como um guia corporificado, que explica que “a miração é um estado de transbordante superconsciência guiado pelo Daime” (Alverga, 1984: 40). Posteriormente, quando a escrita de Alex Polari adquire feições de um apostolado no livro *O evangelho segundo Sebastião Mota*, ele escreve “As mirações mostram tudo que a nossa fé precisa acreditar” (Alverga, 1984: 19)⁶.

Vislumbra-se ainda essa fé, mito, ou utopia presentes na memória involuntária em outro trecho que ilustra a espacialização desta, o seu caráter de atualização e a sua natureza ética, uma vez que ela aufere sentido às ações do autor. Durante uma visita à comunidade, ele nota:

Uma placa com os dizeres ‘Hei de vencer’ me trouxe, **instantaneamente**, à baila o lema que me acompanhou durante anos na minha fase de militância política nas organizações guerrilheiras de esquerda: ousar lutar, ousar vencer. Nada tão diferente quanto os propósitos a que serviriam um esforço e determinação da vontade muito semelhantes. Numa, Ho Chi Min desafiara, através da violência, a opressão colonialista. Noutra, algum anônimo santo iletrado expressara a sua fé ilimitada de travar a mais dura batalha, a da mansidão, o caminho mais curto para a eternidade (Alverga, 1984: 36).

⁶ O autor também possui um Hinário intitulado Nova Anunciação que é composto por mais de 150 hinos de louvor, os quais são cantados em determinados rituais do Santo Daime. Como foi escrito anteriormente, essas peças musicais são consideradas pelos os fiéis do Santo Daime como verdadeiras fontes doutrinárias.

Nesse momento, memória e identidade se encontraram fazendo emergir os sentimentos de continuidade e coerência fundamentais para uma pessoa no momento da (re)construção de si mesma: “Toda minha vida anterior, inclusive a prisão, se explicou como meramente necessária para eu chegar ali, meu destino final” (Alverga, 1984: 52). Com essas palavras, Alex Polari desvela um contínuo do tempo, apesar de que o uso da palavra final possa parecer uma interrupção. Pois, na verdade ela sinaliza para a noção de um grande recomeço, que nada mais é do que um impulso para frente, para o futuro.⁷ A expressão dessa dinâmica é perceptível no transcorrer de algumas linhas:

Pouco a pouco voltava a minha consciência o fato de estar ali embrenhado na mata, membro de uma comissão interdisciplinar que vinha estudar – e talvez até mesmo decidir- sobre o futuro de uma bebida e de uma doutrina à qual eu me filiará minutos atrás, ao tomar a benção do Padrinho. [...] Vez ou outra, porém, surpreendia-me um peso no coração, como se toda aquela situação de pesquisa e julgamento do Santo Daime estivesse me trazendo uma espécie de sentimentos de culpa em comungar Deus daquela maneira, rotulada de exótica ou insólita, como se a experiência divina de alguma forma estivesse sendo induzida. [...] A suspeita de alucinação e indução artificial era uma velha cilada do preconceito. Mas um novo tempo se iniciaria onde os preconceitos já não poderiam deter aquilo que era verdadeiro. Novamente um escândalo estava no ar nós éramos as **testemunhas** chamadas a dar nosso depoimento sobre essa nova forma de consciência que preconizava um novo mundo. [...] **Testemunhar** o caráter divino de uma percepção difícil de se enquadrar por qualquer lógica formal e preconceituosa. E esperar que a lógica humana, tão comprovadamente falível, não leve novamente, como **no passado**, as **testemunhas** de Deus para arena do circo. [...] Não queremos ofender nem escandalizar ninguém. Nem mesmo julgar os preconceitos de quem não sabe diferenciar um caminho espiritual, talvez o mais antigo de todos, de uma alucinação ou de uma curtição psicodélica. Mas os atalhos são criados quando o **tempo** que nós temos para chegar é curto. (grifo meu) (Alverga, 1984: 37, 39-40).

⁷ Em entrevista feita pela autora na vila Céu do Mapiá em 11 de julho de 2010, o Padrinho Alex Polari afirmou que ao invés do termo conversão, prefere usar o termo iniciação para designar esse momento de transformação que o leva a tornar-se fiel do Santo Daime. Isso porque, a ideia de iniciação teria uma conotação de continuidade, enquanto que conversão simbolizaria rompimento com o passado. Algo difícil de ser realizado, já que este mesmo passado o conduz ao presente.

Entre 1983 e 1984, Alex Polari fundou um núcleo do Santo Daime em Mauá no Rio de Janeiro, e nesse local começou o processo de implantação de uma comunidade nos moldes da sede Céu do Mapiá, chamada Céu da Montanha. Em 1986, estas comunidades foram alvo de observação de uma nova comissão governamental de investigação, desta vez instituída pelo Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), que concluiu:

O que é possível afirmar é que a busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários da ayahuasca, em seus diversos trabalhos não parece alucinação, se tomado o termo na acepção de desvario ou insanidade mental. Houve sim, em todos os grupos visitados, a constatação de um projeto rigorosamente comunitário a todos eles: a busca do sagrado e do autoconhecimento. Não cabe também ao grupo de trabalho definir se a forma de experimentar o sagrado ou o autoconhecimento é ilusão, devaneio ou fantasia – acepções outras de alucinação (MacRae, 1992: 83).

Em 1993, o escritor mudou-se definitivamente para o Céu do Mapiá na floresta amazônica. Desde então ele faz parte do Conselho doutrinário da Igreja e é um dos principais representantes institucionais do Santo Daime - Cefluris, atuando com um porta voz em questões como preservação do meio ambiente, legalização e patrimonialização da ayahuasca.

Sobre esse protagonismo vale a pena ressaltar dois artigos, onde Alex Polari define a importância política dessa atitude, na medida em que vincula as lutas que envolvem estas questões à conquista de direitos por populações e culturas subalternas (Alverga, 2001: 52,62; 2009: 82).

No tempo presente, o sistema comunitário inicial deixou de existir, mas permanece uma forma de organização peculiar que são as comunidades em locais afastados das cidades, e em muitos casos em áreas de preservação, onde os fiéis desenvolvem experiências em prol de causas socioambientais. Proposta esta, institucionalizada e teologizada dentro da religião, como pode ser captado através dos seguintes trechos que tratam da comunidade sede Céu do Mapiá.

Entendemos que a experiência espiritual, social e ecológica de nossa comunidade, por reunir uma síntese bastante original de todas estas influências,

pode nos ajudar na construção de um novo paradigma para a Amazônia. [...] O sistema original tornou-se mais flexível. Mas o ideal de comunidade continua sendo uma realidade e um poderoso símbolo mobilizador. Para consagrar este compromisso, além das festas do Calendário Religioso, todos se reúnem às segundas feiras para realizar o Mutirão Comunitário. [...] Em termos sociais, nossa pretensão é a de sermos um povo trabalhador e ordeiro, bons cidadãos deste país em que vivemos e que tem a graça de possuir em seu território esta vasta região amazônica [...] (Alverga, 2001: 60-63).

Interessantemente, é possível perceber também, a inclusão da comunidade religiosa do Santo Daime, no corpo da Nação, e de seus fiéis, no corpo de cidadãos, ou seja, os coloca como partícipes de uma sociedade civil onde gozam de direitos e deveres.

Já no outro texto (Alverga, 2009), Alex Polari desenvolve mais detidamente a ideia de uma teologia do Santo Daime salientando, porém, que esta não substitui a experiência mística e reveladora proporcionada pelos rituais da religião e pela convivência comunitária. Sendo que outro ponto fundamental abordado constitui-se na explicação e afirmação do ecletismo existente na proposta religiosa encabeçada pelo CEFLURIS. “O nosso ecletismo cristão, nossa teologia visionária, nossa prática de alianças espirituais já pressupõe de alguma maneira, nossa total abertura para o diálogo inter-religioso” (Alverga, 2009: 89).

Trata-se de ponto vinculado a um posicionamento político face ao problema público da tolerância, como afirma: “O cultivo dessa liberdade muito cara ao povo do Padrinho Sebastião, me parece a nossa melhor contribuição enquanto grupo religioso para este debate sobre o tema do diálogo e do pluralismo religioso e a construção da paz” (Alverga, 2009: 89). E isso é posto em contraponto aos fundamentalismos religiosos que perpassam o campo religioso e até mesmo o campo político, onde, segundo o autor, seus efeitos podem ser ainda mais perniciosos; sugerindo que isso conduziria ao conflito e à desigualdade.

Atualmente, o corpus das obras de Alex Polari de Alverga constitui leitura fundamental para os fiéis e interessados na religião (Labate, 2011: 17).⁸ Os pontos de

⁸ *Uma obra do autor hoje (todas encontram-se com edição esgotada) pode chegar ao valor de cem reais nas casas de livros usados, o que parece um contrassenso, pois as comunidades de origem da religião*

referência que estabelece ao largo delas, muitas vezes são identificados com outras trajetórias (re)produzindo uma identidade religiosa.

Finalmente, essa realidade demonstra que a contribuição dos escritos desse autor para a formação e consolidação de uma história ayahuasqueira é grande. Além disso, desvela-se que os caminhos existentes entre memória e história são continuamente percorridos entre idas e vindas que trazem e levam milho e fubá para a feitura do devir social.

Referências bibliográficas

ALVERGA, Alex Polari. **Inventário de cicatrizes**. Rio de Janeiro: Comitê Brasileiro pela Anistia, 1978.

_____. **Camarim de prisioneiro**. São Paulo: Global, 1980.

_____. **Em busca do tesouro**. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.

_____. **O livro das mirações: viagem ao Santo Daime**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **O guia da floresta**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

_____. Seriam os deuses alcalóides? **Conferência Anual da Associação Internacional de Psicologia Transpessoal**. Manaus, 1996. Disponível em: <<http://www.santodaime.org/arquivos/alex1.htm>> Acesso em: 25 nov. 2011.

_____. **O Evangelho segundo Sebastião Mota**. Céu do Mapiá, Amazonas: CEFLURIS, 1998.

certamente não teriam condições de ter acesso à obra a esse valor.

_____. Espiritualidade, ecologia e floresta: a experiência de uma comunidade espiritual na Amazônia. In: **Ciclo de conferências. Diálogo entre as civilizações: modelos concretos para a integração cooperativa da humanidade, uma contribuição brasileira.** Rio de Janeiro: Centro de informações das Nações Unidas, 2001.

_____. Uma doutrina cristã na selva amazônica. **Revista Comunicações do ISER.** Rio de Janeiro, n. 63, 2009. Disponível em: <http://www.iser.org.br/site/sites/default/files/ISER_63.pdf> Acesso em: 27 nov. 2011.

ARRUDA, C. et alli. **Centro livre: ecletismo cultural no Santo Daime.** São Paulo: All Print, 2006.

BIRMAN, Patrícia; CARNEIRO, Sandra; LEITE, Márcia. Entre a política e a religião: experiências e trajetórias de cientistas sociais da geração 68/70. **Numem.** Revista de Estudos e Pesquisa da Religião. UFJF. Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 81-104, 2004. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/730/629>> Acesso em: 26 Nov. 2011.

COELHO, Claudio N. P. A tropicália: cultura e política nos anos 60. **Tempo Social.** Revista de Sociologia da USP. São Paulo, v. 1, n. 2. 1989. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v012/a_tropicalia.pdf> Acesso em: 25 nov. 2011.

FROÉS, V. **Santo Daime, cultura amazônica, história do povo juramidam.** Manaus: SUFRAMA, 1986.

GOULART, S. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.** 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do santo daime, da barquinha e UDV. In.: LABATE, B. C. e GOULART, S. L. (orgs) **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. 2000. Mestrado em Ciências Sociais – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. **Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo**. Disponível em: <www.neip.info/downloads/Tespan.doc> Acesso em: 25 nov. 2011.

MacRAE, E. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 03, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, nº10, p. 200-212, 1992.

SEIXAS, J. A. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: SEIXAS, J. A.; BRESCIANI, M. S. & BREPOHL, M. (org.) **Razão e paixão na política**. Brasília: UNB, 2002. p. 59-77.

_____. Percursos de memórias em terra de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, M. S. & NAXARA, M. (org.). **Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: UNICAMP, 2001. p. 37-58.

SELIGMANN-SILVA, M. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: _____. **História, memória e literatura – O testemunho na era das catástrofes**. Campinas: UNICAMP, 2003. p. 59-90.

SALGUEIRO, W. **Tortura sob deboche: uma questão de riso ou morte** (análise de trilogia macabra de Alex Polari). Disponível em: <<http://www.abralic.org.br/anais/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0123-1.pdf>> Acesso em: 26 Nov. 2011.

DEPOIMENTO de Alex Polari sobre a morte de Stuart Angel Jones, no Documentário "Sônia Morta Viva". Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=FJ2xuggqS-w>> Acesso em: 26 Nov. 2011.

SONIA Palhares no documentário Memória (parte 1) Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=CKNAq13mDFI&feature=results_video&playnext=1&list=PL24C09520272BB1ED> Acesso em: 26 Nov. 2011.

ZULEIKA Angel Jones. <<http://www.torturanuncamais-rj.org.br/MDDetalhes.asp?CodMortosDesaparecidos=213>> Acesso em: 26 Nov. 2011.

2ª Parte:
**História religiosa, representações
e práticas culturais**

HISTÓRIA RELIGIOSA: REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS CULTURAIS

Eliane Garcindo de Sá*

A isso, a resposta é que as religiões merecem nossa atenção pela sua absoluta ambição conceitual, por mudarem o mundo de uma maneira que poucas instituições seculares fizeram. Elas conseguiram combinar teorias sobre ética e metafísica com um envolvimento prático em educação, moda, política, viagem, hospedaria, cerimônias de iniciação, edição de livros, arte e arquitetura – uma gama de interesses que eclipsa a extensão de conquistas até mesmo dos maiores e mais influentes movimentos e indivíduos seculares da história. Para aqueles interessados na disseminação e no impacto das ideias, é difícil não ficar fascinado por exemplos dos movimentos de maior sucesso educacional e intelectual que o planeta já testemunhou.

Alain de Botton (2011: 17)

Ao aceitar escrever este texto, cometi um ato de irresponsabilidade consciente. Minha incursão no terreno mais específico das questões religiosas é mais ou menos recente e decorre de imposições do exercício da pesquisa. Não quis, entretanto, me furtar e decidi aproveitar a oportunidade para partilhar algumas reflexões que venho fazendo ao enfrentar temas e objetos que as investigações sobre o universo colonial americano, mais propriamente o Vice-Reino do Peru, me impuseram.

Aqui são prioritariamente consideradas referências do universo hispânico, por ter sido esse o caminho em direção às questões relativas à religião e religiosidade, por particular experiência. Com respeito ao universo ibérico, no registro da cristandade, é preciso, entretanto, reconhecer focos e desdobramentos das profundas forças religiosas

* Eliane Garcindo de Sá, Doutora, Professora do Programa de História Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ.

que se manifestaram, sobretudo, de maneira crescente durante a Baixa Idade Média e que não cessam de fornecer elementos para as grandes sistematizações e ordenações que marcam o chamado período moderno.

Para iniciar, sirvo-me da epígrafe: com o objetivo de identificar todo o campo de atuação, referência, representação e prática em que se realiza o exercício religioso, para daí retirar a religião e oferecer um substitutivo racional mais compreensivo das necessidades humanas, Alain de Botton faz uma avaliação positiva do sucesso da ação das religiões no âmbito das sociedades em geral. Poderíamos tomar as afirmações presentes na epígrafe como pressupostos para construir uma história religiosa, ou uma história das religiões?

Sem pretender reduzir as postulações do autor citado, que certamente não são simplistas, devemos, contudo observar que as religiões, assim autonomizadas, como que independentes de seus terrenos históricos, parecem “super-sujeitos”, portadoras de uma força e um poder que transcendem qualquer outra forma de organização social. Proponho, então, observar alguns aspectos que me parecem pertinentes para construir caminhos para uma história religiosa, servindo-me de um foco definido.

Suponho que a construção/invenção do Novo Mundo seja um produto de uma circunstância histórica privilegiada pelo redimensionamento de uma dinâmica sociopolítica em que a (re)ordenação de estruturas administrativas de estados e igrejas alimentavam-se mutuamente, entre confrontos. Com efeito, o mundo que se expande é aquele dos embates religiosos: fronteiras geográficas alargadas, disputas da fé. As raízes desses confrontos espalham-se pelos novos territórios e misturam-se a tantas outras dimensões de fé e crença encontradas. A religião é contingência e continente no processo de ocidentalização através da expansão da monarquia e da fé católica. A história dessa expansão é, pois, uma história religiosa, uma história da expansão e da divulgação, pela intenção e ação de conversão, de imposição de representações e práticas culturais modelares e compatíveis com a fé e doutrina que se propagava.

Para alcançar os objetivos de conversão, muito cedo se procurou informação sobre as crenças desconhecidas. Na *Relación de Fray Ramón acerca de las antigüidades*

*de los indios, los cuales, con diligencia como hombre que sabe la lengua de ellos, las ha recogido por mandato del Almirante, declara o religioso:*¹

Yo, fray Ramón, pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo, por mandato del ilustre señor Almirante y virrey de las Islas y Tierra Firme de las Indias, escribo lo que he podido aprender y saber de las creencias e idolatrías de los indios, y de cómo veneran a sus dioses. De lo cual ahora trataré en la presente relación. (apud: Azevedo; Dayrell, Schmidt, 1992: 14)²

Contemporaneamente, o escritor mexicano Carlos Fuentes, ao tratar do período de conquista e colonização na América, utilizou o título *La Batalla de los dioses* (Fuentes, 1991), para expressar o profundo significado do confronto religioso que se efetivou na expansão ibérica no continente americano. A extensão desse confronto talvez apontasse na direção de muitas e diferentes batalhas. As frentes dessas batalhas são amplas, porque as tais "*creencias*" e "*idolatrias*" realizavam-se em muito mais que rituais e intenções ingênuas de conversão à nova fé.

Considero que, pela primazia do testemunho no tempo e pela sagacidade das observações, é interessante acompanhar mais um pouco o relato de Frei Ramón:

Los primeros cristianos en la isla Española fueron, pues, los que arriba hemos dicho, a saber, Naboría, en cuya casa había diecisiete personas, que todas se hicieron cristianas, con darles sólo a conocer que hay un Dios, que ha hecho todas las cosas, y creó el cielo y la tierra, sin que otra cosa se discutiese ni se les diese a entender, porque eran propensos a creer fácilmente. Pero en los otros hay necesidad de fuerza y de ingenio, porque no todos somos de una misma naturaleza. Como aquéllos tuvieron buen principio y mejor fin, habrá otros que comenzarán bien y se reirán después de lo que se les ha enseñado; com los cuales hay necesidad de fuerza y castigo.

¹ Frei Ramon Pané, jerônimo, de quem pouco se sabe, mas que conviveu na Ilha de Espanhola com Bartolomé de las Casas, acompanhou Colombo em suas viagens e viveu um ano no Haiti. Aprendeu a língua local e pode ter sido o primeiro evangelizador do Novo Mundo.

² Documento transcrito da obra *Relación acerca de las antigüidades de los indios*. México: Siglo XXI, 1985.

El primero que recibió el santo bautismo en la isla Española fue Juan Mateo, el cual bautizó el día del evangelista San Mateo el año 1496, y después toda su casa, en la que hubo muchos cristianos. Y más adelante se iría, si hubiese quien los adoctrinase y les enseñase la santa fe católica, y gente que los refrenase. Y si alguien me preguntase por qué yo creo tan fácil este negocio, diré que lo he visto por experiencia y especialmente en un cacique principal llamado Mahubiatíbire, el cual hace ya tres años que continúa con buena voluntad, diciendo que quiere ser cristiano, y que no quiere tener más que una mujer, aunque suelen tener dos o três, y los principales diez, quince y veinte.

Esto es lo que yo he podido saber y entender acerca de las costumbres y los ritos de los índios de la Española, por la diligencia que en ello he puesto. En lo cual pretendo ninguna utilidad espiritual ni temporal. Plegue a Nuestro Señor, si esto redunde en beneficio y servicio suyo, darme gracia para poder perseverar; y si ha de ser de otra manera, que me quite el entendimiento.

Fin de la obra del pobre ermitaño Ramón Pané. (apud: Azevedo; Dayrell, Schmidt, 1992: 32)

O relato do Jerônimo é parte e sem dúvida registro da história religiosa: resulta do cumprimento da ordem secular cuja finalidade é a conversão religiosa, o abandono de práticas culturais, fundadas em representações incompatíveis com a direção a ser tomada. Descreve, à luz de critérios próprios, classificando e categorizando, os costumes e crenças alheios, moldando-lhes o desenho, dando-lhes, também, historicidade, incluindo as religiões refutadas na interlocução com a religião propagada, por comparação. Expõe métodos de atuação, limites, riscos, instrumentos, necessidades, resistências. Exemplifica e explicita a ação desempenhada através da aliança entre os atores.

Sobrepassando o trágico desaparecimento dos povos das ilhas, o Almirante e Vice-Rei Cristovão Colombo perdeu suas prerrogativas, e a Coroa tomou as rédeas do projeto colonizador. A evangelização progrediu, enquanto o controle do território expandia-se para o continente e, simultaneamente, a burocracia assentava-se, garantindo o controle.

Entre os séculos XVI e XVII, não só se registram aparições da Virgem, como no caso da Virgem de Guadalupe, no Vice-Reino de Nova Espanha, mas se registra também, no Vice-Reino do Peru, a presença de cinco santos, além de outros tantos virtuosos. Entre os santos, dois eram nascidos em Lima, capital do Vice-Reino. Os cinco, certamente, conviveram todos, em algum momento, nessa cidade. Esses acontecimentos testemunham a consolidação do projeto de evangelização, que embora não fosse inteiramente absoluto, já dava bons resultados. Os reis de Espanha lutaram pelas canonizações, tanto da *criolla* Santa Rosa de Lima, alcançada com brevidade, quanto do mulato *donado* Martín de Porres, essa postergada até o século XX.

Santos são modelos de virtude cristã. Que significavam esses modelos de virtude? Que sociedade e que religiosidade se configuravam na confluência entre um catolicismo fruto de tantas reformas, dos esforços sistematizadores de Trento, de refutados e denunciados traços judaizantes, de "*idolatrias*" indígenas combatidas e persistentes e de outras tantas crenças e práticas trazidas pelos que chegavam de África? Entre o primeiro batismo registrado por Pané e o primeiro santo, as forças mediram-se continuamente, entre o esforço de evangelização, rejeição, resistência e/ou adaptação. E não cessaram de desdobrar-se, mesmo quando a monarquia desmoronou. A história das religiões que se confrontaram no ordenamento territorial, social e cultural constituiu, nesse quadro, referência basilar, através de representações apropriadas e reapropriadas. Tais representações também desenharam contornos, impuseram atos e atitudes. Práticas culturais expressaram crenças arraigadas e abalaram certezas, mudaram ou determinaram ritos, rituais, políticas de pequeno e largo alcance.

Se a burocracia que se constituiu durante a experiência monárquica imprimiu largas, e muitas vezes, profundas direções às sociedades vice-reinais, a ética, a moral, os rituais, o calendário (festivo e/ou devocional), os hábitos familiares e muitas normativas de urbanidade definiram-se fortemente a partir do tempo e do espaço religioso. A trajetória dessas sociedades é a construção de uma história religiosa, em que se confrontaram diferentes perspectivas, em relação. A história dessas sociedades é parte da história da Igreja Católica, como é parte da história de tantas outras histórias de sincretismos religiosos particulares e de vertentes que se constituíram e/ou lutam até hoje para se constituir, a partir de fragmentos de referências doutrinárias diversas, que adquirem novos sentidos e significados.

O papel desempenhado pelos agentes religiosos na divulgação, na configuração e na consolidação institucional das ordens religiosas e da Igreja, paralelamente ao processo similar dos estados na Península Ibérica, incluindo os braços de suas extensões americanas, obriga aos que queiram compreender as sociedades que se constituíram com essas matrizes a reconhecer a história das religiões que se forjaram nesse percurso, como elementos “orgânicos”.

A história religiosa é, portanto um caminho profícuo para o entendimento das sociedades oriundas da expansão ibérica moderna, sem que com isso se subordine a recortes que distorçam ou limitem propósitos e encaminhamentos específicos ao objeto que tem definido. É preciso, sim, alargar e ampliar os horizontes, os pontos de observação e corte, sejam quais forem os objetivos definidos em cada campo de especialização do conhecimento histórico, para que não se empobreça a compreensão do passado e não se minimizem os fundamentos, o substrato da construção histórica do próprio presente.

Se voltarmos à epígrafe, temos a indicação de um bom elenco de tópicos a explorar, sem esquecer que as religiões, as representações e práticas culturais a que se reportam, são construções, elas mesmas, das sociedades em que se gestam e atuam. As religiões, inequivocamente, são para os homens e mulheres. Reveladas ou não, as religiões se constituem em terreno humano, social, histórico, o que não lhes assegura autonomia em relação a circunstâncias próprias e específicas, além de muitas vezes, imponderáveis.

Os textos que se apresentam a seguir procuram explorar esses territórios, apontando possibilidades de pesquisa, ampliando a reflexão sobre os temas sobre os quais se debruçam, na expectativa de abrir novos caminhos de reflexão e discussão sobre a História religiosa.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Francisca L. Nogueira; DAYRELL, Eliane Garcindo; SCHMIDT, Guillermo Giucci (Org.). **A Conquista da América espanhola - antologia**. Rio de Janeiro:FUJB/UFRJ, 1992.

DE BOTTON, Alain. **Religião para ateus. tradução de Vitor Paolozzi.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

FUENTES, Carlos; RALLING, Christopher (dir.). **El Espejo enterrado: reflexiones sobre España y el Nuevo Mundo: la batalla de los dioses.** EUA: Smithsonian Institution; España: Quinto Centenario: Sociedad General de Televisión, 1991. 1 DVD sin dato de región (60 min).

SANTIDADE FRANCISCANA E CULTOS CIDADINOS NA ITÁLIA MEDIEVAL: O CASO DE ASSIS

Miriam Lourdes Impellizieri Luna Ferreira da Silva*

Uma das problemáticas mais interessantes no estudo da religiosidade medieval é a relativa à santidade. O que determinaria para a sociedade medieval a santidade de uma pessoa? Quem seria o santo? De quais formas estaria revestida a santidade? Como esta santidade se liga ao culto que acaba por lhe ser inerente? Estas são questões que vêm nos ocupando há muito tempo, juntamente com o estudo do franciscanismo primitivo.

Uma observação inicial e bastante pertinente é a da constatação de que, na História do Cristianismo, a ideia de santidade altera-se de acordo com as mudanças ocorridas em cada época, a partir das suas necessidades religiosas e até mesmo sociais e políticas. Se, na Antiguidade, o santo é o mártir, que derramou seu sangue pela fé, a partir do século IV, a santidade é determinada não pela morte gloriosa, mas pela vida de sacrifícios e de sofrimentos na defesa da fé cristã, frente ao poder imperial e às heresias, caso do santo confessor, bispo ou monge.

Ao longo da Alta Idade Média, o santo é aquele que luta contra o paganismo e auxilia na consolidação da fé, no processo de expansão do Cristianismo pela Europa. Ele é o nobre de alta linhagem, laico ou clérigo, que auxilia na criação e manutenção de mosteiros e bispados, sempre belo e generoso.

Contudo, a partir do século XII, ocorre uma outra grande mudança na percepção da santidade e no culto aos santos. A consolidação da ordem feudal, a expansão da economia urbana, o surgimento de novos grupos sociais, obrigam a mudanças no campo religioso. Ao mesmo tempo, busca-se reformar a Igreja, movimento iniciado no

* Miriam Lourdes Impellizieri Luna Ferreira da Silva, Mestre, Professora do Centro de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ.

século anterior e que continuava, impondo novas diretrizes que acabam por afetar não só a instituição eclesiástica, mas toda a Cristandade. Como resultado, há o despertar de uma espiritualidade laica, desejosa, mais do que nunca, de participar ativamente da vida religiosa do seu tempo¹.

Aumenta o número de santos, a partir de modelos adaptados do passado e da construção de outros, mais adequados aos interesses e às necessidades de uma sociedade ávida por encontrar novos interlocutores e intercessores frente à divindade. Agora, é a vez, do santo cidadão, laico e caridoso, que tem como ideal seguir o Cristo do Evangelho, deixando antes, porém, tudo para os pobres.

Contudo, aquele intercessor necessitava ser alguém íntimo, de preferência um vizinho, cuja vida exemplar aos olhos dos homens e daqueles de Deus, atraísse a atenção dos conterrâneos e autoridades eclesiásticas, na esperança de que, a partir dali, pudessem ser beneficiados e contemplados pelos milagres que não tardariam a acontecer, confirmadores daquela santidade que se revelava tão próxima e acessível.

O desejo de ter seu próprio santo era tão grande que, muitas vezes, a cidade iniciava, com a ajuda do clero local, o culto ao seu antigo concidadão, considerado "homem de Deus" (Vauchez, 1988: 215-243), sem esperar pela autorização de Roma, que se fazia, cada vez mais, obrigatória.

Não podemos esquecer que, entre os séculos XII e XIII, paulatinamente, a Igreja cria mecanismos de interferência, cada vez maiores, na tramitação do reconhecimento da santidade, agindo de acordo com os objetivos do Papado reformista, que buscava centralizar todos os processos religiosos, tanto na esfera eclesiástica como na laica.

A partir do pontificado de Inocêncio III (1198-1216), é criada toda uma teoria da santidade que visa a conceder ao pontífice a reserva ou o monopólio do reconhecimento de um novo santo, através da obrigatoriedade da canonização realizada pelo papa. Matéria que é consolidada, em 1234, com a bula *Audivimus*, de Gregório IX, quando se estabelece que só poderia ser considerado santo e ter seu culto aprovado aquele que assim fosse julgado pela Santa Sé, após um rigoroso exame de verificação das virtudes e dos milagres do candidato: o processo de canonização

¹ Sobre esta questão há uma extensa bibliografia. Citaremos, aqui, as obras de Bolton (1986), Paul (1986) e Vauchez (1995).

(Paciocco, 1990: 41-47). Cria-se, assim um hiato entre a percepção da santidade oficial e aquela proveniente dos meios populares e laicos.

Como exemplo do modelo desta nova santidade, temos são Homobono de Cremona (†1197). Canonizado por Inocêncio III, em 1199, Omobono é o primeiro santo mercador, de origem burguesa, após séculos de domínio da nobreza neste campo religioso. Enfim, um santo não nobre.

A bula de canonização de Homobono de Cremona, a *Quia Pietas* (Inocêncio III, 1199), traz alguns elementos interessantes para nosso estudo que merecem ser mencionados. Como nas demais bulas emanadas da chancelaria de Inocêncio III, entre os anos de 1198 e 1203, encontram-se presentes as motivações teóricas, assim como as condições que deviam estar presentes para que um novo santo pudesse ser universalmente reconhecido pela Igreja, isto é, as obras de piedade em vida e a prova dos milagres, principalmente depois da morte.

Se para o povo cristão, a marca principal da santidade era a realização de milagres, para a Cúria Romana, o acento principal aparece calcado nas virtudes morais do candidato. Distanciando-se dos ideais religiosos populares, a Cúria passa a defender o princípio de que são os méritos morais e a perseverança na fé que tornariam possível ao santo realizar milagres. Estes últimos ocorreriam apenas na sequência daqueles primeiros, como um seu corolário.

No prólogo da *Quia Pietas*, o papa apresenta toda uma justificativa da santidade cristã, tendo como base exemplos retirados das Sagradas Escrituras, seguindo-se o tema da piedade de Deus para com os homens, que estaria sempre em constante renovação, graças aos prodígios por Ele realizados através dos Seus santos.

Diante dos problemas enfrentados pela Igreja no século, extrema cautela fazia-se necessária. O número de movimentos heréticos que contestavam desde os dogmas e a liturgia, até a organização eclesiástica, passando pela conduta (ou má conduta) de parte do clero, não parava de crescer, não obstante o avanço da política de repressão e perseguição de que eram objeto, durante a segunda metade do século XII.

Assim, os novos santos, oriundos do povo, teriam como função reconduzir, com seu exemplo de vida, os desviados da fé católica, e encarnar, nas suas virtudes morais, os ideais que faltavam à hierarquia eclesiástica, motivo da maioria das críticas feitas à Igreja, tanto por hereges quanto pelos próprios meios católicos.

Ao mesmo tempo, os hereges também desprezavam o milagre, vendo nele a possibilidade de ação das forças do mal. Daí, porque não só se altera o foco da santidade, exigindo do candidato uma conduta exemplar e uma adesão perfeita à ortodoxia, como se passa a agir com maior rigor na definição e na comprovação do milagre como vindo exclusivamente de Deus.

Assim, Homobono é descrito como excelente católico, um exemplo de ortodoxia a ser seguido por todos os fiéis, no combate às heresias. Caridoso, seu amor estende-se aos pobres e deserdados, a quem socorre com suas esmolas. Extremamente piedoso, é obediente aos preceitos religiosos e fiel aos sacramentos da Igreja.

Mas também é um homem da paz, a cuja autoridade se recorria, em vida, para conter a violência latente na cidade, panorama comum nas comunas italianas medievais, sempre imersas em rixas internas - de famílias e grupos sociais -, em disputas com as vizinhas e no quadro maior, no conflito entre comunas e Império.

Saindo de Cremona, onde Homobono havia agido como agente pacificador e protetor, seu culto logo se expande para as cidades vizinhas e outras regiões. Contudo, é na cidade natal, lugar em que seu corpo é sepultado e em cuja tumba ocorrem os milagres, que seu patronato é exercido ao longo dos séculos, chegando até os nossos dias².

Significativamente, de acordo com Anna Benvenuti (2005: 161-162), os cultos patronais que se desenvolvem nas cidades italianas do período podem ser entendidos como uma das chaves principais na elaboração de sua consciência comunitária, através da transmissão de uma memória que não dizia respeito somente à Igreja local, mas a todo o corpo cívico e municipal. É assim que, em várias comunas, são descobertas relíquias "santas", e, para elas, são criados novos lugares de culto. Como no passado, tanto os bispos como o clero local, assumem esta renovação, ligando-se às autoridades cidadinas, o que lhe concede uma feição cívica.

O certo é que o santoral urbano se alarga – é o que Anna Benvenuti chama de "inflação dos patronos" -, à medida que este, identificado com a história da cidade, liga-

² V. carta do papa João Paulo II ao bispo de Cremona, quando denomina o período compreendido entre 13 de novembro de 1997 e 12 de janeiro de 1999, como o "*Anno di sant'Omobono*", como preparatório para o "Grande Jubileu do Ano 2000" (João Paulo II, 1997).

se às novas realidades sociais e políticas, assumindo as autoridades públicas e não mais apenas as religiosas o encargo de manter viva a memória cívica (*op. cit.*: 166). A construção da catedral - igreja do bispo - e dos edifícios religiosos que fazem parte do complexo catedralício passa a ser financiada pela cidade, servindo como marco, em vários lugares, do nascimento da consciência cidadina.

Assim, assiste-se ao uso deste “panteão” patronal no próprio exercício do poder comunal, como em Sena, onde se destaca, no Palácio Público, o famoso afresco de Simone Martini (séc. XIV), *Maestà*, que retrata a Virgem em seu trono, com o Menino no colo, rodeada por dois anjos e vinte e oito santos. Todo este conjunto de protetores, alguns tomados de empréstimo às cidades vizinhas, legitima e fortalece a comuna senense tanto internamente como frente a suas rivais, entre as quais Florença.

Daí, não ser surpresa o uso que a cidade faz do seu santo patrono (ou dos patronos) e, principalmente, de como ela assume, rapidamente, o culto dos novos santos que surgem no seu interior, vistos como prova do favor divino à localidade. No caso da Itália, segundo Vauchez (1988: 216), no período compreendido entre 1150 e 1500, o número de novos santos cidadãos oriundos da burguesia comercial e artesanal, só perde para os da média e pequena aristocracia (31% e 35%, respectivamente, do total), recordando que vários representantes deste último grupo haviam vivido nas cidades e com elas se identificavam. Desta forma, tem-se a formação de um par, que será fundamental para muitas comunas, na construção do seu imaginário político e no ideal cívico da paz interna: o santo e sua cidade natal ou de adoção.

No caso de Assis, que nos interessa mais particularmente, a pequena comuna umbra pôde orgulhar-se de ganhar, no curto período de três décadas, dois novos santos (Francisco, em 1228, e Clara, em 1255) que, ao lado dos patronos tradicionais, como são Rufino e são Vitorino (séc. III ou IV), passam a zelar pela cidade, livrando-a das querelas internas, protegendo-a das ameaças externas, das guerras e das pestes, além de cuidar dos problemas particulares dos concidadãos.

Significativamente, pela mesma época em que nasce o movimento franciscano é estabelecido o “Pacto entre os Maiores e os Menores de Assis”, que, segundo alguns, marcaria definitivamente o nascimento da comuna assisense:

Ninguém, nem de entre os Maiores, nem de entre os Menores, causará divisão alguma na cidade de Assis, tanto entre os cidadãos como com os estrangeiros. O dito é igualmente válido para os Menores de Assis. *Todos haverão de fazer causa comum nas coisas comuns e comunitariamente realizarão as coisas que devem executar em favor da cidade, ao estilo dos bons cidadãos.* (grifo nosso) (PACTO, 1210).

A cidade se vê, assim, pacificada depois de toda a turbulência social e política que havia marcado sua história recente, entre o final do século XII e a primeira década do XIII. Dois anos depois, em 1212, é a vez de Clara acompanhar Francisco em sua *sequela Christi*, abandonando tudo e todos, para “seguir nu, o Cristo nu”, com alegria, doação de si e abandono à “Senhora Pobreza”, figura tão cara aos membros do franciscanismo primitivo.

Para a população de Assis, dois jovens ricos, o primeiro, da burguesia comercial em ascensão, a segunda, oriunda da nobreza fundiária local, que tudo abandonam para viver em pobreza absoluta, parecia extremamente suspeito e uma ameaça séria e verdadeira à paz tão duramente conquistada. Ainda mais que ambos, respectivamente, logo atraíram seguidores, cujo recrutamento inicial foi feito entre moradores da própria Assis e arrabaldes, atingindo todos os grupos sociais.

A este respeito, parece-nos bastante emblemática a forma como Francisco nomeia a si e seus companheiros: inicialmente responderiam pelo nome de “Pobres Menores”, segundo o testemunho de Buscardo de Usperg, monge premonstratense, em seu *Chronicon* (Mamede, 1999: 260), para depois, já em 1216, conforme a famosa Carta de Jacques de Vitry, serem chamados de “Irmãos Menores” (*Ibid.*: 279).

Fica evidente a opção feita não só à pobreza absoluta, mas à “menoridade” social. Isto é, uma vida de pobreza e de exclusão social, tomando o partido dos “menores”, para com eles comungar do ridículo e do desprezo com que eram tratados pelos “maiores”, como amplamente indicam os documentos da época.

A questão é bem colocada por Julio Mico (1984: 231), que observa:

A opção de viver em uma comunidade fraterna que renuncia deliberadamente a todo saber, poder e ter, como forma de atuação, é um

desafio para a sociedade medieval [...] baseada em uma hierarquia de classes onde a luta pela tomada do poder econômico, político e ideológico é condição indispensável para sua realização pessoal, individual e coletiva. O oferecimento de uma vida construída sobre valores evangélicos, que para a sociedade são antivalores.

Daí não surpreender que a hostilidade e o temor fossem a forma como a cidade reagisse a estes menores. Não só o modo de vida escolhido parecia suspeito, principalmente de heresia, como tudo que os cercava parecia repugnante, inclusive sua aparência física.

Contrastando com a poética e gentil descrição de Francisco, feita por Tomás de Celano, na *Vida 1*, 83, “como era bonito, atraente e de aspecto glorioso...”, temos a de Rogério Wendover, monge beneditino inglês, que assim narra, em sua *Chronica* ou *Flores Historiarum*, o encontro do santo com Inocêncio III: “O papa, considerando diligentemente naquele frade o hábito estranho, o rosto desprezível, a barba longa, os cabelos incultos, os supercílios pendentes e negros [...] desprezou-o” (Mamede, *op. cit.*: 269). Essa descrição é a que mais se assemelha à de camponeses e de pobres, em geral, na literatura cortesã da época,³ sempre ridicularizados, diminuídos e desprezados.

Apesar de tudo isto, as fontes que chegaram até nós apresentam um quadro muito interessante acerca da relação existente entre os nossos dois santos e sua cidade natal. Devido ao espaço de exposição, tomaremos como exemplo a *Vida I*, de Francisco, escrita por Tomás de Celano, citada acima, e a *Legenda de Santa Clara*, cuja autoria foi recentemente concedida ao mesmo autor.

Ambos os textos iniciam definindo os santos como assisenses: “Vivia na cidade de Assis, no vale do Espoleto, um homem chamado Francisco” (*Vida 1*, 1,1); “Mulher admirável por seu nome, Clara de palavra e virtude, natural de Assis [...]” (*Leg. Cl.*, 1,1)⁴. O principal, contudo, é a visão da cidade que as fontes impõem, não a da Assis real, mas a

³ “Vê avançar para ele, Rigaud o filho do vilão Hervis [...], não se poderia encontrar em 60 países um rosto mais rude e mais desagradável. Tinha os cabelos eriçados e as faces negras e curtidas; havia 6 meses que não lavava a cara, e a única água que lhe molhara tinha sido a chuva do céu.” (Gesta de Garrin Le Lorrain, citado por Le Goff, 1983: 58).

⁴ A partir daí, as citações retiradas da *Legenda de Santa Clara*, serão indicadas como *Leg. Cl.*

da sua representação como Babilônia: lugar do pecado e da negação de Deus, da qual os santos, para viver como tais, devem se afastar.

Em todo o processo de conversão de Francisco (*Vida 1, 3-15*), a cidade é sempre retratada de forma negativa, já que com seu burburinho, ruas estreitas, população concentrada no perímetro determinado pela muralha, suja e barulhenta, não se mostrava como lugar propício ao desabrochar espiritual do santo. É fora da cidade que ele sempre se refugia, nos campos e nos seus arredores, para meditar e rezar. Quando do seu enfrentamento com o pai e ruptura com o modo de vida que levava, até então, Francisco dá às costas à cidade natal, que também o renega, e passa a viver fora desta, primeiro em Rivortorto, já com seus primeiros companheiros e, depois, na Porciúncula, que se torna a *casa mater* da primitiva fraternidade.

Quanto a Clara, esta igualmente abandona “o lar, a cidade e os familiares” (*Leg. Cl., 8*) para correr até Santa Maria da Porciúncula, onde a esperavam Francisco e seus frades, o que também motiva a ira e a violência dos parentes, que reprovam sua atitude e sua escolha e tentam violentamente resgatá-la⁵. Logo após estes acontecimentos, Clara e sua irmã carnal, Inês, que a seguira alguns dias depois da fuga, e também sofrera com a violência familiar, são levadas para São Damião, onde passam a viver (*Leg. Cl., 10*). Todos estes lugares citados (Santa Maria da Porciúncula, Rivortorto, São Damião) situam-se fora da cidade, nas suas cercanias, e se Francisco, ainda volta a Assis para pregar e esmolar, Clara, reclusa em São Damião, a ela não mais retornará, em vida.

Contudo, apesar do início tenso e da reação negativa da sociedade, como vimos mais atrás, o certo é que, com o passar do tempo e com o exemplo de vivência pura e literal do Evangelho, dado pelos frades de Francisco, na Porciúncula, e pelas irmãs de Clara, em São Damião, o processo de reaproximação com Assis vai acontecendo: a má fama e o estranhamento dos primeiros anos começa a dar lugar à boa fama, ao amor e à devoção, à medida que, também se espalhava e crescia por outras comunas e regiões da Itália, e até, fora desta, o movimento franciscano e damianita.

⁵ Uma análise mais apurada deste argumento, do santo que foge de casa, e que se coloca contrariamente ao meio que o circunda (família, parentela, grupo social, cidade, etc.), pode ser encontrada na obra de Barbero, 1991.

Ao anúncio das suas mortes, Francisco em 03 de outubro de 1226 e Clara em 11 de agosto de 1253, a cidade corre para prestar homenagem aos seus novos santos e proteger seus espólios, diante da ameaça existente, bastante comum na época, do roubo de relíquias sagradas (respectivamente, *Vida 1*, 112- 116 e *Leg. Cl.* 47-48).

Em 1230, o corpo de Francisco é trasladado, em procissão solene, da igreja de São Jorge, onde fora sepultado, inicialmente, para a sua recém construída Basílica, em lugar que, até então, fora da muralha, servia para as execuções de prisioneiros, mas que agora se torna solo sagrado, pela presença do corpo santo e pela realização dos desejados milagres. Já Clara, em 1253, será sepultada na mesma pequenina igreja de São Jorge, na saída da cidade, do lado oposto à da Basílica franciscana, e que, totalmente reformada, dará espaço à ampla Basílica clariana, em cuja cripta seu corpo passará a repousar. Se a *sequela Christi* os havia levado para fora da cidade, a “irmã” morte os devolve ao seio natal.

Além da função religiosa - realização de milagres junto ao túmulo, o que atraía “multidões” de peregrinos⁶ - e da proteção dada aos concidadãos e à cidade, a presença dos espólios de Clara e de Francisco em Assis será responsável pela urbanização e pelo povoamento de áreas, até então, periféricas, que são incluídas no espaço físico da cidade, alargando-a. No século XIV, as duas Basílicas e seus arredores estarão totalmente integrados aos bairros antigos, servindo de prova o traçado da nova muralha que é então construída.

Depois, porém, Assis passará a sofrer, pelo menos até o século XVIII, com periódicos surtos de peste, assim como o restante da península itálica, o que reduz sua população, e faz com que a decadência da cidade se torne visível, diante também de outros agravantes, como a perda da independência política (durante o século XV por diversas vezes Assis foi ocupada por Perusa e sofreu sob o domínio de senhores estrangeiros), a disputa interna pelo poder e os terremotos.

Diante do aumento dos dissabores sofridos, cada vez mais se impõe o recurso ao apelo aos santos protetores. As imagens de Clara e Francisco, junto a São Rufino e São Vitorino, antigos patronos, aparecem nos estandartes pintados para as procissões

⁶ V. para o caso de Francisco, Livro Terceiro, da *Vida 1*, e para Clara, Segunda Parte da *Leg. Cl.*

penitenciais, que, saindo de Assis, se dirigem para seus antigos conventos - Porciúncula e São Damião, no século XV⁷. Seus nomes são recordados nos hinos compostos para as principais celebrações religiosas e em representações sacras teatrais, tornam-se patronos de confrarias.

E o que dizer de Clara? Recordando o papel que desempenhou na liberação da cidade, quando dos ataques e do cerco do exército do imperador Frederico II, em 1240, e do de Vital Aversa, em 1241, que a tornaram “defensora da cidade”, em pleno século XIII, em uma função reservada até então, aos santos bispos, ela é alçada, quando da grande peste de 1656, à categoria de “libertadora da Pátria”, de acordo com os versos de Francesco Aquilanti.

E é a ela, “*de la Patria gran Liberatrice*”, que a *Confraternità di Santa Chiara*, faz pintar no refeitório da igreja, sua sede, a imagem da santa, depois reproduzida em santinhos distribuídos aos que quisessem fazer parte da confraria, em que Clara ordena à Morte, com sua foice ameaçadora: “Para! Não toque neles; são meus fiéis” (Santucci, 1994: 241-244). E, a peste que chegou a atingir de Nápoles, na Campânia, às cidades umbras, como Nocera, Valtopina, Gualdo, deteve-se às portas de Assis.

Referências bibliográficas

BARBERO, Alessandro. **Un santo in famiglia, vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.

BARTOLI, Marco. **Clara de Assis**. Petrópolis: Vozes/FFB, 1998.

BENVENUTI, Anna. La civiltà urbana. In:_____. et al. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale**. Roma: Viella, 2005. p. 157-218.

BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986.

FRUGONI, Chiara. **Vida de um homem. Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁷ Entre os mais famosos, estão os de Niccolò Alunno, que podem ser vistos no seguinte endereço: http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Niccolò_di_Liberatore?uselang=pt.

INOCÊNCIO III. **Bula *Quia Pietas***.
Disponível em <<http://www.campi.e-cremona.it/alumni/ipertesti/omobono/doc.2.html>>. Acesso em: 16/11/2006.

JOÃO PAULO II. **Messaggio del Santo Padre a S. E. Mons. Giulio Nicolini**, Vescovo di Cremona, nel'VIII centenario della morte di sant'Omobono 24 jun. 1997. Disponível em: <<http://www.campi.e-cremona.it/alumni/ipertesti/omobono/doc1.html>>. Acesso em: 13/11/2006.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente medieval**. V. II. Lisboa: Estampa, 1983.

LEGENDA de Santa Clara. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). **Fontes clarianas**. 3ª ed. Petrópolis, CEFEPAL/Piracicaba, Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 30-59.

MAMEDE F., Frei João. (org.). **Da chegada dos frades menores à Inglaterra. Crônica de frei Jordão. Testemunhos menores**. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 1999.

MICCOLI, Giovanni. **Seguire Gesù povero**. Magnano: Edizioni Qiqajon, 1993.

MICO, Julio. La conversion de Francisco de Asís, ¿Una opción de clase? **Selecciones de Franciscanismo**, 28, 197-231, 1984.

PACIOCCO, Roberto. **Da Francesco ai "Catalogi Sanctorum"**. Assisi: Porziuncola, 1990.

PACTO entre los mayores y menores de la ciudad de Asis, 09 de noviembre de 1210. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/pacto.htm>>. Acesso em 24/01/2011.

PAUL, J. **L'Église et la culture en Occident**. V. 1. Paris: PUF, 1986.

SANTUCCI, Francesco. Chiara, "de la Patria Gran Liberatrice". In:_____. (org.). **Presenza clariana nella storia di Assisi**. Assisi: Accademia Properziana del Subasio - Assisi, 1994. p. 234-246.

SILVA, Miriam Lourdes I. L. F. O Santo e a Cidade. In: MOREIRA, Alberto da Silva. (org.). **São Francisco e as fontes franciscanas**. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2007. p. 184-191.

TOMAS DE CELANO. Vida 1. In: SÃO FRANCISCO de Assis. **Escritos e biografias de São Francisco de Assis**. Crônicas e testemunhos do primeiro século franciscano. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 177-285

VAUCHEZ, André. **La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age.** Roma: École Française de Rome, 1988.

_____. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XIII.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

UMA CRISTANDADE "CONSTANTINIANA" NO BRASIL COLONIAL: UMA SÍNTESE HISTÓRICA

Francisco José Silva Gomes*

A Cristandade Colonial é uma herança medieval, transplantada de Portugal, remanejada na América lusitana. Não se entende aqui Cristandade como sinônimo de Cristianismo. Com efeito, a Cristandade iniciou-se, na história do Cristianismo, tardiamente: foi inaugurada com a *Pax Ecclesiae*, em 313, sob o governo de Constantino, quando o cristianismo foi reconhecido como religião lícita e favorecida; e quando, finalmente, entre 380 e 392, com Teodósio, tornou-se religião de Estado. O Império Romano encontrou no cristianismo uma nova legitimação da ordem vigente, com o perigo, porém, da instrumentalização da Igreja pelo Império.

O ministério eclesiástico, aliás, foi organizado com base no modelo da administração romana: *civitas*, metrópole, patriarcado. Esse modelo hierárquico seguia o crescente tamanho das cidades, nas quais havia expressivas comunidades cristãs. Tal situação era positivamente avaliada por Eusébio de Cesareia, em sua *História Eclesiástica*, redigida entre 325-329, face à proteção estatal desfrutada pela Igreja. Todavia, nem todos os representantes eclesiásticos compartilhavam da visão de Eusébio, a exemplo de Ambrósio, bispo de Milão, para quem o imperador encontrava-se *intra Ecclesiam*, e não acima dela. Também Agostinho, bispo de Hipona (convertido por Ambrósio), pleiteou, em *Cidade de Deus*, livro escrito entre 413-427, a diferença entre a cidade terrena ou "Roma", expressão da efemeridade do poder humano, e a "Jerusalém celeste", realização do Reino dos céus anunciado por Cristo, cabendo à Igreja, através de seus ministros ordenados, mediar essa passagem.

Pouco depois, em 494, numa carta dirigida ao Imperador Anastácio, o papa Gelásio I propunha a distinção, mas ao mesmo tempo a cooperação, dessas duas

* Francisco José Silva Gomes, Doutor, Professor no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.

instâncias de poder: a autoridade (*auctoritas*) sagrada dos pontífices e o poder (*potestas*) real. No contexto da Antiguidade latina, ter autoridade implicava receber, preservar e ampliar um legado originário que, transmitido por antepassados, possibilitava a implementação de realidades futuras. Logo, a autoridade designava a própria fonte do poder, uno e indivisível, vindo então a ser exercida, de forma derivativa (e não delegada) pelos senadores, que, pertencentes à camada social dos “patrícios”, eram tidos como os “pais” ou “criadores” (autores) da república. A *auctoritas*, por sua vez, diferia da *potestas*, associada esta a diversas e específicas modalidades de poder, obtida em função das capacidades pessoais de quem o exerce. Quando o papa Gelásio I empregou esses dois conceitos, ele não os articulou por justaposição ou cooperação entre duas funções (não se trata de dois “poderes”), mas sim lhes conferiu uma complementariedade hierárquica. Assim, uma primeira função, a religiosa, estaria situada num plano superior, por propiciar a salvação humana (inclusive dos reis), através da mediação da Igreja, com base na autoridade (*auctoritas*) dos pontífices. Já a segunda função, a política, situar-se-ia num nível menor, estando vinculada ao poder (*potestas*) do rei, que lhe teria sido conferido por Deus no tocante às coisas públicas, e por isso deveria ser obedecido (inclusive pelos religiosos) (Dumont, 1985: 54-55).

Tal formulação eclesiológica foi alterada nos séculos XIII e XIV, contexto em que as monarquias européias, iniciando um decisivo processo de centralização, entraram em acirrado conflito com a autoridade pontifícia. Nesta conjuntura, em 1302, o papa Bonifácio VIII edita a bula *Unam Sanctam*, pela qual os Estados monárquicos eram apresentados como entidades eminentemente político-sociais, enquanto a Igreja era identificada como o Corpo de Cristo, dotado de proporções mundiais e possuindo no papa sua cabeça visível, por ser ele o Vigário de Cristo na Terra. Em decorrência, os pontífices passaram a reivindicar a *plenitudo potestatis*: inclusive através do emprego da alegoria do bom pastor:

Somos obrigados pela fé a acreditar, e acreditamos firmemente e confessamos com sinceridade, que a Santa Igreja Católica e Apostólica é única, e que fora desta Igreja não existe salvação [...]. Esta Igreja, que é uma e única, possui um só corpo e uma só cabeça, não duas, como se fosse um monstro, a saber, Cristo e o vigário de Cristo, Pedro e o seu sucessor, pois o Mestre disse ao próprio Pedro: ‘Apascenta as minhas ovelhas’. Disse as minhas

ovelhas em geral, e não estas ou aquelas em particular. Por esse motivo, subentende-se que o encarregou de cuidar de todas. Daí, se os gregos ou outros dizem que não foram confiados a Pedro e aos seus sucessores, é mister que confessem igualmente que não pertencem às ovelhas de Cristo, porque o Senhor diz no *Evangelho de João* que há um só rebanho e um só pastor. [...] Logo, se o poder secular erra, será julgado pelo poder espiritual; se o poder espiritual inferior se desvia, será julgado pelo superior, mas, se este errar, apenas poderá ser julgado por Deus e não pelos homens, pois o Apóstolo afirma: 'O homem espiritual julga tudo, mas não é julgado por ninguém'. [...] Por tudo isso declaramos, estabelecemos, definimos e afirmamos que é absolutamente necessário, para a salvação de toda a criatura humana, estar subordinada ao Romano Pontífice (Collantes, 2007: 533).

O modelo de cristandade "constantiniana", tecido a partir do século XIII e que perdurou até o advento das Revoluções Liberais, pode então ser definido como um sistema dual de exercício de poder político, constituído pela Igreja de forma articulada ao Estado ou qualquer outra forma de governo.

Portugal integrava a Cristandade Medieval desde a sua formação. Esta Cristandade conheceu uma séria crise nos séculos XIV e XV, e recebeu uma dupla resposta: a da Reforma Católica e a da Reforma Protestante no contexto do surgimento, na Europa, de uma pluralidade de Estados "modernos" e absolutistas, e do Antigo Regime.

A Cristandade tridentina manteve o ideal "constantiniano" de Cristandade no interior de cada Estado católico, numa Europa dividida numa pluralidade de Estados católicos e protestantes segundo o princípio *cuius regio, illius est religio*.

Nos Estados católicos da Contra-Reforma, os conflitos da Igreja e do Estado ocorriam em torno da direção do aparelho eclesiástico no interior de cada Estado. A Santa Sé enfrentou então as ingerências dos Estados soberanos, com monarcas absolutos de direito divino e que adotaram uma política jurisdicionalista confessional em relação aos respectivos aparelhos eclesiásticos. Quanto aos aparelhos religiosos propriamente ditos, permaneceram assunto da exclusividade da Igreja (Gomes, 1997: 33-34; 53-54; Martina, 1980: 47-48).

Os portugueses transplantaram, pois, o sistema de Cristandade para a sua Colônia americana. Remanejado, ressignificado, tornou-se a Cristandade Colonial. Permaneceram, redefinidas, as características gerais de uma Cristandade “constantiniana”: uma religião de Estado obrigatória para todos os súditos; um regime de união da Igreja e do Estado; a busca da unanimidade religiosa; um código religioso de base, considerado como o único oficial, mas diferentemente apropriado pelos católicos: clero e leigos, letrados e iletrados, os diversos grupos sociais (Gomes, 1997: 35-38).

A Reforma tridentina, em Portugal e nas suas colônias, não teve efeitos imediatos, e menos ainda generalizados. No Brasil, houve a ação pastoral de alguns bispos e prelados apostólicos e, sobretudo, o dos inicianos, que, desde 1549, já estavam presentes em Salvador.

Os jesuítas, em todo o Império português, desde o Extremo-Oriente até o Brasil, tiveram uma ação relativamente uniforme, a saber: tentaram implantar as diretrizes tridentinas; defenderam as prerrogativas da Santa Sé ameaçadas pelo jurisdicionalismo confessional do Estado soberano; foram os primeiros missionários a colocar, em todo o Império, a questão da aculturação da evangelização, provocando a querela dos Ritos no século XVIII.

No Brasil, criaram uma alternativa missionária, a dos aldeamentos, e enfrentaram a questão da escravização dos índios. Os próprios jesuítas estavam divididos quanto a esta questão. Daí a oposição entre os colégios e as fazendas com seus escravos negros nas zonas litorâneas, e os aldeamentos, experiência missionária inovadora e esperançosa que consistia em segregar os índios do contato imediato com os brancos colonizadores. Esta missioação em aldeamentos buscava, em geral, regiões afastadas dos núcleos de colonização, lutando para impedir a escravização indígena (Gomes, 2001).

É preciso, todavia, retificar uma tese apressada da historiografia brasileira tradicional, a que identifica a luta pela liberdade dos índios com os jesuítas. Além de estes últimos terem estado divididos com relação a esta questão, outros religiosos, como os capuchinhos franceses, também participaram desta luta. E, na Prelazia do Rio de Janeiro, criada em 1576, prelados cultos, formados em Coimbra, vieram ao Brasil com projeto idêntico. Com efeito, em Coimbra e Salamanca, a questão da escravização dos índios foi uma temática candente no século XVI (Gomes, 1991: 125-128).

O Brasil tornou-se a principal colônia do Império português a partir, aproximadamente, de 1690, quando se deu a arrancada da mineração nas Gerais. Em 1750, era assinado o Tratado de Madrid, que reconhecia para Portugal a posse deste quase continente que é o Brasil. Com a morte de D. João V, ascendia ao trono D. José I. O Antigo Regime foi então reforçado, em todo o Império, com a política de reformas implementadas pelo Marquês de Pombal. Este ministro acentuou ainda mais a política jurisdicionalista do Estado segundo as doutrinas do Regalismo. E, para eliminar, no Império, o principal obstáculo ao Regalismo pombalino, foi decretada a expulsão dos jesuítas, em 1759. Afastados os inicianos, o Marquês aproveitou para proceder à reforma da Universidade de Coimbra, que recebeu novos estatutos em 1772.

A “viradeira”, com a ascensão ao trono de D. Maria I, em 1777, em nada modificou a política regalista do Estado, levando o clero a habituar-se, como fato normal, às doutrinas jurisdicionalistas e regalistas que lhe eram ensinadas em Coimbra e nos seminários. Foi o caso, em particular, da criação do Seminário de Olinda, em 1799, pelo bispo D. José Joaquim de Azeredo Coutinho (Gomes, 1991: 128-132; Beal, 1977: 37-50).

No Brasil, manifestaram-se, neste reinado, os primeiros sinais de crise da colonização tanto no setor produtivo quanto mediante gestos de descontentamento dos “filhos da terra” – as Inconfidências. Foi igualmente a época da primeira reformulação do Sistema Colonial no Brasil. O clero e os fiéis ficaram, então, virtualmente submetidos unicamente ao poder jurisdicional do Estado nos assuntos eclesiásticos e distanciados, conseqüentemente, da Santa Sé. No entanto, foi neste período pós-1759 que o episcopado tentou, de uma maneira mais intensa, implantar a Reforma tridentina no Brasil. A falta de clero secular e de clero regular, este último controlado por medidas restritivas da Coroa, retardou mais uma vez a generalização deste movimento reformador da Cristandade no Brasil (Gomes, 1991: 140-145).

Manifestou-se, todavia, um pujante catolicismo tradicional (dito também “catolicismo popular”), que conheceu então uma importante fase de expansão com suas múltiplas apropriações e variedades regionais. Este catolicismo nas mãos de lideranças leigas estava organizado em torno de santuários, capelas, ermidas de beira de estrada, Irmandades e Confrarias. Estas últimas eram lugares de devoção e caridade, de solidariedade e convivialidade. Este catolicismo tradicional, de matriz leiga, atingia toda

a população: livres, alforriados e escravos; brancos, pardos e negros; indivíduos de tradição portuguesa, africana, indígena (Gomes, 2001: 3-4).

A vinda da Corte e da Família Real, em 1808, para o Rio de Janeiro reforçou momentaneamente os laços que uniam a Colônia com o Reino, mas não resolveu, contudo, os motivos da crise, mesmo que a tenha um pouco retardado, e nem impediu novos gestos de descontentamento.

Referências bibliográficas

BEAL, Tarcísio. As raízes do regalismo brasileiro. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, V. 71, N. 3, abr. 1977.

DUMONT, Louis. Gênese I. Do indivíduo-fora-do mundo ao indivíduo-no-mundo. In: **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

GOMES, Francisco. A Igreja e o Poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice (org.). **A vida na Idade Média**. Brasília: UnB, 1997.

_____. Quatro séculos de Cristandade no Brasil. MOURA, Carlos André Silva de et alii (org.). **Religião, Cultura e Política no Brasil**: perspectivas históricas. Campinas: Ed. da Unicamp, 2011.V.1.

_____. **Le Projet de Néochrétienté dans le diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915**. 1991. Tese de Tese (Doutorado em História), Toulouse, Tomo I.

MARTINA, Giacomo. **La Chiesa nell'età dell' assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo**. Brescia: Morcelliana, 1980.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV no final do século XIII. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 158, 425-436, set. 2007.

AS ABORDAGENS HISTÓRICAS E OS SÍMBOLOS RELIGIOSOS: OS IRMÃOS DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO NA COLÔNIA

Célia Maia Borges*

Introdução

Estudar o comportamento religioso dos colonos na promoção dos rituais da Igreja Católica, mas principalmente discutir os métodos de análise adotados pelos historiadores que investigam a religiosidade dos homens leigos são duas das questões-chave que norteiam o presente trabalho. Antes de tudo, porém, interessa-me mostrar o significado que teve para os adventícios a guarda de alguns símbolos sagrados, assim como o sentido que mobilizou os cristãos na América Portuguesa a associarem-se em irmandades com o objetivo de cultuar o Santíssimo Sacramento, uma das primeiras confrarias⁸ surgidas em solo minerador.

Em todo caso, examinar a vida religiosa dos colonos exige métodos de análise que requerem ser problematizados. Será que a mera quantificação de dados permite desvendar o valor conferido aos bens sagrados? É possível retirar conclusões usando o método da quantificação de elementos para se formar um juízo sobre os comportamentos religiosos? Mais: que garantias se pode ter da homogeneidade das práticas dos fiéis a partir da simples leitura de números? Michel de Certeau afirma que

* Célia Maia Borges, Doutora, Professora do Departamento de História e do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF. O presente trabalho é uma versão ampliada do texto publicado nos **Anais do 5º Seminário de História da Historiografia**, promovido pela UFOP. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) o apoio financeiro que me prestou para desenvolver uma pesquisa no âmbito do projeto “Os Irmãos do Santíssimo Sacramento em Minas Gerais”.

⁸ Utilizamos ao longo desse trabalho os termos irmandade e confraria enquanto sinônimos, por se tratar de designações que encontramos na documentação que fala dessas organizações religiosas. No entanto, existem diferenças conceituais no Código do Direito Canônico.

“a ambivalência do gesto pode se insinuar por trás do caráter unívoco das cifras”; ou ainda que as práticas religiosas ocultem ambiguidades que não podem ser compreendidas somente com a análise serial. De fato, bastantes equívocos se têm cometido como resultado de conclusões apressadas estabelecidas em cima da quantificação de alguns atos religiosos.

Outras questões se colocam: é possível avaliar o grau de religiosidade dos colonos tendo por fundamento os registros deixados por membros da Igreja? É possível caracterizar a vida religiosa de um grupo confrarial em contraposição a outros? Haverá diferenças substanciais nas práticas adotadas pelos confrades dos diferentes grupos sociais? Quantificar o número de irmãos admitidos numa irmandade em determinado período é por si um indício do grau de devoção existente na sociedade? Pesquisas por mim realizadas a respeito dos irmãos do Santíssimo de Minas colonial permitiram-me ir um pouco mais longe e problematizar estas e outras questões de cunho metodológico.

O fenômeno religioso e a demonstração dos gestos

Pensar a religiosidade dos colonos tomando como referência a aglutinação desses agentes em irmandades religiosas pode nos ajudar a perceber uma questão central, que é o envolvimento dos irmãos com o fenômeno religioso. Eles foram, sem dúvida, os principais responsáveis pela criação das condições adequadas à organização dos cultos católicos. Em Minas, as ordens religiosas fizeram-se sentir pela sua ausência: ou porque estivessem proibidas de ingressar na região, ou porque foram expulsas. Importantes trabalhos consagrados ao assunto já abordaram exaustivamente este tema.⁹ Ainda assim, não se pode dizer que os membros das ordens não circulassem e que o clero secular não tivesse marcado uma grande presença no espaço minerador.

É interessante notar que as primeiras irmandades surgidas em Minas resultaram do trabalho de leigos, em especial as pertencentes à invocação do Santíssimo Sacramento, cuja missão principal era dar sustentação material às principais celebrações dos rituais da Igreja Católica.

⁹ Dentre outros trabalhos, recomenda-se consultar Boschi, 1986.

A propagação das irmandades do Santíssimo Sacramento na Colônia deve ser vista como um prolongamento do grande movimento ocorrido na Europa em torno do culto eucarístico. Conforme já observei noutros trabalhos, o investimento na adoração da hóstia consagrada e a difusão das irmandades do Santíssimo Sacramento na Europa e além-mar derivou de um vasto trabalho da Igreja Católica que, no embate com os protestantes, reforçou a doutrina da transubstanciação. Nascida na Baixa Idade Média, a transubstanciação foi objeto de debate no IV Concílio de Latrão (1215), a partir do qual se sistematizou a doutrina de que, através da consagração pelo sacerdote, a hóstia e o vinho se tornavam corpo e sangue de Jesus (Vicente e Lemaitre, 2008: 234). Deste modo, a difusão da doutrina resultou de uma intensa atividade pastoral no decurso dos séculos XIII e XV. Do século XVI em diante, os fiéis deram apoio à Igreja por efeito do trabalho confrarial, quando multiplicaram-se as associações religiosas compostas por fiéis, com o objetivo de cultuar o Santíssimo Sacramento.

A Igreja na Europa Católica, como se pode ver, encontrou nos leigos um forte sustentáculo, pelo que desde logo se multiplicaram nas igrejas matrizes as irmandades, que tinham por objetivo dar sustentação ao culto eucarístico. Nas colônias recém-conquistadas os colonos trouxeram esse modelo e deram continuidade à vida confrarial. Porém, o que chama atenção é a escolha da irmandade devotada ao culto eucarístico logo no início da colonização na região mineradora. Várias destas irmandades surgiram muito antes de os povoados alcançarem o estatuto de vilas. É o caso, por exemplo, de São João del Rei onde a irmandade do Santíssimo Sacramento data de 1711 e o povoado é alçado à condição de vila em 1713. Como já referi, estas Irmandades tinham por missão, acima de tudo, garantir os cultos principais da Igreja Católica, fossem os relativos à Semana Santa e à procissão do *Corpus Christi*, fossem os cuidados aos enfermos de modo a não ficarem sem o Viático à hora da morte, pois eram eles os encarregados de acompanharem os religiosos para o ritual ao moribundo. Talvez os colonos estivessem preocupados com a manutenção desses ofícios quando pensaram na organização de tais irmandades, antes mesmo da chegada da Igreja e do Estado ao solo minerador.

As cartas e petições enviadas pelos irmãos constituem nesse sentido uma rica documentação sobre o interesse daqueles colonos no cuidado com o culto. Interessante a este respeito é a correspondência entre a mesa diretora da irmandade e as autoridades eclesiásticas. Os irmãos do Santíssimo de São João del Rei, na década de quarenta

Setecentista, enviaram o compromisso para receber nova provisão do Ordinário, com a inclusão de novas cláusulas. Uma das cláusulas conferia-lhes o direito de continuarem a administrar a fábrica da matriz, concessão obtida já em 1721¹⁰. Os confrades iriam continuar a reivindicar o direito à fábrica da matriz, uma vez que tinham sido eles os construtores da igreja e os responsáveis por todas as alfaias, imagens e paramentos necessários ao culto. Esta irmandade lavra o seu primeiro compromisso em 1711. Da mesma forma, os registros lançados nos livros de receitas e despesas das associações revelam as ações dos confrades no decorrer desse período. A análise da documentação da Irmandade do Santíssimo Sacramento de N.ª Sr.ª do Pilar de Vila Rica mostra que os irmãos, no ano de 1712, realizaram a recolha de uma grande soma de esmolas pelas lavras, ao redor do povoado, e investiram na compra de imagens e ornamentos para a igreja e nos anos seguintes continuaram a enriquecê-la. Segundo o Cônego Raimundo Trindade, a igreja de N.ª Sr.ª do Pilar de Ouro Preto, que abrigava a irmandade, foi instituída entre 1700 e 1703 (Trindade, 1945: 213). Interessante notar que tanto no caso de N.ª Sr.ª do Pilar de Ouro Preto quanto na de São João del Rei, elas passaram a receber vigários colados somente a partir da segunda década de Setecentos, mediante o alvará régio de 16 de fevereiro de 1724 (Trindade, 1945: 213).

Registre-se que o fenômeno religioso era para aqueles irmãos uma questão central: durante vários anos dedicaram-se à organização do templo e à preparação dos rituais; eram eles que cuidavam de tudo o que fosse necessário aos cultos: santos óleos, velas, paramentos, imagens e até o pagamento de músicos e sermonistas requeridos pelas principais festividades religiosas do calendário litúrgico católico¹¹. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, conservar-se-ia o esforço de investir no cuidado dos templos e dos cultos, apesar das dificuldades financeiras de algumas delas, em razão da decadência do ouro na região.

¹⁰ Ver a respeito o documento anexo ao compromisso da Irmandade do Santíssimo de São João del-Rei. (ARQUIVO ECLESIASTICO DA PARÓQUIA DE N.ª. SR.ª. DO PILAR [São João del-Rei]. **Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento, ano de 1765 [São João del-Rei]** Documento incluso na cópia do compromisso, com o historial dos requerimentos enviados pela associação)

¹¹ ARQUIVO ECLESIASTICO DA PARÓQUIA DE N.ª. SR.ª. DO PILAR [Ouro Preto], **Livro de Receitas e Despesas da Irmandade do Santíssimo Sacramento** [Ouro Preto], 1712-1745; ARQUIVO ECLESIASTICO DA PARÓQUIA DE N.ª SR.ª DO PILAR[São João del-Rei]. Livro de Receitas e Despesas das esmolas da Irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia de Santo Antonio da Vila de São José; 1736-1737.

Não obstante todo este empenho, tornou-se lugar comum dizer que a grande participação dos irmãos do Santíssimo, bem como os das Ordens Terceiras nas festividades religiosas, revelava antes de tudo um propósito de promoção e de prestígio por parte dos integrantes destas associações, na medida em que adquiriam destaque social ao ostentarem suas opas e insígnias nas procissões. Mas dizer apenas isto é não compreender que tais confrades se achavam imersos na lógica do Antigo Regime. A busca de conquistas sociais e políticas não significava que não houvesse também um sentimento de religiosidade entre os leigos. Tanto mais que os próprios membros da Igreja utilizavam uma linguagem simbólica, ainda que diferenciada, de representação de poder, como vários estudos têm demonstrado (Paiva, 2002: 415-425).

A avaliar a religiosidade dos colonos pela forma como as pessoas se envolviam nas festas, como o têm feito alguns historiadores, na sequência das impressões registradas pelo viajante Saint-Hilaire, parece-me ser uma visão algo parcial: agradar aos seus santos, orná-los e organizar as festas com muita pompa espelhava exatamente a fé dos confrades. Era isto a expressão de uma forte religiosidade que refletia-se no desejo de requisitar o amparo de seus santos, quer para obter a proteção naquela sociedade, quer para recuperar a saúde, obter prosperidade e garantir um bom futuro na vida e no além.

As crenças desses homens podem ser confirmadas pelas disposições testamentárias deixadas por vários integrantes das Irmandades do Santíssimo Sacramento. Ainda que tenhamos privilegiado a análise dos testamentos e inventários da mesa diretora de São João del-Rei – dado que inúmeros testamentos dos demais integrantes não foram encontrados –, constatamos o que já foi estudado por vários historiadores em relação ao mesmo período: que salta aos olhos a preocupação dos leigos com a salvação de suas almas. Frente à iminência da morte, eles destinavam boa parte de suas fortunas e bens adquiridos para a salvação eterna. Exemplo disso é o alferes Manoel Antonio Pereira de Souza que estipulou no seu testamento a vontade de o seu corpo ser acompanhado por quatro ou cinco sacerdotes e requisitou ainda que fossem celebradas cento e cinquenta missas pela sua alma¹². O irmão Alexandre Barroso Pereira deixou expresso que queria cem missas na localidade onde vivia e mais outras

¹² Arquivo do IPHAN [São João del-Rei]. O documento consta do inventário guardado na cx. 523, 1829. O alferes foi irmão de mesa nos anos de 1788-1789.

cem no Convento de Santo Antonio no Rio de Janeiro¹³. A requisição de missas noutras localidades aparece também em vários testamentos de irmãos, tendo sido o convento de Santo Antonio, na atual capital fluminense, mencionado diversas vezes. É o caso de Antonio Ferreira Rocha, que dispôs no seu testamento o desejo de ser enterrado com o hábito de São Francisco ou de N.^a Sr.^a do Carmo e serem oficiadas cem missas pela sua alma, metade na freguesia onde residia e outra no Convento Santo Antonio¹⁴. É possível que os frades franciscanos fossem representados como guardiães de santidade, razão por que talvez fossem mais requisitados na qualidade de intercessores no caminho da salvação. Por outro lado, é interessante notar que alguns irmãos dispuseram em testamento a vontade que o féretro fosse acompanhado por pobres e, para tanto, deixaram esmolas que deviam ser repartidas pelos desvalidos; outras vezes estipulavam que queriam o acompanhamento de confrades da Irmandade do Rosário, composta majoritariamente por escravos e forros. Um exemplo é o português José Madeira, que quis ser amortalhado com o hábito de São Francisco e enterrado na igreja Matriz, e que fosse acompanhado pelos pobres e pelos irmãos do Rosário¹⁵.

Deixar altos valores para os santos (imagens) não era incomum nos testamentos, assim como estipular as doações para as várias irmandades, como foi o caso do irmão já aqui citado, Antonio Ferreira da Rocha, que deixou para N.^a Sr.^a do Carmo a mesma quantia que reservou para a sua esposa, cinquenta mil reis¹⁶. É um fato digno de nota que, mesmo tratando-se de sodalícios da irmandade do Santíssimo Sacramento, a grande maioria dos testamentos consultados dispunha o desejo dos irmãos que os seus corpos fossem envoltos no hábito de São Francisco ou no de Nossa Senhora do Carmo. Cabe aqui lembrar que muitos desses confrades eram integrantes de outras irmandades ou de Ordens Terceiras. Acreditavam certamente no poder de intercessão de São Francisco e de Nossa Senhora do Carmo em favor de suas almas na hora do julgamento final. Isto porventura não são provas de uma grande religiosidade? Só um elevado grau de espiritualidade justificaria o fato de o irmão deixar uma vultosa quantia para a salvação de sua alma.

¹³ Arquivo do IPHAN [São João del-Rei]. Testamento, cx. 102, 1792.

¹⁴ Arquivo do IPHAN [São João del-Rei]. Testamento, cx. 102, 1792.

¹⁵ Arquivo do IPHAN [São João del-Rei]. Testamento. Cx. 150, 1756.

¹⁶ Arquivo do IPHAN [São João del-Rei]. Testamento. Cx. 113.

Outra manifestação da grande motivação religiosa por parte dos colonos e de seu interesse para com os cultos pode ser observada nas várias petições enviadas ao bispo ou à Mesa de Consciência e Ordens a requerer licença para edificação, benção de capelas e igrejas, quando não a solicitação de sacerdotes. Veja-se a petição enviada pelo Guarda-Mor João de Abreu e demais moradores das localidades da Casa da Casca e Rio de Santa Anna ao bispo Dom Frei João da Cruz em 1741. Neste caso, não se trata de reivindicações de confrades, mas de fiéis que requerem a presença de um sacerdote para administrar os sacramentos e a devida licença para benzer a igreja, que tinha por invocação Sant'Ana. Alegavam os interessados estar há cinco anos sem lhes serem satisfeitos os "preceitos da confissão e comunhão" por lhes faltarem sacerdotes, pois estes recusavam-se a ir até as ditas localidades, devido ao fato desses lugares se situarem entre rios caudalosos e a travessia ser feita sob ameaça constante de ataques de gentios. Para tal, os peticionários dispunham-se a arcar com recursos próprios com vista à manutenção do templo e do culto. O bispo do Rio de Janeiro apurou a situação e requereu o parecer de um sacerdote, Manoel Freire Batalha, que havia sido Vigário da Vara do Ribeirão do Carmo, comarca da igreja mencionada, e este confirmou as informações prestadas pelos requerentes (Trindade, 1945: 85).

Em 1713, o padre Manuel Braz Cordeiro relatou que, quando assumiu o posto de vigário na freguesia de N.^a Sr.^a da Conceição e Almas, e quando assistia na Vila Leal do Ribeirão do Carmo, já existia no local uma capelinha muito antiga construída por um devoto com o objetivo de ter missa para a sua família. Aos olhos do sacerdote, o local era "indigente", pois "excepto o tempo de Missa, servia depois de agasalho de animais imundos". Pois bem: talvez na visão do colono, a casa do Senhor servisse também para abrigar os animais, criaturas consideradas por ele não menos dignas de Deus. Verdade é que, como disse o mesmo padre, os fiéis procuraram garantir os ofícios divinos erigindo aquele pequeno templo (Trindade, 1945: 139). Com excesso de zelo, esse vigário impôs que os fiéis investissem na reconstrução da igreja e para a tornar adequada, aos seus olhos, mandou vir do Rio de Janeiro o painel com a imagem de N.^a Sr.^a da Conceição, orago da igreja, e promoveu a criação de três irmandades: a do Santíssimo Sacramento, a de N.^a Sr.^a da Conceição, e a das Almas Santas.

Pelo que se depreende do ofício firmado pelo pároco, os fiéis deram apoio ao seu projeto, motivo por que passaram a pedir esmolas com suas opas para a promoção dos

diversos cultos e festas religiosas, da quaresma, da festa de N.^a Sr.^a do Rosário, de Santo Antonio, e ainda para a comemoração das Almas, para a festa da Natividade do Senhor, dentre outras enumeradas pelo padre. Afirma o bispo que, ouvidas as testemunhas sobre a veracidade das informações prestadas pelo cura, todas confirmaram sem discrepância a petição que lhes fora enviada (Trindade, 1945: 140). Resumindo: com esta meia dúzia de dados pretende mostrar-se que a questão religiosa era fundamental para a vida dos colonos que, a seu modo, e com muita festa, cuidavam dos cultos e procuravam agradecer aos seus santos.

O fenômeno religioso e a ambivalência dos gestos

Contudo, se por um lado podemos retirar conclusões a respeito da intensa participação dos irmãos nos assuntos religiosos, tendo por fundamento a análise de cartas, petições e testamentos lavrados pelo punho dos próprios colonos, por outro podemos ser levados a equívocos se partirmos de uma base de dados apoiada exclusivamente na quantificação. Por exemplo, contabilizar o número de pessoas que tiveram acesso aos sacramentos não significa que se possa concluir por uma maior ou menor religiosidade dos colonos, pelo contrário, o que se tem em boa medida é um sinal do excessivo controle da Igreja sobre as consciências e sobre as condutas dos fiéis. Como se sabe, desde o IV Concílio de Latrão (1215), a confissão anual tornara-se obrigatória para os fiéis. Esta coação, como diria Delumeau, teria exercido um grande peso sobre as mentalidades nos países católicos e protestantes até a Reforma (Delumeau, 1991: 15). O controle sobre a vida dos fiéis ia do batismo à sepultura, passando pelo casamento, onde tudo era devidamente registrado pela Igreja. Por conseguinte, contabilizar o acesso ao sacramento eucarístico talvez não seja o melhor caminho para se chegar a conclusões sobre as práticas religiosas na Colônia. Sem esquecer que a desobriga, ou seja a confissão pascal obrigatória para senhores e escravos, impunha a todos a necessidade da penitência e da comunhão (Hespanha, 1993: 292).

Por outra parte, dizer que havia “uma grande indiferença” por parte dos colonos em relação à Eucaristia cotidiana pelo fato de ela não se encontrar explicitada nos livros

de compromissos, conforme afirma Adalgisa Arantes Campos, pode não traduzir, do meu ponto de vista, uma leitura suficientemente esclarecedora dos documentos (Campos, 1994: 261). Não era por constituir a missa um valor em si para o colono que este se dispensava de frequentar a comunhão diária; ela era tão importante que exigia uma grande preparação (Campos, 1994: 262). Como acertadamente demonstrou Sérgio da Mata, a baixa frequência dos fiéis à comunhão podia não significar uma “subvalorização da eucaristia no Setecentos mas antes a sua hipervalorização” (Mata, 1997). Isto porque o colono podia deixar de comungar por temor ao sagrado, por medo dos castigos e também pelo receio de não corresponder ao modelo de cristão exigido pela Igreja.

Os símbolos sagrados e o inefável

Se, com efeito, é difícil dimensionar a religiosidade dos colonos segundo uma contabilização de práticas, uma das vias metodológicas é tentar entender a força depositada nos símbolos sagrados pelos fiéis por recurso a imagens arroladas nos testamentos, inventários e nos livros de associações religiosas que falam dos bens destas, sendo ainda importante estudar as doações deixadas para os santos de devoção e os registros de imagens trazidas pelos portugueses. Como é sabido, muitos reinóis carregavam imagens nos seus pertences a fim de obterem proteção e edificaram ermidas e igrejas para seus santos de devoção.

De acordo com Louis Marin, a imagem guarda uma determinada força pela ação que exerce nas pessoas pelo fato de representar uma ausência, ou seja, tornar presente ou substituir qualquer coisa que não estava presente (Marin, 1993: 10). Esta a razão por que a imagem carregava o poder de enunciação do gesto fundador atribuído ao santo. A imagem tinha, portanto, o poder de substituir – aos olhos do fiel – o próprio santo. Assim, o colono, ao carregar uma estátua, era como se estivesse acompanhado do próprio santo, representado pela imagem ou pelo objeto sagrado. Ao migrar para Minas, ele transportava imagens, crucifixos e tudo o mais que lhes oferecesse um resguardo.

Mas, para o novo habitante, era fundamental erguer a igreja para guardar e cultivar o símbolo máximo da Igreja Católica: a hóstia consagrada e os demais símbolos a

ela associados: ostensórios, cálices, etc. Era necessário cuidar do ritual que simbolizava o sacrifício de Jesus para a salvação dos homens. Dessa forma, ao investirem na organização de associações com o objetivo de cuidarem dos bens supremos da Igreja Católica, os colonos davam mostras de já terem absorvido parte fundamental da doutrina Católica, divulgada, sobretudo e com muita ênfase, como já dissemos, após o Concílio de Trento. Mas dizer isso não significa acreditar que tivessem assimilado por completo e da mesma forma o ensino oficial da Igreja. Sabemos que os confrades cuidavam do templo, das imagens, dos paramentos, promoviam os cultos, contratavam sermonistas e músicos, mas não sabemos se era da forma como a alta hierarquia eclesiástica postulava. Constatamos alguns conflitos entre os irmãos e os visitantes; entre irmãos e vigários sobretudo, em relação à administração dos bens e à organização do espaço sagrado, como, por exemplo, em Mariana, quando o visitador Dom Frei João da Cruz repreendeu os irmãos pelo uso excessivo de pedras de aras, quando estas deviam ser de uso exclusivo e reservadas ao altar-mor, “para se sacrificar sobre elas o Corpo de Jesus Cristo” (Rodrigues, 1998: 64). O visitador também repreendeu que os fiéis encostassem e colocassem sobre os altares os chapéus, tais como os seus espadins, como assim registrou Dr. Henrique Moreira de Carvalho, cônego da Sé de São Sebastião do Rio de Janeiro, quando realizou sua visita àquela localidade (Rodrigues, 1998: 68). Sabemos através de nossa pesquisa que muitos irmãos das Irmandades do Santíssimo Sacramento tinham patentes militares. A quem se referia a repreensão do visitador: aos irmãos ou aos demais fiéis? É provável que para muitos dos confrades não houvesse nenhum conflito entre dividir suas armas com os objetos sagrados.

Mesmo os religiosos que trabalhavam para as irmandades muitas vezes não seguiam o ritual recomendado pela Igreja. É o mesmo visitador que reclamava do clero:

E porque notamos como toda a clerizia [sic] desta vila um grande descuido em acompanhar o Santíssimo Sacramento quando sai com pompa acudindo muitos poucos e esses sem sobrepeliz, acudam todos os clérigos que se acharem na Vila com suas sobrepeliz para acompanhar sob pena de suspensão (Rodrigues, 1998: 67).

O empenho dos fiéis para fazer suas festas e procissões evidencia uma intensa religiosidade, demonstrada de forma diferente da que era exigida pelo visitador. A festa ao Senhor do Bonfim, por exemplo, constituiu motivo de repreensão por parte daquela autoridade em 1743. Segundo as suas palavras

[...] mandamos celebre jamais, que nenhum juiz nem irmãos, nenhuma confraria nem pessoa alguma celebre as mesmas festas com comidas, óperas, bailes, máscaras, touros e entremezes porque tudo isto proibimos com pena de excomunhão maior *ipso facto* [...] (Rodrigues, 1998: 68).

A visão religiosa do visitador não correspondia à dos fiéis, que queriam homenagear o seu santo com muita festa. O fenômeno observado por Pierre Sanchis em Portugal, na segunda metade do século XX, já era observado no interior de Minas, quando, na primeira metade do século XVIII, o visitador quis intervir na festa, reduzindo o cortejo ao essencial (Sanchis, 1983: 134). Nesse caso, não podemos afirmar quantos irmãos ou quais grupos sociais participavam da referida festa. É provável que membros de todas as categorias sociais, de todas as irmandades ali presentes, bem como de toda a vizinhança da referida vila. As festas religiosas atraíam pessoas de várias localidades e eram um grande momento de sociabilidade, um momento de prestar homenagem ao santo e de se encontrar com outros colonos. De qualquer maneira, fica a questão colocada por Pierre Sanchis ao analisar a veneração prestada aos santos pelos romeiros portugueses, que vale também para os colonos: “que relação mantém eles com Deus, ou pelo menos, com a origem absoluta do sagrado?” (Sanchis, 1983: 41)

Não obstante, a força dessa religiosidade pode ser comprovada pelos irmãos do Santíssimo Sacramento de São João del Rei e de Vila Rica que chamaram a si a responsabilidade de paramentar as igrejas antes mesmo de os locais se tornarem vilas. Em ambas as situações, as igrejas primitivas foram mais tarde reformadas e ampliadas. Em São João del-Rei a igreja foi deslocada do lugar original, mas o material do templo primitivo foi aproveitado para a edificação da segunda igreja. Para estas edificações utilizaram-se somente recursos dos portugueses que cuidaram dos altares, das imagens, dos ornamentos e paramentos necessários aos cultos. E quisessem talvez garantir que os doentes não ficassem sem o viático, pois era também função dos irmãos do Santíssimo

Sacramento acompanharem o sacerdote quando este saía para conferir à extrema-unção aos moribundos. Nesse sentido, ao investirem nas promoção das associações, garantiam assim a organização dos principais rituais da Igreja Católica, fundamentais que eram para os novos habitantes da região mineradora, assim como para os demais Católicos da América portuguesa e da Metrópole.

Conclusão

Os leigos desde o início procuraram garantir com a sua fé o culto ao Santo Sacramento e os rituais da Igreja Católica; demonstraram as suas crenças empregando seus recursos na edificação dos templos e no cuidado dos bens sagrados. Tal fé reafirmar-se-ia em todo o século XVIII e também no XIX, permanecendo em muitos lugares até os dias atuais. Não só os irmãos do Santíssimo Sacramento, mas também de outras associações religiosas, investiram para assegurar os rituais católicos, o culto aos santos de devoção e os sufrágios para a salvação de suas almas.

A grande religiosidade dos colonos pode ser demonstrada se se levar em conta o esforço empreendido por esses homens que capitalizaram dinheiro e energias na edificação de templos, quer equipando-os com imagens e alfaias, quer criando todas as condições para a celebração dos cultos católicos em associação como as irmandades e contratando os sacerdotes. Antes da chegada do Estado e da Igreja, eles, os leigos, cuidaram de delimitar o território sagrado para que não faltasse a proteção divina; ao mesmo tempo, associaram-se em confrarias que tinham por objetivo dar sustentação material aos cultos religiosos. De uma forma geral, foram os fiéis, reunidos ou não em associações religiosas, que tiveram a preocupação de erguer os templos. Analisar as suas cartas, petições e testamentos pode revelar o âmago dos seus valores e da sua lógica cultural enquanto denominadores comuns das suas crenças religiosas. E, por isso, necessário se faz entender o valor dos símbolos sagrados, pois não se pode ignorar a grande mobilização desses colonos para organizar e dar sustentação ao culto, empenhar forças e recursos para viabilizar a vida religiosa no novo *habitat*.

Referências bibliográficas

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder**. São Paulo, Editora Ática, 1986.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **A Terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas**. 1994. Tese (doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

CERTEAU, Michel de. **El Lugar del otro. Historia religiosa y mística**. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o perdão**. A confissão católica séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação ximbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.

HESPANHA, António Manuel. A Igreja. In: MATTOSO, José.(Dir.); HESPANHA, A. M.(Coord.). *História de Portugal . O Antigo Regime*. Vol. IV. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp.287-299.

MATA, Sérgio. Religionswissenschaften e Crítica da Historiografia da Minas Colonial. **Revista de História**. FFLCH-USP, 136, 41-57, 1997.

MARIN, Louis. **Des Pouvoirs de l'image**. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

PAIVA, José Pedro. Public Ceremonies Ruled by the Ecclesiastical-Clerical sphere. In: PAIVA, José Pedro (Ed.). **Religious ceremonies and images: power and social meaning (1400-1750)**, Coimbra: Polimage Editores, 2002. p. 415-425.

SANCHIS, Pierre. **Arraial**: festa de um povo. As romarias portuguesas. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

TRINDADE, Cônego Raimundo. **Instituições de igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Educação, 1945.

VICENTE, Catherine; LEMAITRE, Nicole. El Culto al Santo Sacramento (siglo XIII). In: CORBIN, Alain (Dir.). **Historia del Cristianismo**. Barcelona: Ariel, 2008. p. 234-237.

ULTRAMONTANISMO GOIANO PÓS-PADROADO: DESAFIOS E CONFLITOS DE DOM EDUARDO DUARTE SILVA (1891-1907)

Robson Rodrigues Gomes Filho*

A crise e fim do regime de padroado no Brasil foi um processo que já durava quase um século. Embora os motivos fossem diversos, a partir do advento do século XIX (e, com ele, de movimentos anticlericais ainda mais engajados), a religião enquanto instituição política perdia seus poderes frente a uma tendência cada vez mais crescente de laicização dos Estados. Para Berger e Luckmann (2005), o processo de secularização da religião caminhava na modernidade à medida que crescia a pluralização dos sentidos.

A modernidade leva invariavelmente à secularização, no sentido de um dano irreparável na influência das instituições religiosas sobre a sociedade, bem como de uma perda de credibilidade da interpretação religiosa na consciência das pessoas. Assim, nasce uma nova espécie histórica: 'o ser humano moderno' que acredita poder se virar muito bem sem a religião tanto na vida privada como na existência em sociedade. (Berger e Luckmann, 2005: 47)

A interpretação feita pelos sociólogos na obra *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido* nos remete à grande relevância da religião na constituição da sociedade, seja esta caracterizada como moderna ou não. Em todo caso, segundo os autores, foi justamente o recuo do cristianismo *institucional* na modernidade uma das principais

* Robson Rodrigues Gomes Filho, Mestre, Professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Goiás, UEG.

causas da chamada “crise de sentido” moderna. Dentre as causas de tal declínio das instituições cristãs, estaria a multiplicidade de possibilidades de escolhas presentes na vida social e individual de cada sujeito na modernidade, especialmente no que tange à presença de variadas denominações ou interpretações religiosas.

O fato é que atualmente – em especial no contexto latino-americano – mesmo a suposta crise das instituições religiosas é contestável. A influência política e institucional das Igrejas cristãs na América Latina estendeu-se por todo o século XX e estende-se ainda pelo XXI, contrariando até mesmo a sofisticada tese de Ernst Troeltsch, que, contestando o “desencantamento religioso” de seu amigo Max Weber, via uma permanência da religião (sob o signo da individualidade) na modernidade, seguida, todavia, por uma crise das instituições religiosas.

Face a isso, notamos em Goiás, no início do século XX, um forte conflito entre as diversas tendências modernas (com destaque especial ao positivismo, ao regalismo e ao liberalismo, fortalecidos com o fim do regime de padroado após a proclamação da República) e a Igreja Católica de linha ultramontana, que buscava neste momento uma reaproximação com as massas populares com o intuito de combater não só as tendências liberais e positivistas, mas especialmente as religiões e religiosidades não católicas, agora com liberdade de culto garantida por lei no Brasil. Para tal empreendimento, o discurso, os ataques, e especialmente a tentativa de monopólio e “usos” dos “bens de salvação”, foram fundamentais para a garantia da supremacia católica em Goiás. Na diocese goiana, esse desafio coube a Dom Eduardo Duarte Silva, cujos posicionamentos político e religioso marcaram um período de intensos conflitos em busca da consolidação financeira e política da diocese de Goiás no período republicano. No presente capítulo, portanto, intentamos uma breve reflexão acerca do bispado de Dom Eduardo em Goiás, visando analisar de que maneira o bispo de caráter mais acentuadamente ultramontano do estado lidou com as dificuldades do fim do Padroado e o advento de um novo regime político no país, tendo, ademais, de defrontar-se com seu próprio lastro social: os fiéis católicos.

O bispado de Dom Eduardo Duarte Silva (1891-1907), tido como o último de linha ultramontana em Goiás, foi promovido em um contexto conturbado da história nacional. As mudanças político-institucionais, somadas às dificuldades financeiras decorrentes da laicização do Estado, e, evidentemente, a preocupação com a

concorrência religiosa que ganhava força no país, não desanimaram o espírito ultramontano do bispo em questão. Pelo contrário, Dom Eduardo foi talvez o mais controverso e certamente o mais conflituoso dos bispos que passaram pela diocese do estado.

A primeira reação administrativa tomada pela Igreja de Goiás é descrita pela historiografia goiana¹, de um modo geral, como sendo um processo de “estadualização”, e, posteriormente, “restauração” da Igreja. Se, por um lado, o poder eclesiástico deveria gerir seus próprios recursos e assumir de vez sua independência financeira e administrativa, por outro o mesmo nunca abandonou suas estreitas relações com o Estado, possuindo ainda interesses em alianças (mesmo que informais) com o poder civil para manter seu monopólio religioso – ou pelo menos garantir seus privilégios². Neste sentido, para Vaz (1997), como também corrobora Silva (2001), o processo de “estadualização”³ corresponde a

[...] uma reação imediata à separação entre Estado e Igreja e uma adaptação às novas condições. A Igreja teve de caminhar por si, gerar sua própria receita, manter seminários, fundar colégios, ampliar o número de dioceses e de padres, além de concorrer com o Estado para ter a simpatia da população e influenciá-la. (Silva, 2001: 63)⁴

¹ A obra pioneira sobre o assunto em Goiás, que se tornaria referência para os demais estudos do tema, foi a dissertação de mestrado de Ronaldo Ferreira Vaz – *Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)* – de 1997.

² Estas alianças informais entre Igreja e Estado se tornariam ainda mais fortes a partir da década de 1930, com o apoio expresso do governo Vargas. Exemplo disso, em Goiás, pode ser dado pela construção da capital Goiânia, em que um terreno privilegiado (ao lado do prédio do poder público) foi dado à Igreja Católica para que construísse sua catedral goianiense. Além disso, segundo relatos, a planta inicial do centro da cidade (uma das primeiras planejadas no país) teria sido feita sob o formato da imagem de “Nossa Senhora Aparecida”, recém aclamada “padroeira do Brasil”. Todavia, estas informações nunca foram historiograficamente comprovadas.

³ Embora o termo “estadualização” sugira um processo possível de autonomização da Igreja local frente à Igreja universal, o citado trabalho de Ronaldo Vaz atribui outro sentido à palavra. Para ele, o termo sugere um processo de autonomia financeira da Igreja (local, mas representando a universal) frente ao Estado. Tal autonomia se daria na medida em que a Igreja goiana (como boa parte das dioceses brasileiras) teve de gerar suas próprias receitas, uma vez que não era mais subsidiada pelo Estado. Em Goiás, como veremos a seguir, este processo se tornou ainda mais evidente, uma vez que a oligarquia que assumiu o poder regional, com o advento da república, era ligada à maçonaria e aos ideais anticlericais.

⁴ É evidente, porém, que não só a Igreja perdia com essa separação, pois, segundo Vaz (1997), boa parte dos funcionários da administração do Estado em Goiás eram clérigos. Isso decorria do fato de que eram justamente eles a esmagadora maioria da camada letrada da sociedade.

A “restauração”, ou “neocristandade”, por outro lado, representaria “uma ação ofensiva da Igreja, visando retomar uma união legal ou uma aliança informal com o Estado para, utilizando suas estruturas, impor o catolicismo como fé e força política na sociedade” (Silva, 2001: 63). Para esses autores, portanto, ao passo que foi necessário à Igreja Católica goiana uma adaptação radical à nova situação política, econômica e legislativa do regime recém implantado no país, esta mesma Igreja, em contrapartida, procurava meios (e evidentemente os tinha) de manter estreitas suas relações com o poder público, concedendo-lhe legitimidade simbólica e obtendo deste privilégios políticos e econômicos. Em um primeiro momento, no entanto, a oposição ente Igreja e Estado em Goiás tornou-se demasiado estreita, forçando um processo ainda maior de “estadualização” (autonomização financeira frente ao Estado), decorrente da oposição da oligarquia dos Bulhões ao poder político católico. A partir da terceira década republicana no Brasil, estas relações começaram a mudar, fruto tanto da queda dos Bulhões quanto da saída do bispo Dom Eduardo.

Dom Eduardo Duarte Silva chegou a Goiás em 29 de setembro de 1891. Sua passagem pelo estado é repleta de conflitos e ações políticas, religiosas e institucionais, através das quais intentava promover uma verdadeira “reforma do catolicismo goiano” (Santos, 2008), especialmente através da transformação das práticas do catolicismo popular, e do controle rígido das administrações e finanças de toda a diocese⁵.

As principais medidas e conflitos entre Dom Eduardo e a população goiana foram, de um modo geral, decorrentes quase sempre de questões financeiras. O motivo é evidente: a administração eclesiástica necessitava gerar seus próprios recursos; não poderia contar mais com salários e investimentos vindos do Estado, bem como não lhe devia prestação de contas. Neste sentido, uma das primeiras medidas do novo bispo foi a reativação do Seminário Santa Cruz, mas com o custeamento dos estudos de cada interno repassado para as famílias em particular. O resultado foi de evidente revolta por

⁵ As ações e os conflitos vividos por Dom Eduardo Silva foram relatados detalhadamente em sua autobiografia, publicada no ano de 2007 pela Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob o título “Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, Bispo de Goyaz”.

parte dos familiares, que, em diversos casos, conforme relata o próprio bispo, impediam o retorno dos seminaristas quando estes saíam de férias.

De fato, a sobrevivência financeira da diocese goiana, neste delicado momento histórico, dependida de uma fonte de renda regular. “Para os padres seculares, em suas despesas, havia ainda o dízimo, e outras formas de colaboração dos fiéis, dinheiro curto, em um estado com pouca circulação monetária” (Vaz, 1997: 81). Para o restante da diocese, todavia, o que excedia em bens patrimoniais, faltava em condições financeiras para sua manutenção. A primeira solução viável encontrada por Dom Eduardo foi o “aforamento” de terras paroquiais.

A formação urbana do estado de Goiás baseou-se em dois tipos de ocupação: decorrente da atividade mineradora e oriunda da fundação de capelas a partir de doações de terras a santos de devoção: “isso se constituirá em patrimônio do dito orago, possibilitando assim, a construção de uma capela, quase sempre o marco inicial dos povoados surgidos à época” (Pinheiro, 2003: 16). A partir deste segundo tipo de formação urbana, as capelas, que se tornariam paróquias, acabavam por possuir terrenos que cobriam cidades inteiras, algo que durante o Padroado não era visto como problema. Entretanto, com a separação entre Igreja e Estado, esta situação tornou-se insustentável: se, por um lado o arrendamento destes territórios tornou-se uma das saídas possíveis para a crise financeira da Igreja, por outro, o conflito com as intendências municipais era um desgaste que Dom Eduardo julgou desnecessário.

Dom Eduardo, temendo disputas acirradas e desgastes dos vigários com as autoridades municipais, orientou-os para que, em casos complicados, alienassem os terrenos pela venda ou pelo aforamento – transferência perpétua mediante pagamento anual de um foro – desde que o município reembolsasse a paróquia com o devido valor correspondente ao terreno, cujo dinheiro obtido seria aplicado pela fábrica na manutenção das matrizes, das capelas e do culto. (Vaz, 1997: 83)

Todavia, embora a venda ou aforamento de terras paroquiais tenha sido uma possibilidade de solução dos problemas financeiros da diocese, ela definitivamente não os resolveu. O motivo está no fato de que dificilmente poderia se ter a simples propriedade da terra como uma fonte de renda segura, pois “o custo da mão de obra

para o preparo agrícola representava de cinco a dez vezes o preço da terra, que por sua abundância, em função da pouca densidade demográfica de Goiás, era extremamente barata” (Vaz, 1997: 83).

Neste contexto, a principal alternativa para angariar fundos financeiros sólidos e estáveis para a diocese foi, sem dúvida, o controle administrativo das romarias populares⁶. Para tal controle, no entanto, não bastou o contingente clerical à disposição do bispo de Goiás, seja pela pouca quantidade de padres no estado, seja pelo despreparo destes, observado por Dom Eduardo.⁷ A solução encontrada por Dom Eduardo para esse déficit foi clerical foi o convite a ordens religiosas estrangeiras para atuarem no estado, nesse caso, trazendo para Goiás a Ordem do Santíssimo Senhor Redentor.

Os conflitos mais tensos vividos por Dom Eduardo, nesse sentido, referem-se à tentativa de controle administrativo e financeiro das festas e romarias do estado, com destaque para Barro Preto (Trindade), Muquém (Niquelândia) e Antas (Gruta das Antas). O primeiro conflito ocorreu logo na maior romaria do estado: *romaria do Divino Pai Eterno*, em Barro Preto (atual cidade de Trindade). Em Barro Preto, devido às cobranças e à fiscalização, Dom Eduardo chegou, já em sua primeira visita, a ser ameaçado de morte, como relata Santos (2008: 163):

De Campininhas segue para Barro Preto e lá chegando pede ao tesoureiro da comissão da Irmandade que lhe entregue a chave do cofre, o documento de compromisso da Irmandade e o livro de contas. Destes, apenas o documento de compromisso lhe foi entregue, e nele constava que, dos rendimentos da festa, metade pertenceria ao presidente da Irmandade e a outra metade seria dividida em partes iguais entre o tesoureiro, o secretário e o zelador. Por fim, o tesoureiro confessa ao bispo que o dinheiro do cofre foi investido em gado.

⁶ Para se ter uma noção da renda financeira das romarias, em Barro Preto (atual Trindade), segundo Dom Eduardo (Silva, 2007), a renda líquida no ano de chegada do bispo foi de 22:000\$000 réis (sendo este dinheiro todo investido pelos coronéis, que controlavam até então a romaria, em gado). Comparando-o com o imposto de exportação arrecadado sobre o gado, o Estado de Goiás, em 1889, portanto, no ano anterior, recolheu para seus cofres o valor de 57:670\$550 réis, o que equivalia a 25% de toda sua receita. Entre 1891 e 1894, o montante da romaria atingiu 29:381\$890 réis (Sobre o assunto, ver Santos, 1976).

⁷ Segundo Santos (2008: 242), para as quase 94 paróquias, já no final do século XIX, a diocese goiana contava com apenas 35 padres, sendo que em 1894, somente 5 – entre 40 – respeitariam o celibato.

Dom Eduardo decide então dissolver a comissão, nomeia para administrar o santuário o padre Francisco Inácio de Sousa e, mais tarde, institui uma Congregação religiosa para tal. Feito isso, acendeu-se a ira dos componentes da Irmandade, que se revoltaram e ameaçaram de morte Dom Eduardo, mas, por fim, nada aconteceu.

O segundo conflito de Dom Eduardo no quesito “romarias” ocorreu em São José do Tocantins (atual cidade de Niquelândia, no norte do estado). A chamada “romaria do Muquém” já há muito era a segunda maior romaria do estado, gerando diversas rendas à Irmandade local, e, evidentemente, aos coronéis que dela se serviam. Um coronel em especial, há cerca de cinquenta anos, controlava e centralizava todos os recursos do santuário: Coronel José Joaquim, conhecido como “O Terror do Norte”. Dom Eduardo, sabendo da possibilidade de renda provinda da romaria do Muquém, que, por direito, pertenceria à diocese, logo dirigiu-se à cidade, propondo-se a fazer ali o mesmo que havia feito em Barro Preto. Conforme relata em sua autobiografia, ao saber do encontro com o bispo, José Joaquim enviou-lhe a seguinte mensagem: “se eu quisesse experimentar o gosto do cacete, que lá fosse” (Silva, 2007: 95). Mais adiante o bispo relata seu encontro com o coronel:

Eis-nos no píncaro da serra de onde avista-se a planície em que está a Capela de São Tomé, onde se venera a imagem da Senhora da Abadia. O largo e suas adjacências, conhecido pelo nome de Cipó, estava coalhado de barracas cobertas por panos, folhas de buritis, de pita e de outros ramos de árvores, e inúmeros já eram os romeiros, tanto de devoção, quanto de comércio. Logo que de lá de baixo nos vistaram montaram os que tinham animais selados e com o Coronel José Joaquim à frente, vieram ao meu encontro, ficando todos em fileiras cercadas em frente ao córrego. Apeiou-se o coronel com todo e seu séquito, cumprimentou-me, e pondo-se ao meu lado seguimos todos para a Capela. (Silva, 2007: 95)

Seguindo em sua descrição, Dom Eduardo afirma que como seu oponente não esboçou concordância, ele mesmo decidiu suspender a romaria, cancelando a principal fonte de renda da região. Pressionado, o Coronel cedeu ao bispo. Em negociação, para

não criar maiores inimizades, Dom Eduardo refez a Carta de Compromisso da Irmandade e permitiu que o próprio Coronel José Joaquim escolhesse um sucessor para si na presidência.

Em seguida, pouco depois de retornar à capital do estado, Dom Eduardo decidiu viajar a Roma para arrecadar fundos para diocese, encaminhar seminaristas a estudos e providenciar a vinda de alguma ordem religiosa estrangeira para administrar o Santuário de Barro Preto.

Todavia, ao retornar a Goiás, a oligarquia dos Bulhões, conhecida por suas posições liberais e anticlericais, que acendera ao poder, havia tomado os prédios diocesanos e impossibilitado o retorno seguro do bispo⁸. A família Bulhões era amplamente conhecida por sua participação na Maçonaria, sendo seu patriarca José Leopoldo de Bulhões um dos grandes chefes da organização no estado. Este conflito entre Dom Eduardo e a oligarquia dos Bulhões marcou, sobretudo, um período de profundo rompimento entre Igreja e Estado em Goiás. Durante seu bispado, o Partido Católico – ligado à diocese, bem como a adversários políticos dos Bulhões (especialmente à família Caiado, que posteriormente, quando no poder, iniciaria o processo de Restauração com a Igreja) – opunha-se declaradamente ao Partido Republicano, comandado pelos Bulhões, cujo patriarca – José Leopoldo de Bulhões – possuía importante prestígio político nacional, o que dificultou ainda mais as relações entre o poder civil e eclesiástico em Goiás, até o fim do bispado de Dom Eduardo. Acuada, o bispo de Goiás refugiou-se na cidade de Uberaba, donde, não sem conflitos,⁹ continuou seu bispado até 1907.

Por fim, outro importante conflito vivido por Dom Eduardo Silva, antes de sua saída definitiva da diocese de Goiás, decorre dos diversos conflitos enfrentados pelos

⁸ O administrador de confiança de Dom Eduardo, imposto por ele em sua primeira visita à cidade, Padre Ignácio Francisco de Souza, emérito sacerdote e capelão militar na capital, foi obrigado a fugir de Barro Preto sob ameaças de morte. Segundo o jornal Santuário da Trindade, editado pelos Redentoristas anos depois, o vigário teria recebido “duras perseguições daqueles que até então se consideravam donos do cofre. Para ter alguma segurança morava na igreja e no dia em que ia ser atacado, retirou-se e fugiu por atalhos e desvios de seus perseguidores, indo ter com o Bispo para solicitar-lhe uma Congregação Religiosa para tomar conta do Santuário”. (Ferreira, 1924: 1)

⁹ Santos (2008: 172) destaca que “a desobediência e ira de parte da população se condensaram reunindo-se um grupo em passeata ofensiva ao bispo, jurando os manifestantes continuar suas representações como se as resoluções episcopais não existissem. Outro desfecho que muito desagradou a população foi a extinção das romarias de Água Quente e de Muquém, não contando mais estas com assistência religiosa”.

redentoristas na administração do Santuário de Barro Preto. Queixando-se ao bispo de não conseguirem pregar ou confessar no santuário, nem de dia nem de noite, por conta das festas e gritarias ao seu redor, os padres redentoristas levaram Dom Eduardo a tomar medidas mais drásticas, modificando o calendário da festa de julho para agosto, coincidindo com outras romarias no estado, na tentativa de dispersar o povo e facilitar o controle das festas. Indignado, como relata Santos (2008), um “ex-palhaço de circo” – então coronel de nome Anacleto – autoproclamou-se bispo, expulsou os redentoristas do santuário, e fez voltar a festa para sua data original. Apoiado por vinte homens armados, caso fosse necessário defendê-lo, Dom Eduardo seguiu de Uberaba para Barro Preto, e, chegando de madrugada pediu ao sacristão a chave da Igreja, que, demorando a entregá-la, usou de tempo para lotar o local de gente, onde o “falso” bispo defrontou Dom Eduardo num diálogo relatado em sua autobiografia:

Quem é o senhor que me fala com tanta autoridade? Perguntei. Sou o Coronel Anacleto, católico, apostólico, mas não Romano. [...] Pois então o que pretendem se não Católicos Romanos, quando eu o sou, os Padres o são, o povo o é, e este Santuário é de Católicos Romanos? Qual nada, contestou o Anacleto, estamos em República e quem governa é o povo, e o povo há de fazer como e quando quiser; eu o que lhe administra; as rendas da Romaria, e não estes frades estrangeiros. Fiz quanto pude para convencer o homem de que estava completamente laborando em erro, mas foi de balde. Foi então que Frade Joaquim Mestellau, meu companheiro de viagens Pastorais, gritou com sua voz de tenor: - Isso é demais, senhor bispo, lance o interdito na Igreja e levamos a Imagem e vasos Sagrados para Campininhas afim de não serem profanados por esta gente sem noção da verdadeira Religião. Assim o fiz, mas ao chegarmos à porta do lado de fora havia grande aglomeração de homens armados de garruchas e que um bando de mulheres da vida alegre armadas de faca. [...] até que os de fora com Anacleto à frente berraram: se dessem mais um passo à frente, disparamos as garruchas, que apontavam para nós, estando-lhes com os dedos no gatilho. Os de Campininhas de dentro da Igreja e atrás de mim, responderam: e nos disparamos também as nossas, haviam me ocultado tudo aquilo. Prevendo o Juiz de Direito hecatombe que ia dar-se e pedindo que eu voltasse para o altar, visto como tinha ele mulher e filhos e não queria morrer [...] caí desfalecido sôbre um catre, em uma casa para onde

me levaram. Neste ínterim o Anacleto mandou distribuir pelos seus apaziguados e pelas meretrizes um pipote de cachaça, os quais já embriagados começaram a espancar à pauladas nossos animais. [...] Cansado, extenuado e bastante magoado voltei para Campininhas, decidido a reclamar na Capital dos poderes competentes um *habeas corpus*, o que não consigo porque o palhaço Anacleto era chefe político em Barro Preto e os processos da situação precisavam dele (Silva, 2007: 161-2).

Estes relatos demonstram, dentre outras coisas, o caráter conflituoso que se deu o processo de autonomização financeira da Igreja em Goiás, além de possibilitar interessantíssimas análises das conflituosas relações entre laicato e clero (ou entre catolicismo popular e “oficial”) durante o referido período. Uma vez dada a necessidade de gerar seus próprios recursos, a Igreja goiana – ainda sob ideais ultramontanos – uniu seu espírito de cruzada frente aos “excessos religiosos populares” à necessidade de tomar para si as rédeas religiosas e financeiras das festas e romarias, gerando conflitos intensos tanto com as oligarquias como com a própria população. O fato é que o povo goiano, ao que nos parece, não estava ainda habituado aos condicionamentos ultramontanos impostos por Dom Eduardo. Tamanha radicalidade, unida às necessidades materiais imediatas, fez com que seu prestígio não fosse dos melhores no estado. Não obstante, torna-se ainda mais visível a necessidade por parte da Igreja de utilizar-se de ações religiosas que mantivessem a dominação hierocrática de forma mais eficaz diante do povo leigo. Prova disso é a própria passagem Redentorista por Goiás, que, a partir das chamadas “desobrigas”¹⁰, estabeleceram vínculos diretos com a população, obtendo sua confiança e apreço¹¹, todavia, não sem conflitos. Além dos redentoristas, o próprio Dom Eduardo experimentou da fórmula, realizando visitas pastorais através das quais obtinha, dentro de seus limites, considerável respeito e apoio de parte da população, conforme relata em interessante passagem de sua autobiografia:

¹⁰ As desobrigas eram as longas viagens em lombos de burros enfrentados pelos padres redentoristas em Goiás para alcançarem a população interiorana.

¹¹ Prova disso é a figura de Padre Pelágio, sacerdote alemão redentorista do início do século XX, que atraiu impressionante apreço popular estando hoje em processo de canonização junto ao Vaticano.

Quanta boa fé desta boa gente do sertão! Contentei o bom velho, benzi-lhe a cabeça, abracei-o, [...] e continuei a viagem. [...] Acordando-me dou com uma mocinha branca ao pé do girau: quem é você? Pergunto, e que está aí fazendo? Eu sou lá da beira do Maranhão e filha daquele velho que pôs a cabeça em cima de sua perna, e vim aqui espiá Vancê! E Vancê me deixe aqui para ver Vancê. Mas, moça, disse eu, você veio a cavalo? Não, vim senhor não, eu vim a pé. 5 léguas a pé e na marcha de cavalo para ver o Bispo! Isto não se vê lá na Europa, disse ao missionário Fr. Joaquim! (Silva, 2007: 119).

A citada autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva é uma importante fonte para compreendermos melhor o empreendimento ultramontano em Goiás, especialmente em seu cotidiano, nem tão radical em seus princípios, nem tão alheio às experiências propriamente religiosas demonstradas pelo povo goiano. Não obstante, os relatos de Dom Eduardo revelam o caráter extremamente conflituoso pelo qual passou a Igreja em seu período de autonomização financeira, demonstrando em que medida a relação entre Igreja e Estado permaneceu ambígua, ora conflituosa, ora harmoniosa, especialmente com a chamada “restauração”. Esta, apesar de iniciada por volta de 1909 somente se confirmou na década de 1930, sob a administração de D. Emanuel.

Destarte, a partir do exposto, propomos que os conflitos vividos por Dom Eduardo em Goiás não podem ser explicados somente por generalizações conceituais, como “ultramontanismo”, “catolicismo popular” ou “reforma católica”. Antes disso, ressaltamos a importância de contextos e ações históricas singulares, como as específicas condições históricas (política, econômica e religiosa) a que se submeteu a Igreja brasileira como fim do regime de padroado, bem como a singularidade dos conflitos de Dom Eduardo com a oligarquia bulhônica e os fieis católicos, como sendo fundamentais para a compreensão destas relações históricas que dispomos. Não obstante, quando não isolados das singularidades históricas do contexto, das estruturas e dos sujeitos, conceitos como “ultramontanismo”, “catolicismo popular” e “reforma católica” tornam-se ferramentas heurísticas igualmente fundamentais para tais compreensões.

Referências bibliográficas

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentidos**: a orientação do Homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2005.

FERREIRA, P. J. L. Em Trindade. **Jornal Santuário da Trindade**. Campinas – GO, 13 de dezembro de 1924, Ano III, nº 88, p. 1).

PINHEIRO, A. C. C.. **Os tempos míticos das cidades Goianas**: mitos de origem e invenção de tradições. 2003. 164 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

SANTOS, L. B. D. **Ética da Súplica**: catolicismo em Goiás no final do século XIX. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

SANTOS, M. A. N. **Trindade de Goiás – uma cidade santuário**: conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro. 1976. 259f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

SANTUÁRIO DE TRINDADE. Campinas – GO, 1922-1926. Coleção Convento Santo Afonso. Congregação do Santíssimo Senhor Redentor, Goiânia, n. 1-211.

SILVA M. M. **A festa do Divino. Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Goiânia: AGEFEL, 2001.

SILVA, E. D. **Passagens**: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva Bispo de Goyaz. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

VAZ, R. F. **Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)**. 1997. 232 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

A CEHILA-BR E O DEBATE HISTORIOGRÁFICO SOBRE ULTRAMONTANISMO E ROMANIZAÇÃO NO BRASIL

Daniela Gonçalves Gomes*

As análises sobre ultramontanismo no Brasil vêm se multiplicando nos últimos anos. Inúmeros trabalhos vêm ofertando outros contornos aos estudos sobre o catolicismo brasileiro no século XIX e no limiar do século XX. Por outro lado, apesar dos avanços obtidos no tange os estudos sobre tema, é recorrente o reemprego, por estas, das interpretações dos conceitos de romanização, ultramontanismo e reforma religiosa de maneira simplista e ambígua, muitas vezes como sinônimos, sem preocupação com a historicidade de tais conceitos e sem repensar as bases da produção historiográfica sobre o assunto no país.

Grande parte destes autores reproduz análises que se consolidaram principalmente nas décadas de 1960 e 1970, um período em que o grupo conhecido como CEHILA-BR produzia seus primeiros trabalhos e iniciava o projeto de reescrever a História da Igreja no país. Neste momento, a historiografia cehiliana foi responsável por reintroduzir temas e discussões marginais na produção acadêmica brasileira, dentre as quais o debate sobre o catolicismo no Segundo Império e os limites da política ultramontana (GOMES, 2009: 20-25).

Desta forma, este capítulo tem como preocupação central refletir sobre as contribuições, as tensões e os desafios da produção cehiliana (eclesiástica ou não) para o debate historiográfico acerca dos conceitos de ultramontanismo, romanização e reforma religiosa no século XIX. Observa-se que a CEHILA-BR, nas suas inúmeras abordagens, abriu mão da complexa realidade histórica brasileira, sem levar em conta as

* Daniela Gonçalves Gomes, Doutoranda em História pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

particularidades deste movimento em variadas dioceses. Com isso, o ultramontanismo foi muitas vezes caracterizado como um movimento radical, autoritário, centralizador, hierárquico e reformador. Essa interpretação ressoou e continua ecoando em grande parte da produção nacional recente sobre o tema, em trabalhos que reiteram a proposição que o ultramontanismo é quase sempre um projeto triunfante, de caráter hegemônico e que conseguiu reverberar em todo território brasileiro de maneira homogênea.

Para este capítulo elegemos os trabalhos de três autores da CEHILA (Comissão de Estudos da Igreja na América Latina) que podem ser considerados basilares para os estudos sobre ultramontanismo no Brasil. Primeiramente, centramos nossa análise nas obras do autor Riolando Azzi, selecionando dentre elas o livro *Os bispos reformadores: a segunda evangelização do Brasil*, o artigo que foi publicado Revista Eclesiástica Brasileira, em 1974, o livro *O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX* e as obras *O catolicismo popular no Brasil* e *O episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular*. Do historiador ceiliano José Oscar Beozzo utilizamos o artigo publicado na Revista Eclesiástica Brasileira: *Irmandades, Santuários e Capelinhas de Beira de Estrada*, do ano de 1977 e a obra *História Geral da Igreja na América Latina* organizada pelo autor. E por fim, do autor Pedro Ribeiro de Oliveira, utilizamos o artigo publicado na Revista Eclesiástica Brasileira *Catolicismo e romanização do catolicismo brasileiro*, de 1976, e a obra *Religião e dominação da classe: gênese, estrutura e transformação do catolicismo romanização no Brasil*.

Não temos aqui a pretensão de apresentar um balanço da produção historiográfica da CEHILA no Brasil, pois é algo que exige demasiadamente tempo e espaço. Muito menos pretende-se analisar todos os aspectos importantes para os ceilianos sobre o ultramontanismo no país e suas proposições sobre a reescrita da história da Igreja. Mas, os livros e artigos sugeridos para essa análise, nos auxiliam a dimensionar qual a efetiva influência do projeto ceiliano nos inúmeros trabalhos da historiografia (sendo ela eclesial ou não) e porque ele continua arraigado em novas abordagens. Temos assim, a escrita ceiliana ainda produzindo simplificações e oferecendo uma chave de fácil leitura para a complexidade do catolicismo brasileiro no período Imperial. Entretanto, cabe ressaltar, que não temos a intenção de negar que a

CEHILA-BR contribuiu na delimitação de um novo campo historiográfico para a História da Igreja o país.

A historiografia da CEHILA e seu projeto de reescrita da história da Igreja no Brasil

A CEHILA iniciou-se no ano de 1973 em Quito, no Equador, com uma proposta do argentino Enrique Dussel. Este reuniu inúmeros teólogos na tentativa de reescrever a história da Igreja na América Latina, dotando-a de um viés acadêmico, contraposto à faceta corporativista e apologética de uma antiga maneira de escrita da história eclesial, mas que também fosse facilmente assimilada pelo público leigo. A CEHILA tinha então como projeto fazer uma releitura da História da Igreja, apresentando a versão do que eles consideravam a massa oprimida na América Latina. Esta preocupação era de em construir uma história da Igreja ancorada na religiosidade do negro, do índio, do pobre e do operário (Gomes, 2009: 31-32). A chamada opção pelos pobres traduzia-se necessariamente, para a CEHILA, na preocupação em criticar a posição assumida pela Igreja frente à população menos favorecida e, em paralelo, na afirmação de que as instituições cristãs deveriam se colocar ao lado dos pobres, defendendo-os daqueles que os oprimiam e os exploravam. Com isso, explicitava-se a importância do discurso religioso para a promoção de um o passado de lutas e libertação do continente latino-americano (Dilmann, 2003: 45-47).

Cabe ressaltar que a própria categoria pobre sofreu alterações ao longo da produção cehiliana. O pobre, que em um primeiro momento era percebido em uma perspectiva mais econômica, com o diálogo estabelecido com as Ciências Sociais assumiu outras dimensões, passando a ser perspectivado a partir das culturas marginalizadas, dos grupos que sofrem com o racismo e, posteriormente, com a questão do gênero feminino. Verifica-se, assim, uma mudança da classe explorada para etnia, de etnia para cultura, e desta para identidade (Sanchis, 1992: 52-53).

Neste contexto, a CEHILA estabelece outra perspectiva para a História da Igreja na América Latina: relegando abordagens mais apologéticas e estritamente institucionais, incorpora temas antes marginalizados, como a organização dos trabalhadores católicos, a questão indígena e a relação da Igreja com a escravidão. Em

paralelo, estabelece um diálogo com as Ciências Sociais e outras disciplinas e também com a teologia da libertação, além de se dizer uma história para diferentes públicos: o acadêmico, o pastoral e o popular.

No entanto, quando tentamos elucidar a importância e o significado da CEHILA no Brasil e sua *História da Igreja* na historiografia brasileira, não podemos descolá-lo de uma proposta mais ampla, que estava necessariamente calcada no projeto que Henrique Dussel sugeriu para a América Latina. Desta forma, a CEHILA-BR ocupou-se em analisar a religião, as práticas religiosas dos fiéis e da própria Igreja, enfatizando muito mais as relações entre Igreja e Estado, a partir de sua relação com as camadas populares. Sob a liderança do prof. Eduardo Hoornaert, juntamente com teólogos como José Comblin, José Oscar Beozzo, Riolando Azzi, produziu-se no Brasil uma tentativa de nova periodização para a História da Igreja Católica, que culmina no ano de 1976 na obra *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, que ficou sob a responsabilidade de Hoornaert e de Riolando Azzi. Tal proposta, por sua vez, articulava-se com o projeto de periodização da História da Igreja latino-americana, que elaborado por Enrique Dussel, propunha dividir a História da Igreja na América Latina em três grandes períodos: a) A Cristandade Americana (1492-1808); b) A Igreja e os novos Estados (1808-1930); e c) Rumo a uma Igreja Latino-americana (1930 até a atualidade). No livro *História da Igreja no Brasil*, é também indicado que os movimentos teológicos no Brasil se resumem na existência na Colônia de uma Igreja autoritária, no Primeiro Reinado de um projeto de Igreja liberal, no Segundo Reinado de uma Igreja conservadora, na República Velha de uma Igreja ultramontana e no Estado Novo uma Igreja restauradora (Azzi, 1987: 70).

Nesta esteira de discussão, cabe ressaltar as contribuições da historiografia da CEHILA no Brasil, para os estudos no campo religioso, pois possibilitou novos caminhos para os estudos acadêmicos. Tais estudos preocuparam-se em analisar não somente a Igreja como instituição e seu projeto histórico, mas questões sobre as práticas e as religiosidades dos fiéis. Além do mais, expressões como “catolicismo popular” e “religiosidade popular” ganharam uma aceção mais ampla e também uma distinção. Percebemos, então, que há disposição em repensar a maneira como os pobres experimentavam o catolicismo, tecendo-se uma historiografia que prepararia terreno para discussões posteriores ligadas necessariamente a História Cultural das Religiões.

Podemos perceber as contribuições da historiografia cebiliana em inúmeros autores que se debruçaram em estudar a história da Igreja no Brasil entre os séculos XVI e XIX. Dentre eles, encontram-se, por exemplo, Sérgio Miceli, Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, Mary Del Priori e Luís Mott. Porém, cabe lembrar que muitos destes diálogos com a historiografia foram silenciados, já que algumas interpretações cebilianas não foram sequer colocadas em debate em algumas obras:

Sintomática é a ausência da CEHILA no artigo acerca da História Religiosa escrito por Jaqueline Hermann para os Domínios da História (Cardoso e Vainfas, 1997). Algo curioso ocorreu com a pesquisa de Luís Felipe de Alencastro. Ele retoma n'O trato dos viventes (2000) um caso abordado no livro seminal da CEHILA no Brasil: a expulsão de padres que não aceitaram o regime escravista (CEHILA,1986:59). Apesar de acrescentar alguns documentos novos compilados em Portugal, a conclusão do autor foi idêntica: o clero era forçado a adequar-se ao sistema colonial para permanecer (Alencastro, 2000:161). Os autores da CEHILA não foram referidos no texto. (Gusmão, 2007: 3).

Segundo Di Stefano (2005: 111-118), além de sustentar uma visão ecumênica e assim incluir demais confissões cristãs, a historiografia cebiliana também foi paulatinamente marcada por um aparato conceitual de matriz teológica.

Historiografia Cebiliana: Romanização, ultramontanismo ou reforma?

Caracterizaremos o ultramontanismo no século XIX como uma série de ações da Igreja Católica em um movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna (Dilmann, 2009: 23). Em outras palavras, o ultramontanismo¹ pode ser entendido, em

¹O ultramontanismo opõe-se, em princípio, a qualquer tipo de composição e, mais ainda, a qualquer

linhas gerais, como um movimento que reafirmou um catolicismo tridentino e foi conduzido sob a autoridade direta do romano pontífice. Neste caso, refere-se ao fortalecimento da hierarquia eclesiástica que se queria autônoma nos assuntos internos à religião, submissos apenas às diretrizes do Papa, da qual partiriam as determinações de ação e estruturação do clero e da forma de como se queria o culto da religião. Em certa medida, pretendia-se reformar as práticas religiosas da população, que eram tidas como bastante externalizadas, costumeiras, cotidianas, pouco sacramentais e de junções condenáveis entre elementos sagrados e profanos. E, posteriormente, reafirmou o escolasticismo por meio de uma série de bulas, encíclicas e constituições, vindo também a combater as tendências consideradas perigosas à sociedade civil, como a maçonaria, os ideais de modernidade e as associações religiosas.

Desta forma, não podemos definir com exatidão quando o ultramontanismo adentrou em terras brasileiras. Mas, para Gueiros (1980: 76), isso foi possível pela influência de clérigos vindo da Europa. Em grande parte da documentação produzida no Brasil pelos clérigos e em publicações que circularam no país em meados do século XIX, o termo mais corrente era ultramontanismo como sinônimo de reforma católica advindo do fortalecimento papal pelo Concílio Vaticano I, e este sendo fonte de ensinamentos do que deveria ser o projeto de uniformização da disciplina eclesiástica.

No entanto, a partir de 1870, outro termo foi introduzido, apesar da pouca difusão. “Romanização” passou a ser utilizado como sinônimo de reforma e de ultramontanismo. Todavia, somente a partir de 1950 e 1960 este termo ganhou ecos na historiografia brasileira, inicialmente com Roger Bastide e posteriormente com Ralph Della Cava. Segundo Santirocchi (2010: 26), Bastide sugere o termo “igreja romanizada”, afirmando que há uma imposição da autoridade da Igreja quando instituição frente ao catolicismo popular. Nesta esteira de discussão, Ralph Della Cava sugere que a romanização pretendia restaurar o prestígio da Igreja, remodelar o clero e disciplinar os costumes dos fiéis, para que se tivesse no Brasil um catolicismo apostólico (Santirocchi,

forma de tutela do Estado. Nesse contexto, foi entendido o conceito do ultramontanismo ou Ultramontanos (ultra-montes = além das montanhas), referindo-se aos teólogos, ao clero, aos religiosos e ao povo em geral, que combatia o galicismo dos católicos franceses, os quais defendiam uma composição com o poder civil. Os ultramontanos reivindicavam como autoridade máxima e única aquela que tinha sua sede “ultra montes, além das montanhas, dos Alpes”, o papa em Roma. Ver Marina(2005: 56).

2010: 28);um processo que, segundo o autor, trazia em seu bojo uma oposição ao chamado catolicismo popular.

A historiografia recente vem cada vez mais utilizando o conceito de romanização como tradutor do catolicismo do século XIX e início do século XX (R. Filho, 2006: 3-4). Talvez isso se encontre sedimentado pela difusão ceziliana nos estudos de história da Igreja no Brasil, pois, com a CEHILA, este conceito é largamente reutilizado, mas de maneira ambígua. Autores como Riolando Azzi, José Oscar Beozzo, Alan Comblin, Eduardo Hoornaert, Pedro Ribeiro de Oliveira definiram o catolicismo do século XIX e de meados do XX no Brasil como romanizado, passando por um processo de reforma eclesial. Tal caracterização tentava distinguir o catolicismo entre popular e romanizado. A partir daí, muitas interpretações demasiado simplistas utilizavam o conceito de romanização, ultramontanismo e reforma como sinônimos.

Na Revista Eclesiástica Brasileira (REB) de 1974, Azzi afirma que uma das características dos bispos ultramontanos foi produzir um movimento romanista. Em grande parte da sua obra, o autor refere-se aos ideais ultramontanos como promotores de um movimento de reforma; de forma concomitante, ele se refere aos bispos ultramontanos como reformadores. Vemos muitas vezes que Azzi, em sua análise, desconsidera que o episcopado assumia uma ação pastoral de implementação da reforma tridentina, atitudes que, todavia, estão presentes desde o século XVIII. Azzi, que centrou suas análises no Brasil Império, aponta que em função da ligação do poder temporal e poder espiritual no Padroado, a Igreja sofreu com as ingerências por parte do governo e também se aproximou mais de Roma. As proximidades com o papado e com os ideais ultramontanos provocaram uma “reforma” por parte do clero, na tentativa de melhorar a educação religiosa e as práticas dos fiéis.

Neste mesmo contexto, o padre José Oscar Beozzo, no artigo da REB de 1977, *Irmandades, Santuários e Capelinhas de Beira de Estrada*, bem como no livro *História da Igreja no Brasil*, consolida o conceito de romanização como:

[...] o processo a que foi submetida à Igreja do Brasil entre 1880 e 1920, processo que já encontra suas raízes na ação dos bispos reformadores, tendo à frente Dom Viçoso de Mariana e que já se inicia praticamente em torno dos anos cinquenta. Este processo encontra sua contrapartida na decisão de

Roma de cuidar melhor da América Latina através de uma formação mais acurada e romana de seu clero e que se traduziu pela fundação em 1854 do Colégio Pio-Latino-Americano em Roma onde será formada boa parte do episcopado latino-americano das décadas posteriores (Beozzo, 1977: 11).

O que necessariamente diferencia as interpretações de José Oscar Beozzo e Riolando Azzi é que o primeiro periodiza o que caracteriza como romanização. Assim, tal processo de reforma abarca o período de 1880 a 1920, uma periodização que não contemplaria, por exemplo, o bispado de D. Viçoso na então Diocese de Mariana (1844-1875), que Riolando Azzi, em contrapartida, considera como um dos “arautos da reforma ultramontana no país”.

Mais do que propor uma nova periodização, Beozzo afirma que este período é marcado por uma luta dentro do catolicismo. Uma disputa em que o catolicismo mais puro, branco, autêntico, ortodoxo e próximo de Roma buscava sufocar o catolicismo mestiço e lusitano. Desta forma, para o autor, a intenção principal era coibir as manifestações do catolicismo popular, que seria gradativamente substituído por um catolicismo romanizado.

Vale a pena destacar que Eduardo Hoornaert (1974) já destacava o catolicismo popular como uma manifestação reprimida por um catolicismo oficial ou estabelecido, mas que não poderia ser totalmente suprimido sua originalidade. Ou seja, um catolicismo que assume a posição de oprimido e interioriza os mecanismos de repressão, mas que, também, se apresenta como capaz de driblar as ações oficiais e se constituir como religiosidade genuína e original que advém do povo. E este se refazer gradativo, este catolicismo oficioso, que se apresenta como o diferencial do Brasil. (Hoornaert, 1974:101-102).

Estritamente ligado a esta interpretação, José Oscar Beozzo considera que existe uma participação de organizações laicas nas lutas e nos problemas sociais. Essa interpretação coloca o autor em diálogo com a Teologia da Libertação e evidencia a proposta central da CEHILA, que é reescrever a história da Igreja latino-americana pela visão do que os ceilianos consideravam a massa oprimida e renegada.

Pedro Ribeiro de Oliveira, (1976 e 1985), procurou desenvolver a hipótese de que a romanização estabeleceu-se como um processo de transformações religiosas

condicionado pelas mudanças econômicas, políticas e sociais, seguindo a mesma esteira de discussão apontada por Beozzo e Hoornaert, ou seja, destacando a disputa antagônica entre o que a CEHILA caracterizou como catolicismo popular e romanizado.

Este processo de reestruturação do aparelho religioso católico tem um aspecto duplo. Por um lado, os bispos brasileiros reforçam seus laços com a Santa Sé e fazem vir da Europa numerosas congregações religiosas [...]; e por lado eles pautam suas atividades pastorais pela adaptação do catolicismo brasileiro ao modelo romano, travando acirrado combate contra o catolicismo popular tradicional. [...]. Já que Roma envia agentes religiosos para o Brasil e dá o modelo religioso a ser implementado – ele tem sido chamado de romanização. Com esta palavra, coloca-se em relevo o fato de o catolicismo brasileiro ser destituído de suas características tradicionais, amoldando-se aos padrões do catolicismo romano expresso no Concílio Vaticano I. (Oliveira, 1976: 89-90)

Diversos trabalhos hoje trazem interpretações condicionadas pela ideia de romanização, de modo a construir um senso comum acadêmico, cunhando verdadeiras simplificações e oferecendo uma chave de fácil leitura para toda a complexidade do ultramontanismo no Brasil. Na esteira dessa discussão, estes trabalhos mais recentes vêm tratando a romanização não com um processo homogêneo, vitorioso nas múltiplas frentes de atuação e de abrangência nacional, mas sim como fruto tão somente de elementos heterogêneos, descontínuos e díspares. Estes autores acabaram por ressaltar o fracasso de muitas das frentes de atuação da Igreja e o êxito parcial da romanização. Assim, essas interpretações dialogam entre si, entrecruzam-se e não há um consenso ou unanimidade em torno delas.

Uma quase conclusão

Primeiramente, faz-se necessário salientar a importância da CEHILA para a historiografia religiosa, pois sua visão crítica sobre a história da Igreja no Brasil ajudou a superar uma noção que se limitava a descrever uma história necessariamente como

eclesiástica, memorialista e apologética. Os ceilianos introduziram novos questionamentos e estabeleceram novas temporalidades ligadas não apenas à própria História da Igreja.

Desta forma, a historiografia ceiliana foi responsável por revitalizar as discussões sobre o movimento ultramontano no Brasil. Apesar de uma ambiguidade na utilização conceitual para se referir ao movimento, as análises ceilianas engendraram um importante avanço na historiografia religiosa no Brasil.

Entretanto, é necessário salientar que não existe na historiografia uma unidade no tocante à utilização destes conceitos. O que temos são inúmeras perspectivas que podem estar associadas e não se excluem totalmente. Mas, apesar das diversas interpretações do movimento, grande parte dessas análises tem em comum a tendência em revitalizar as abordagens ceilianas e em reutilizar os conceitos de romanização, reforma e ultramontanismo como possíveis sinônimos.

Reconhecemos as limitações da nossa análise, mas acreditamos que a busca por uma crítica conceitual deste movimento pode contribuir para uma releitura da história das instituições religiosas no Brasil, à luz da Escola Italiana das Religiões, da qual Gasbarro (2006: 82) é o principal expoente; propomos que uma crítica conceitual não passa simplesmente por narrar fatos e eventos, mas analisar “como e quando, dada posição/situação foi construída, através de que mediações e representações se chegou a uma determinada experiência histórica, como foi construído um personagem, um contexto, uma realidade” (Gasbarro, 2006: 82).

Desta forma, o historiador não pode isolar o ultramontanismo ou a romanização da sua produção histórico-cultural e afirmar que o movimento que estava inserido a Igreja Católica do Brasil entre séculos XIX e início do século XX era apenas uma reforma religiosa (Santirocchi, 2010: 28). Assim como afirma Gasbarro (2006: 82), quando percebemos o catolicismo como um fenômeno inconstante e mutável, que apresenta, não somente, um conteúdo fixo (a *ortodoxia*), mas processos ortopráticos que agregam outros valores religiosos e sociais ao conteúdo dogmático, somos capazes de estabelecer o ultramontanismo ou romanização como um produto histórico cultural formado por várias camadas de diferenciação, que assume inúmeras formas histórico-sociais, e que é, paulatinamente, construído e reconstruído.

Referências bibliográficas

AZZI, R. **Os bispos reformadores**: a segunda evangelização do Brasil. Brasília: SER - Editora Rumos, 1992.

_____. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **A cristandade colonial, mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **O altar unido ao trono**: um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, 1977.

_____. **O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v.34, fasc135, set. 1974.

_____. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

BEOZZO, J.O. **A igreja do Brasil**: de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Irmandades, Santuários e Capelinhas de Beira de Estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v.37, fasc148, dez 1977.

_____. (org). **História da Igreja no Brasil**. Segunda época. Petrópolis: Vozes, 1980.

CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. London: University of Chicago Press, 1994.

COMBLIN, J. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 28, fasc.1, mar. 1968.

_____. Situação histórica do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v.26, fasc.3, set. 1966.

COMBY, J. **Para ler a História da Igreja II. Do século XV ao século XX**, São Paulo: Loyola, 1994.

DI STEFANO, R. Presentacion-in, Prismas. **Revista de História Intelectual**. Buenos Aires, Año 9, p.111-118, n. 9, 2005.

DILMAMM, M. **Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)**. 2003. 330f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História, Unisinos, Porto Alegre.

FILHO, P. R. **A Romanização como cultura religiosa (1908-1920)**, 2006, 230f. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas.

GASBARRO, N. Missões: a Civilização Cristã em Ação. In: MONTERO, P. **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo. Editora Globo, 2006.

GOMES, D. G. **Ordens Terceiras e o ultramontanismo em Minas: Catolicismo leigo e o projeto reformador da Igreja Católica em Mariana e Ouro Preto (1844-1875)**, 2009. 149f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

OLIVEIRA, P.R. **Religião e dominação da classe**. Gênese, estrutura e transformação do catolicismo romanização no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Evangelização e comportamento religioso popular**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. Catolicismo e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**. v.36. fasc.141. Petrópolis: Editora Vozes. mar.1976.

QUADROS, E. G. **Subalternidade e fé: desafios da CEHILA à historiografia brasileira**. Disponível em: <www.cehila.org/uploads/subalternidade_e_f.doc> Acesso em: dia 6 jan. 2012

SANCHIS, P. **Catolicismo, modernidade e tradição**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1992.

SANTIROCCHI, Í. D. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização, Ultramontanismo, Reforma. **Revista Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 2, 2 n, 24- 33, ago./dez. 2010.

VIEIRA, D.G. **O Protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

AS TRAMAS DO MERECIMENTO: CARTAS ENTRE OS DEVOTOS E O PADRE CÍCERO

Francisco Régis Lopes Ramos*

Introdução

Sabe-se hoje bastante a respeito de Cícero, das figuras que, de modo direto, o cercaram nos vários momentos de sua carreira [...]. Conhece-se pouco, todavia, sobre os horizontes ideológicos e as expectativas políticas e religiosas de seus fiéis.

Douglas Texeira Monteiro (1987)

São mais de 700 cartas, quase 800. A caligrafia é variada e combina com a diversidade dos remetentes. O destinatário: padre Cícero, o intuito: pedir tudo o que se pode pedir a um santo protetor. São papéis de muitos tamanhos, a mostrar que a fé não tem receita, mas em certos casos precisa ser escrita, de alguma forma. São papéis carentes, pedintes e, na medida do possível, penitentes. Depois de catalogados e conservados pela Congregação salesiana, passaram a fazer parte de um grande arquivo de documentos do padre Cícero, que contém muitos outros manuscritos, inclusive de correspondências ativas e passivas.

Na verdade, eram muito mais, mas não é meu intuito especular sobre os motivos que presidem a perda, que podem ir do desprezo diante daquilo que comumente se considerava como fanatismo até o apetite próprio de traças e cupins. Não imagino, pelo menos agora, uma história desse valioso acervo, e sim um estudo sobre a historicidade

* Francisco Régis Lopes Ramos, Doutor, professor do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará, UFC.

da prática de enviar um pedido por escrito ao padre que se fez santo na cidade de Juazeiro.

É sobre essas solicitações que pretendo trabalhar. Sendo assim, limito-me às três primeiras décadas do século XX. Até faria sentido continuar, porque, mesmo depois de morto, o padre Cícero continuou a receber cartas. Mas, como era de se esperar, as coisas foram mudando e as cartas de hoje, apesar de permanecerem pedintes, já se configuram em outros valores, em sintonia com os meios de comunicação e a sociedade de consumo. Sem dúvida, será interessante fazer comparações entre as novas e as velhas solicitações, mostrando como as religiosidades são dinâmicas, mas não vou tomar essa direção porque isso já seria motivo para um outro estudo.

Limitar-me-ei às cartas até 1934, ano da morte do padre Cícero. E, para compreendê-las, usarei outros acervos do padre Cícero, juntamente com outras fontes de pesquisa, como a literatura de cordel, jornais e livros de memorialistas. Trata-se de dar continuidade às pesquisas que venho realizando no sentido de estudar os modos pelos quais o santo de Juazeiro ganhou existência.

Pressuponho, então, que nada acontece sem a presença dos devotos, porque um santo nunca se faz na solidão. Sendo assim, percebo que é no movimento das crenças compartilhadas que um santo ganha atributos e atribuições, passando a existir de fato e de direito. Se ele vai ser oficialmente canonizado ou não, isso já é outra preocupação, que normalmente não afeta nem aflige aquele que decidiu acreditar.

Mas, afinal, é preciso localizar melhor o que aqui se pretende. Pode-se circunscrever a proposta na preocupação de Douglas Teixeira com os fiéis do padre Cícero, citada há pouco como epígrafe. Por outro lado, há uma diferença a ser melhor esclarecida: não desejo estudar os devotos para compreender “visões de mundo”, ou artefatos culturais específicos, como a literatura de cordel, ou ainda certas práticas religiosas.

Ao estudar o acervo dos “pedidos populares”, o que pretendo é argumentar que o padre Cícero não pode ser compreendido somente em sua biografia, e sua biografia não “explica” a existência de Juazeiro. Entendo, então, que o que deve ser levado em consideração é, antes de tudo, a sua hagiografia, constituída de modo coletivo e constante desde 1889, quando veio a primeira manifestação pública do sangue saído da hóstia. Longe de propor um novo princípio explicativo para “o que aconteceu” ou sobre

“o fundamento da crença”, o meu interesse reside em perceber a historicidade do mito padre Cícero a partir do acervo de cartas dos devotos. Não em um estudo sobre características mais ou menos gerais, mas tendo como problema a própria invenção da sacralidade que dá os contornos de um santo na medida em que os devotos conjugam o verbo acreditar.

Se fosse adequado resumir, a questão poderia ser colocada dessa forma: não há santo sem devoto, assim como não há devoto sem santo. E, se desse modo se pressupõe, a própria existência do padre Cícero torna-se uma espécie de figuração coletiva, encarnada e encantada conforme tradições atualizadas na concretude social do cotidiano. Não é o caso de defender que os fiéis criam o objeto da fidelidade, mas de estudar como essas muitas pessoas são, ao mesmo tempo, criadores e criaturas de Juazeiro. Antes de ser uma relação do sujeito que constrói um objeto, trata-se de uma composição tornada possível pelo movimento coletivo que abre condições para o exercício da crença.

Em termos teóricos, faço uma articulação entre as provocações lançadas por De Certeau sobre as *táticas* produtoras da *invenção do cotidiano* (Certeau, 1994) e os desafios de Foucault ao afirmar que, nas maneiras de compor as *condições de possibilidade* socialmente compartilhadas, há um *acervo* (Foucault, 2009).

Sendo assim, é necessário esclarecer a contradição agora posta: a rigor, tais vias de problematização não combinam com a delimitação de arquivos específicos, como o conjunto das “cartas populares”. É por isso que esses escritos, apesar de serem as fontes privilegiadas, não são as únicas. Ou melhor: são ponto de partida para questões sobre os modos pelos quais o *acervo de uma sociedade*, tal como pensa Foucault, contém zonas de esgarçamento que podem ser chamadas de *táticas*, assim como propõe De Certeau. Nada disso, porém, assume a condição fechada de “fundamentação teórica”. No final das contas, trata-se de uma inspiração para a leitura da realidade histórica aqui delimitada.

Do destino ao destinatário

Em março de 1889, ele viu o sangue transbordar de uma hóstia, exatamente no momento em que a beata Maria de Araújo comungava. Como era de se esperar, outras

pessoas também viram, e a notícia correu. Daí em diante, Juazeiro não teria sossego. Os sertanejos começariam a fazer romarias e passariam a nutrir crenças e narrativas sobre a força que o Além poderia ter.

A Igreja não gostou, e a reação veio em novembro de 1889, quando o Bispo Dom Joaquim pediu, através de uma carta, explicações ao padre Cícero. O relatório foi enviado no início de 1890. A partir daí, padre Cícero seria constantemente vigiado, mas as romarias continuariam a crescer.

Quem acreditava nos milagres da hóstia, mas não podia peregrinar, fazia uma carta. Assim, o endereço do padre Cícero transformou-se em um centro de recepção e difusão de envelopes, com remetentes e destinatários ancorados nos mais variados lugares. Ambulantes e devotados, esses papéis foram criadores e criaturas das narrativas sobre pedidos e graças alcançadas.

Difícil era o dia em que não chegava pelo menos um bilhete endereçado ao padre Cícero. Podia ser de um colega da Igreja, um amigo ou algum conhecido. E, depois que ele se tornou o primeiro prefeito da cidade, em 1911, aumentou ainda mais a frequência de missivas do mundo político. A presença mais assídua, entretanto, continuou a ser dos pedidos que os fiéis faziam.

De um lado, cartas que se aproximavam do profano, tratando de assuntos ligados ao território da política, dos negócios ou da administração dos bens que o padre acumulou no decorrer da vida. De outro, escritos mais envolvidos no mundo sagrado, que pediam ao “Padrinho” como se pede a um santo.

É claro que nem sempre é possível estabelecer fronteiras entre o Céu e a Terra, porque nesse universo cultural o temporal não está separado do eterno e um mundo depende do outro. Mas, no final das contas, o que se vê na variedade desse vai e vem de papéis é a formação de circuitos para a transmissão de solidariedades que, em geral, estavam submetidas aos compromissos do apadrinhamento.

O cuidado que o padre Cícero teve ao formar seu acervo epistolar evidencia que todas essas redes de ajuda mútua eram tratadas como algo digno de memória. Em conformidade com o sentido hagiográfico da existência, ele se sentia numa missão – preservar Juazeiro – e conseqüentemente se predispunha a realçar a perseguição que a Igreja patrocinava. Sendo assim, a formação de um arquivo para o futuro era fundamental.

Aliás, ele chegou a dizer isso sem rodeios, exatamente em uma carta sobre a pressão que a Igreja fazia para abafar os milagres: “Algum dia, os que me fizeram tanto mal, hão de saber que não se persegue os seus semelhantes impunemente”. Ainda mais clara foi a comparação: “[...] A Calúnia, com audácia e autoridade, moveu uma perseguição que deu a morte a Jesus Cristo, quanto mais a mim que nada sei defender-me” (Guimarães; Dumoulin, 1983: 83).

A escrita e o amparo

Antes do começo, o espaço e o tempo: “Anil, 12 de março de 1911”. Para iniciar, um pedido genérico: “meu Padrinho, primeiro que tudo bote me a sua santa benção a mim e todos de minha família”. Em seguida, alguma fórmula de cordialidade: “Estimo que estas mal traçadas linhas lhe encontre gozando perfeita saúde”. Depois um pedido mais específico: “estou com muito desejo de ir embora para o Juazeiro”. Quase ao mesmo tempo, a justificativa: “peço que me mande um jeito para eu saber desta triste vida”. Antes de terminar, o envio de esmolas: “vai 200 mil réis para a Santíssima Virgem e 100 mil réis é de Vmcê”. Para concluir, o remetente se qualifica: “Nada mais do seu afilhado que lhe estima até a morte. Leriano Francisco da Rocha”¹.

Um padrão? Mais ou menos, porque existem variações. Além disso, cada devoto tem seu jeito de dizer. Enquanto um escreve “estas duas linhas de letras”, outro prefere “estas duas mal tiradas linhas”, ou somente “esta linha”. Às vezes, a fórmula se prolonga: “Muito prazer terei se estas mal traçadas linhas encontrarem Vm. se e todos de sua casa

¹ Esclareço, desde já, que optei pela atualização e a correção ortográfica das cartas. Não foi meu intuito fazer uma análise das várias ortografias que os devotos utilizam (geralmente na tentativa de reproduzir os sons da fala, o que muitas vezes muito me dificultou o entendimento do que estava escrito). Padronizei, por exemplo, o nome do padre Cícero, que aparece de várias maneiras, como “Cycero”, “Siserio”, “Cisco”, “Cirço”, “Cesero”, “Ceciro”, “Césirio” etc. Abreviações muito usadas como “q.” (que) ou “p.a” (para) foram devidamente completadas. Na pontuação, na concordância verbal e em certas abreviações (que são características marcantes, como Reverendíssimo ou Vossa Mercê), pouca coisa sofreu interferência minha, apenas o necessário para recortar e inserir cada documento no fluxo do texto que escrevi. Assim, creio que é desnecessário argumentar que tive o máximo cuidado para não desfigurar nada da composição de cada carta. Pelo contrário, porque meu objetivo foi exatamente salientar a historicidade dessa escrita, em sua potência reveladora das distâncias temporais entre o presente e o passado. Também esclareço que as cartas que não estão referenciadas em nota pertencem ao acervo indicado na introdução.

desfrutando perfeita saúde é o que de coração rogo a Deus que seja por muitos longos anos”.

Em geral, os remetentes se consideram afilhados e pedem a bênção ao padrinho ou a “recomendação” para Nossa Senhora das Dores. Talvez essa seja a fórmula mais fixa: “Meu padrinho me abençoe e a minha família”. O modo pelo qual se solicita a graça não segue um modelo rígido, até porque as carências são as mais variadas. A esmola, obviamente, não tem preço prévio e geralmente combina com as posses do doador. Não são poucos os que pedem para o padre Cícero enviar a resposta “pelo mesmo portador”, na expectativa de logo encontrar a senha que destranca soluções. As cartas podem ter três linhas, sumariamente ansiosas, mas chegam a ocupar duas folhas, numa narrativa quase sempre suplicante. O traço que une todas as escritas é o caráter pedinte.

Ermelinda Conceição queria saber sobre o futuro: “Meu Padrinho me desculpe estas asneira que mando-lhe perguntar, porque se o senhor mandar dizer se eu não caso com ele, eu deixo logo”. Para Joaquim de Sá, a dúvida era outra: “tenho 5 jumentas, mande-me dizer se é bom vender ou possuir”. Também a respeito de animais, o desejo de um devoto de Iguatu pegou outro rumo: “resolvi de novo vir importuná-lo para arranjar-me um casal de Araongas”.

As perguntas sobre animais não são as mais abundantes, se comparadas com questões como casamento e doença, mas são as mais variadas. A dúvida que veio da Fazenda Nova de Santana, por exemplo, até exigiu uma narrativa mais detalhada. “Esta carta”, iniciou um devoto, “tem por fim mandar lhe perguntar se uma cabra que apareceu morta dentro da minha roça se foi gente minha que matou”. O problema é que havia risco de conflito e a solução estava nas mãos do padre Cícero. “Quero saber de certeza”, insistiu o remetente, “porque o dono dela é o senhor Antonio Vitoriano fez eu pagar sem eu saber de que ela morreu. Por isso eu mando perguntar se eu devia esta criação”. E, antes de enviar uma esmola para Nossa Senhora das Dores, ele ainda reforçou a necessidade da informação, que parece estar mais vinculada à descoberta de uma mentira do que propriamente a um prejuízo financeiro: “Eu peço pelas cinco chagas de meu Senhor Jesus Cristo, que mande a resposta como sem falta pelo mesmo portador desta carta”.

Doenças, muitas doenças são reveladas, desde a dor de cabeça que não estanca até sintomas não muito claros, como “uma grande força de sangue que alvoroçou o

corpo todo". Igualmente obscura é a enfermidade que se define como "um queimor pesando dentro do juízo".

Não sendo dor e não tendo um lugar circunscrito, o incômodo fica mais indefinido. Mas, raros são os que fogem dos detalhes. Mesmo sabendo que o padrinho tem entendimento farto e generoso, capaz de saber sem ser informado, os afilhados se esforçam para descrever mais e melhor, mostrando a largura e a profundidade do padecer. Maria da Conceição, por exemplo, afirma que seu filho tem "dores por tudo quanto é junta do corpo, que incha e estoura".

Sobre seu marido, que vivia bebendo, Agostinha do Carmo informa que ele sofre "de uma dor de um lado e uns passamentos". Além ficar "descorado", "tudo que come ofende". Manoel Messias também se desdobrou para descrever os sintomas: "dor no estômago que se espalha por todo o corpo". Ao mesmo tempo, "a barriga incha em tempo de espocar".

Nas descrições desses e de outros males que afetam o corpo, há os que se demoram mais, como se os detalhes abrissem caminho para um milagre mais rápido. "Desde a idade de 4 anos" escreve uma devota, "fiquei parálitica e já estou com 25 anos e nunca pude andar devido a uma febre que tive". Para deixar tudo mais circunstanciado, ela esclarece que comeu batata, recebeu a frieza de "uma neblina" e por conta disso sentiu "um ataque". Para encerrar ela diz que é "uma donzela órfã", que vive "em poder de uma tia viúva" e que seu problema único problema é mesmo não poder andar. "Não sinto nada nas ideias" – conclui para evitar qualquer dúvida.

Mas não é sempre que se faz essa equação terapêutica: mais detalhamento = mais rapidez na cura. Exemplo disso é uma carta que, depois de solicitar um remédio para dor no estômago, adverte com segurança: "não mando lhe contar minha vida porque o senhor é quem deve saber".

Juízo distraído, dor de cabeça, manchas na pele, dor no corpo, queimação no estômago, estômago afofado, falta de vista, cansaço, rouquidão, tosse, falta de ar, barriga inchada, ferida nos órgãos genitais, falta de paciência, tudo isso pode vir misturado com tragédias familiares, separações, saudades, traições, intrigas, mortes, disputas de terras, seca, inverno, doutrina católica, falta de trabalho etc. Aliás, difícil é a carta que se concentra em um só pedido e, em certas ocasiões, o fiel fica tão enredado em seu padecer que chega a se declarar incapaz para dizer o que sente de fato.

Desejando que a carta ache o padrinho “gozando felicidade e saúde”, um devoto perguntou qual seria o remédio para o mal que ele tinha há mais de nove meses: “estou inutilizado, sem trabalhar e sem poder me governar e não sei dizer o que sinto porque não tenho cabeça de acertar nada não me dói nada no corpo porém não tenho disposição e gosto para nada”. Seu mundo havia caído e nenhum remédio lhe trazia alívio: “tudo que penso em fazer o coração abusa, não quer, vivo maluco quase doido. Que se durmo não sei com uma agonia no juízo que não tenho paciência para nada e mais uma prisão de ventre que não posso e a barriga toda dura de um bolo dentro.” O que ele sabia é que já tinha sido sadio e “muito trabalhador” e que sua grande vontade era voltar a ser o que era, porque enquanto escrevia tudo parecia se desmanchar: “principiou isto não sei como foi”. Sua conclusão foi dramática: “Não dou fé de nada que se passa [...] meu juízo não está mais perfeito”.

O uso de vírgula é raro, dando à escrita um fôlego peculiar, próximo da oralidade, a indicar que um pedido pode ser engatado em outro, sem muita cerimônia: “peço a vossa Reverendíssima que me diga se eu posso me casar com quem desejo eu tenho muita vontade de ir aí no S. Joaseiro me mande-me ensinar um remédio para dor de dente”.

No final das contas, espera-se que tudo termine bem, apesar de nada ser muito certo. Mesmo com as dúvidas que a vida carrega, conclui-se que “Deus escreve certo por linhas tortas”. A saída, então, é descobrir o que está certo na tortuosa existência do mundo. É aí onde reside o mistério com o qual os devotos querem lidar e do qual foi possível sair a figura de um protetor como o padre Cícero. Mistério velado e revelado, ao mesmo tempo, porque nada do que é sagrado pode ser muito claro, senão deixa de existir. E a carência não é só de resposta, mas também de sentido para os acontecimentos. Assim, o mundo atrela o aquém com o além, exatamente para que algum sentido deixe as coisas razoavelmente suportáveis, ou pelo menos tratáveis.

Sobre o futuro, o tema preferido é o casamento e, juntamente com isso, o inverno. A respeito do presente, em primeiro lugar vem a cura das doenças. Em segundo, os conflitos cotidianos, com destaque para o casamento infeliz. E nesses casos, não se costuma abrandar os termos do que se quer. Maria Conceição, por exemplo, foi muito direta: “fazeis com que meu marido abuse uma maldita que tem aqui, que por ela é que ele me dá desgosto”.

A escrita solicitante, no final das contas, busca conforto e segurança. Isso, entretanto, não significa que há uma regra para definir as devoções. A vida de cada fiel sempre guarda alguma peculiaridade e um determinado ritmo de mudanças e permanências. Os afilhados não formam um grupo homogêneo. A fé nos poderes do padre Cícero se constrói e se manifesta com intensidades e formas variadas, sempre dependentes de fatores que cada circunstância carrega.

O merecimento

No seu estudo sobre “Crenças populares na Inglaterra dos séculos XVI e XVII”, Keith Thomas ressalta que teólogos e não-religiosos concordavam que “o sofrimento era provavelmente devido à culpa moral de alguém, sendo o sofredor o culpado mais provável”. Sofria exatamente quem merecia, como se houvesse uma conexão entre a dor e a culpa (Thomas, 1991: 518).

Submetidos a esse raciocínio, os pedidos ao padre Cícero também entendem que a felicidade é a doação do merecimento. A boa conduta daria benefícios e o pecado chamaria a desventura. Afinal, os missionários do “Velho Mundo” haviam deixado pelas veredas do sertão um sentido muito claro para o sofrimento (in)voluntário: a purgação. A vida funcionaria como um purgatório e a penitência seria o melhor caminho para a purificação do pecador. O trabalho, a doença ou a fome seriam do corpo e não do espírito. Foi por isso que Antônio Conselheiro viveu um cotidiano de jejum e penitência. Nas prédicas, ele anunciava que “cada um deve conformar-se com o seu estado; se vive oprimido do peso da indigência, deve sofrer pacientemente” (Nogueira, 1978: 141).

O catolicismo, então, seria um conformismo? Sim, por causa do valor atribuído ao merecimento, e, ao mesmo tempo, não, porque o catolicismo também forneceu motivos para um redimensionamento das configurações. Os devotos acabaram transformando o desenho oficial e, na prática do cotidiano, elegeram a proteção como o sentido que vem primeiro, antes de qualquer coisa, e por último, quer dizer, depois de tudo e apesar de tudo.

A aceitação do sofrimento com passividade faz parte do catolicismo nos sertões, sobre isso ninguém duvida, mas as cartas dos devotos podem mostrar o outro lado da

moeda. A própria iniciativa de escrever engendra certa rebeldia. É que, em cada escrito, o devoto acredita que o padre Cícero pode e deve ajudar. Na hora de pedir, o pai do castigo dá lugar ao pai da compaixão. O *Deus Impiedoso* do Concílio de Trento abre espaço para o *Deus Compreensivo*, que nunca abandona os filhos na hora da necessidade.

“Não adianta chorar o leite derramado”. O ditado é usado largamente no cotidiano, mas, como todos os ditados, se trata de algo que depende da circunstância. Não adianta lamentar o está na casa do sem jeito, mas, em certos casos, vale a pena – é exatamente nessa equação que os bilhetes parecem apostar. Pressupõe-se que o passado passou, ninguém dá jeito, mas quem já sofreu e continua sofrendo pode alegar que o montante da dor acumulada tem efeito de convencimento na hora do pedido. O merecimento ganha outro sentido: o infortúnio, que, em princípio, seria somente o fruto do pecado, transforma-se em tempo que deve ter fim. A carta de José do Nascimento é um dos melhores indícios dessa maneira de argumentar:

Exm.o e Reverendissimo Padre Cícero. A Bença.

Cordiais Saudações é o que desejo a V. Exm. e peço a Deus agora longos e dilatados anos com fervor no coração.

Meu Padrinho peço lhe por caridade que V. Paternidade mande-me adietar um remedio pois anos que soffro e uma distração na cabeça que as vezes falto com meus deveres (...) um avechame de coração e mais sintomas, que não é estranho a V.R. pois confiando na altíssima pessoa e fidelidade com que V.R. tem se prestado para com os pobres que a VE.cia implora e socorre bem assim chego as vossas preces; para meu P.e aditar-me um remédio para estes incômodos assim como muitos tem consultado Meu Padrinho e meu Padrinho tem salvado a todos espero ser seu Filho e meu P.e mandar-me uma resposta que eu seja feliz um dia e ter a dita de ainda beijar a vossa manga e fazer uma visita a Nossa Senhora das Dores.

Daqui fico ansioso pela resposta.

Aceite Minha benção e de todos de nossa Casa.

E aqui um seu Filho que lhe ama de coração.

Como em várias outras cartas, o sofrimento não é aceito somente como meio de purificação ou simples consequência do pecado. Acredita-se que, afinal, o cristão não deve viver no infortúnio, pois o sagrado é misericordioso, e o padrinho é protetor. Há sofrimento, mas, como se costuma dizer, “Deus é grande”. De Quipapá, uma devota foi muito clara: “desejo saber também se sou feliz neste parto, pois estou com bastante medo, mas nada a Deus é difícil”. Ao pedir um remédio para dor no estômago, uma carta conclui sobre quem teria a responsabilidade de cuidar desse e de outros problemas: “só o senhor abaixo de Deus é quem pode me dar jeito”. Ter a graça do padre Cícero e da Virgem é o desejo de outro devoto, mas o pedido não deixou de destacar a razão da escolha: “são os protetores dos desvalidos”. E, para não restar dúvida, o remetente assim se identifica: “Seu afilhado obediente até a morte”.

Apesar dos pecados, o devoto acredita que está apto a receber a graça almejada. Na hora do pedido, ele espera merecer o que precisa. Quando o desejado não acontece, vem o combate à dúvida e a falta de êxito encontra uma explicação. Em geral, a crença se autoconfirma em duas explicações: o milagre não veio porque “a fé foi pouca” ou “os pecados não deixaram”. Com a fé mais ou menos intacta, o devoto que não ganhou o milagre volta a solicitar, dentro de pouco tempo, mais uma ajuda. Com ou sem êxito, o processo continua, em nome de um ideal - a proteção - que, em certos casos, sofre remodelação, porém não perde os elementos essenciais.

Houve também pedidos com articulações inusitadas, como foi o caso de Maria dos Prazeres de Jesus. Para livrar o irmão da cachaça, ela argumentou que a receita seria “um exemplo” para os habitantes da distante e incrédula Propriá, porque lá ninguém acreditava na santidade de Juazeiro: “não deixe de obrar milagre para o povo do lugar ficar acreditando”. Ao invés de invocar o direito dos sofredores, a devota apostou na reação de um santo provocado pelo desprezo. Uma exceção, poder-se-ia dizer, mas seria melhor falar em multiplicidade de argumentos, que vão da exposição do merecimento aos mais variados motivos que podem ser usados no convencimento.

Quando está mais envolvido nos meandros da cultura penitencial, o remetente exige o cumprimento dos deveres atribuídos ao santo protetor. Apesar dos pecados e das culpas, o remetente acredita que é digno de receber a ajuda. Assim, pressupõe-se o dever da retribuição, uma forma, digamos, de gratidão e de confiança no bom resultado do requerimento. Cria-se, então, um mercado que aceita as mais variadas formas de

pagamento. A cultura penitencial é aproveitada a partir dos interesses circunstanciais da vida e em cruzamentos com tradições que não são católicas.

Mais ou menos comum é o envio de dinheiro, como é o caso da carta de Rozeno da Silva: “Meu padrinho recebe este papelzinho e com ele 500 réis”. Certas vezes, a doação vem dividida: “eu mando nesta dita carta mil réis para V.S.a. e mil réis que o meu marido manda de esmola para nossa Senhora das Dores”. Também é frequente a divisão para o pagamento de missa: “Meu Padrinho com esta vai 1000 réis sendo 500 reis para Meu Padrinho e 500 réis em intenção da Santa missa de natal.”. Em alguns momentos, a coisa fica mais complexa: “remeto-lhe 200 rs para dois cordões, este 500 rs Genoveva que manda para vm.ce. Este 1000 é 500 da SS.Virgem, e 500 de vm.ce. Este outro 1000 é para comprar foguete para soltar na porta da Igreja. Este 2000 mil rs é de vm.ce, promessa dos meus filhos.” Mas o que circula não é somente o dinheiro, e nem sempre a carta vem de longe, como é o caso da carta que Manoel dos Santos, morador de Juazeiro: “quero que Vm.ce me arrume 5 mil réis emprestado. Eu quero comprar um bocado de feijão que estou com muita fome”. Mas, antes de pedir a entrega do dinheiro ao “mesmo portador”, uma lembrança: “sou o homem que deu o porco”.

No final de 1910, uma devota enviou 6.000 réis para pagar três missas: “uma para Nossa Senhora das Dores outra missa para o finado meu marido que é Manoel Pedro e outra para mim”. Até aí nada de anormal. O que parece estranho vem logo em seguida: “quero receber o recibo, o meu nome é Antônia Maria de Jesus”. Em comparação com as outras cartas do acervo, percebe-se aí pelo menos duas finalidades: além de ser uma espécie de relíquia, o retorno que se pede tem a função de confirmar o repasse da verba sob a guarda do portador.

Há um jogo de cartas: aposta-se na proteção. A dádiva recebida pode ser algo específico (como a cura ou o casamento) ou um benefício geral, que se tem com a bênção do padrinho. Nas regras, o devoto acredita que é preciso ter contrapartida, dar alguma retribuição pelo que recebeu, está recebendo ou vai receber. Pode ser dinheiro, mas também serve fazer um louvor. É moeda corrente articular um ritual de palavras para louvar o padrinho, chamando-o, por exemplo, de “grande poderoso”, “salvação de todos nós”, “nossa maior esperança”.

Carta sem dinheiro não significa fuga do jogo. No mercado da proteção, o protetor aceita variadas formas de pagamento. Destacar a bondade do padre Cícero é,

por exemplo, uma forma de agradecer e retribuir o bem que se espera. O pagamento pode perfeitamente aparecer sob forma de palavras, porque todo o santo reconhece a boa vontade dos fiéis. Em cada pedido, o afilhado se aproxima do pai da compreensão na mesma medida em que se afasta, ao máximo, do pai da punição. Nessa rede de trocas, o argumento deve ser convincente e, se possível, comovente. Se não adianta chorar pelo leite derramado, certamente vale a pena mostrar que ninguém deve viver com falta de leite.

Papel cordial

Depois de pedir licença para remeter “estas mal escritas linhas”, Beatriz Carvalho se vê “confiada na caridade de Jesus e no bondoso coração” do destinatário e assim se identifica: “Sou órfã de pai e vivo com mais duas irmãs, sem recursos e sem proteção alguma”. A respeito do pedido, ela se diz confiante: “Jesus lhe recompensará esta tão grande caridade que em nome dele peço...” E, para encerrar, mais confiança no poder do protetor, que “não deixará este aflito pedido ao lado dos esquecidos” (*apud* Ferreira, 1989: 130). Mas Beatriz não é uma devota, e a carta não é ao padre Cícero. Trata-se, na verdade, do requerimento de uma “posição” ao presidente Vargas.

Assim como o padre Cícero, Vargas também acolheu seus afilhados e a semelhança entre os dois acervos de pedidos indica que parece haver uma espécie de gramática do apadrinhamento, a ser usada conforme a necessidade dos remetentes. A semelhança entre as maneiras de solicitar não é mera coincidência. Está aí o lastro que tornou possível a existência do padre Cícero, mas que não se reduz a espaços rigidamente delimitados, na medida em que a crença no valor positivo das redes de proteção se articula em situações e espaços supostamente opostos, como Juazeiro e o Rio de Janeiro.

Mas, como era de se esperar, há no acervo do padre Cícero um pedido enviado àquele que também ficaria na memória pelos valimentos que deu. Em 1932, ele solicitou a Getúlio que aviasse com maior urgência a liberação de verbas destinadas aos trabalhos do ramal ferroviário Juazeiro-Barbalha e do açude Carás. Desculpou-se pela insistência no assunto e esclareceu que isso se devia à “compaixão” que nele despertava o “povo

nordestino”, sobretudo em períodos de seca, quando se alastrava o “horrrível sofrimento de nossos infelizes patrícios”. Para encerrar o requerimento, padre Cícero se disse confiante, porque via no presidente um brasileiro “inspirado em grande patriotismo e elevados sentimentos humanitários”, merecedor da sua “imorredoura gratidão” e de todas as “bençãos do Céu”. Sendo assim, “não terá um momento de vacilação [em] resolver tão dolorosa situação, sejam quais forem [os] sacrifícios a vencer” (Silva, 1982: 246).

A carta para Getúlio pode ser tratada como parte de uma longa série de pedidos do padre Cícero aos poderes públicos. Preocupado com a miséria que se disseminava em períodos de seca, ele não se cansava de exigir dos governantes ou legisladores uma posição mais consequente e continuada.

Em Juazeiro, o padre Cícero se tornou um missivista assíduo e dedicado. Com uma habilidade pouco comum para solucionar querelas, ele chegou a articular, em 1911, a pacificação entre potentados por meio de um acordo que ficaria conhecido como “pacto dos coronéis”, estancando, pelo menos temporariamente, o estado de guerra em que se encontrava o Cariri. Mas, como já foi dito, não tenho aqui o intuito de aprofundar uma história política de Juazeiro, e sim de contribuir para o debate sobre o imaginário que canonizou o padre Cícero. Isso, por um lado, pressupõe que ele mesmo se deixou canonizar: dizendo que só quem fazia milagre era Deus e defendendo as romarias dos ataques da Igreja, ele seguia a tradição hagiográfica da humildade e da conciliação. Por outro lado, ele teve que negociar com as coisas terrenas.

Seu acervo de cartas não é apenas uma fonte de pesquisa sobre os temas tratados na rede da qual ele fazia parte, mas também o indício de um certo *pacto epistolar*. Se é levada em consideração a diferença entre a tradição aristocrática e a intimidade moderna, tal como propõe a historiadora Vincent-Buffault, pode-se imaginar que o *pacto epistolar* do Padre Cícero se movia numa posição intermediária, como se estivesse na *terceira margem do rio*.

“No século XVIII”, argumenta Vincent-Buffault, “a troca epistolar torna-se privilegiada entre práticas da amizade por se distinguir dos gestos tradicionais que marcavam as relações de homem a homem: ajuda mútua, juramento e solidariedade”. Antes, a correspondência entre amigos tinha o objetivo de pedir ajuda e adquirir novos amigos, em “redes de interdependência”. Depois, o individualismo moderno vai apelar

para a intimidade, sem, contudo, destruir modelos precedentes: “Não resta dúvida de que a prática da recomendação e as funções utilitárias da carta perduram nos séculos XVIII e XIX. Mas elas passam a ser impregnadas do tom íntimo que lhes confere sua veracidade, sua credibilidade” (Vincent-Buffault, 1996: 18).

As cartas em tom confidencial, além de tratarem de muitas circunstâncias, reclamam dos sofrimentos causados pela sistemática repressão da Igreja. Mesmo quando é mais protocolar, o epistolário do padre Cícero investe na amizade como princípio fundante. De qualquer modo, ele foi um conciliador, ora mais burocrático, ora mais pessoal, mas sempre confiando no princípio da amizade, realizado na troca afetiva e efetiva.

O horror à impessoalidade, pode-se afirmar, é base para todas as cartas do *Acervo Padre Cícero*. O desejo de estabelecer alguma cordialidade é o princípio e o fim desses *escritos*. Está aí aquele tipo de relacionamento que é destacado em *Raízes do Brasil*: “uma ética de fundo emotivo” (Holanda, 2006: 163).

As cartas dos devotos aqui estudadas fazem parte de um conjunto bem maior, que poderia ser chamado de *acervo* da crença na proteção. Não me refiro propriamente a um agrupamento de documentos, e sim a um *acervo* tal como Foucault propõe:

Trata-se [...] do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou simplesmente a sinalização, no nível das performances verbais, do que se pode desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas. (Foucault, 2009)

Sendo assim, emerge um procedimento metodológico muito claro: “não é preciso perguntar sua razão imediata às coisas que aí se encontram ditas ou aos homens que as disseram, mas ao sistema da discursividade, às possibilidades e às impossibilidades enunciativas que ele conduz” (*Ibidem*: 146). Se fosse possível resumir, poder-se-ia dizer que o arquivo “é a lei do que pode ser dito”. Aí estão as condições de possibilidade para que as coisas ganhem determinadas formas de existir, e daí vem a impossibilidade de descrever exaustivamente e esquematicamente o arquivo dos outros e, sobretudo, o nosso, “já que é no interior de sua regra que falamos” (*Ibidem*: 145).

Seria interessante tratar o apadrinhamento como um *acervo* que se tornou visível e objeto de estudo e de crítica, na medida em que o modo de pensar autodenominado moderno procurou exatamente se contrapor a qualquer tipo de “pessoalidade”, como pressuposto básico das relações entre as pessoas em convívio político. Analisá-lo significa enfrentar pelo menos dois entraves. Primeiro: o uso dos instrumentos interpretativos que, em princípio, já estão absolutamente certos sobre o sentido condenável da “pessoalidade”. Segundo: os mesmos instrumentos que se veem livres de um passado aristocrático e religioso não ficaram tão livres da “pessoalidade” como se costumam mostrar.

A desconfiança, nessa perspectiva, deveria agir sempre em tom ambíguo, aplicada duplamente para perceber que divisões e junções, mudanças e permanências não são características do existente, mas maneiras de existir que dependem de jogos a serem questionados. A carta do devoto é o “outro” – mas é o “outro” que assim aparece porque está em certo quadro de referência, em um *acervo*, que inclusive pode agir exatamente para encobrir o “mesmo”. Em um desafio assim proposto, são repostas as relações entre ciência e política.

Sendo assim, não vejo incompatibilidade numa articulação entre esses dois sentidos da palavra *acervo*. Como conjunto de documentos, por um lado. Por outro lado, como conjunto de dispositivos culturais, que as coletividades constituem, nas suas maneiras de engendrar legitimidades e interdições.

Como conjunto de documentos, o enfoque dirige-se a uma série de papéis passados, materialidades que foram conservadas em determinadas circunstâncias e conseguiram chegar ao presente. Papéis que se tornaram passados exatamente porque o tempo passou e, portanto, são testemunhas de um tempo diferente.

Como conjunto de dispositivos culturais, esses papéis passados são papéis encenados em práticas circunscritas, pertencentes ao mundo das relações cordiais. Assim, são também papéis que passaram de mão em mão, como parte de uma vivência que faz e refaz os poderes localizados entre remetentes e destinatários. Poderes e potências de uma escrita passageira, mas em papel passado, ou melhor, devidamente assinado. E, uma vez assinado, cada papel se prepara para nunca ser ultrapassado. É por isso que as cartas parecem indicar um desejo mais ou menos declarado: merecer do destinatário o uso do verbo guardar, de preferência no coração.

Referências bibliográficas

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994. V.1

FERREIRA, Jorge Luiz. **Os trabalhadores do Brasil**: a cultura popular no primeiro Governo Vargas (1930-1945). 1989. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GUIMARÃES, Therezinha Stella; DUMOULIN, Anne (orgs.). **O Padre Cícero por ele mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1983.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. **História da civilização brasileira**. T. III, V. 2. São Paulo: Difel, 1977.

NOGUEIRA, Ataliba. **Antônio Conselheiro e Canudos**. São Paulo: Nacional, 1978.

SILVA, Antenor de Andrade (org.). **Cartas do padre Cícero**. Salvador, 1982.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. **Da Amizade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

CAMINHOS E SUJEITOS DA HISTORIOGRAFIA NO JUAZEIRO DO PADRE CÍCERO

Edianne dos Santos Nobre*

Sonho, milagre e guerra: um esquema narrativo

No dia seis de março de 1889, no povoado de Juazeiro¹, sul do Ceará, em uma reunião do Apostolado da Oração que havia se estendido por toda madrugada, a hóstia sangrou na boca de uma jovem beata chamada Maria de Araújo,² em comunhão ministrada pelo padre Cícero Romão Batista.³ A princípio, o evento permaneceu em segredo, mas foi ganhando popularidade, pois, passou a se repetir todas as quartas e sextas-feiras daquele mês de quaresma, inclusive na presença de outros padres. O sangue que brotava da hóstia assim que ela entrava em contato com a boca de Maria de Araújo era enxugado com alguns panos que foram sendo guardados pelo padre Cícero em uma urna de vidro depositada no sacrário da pequena igreja. Aos poucos, os eventos

* Edianne dos Santos Nobre, Doutoranda em História Social no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Bolsista CAPES.

¹ Situado no sul do Ceará na região conhecida como Cariri cearense, o povoado de Juazeiro foi elevado à categoria de cidade em 22 de junho de 1911, tendo seu nome alterado para Juazeiro do Norte em 14 de junho de 1946 para se distinguir da cidade de Juazeiro na Bahia que era mais antiga.

² Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo nasceu em 24 de maio de 1862, às quatro horas da tarde na então povoação de Juazeiro, sendo filha de Antônio da Silva Araújo e de Ana Josefa do Sacramento. Faleceu em 17 de janeiro de 1914 e foi enterrada na Capela de N.S. do Socorro em Juazeiro, vestida no hábito da Ordem Terceira de São Francisco.

³ Cícero Romão Batista nasceu em 24 de março de 1844 na cidade do Crato, filho de Joaquina Vicência Romana e Joaquim Romão Batista ambos cratenses. Tinha duas irmãs Maria Angélica Romana e Angélica Vicência Romana. Seu pai faleceu em 1862, vitimado pela epidemia de cólera que assolou a região em meados do século XIX. Foi estudar no Seminário da Diocese cearense aonde se formou em novembro de 1870. Voltando a sua cidade natal, assumiu em 1872 a Capela de Nossa Senhora das Dores na povoação do Juazeiro, onde mais tarde aconteceria o primeiro milagre da hóstia vertendo sangue, ao ser comungada pela beata Maria de Araújo.

foram ganhando popularidade, e, logo, os panos manchados de sangue tornaram-se objeto de culto, atraindo romeiros de todas as partes do Nordeste.

Acompanhando cronologicamente os estudos sobre Juazeiro e os fenômenos de 1889 percebemos que, ao longo do tempo, a história oficial de Juazeiro foi sendo construída e consolidada com base em um esquema factual/temporal: o sonho, o milagre e a guerra.⁴ Esse esquema foi sistematizado por Francisco Salatiel Barbosa em sua tese de doutorado defendida em 2002 e publicada em 2007, mas já está presente na historiografia desde a primeira obra acadêmica sobre o tema, *Milagres em Joazeiro* (1976) do historiador Ralph Della Cava e cristalizou-se em todas as produções que se seguiram.⁵ Percebemos que todos os autores obedecem a esse esquema que parte de três marcos temporais para explicar a trajetória pessoal e política do Padre Cícero, aliando sua biografia à história da cidade de Juazeiro.

O primeiro marco é o sonho de 1872, quando supostamente o padre Cícero sonhou com Jesus Cristo, como na representação da Santa Ceia acompanhado dos doze apóstolos em uma sala, na qual entraram dezenas de maltrapilhos e flagelados e Jesus disse: “E tu, Cícero, cuida deles!”. O sonho, só documentado em 1923, pelo próprio Padre Cícero, em seu primeiro testamento, é considerado como o grande motivador para a permanência do padre no povoado, uma vez que, antes disso, ele estava decidido a retornar para a capital Fortaleza, onde havia se formado no Seminário da Prainha no ano anterior.

O segundo marco é o sangramento da hóstia em 1889, considerado como milagre não só pelo padre Cícero, mas também por outros sacerdotes e pela população local e que passou a atrair centenas de pessoas ao povoado em busca de curas e graças. O bispo do Ceará na época, D. Joaquim José Vieira, instaurou um Processo Episcopal

4 Para este artigo escolhemos os trabalhos acadêmicos que atenderam aos objetivos da nossa pesquisa. Em nossa dissertação de mestrado, trabalhamos com as obras mais relacionadas ao espaço de Juazeiro, ora como sagrado, ora como espaço de fanatismo.

5 Anteriormente à obra de Ralph Della Cava temos os trabalhos de diversos memorialistas e jornalistas. Para citar alguns: *Joazeiro do Cariry* (1913) do padre Alencar Peixoto, *A sedição de Juazeiro* (1915) do médico e escritor Rodolfo Teófilo, *Juazeiro do Padre Cícero: cenas e quadros do fanatismo no Nordeste* (1926) do jornalista Lourenço Filho, *Mistérios do Joazeiro*, do memorialista Manuel Pereira Diniz (1935), *Padre Cícero, Mito e Realidade* (1968) do historiador Otacílio Anselmo, *O Joazeiro do Padre Cícero* (1938) do memorialista Irineu Pinheiro, *O Padre e a Beata: vida do Padre Cícero do escritor Nertan Macedo* (1969) e *O Apostolado do Embuste* (1969) do padre Antônio Gomes de Araújo.

para investigar se os fenômenos podiam ser considerados milagres. Foram feitos dois inquéritos; o primeiro foi executado entre março e novembro de 1891, e o segundo, entre janeiro e agosto de 1892. Nesse processo encontramos treze depoimentos de beatas, incluindo dois testemunhos de Maria de Araújo e a narração de suas experiências místicas. Em 1893, o processo foi enviado para Roma, e, em 1894, a decisão da Santa Sé foi a de que os fenômenos eram embustes e falsidades cometidas pelas beatas contra a Igreja Católica.

O terceiro e último marco, a guerra, foi um movimento que ficou conhecido como Sedição de Juazeiro. Em 1910, quando o marechal Hermes da Fonseca tornou-se presidente do Brasil, teve início uma política que visava à substituição das oligarquias estaduais por aliados do governo. No Ceará, Franco Rabelo assumiu a direção do estado em 1912. A situação ficou tensa no Cariri, pois a região concentrava o maior foco de apoio ao ex-governador Nogueira Accioly. O principal rumor que circulava era que Franco Rabelo “ia atacar o Juazeiro, para crucificar o padre Cícero, degolar a população e tocar fogo na cidade!”, nos conta Antônio Xavier de Oliveira no livro *Beatos e cangaceiros* (Oliveira, 1920). Como previram os boatos, em 20 de dezembro de 1913, ocorre o primeiro ataque. Até então, o precavido padre Cícero já havia ordenado a construção de grandes valados no entorno da cidade, que ficaram conhecidos como “Círculo da Mãe de Deus” e serviram de proteção aos soldados da “Guerra Santa”.

Obtendo sucesso na primeira batalha, o coronel Floro Bartolomeu⁶, principal aliado político do padre Cícero e responsável pela logística do enfrentamento, organizou uma verdadeira peregrinação a Fortaleza, sede do governo. Liderando jagunços e romeiros que se dispuseram a pegar em armas para defender o povoado, ordenou a invasão das cidades administradas por rabelistas. A comitiva chegou à capital em 19 de março, cinco dias após Franco Rabelo ter sido deposto. Dois meses antes, em 17 de janeiro, havia falecido a beata Maria de Araújo. Dizia-se na cidade que ela fizera um último sacrifício: oferecera sua vida em prol da vitória de Juazeiro (Nobre, 2009).

⁶ Floro Bartolomeu da Costa nasceu em Santo Antônio, distrito de Salvador na Bahia, em 17 de agosto de 1876, filho de Virgílio Bartolomeu da Costa e Josefina de Jesus Batista. Formou-se em medicina em 1904 e chegou ao Juazeiro em 1908, por certo atraído pela fama do padre Cícero e do Juazeiro. Faleceu em 08 de março de 1926.

Temos, nestes três marcos, as justificativas que concorrem para uma interpretação quase hagiográfica da trajetória do padre Cícero e da eleição de Juazeiro como um lugar sagrado⁷. A estruturação da narrativa a partir de três eventos, que têm claramente um teor místico – mesmo a narrativa da guerra está impregnada de elementos religiosos –, segue a tendência de ignorar a participação feminina nos eventos de 1889. Outra questão que se impõe aqui é que, ao analisar cartas e jornais da época, é possível notar que há uma consciência de que as protagonistas dos “milagres” ou dos “fenômenos extraordinários” eram as beatas que, podemos dizer, formavam um grupo no qual se destacava Maria de Araújo. Percebemos que, após a condenação dos fenômenos pela Santa Sé, em 1894, uma série de fatores concorreu para a transferência do protagonismo dos acontecimentos de 1889 para o padre Cícero, culminando com o desaparecimento das mulheres da história e, conseqüentemente, com a construção de um relato oficial sobre o tema.

O livro *Milagre em Joazeiro*, considerado o pioneiro na análise e problematização histórica da trajetória do padre Cícero, foi produzido em um momento no qual predominava uma abordagem materialista da história, voltada para o “grande” personagem masculino; as questões econômicas e políticas ganhavam maior destaque, o que explica, por exemplo, o estudo aprofundado da política coronelista empreendido por Della Cava em contraponto ao desinteresse pelas questões culturais e de gênero que necessariamente envolviam as beatas. Por outro lado, como explicar que essa abordagem permaneça intacta e inquestionável até a primeira década do século XXI, quando os estudos culturais e de gênero apresentam-se consolidados como abordagem metodológica válida para a interpretação da história⁸?

⁷ Em nossa dissertação de mestrado, já publicada, tentamos pensar o processo de fundação do povoado como um espaço sagrado a partir dos relatos produzidos em 1889 pelas beatas e pelos padres envolvidos na questão religiosa. Outras obras estudam o espaço sagrado de Juazeiro numa perspectiva da vivência e experiência dos romeiros.

⁸ Além disso, também naquele momento começaram a ser publicados os principais trabalhos que teorizavam sobre as práticas messiânicas e milenaristas com destaque para as obras de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965), Ruy Facó (livro póstumo de 1964) e Douglas Teixeira Monteiro (publicado na década de 1980), nos quais há uma tendência de se comparar a questão religiosa de Juazeiro (1889-1894) com os movimentos de Canudos (1893-1897) e Contestado (1912-1914) que também giram em torno de um líder que detém o controle religioso e político sobre um determinado grupo de fiéis justamente em uma conjuntura delicada que envolvia a passagem do regime monarquista para o republicano.

O que se percebe é que, após Milagre em Juazeiro, toda a produção acadêmica sobre os fenômenos de 1889 enveredou por questões relacionadas mais diretamente aos devotos e/ou às romarias, questão essa que foi favorecida a partir dos anos 1970, quando se iniciavam as primeiras discussões que levariam ao processo de reabilitação do padre Cícero com a Igreja Católica. Nessa mesma época, é criada a Pastoral de romeiros decorrente também de influências pós-concílio Vaticano II e da nova postura da Igreja diante das romarias⁹.

Olhando para as produções mais recentes do campo da história acerca do nosso tema, destacamos o trabalho de dois pesquisadores. Na sua tese de doutorado, Régis Lopes Ramos analisa como o espaço físico de Juazeiro transforma-se em espaço sagrado no imaginário dos devotos do padre Cícero e da Mãe das Dores, padroeira da cidade (Ramos, 2000). A trajetória de Ramos é interessante porque ele chega aos romeiros através de seus estudos sobre o Caldeirão¹⁰ (1926-1936) e da literatura de cordel de João de Cristo Rei (1900-1983), cujo tema principal eram os milagres do padre Cícero e as profecias sobre o fim do mundo e mostra como se constrói para os romeiros a história de Juazeiro, novamente sustentada pelo esquema temporal do sonho-milagre-guerra. O interesse deste autor é, portanto, entender mais as experiências dos romeiros e sua relação com a devoção do que propriamente questionar a trajetória do sacerdote. Trabalhos como o de Lopes impulsionaram uma discussão sobre temas mais gerais como “catolicismo popular” e “religiosidade popular”, mas continuaram a ratificar uma história centrada na figura do padre Cícero.

O antropólogo Salatiel Barbosa, por sua vez, utiliza tanto as falas dos romeiros como os folhetos de cordel para analisar o espaço de Juazeiro decorrente das andanças dos romeiros. Seriam eles os fundadores de “uma cidade santa, que se reconfigura e se reinscreve, no ritual da romaria” (Barbosa, 2007: 16). A cidade seria construída e reconstruída em um fluxo constante onde o espaço é provisório, constantemente modificado e reificado pelos seus praticantes. O autor faz uma espécie de esquadramento dos espaços de devoção mais visitados e procura neles as

⁹ Sobre as romarias e a atuação eclesial nos movimentos pastorais em Juazeiro do Norte e Crato ver a Introdução e Capítulos 3-6 de Paz, 2011.

¹⁰ Comunidade liderada pelo beato José Lourenço e que distava poucos quilômetros de Juazeiro. Ver Cordeiro, 2004.

significações míticas empreendidas pelos romeiros. O horto, a igreja matriz, o santo sepulcro, a capela inacabada, a ladeira, são comparadas aos espaços bíblicos, transmutam-se nesses espaços. Juazeiro torna-se uma “Nova Jerusalém” porque seus andantes estariam refazendo a caminhada de Jesus Cristo.

Tomamos essas duas obras como exemplo da observância a um esquema narrativo que pretende explicar o que significou Juazeiro dentro de um cenário nacional a partir de três fatos fundantes que foram reorganizados cronologicamente a fim de construir a história de uma cidade famosa por suas romarias que converge e se mescla com a história de um só personagem. Ora, concordamos que foi através do padre Cícero que a história do milagre ganhou corpo e densidade política e religiosa; contudo, não haveria o milagre se não houvesse a participação de Maria de Araújo e das outras mulheres, afinal eram nelas que se manifestavam os fenômenos extraordinários. É também a partir dos relatos dessas mulheres que Juazeiro foi construída como um espaço sagrado, e é a partir da condenação de suas práticas que se inicia um processo de esquecimento que direcionará o foco para o padre Cícero.

Messiânico ou milenarista: afinal, houve um “movimento” em Juazeiro?

Concluída em 1970, a tese *Miracle at Joazeiro* (New York: Columbia University Press, 1970) foi traduzida para o português em 1976 pela editora Paz e Terra. *Milagre em Joazeiro* trazia uma proposta inovadora para os estudos sobre a religiosidade dita “popular”. Ao problematizar historicamente um tema só tratado antes nos livros dos memorialistas, Della Cava abre as portas para uma documentação até então inexplorada. Guardadas em arquivos particulares e nos porões dos padres Salesianos (herdeiros da documentação e da biblioteca do padre Cícero) estavam não só centenas de cartas enviadas e endereçadas ao padre Cícero como também o processo episcopal que trazia em suas páginas amareladas os relatos minuciosos sobre os eventos de 1889.

Chegando ao Ceará (onde residiu por 14 meses, cinco deles em Juazeiro), seu interesse inicial era explorar as questões políticas relacionadas às oligarquias estaduais que dominavam o estado. Inadvertidamente, seu acesso a qualquer documentação era barrado constantemente por ser esse um assunto delicado para a elite cearense. Della

Cava encontrou então na história do padre Cícero uma oportunidade de falar de política e da política coronelista sem afetar tão diretamente os humores de seus anfitriões (Della Cava, 2004). No entanto, em Juazeiro, o problema do acesso às fontes continuou. Segundo ele, os documentos eram mantidos a sete chaves, principalmente devido à repercussão negativa do livro do jornalista Edgar Morel, que havia tido acesso a uma parte dessas fontes e publicou uma obra com um título irônico – *Padre Cícero, o Santo do Juazeiro* (1946) –, na qual detratava a figura do sacerdote e classificava Juazeiro como um antro de fanáticos.

A despeito de sua trajetória complicada através dos arquivos, Della Cava conseguiu acesso a praticamente toda a documentação existente sobre o padre Cícero e, além disso, foi pioneiro nas pesquisas hemerográficas, recortando qualquer notícia que houvesse sido publicada nos jornais brasileiros sobre Juazeiro. Apresentando sua pesquisa como um trabalho de história política que pretendia “reconstituir, pela primeira vez, de forma extensa e minuciosa, a narrativa histórica do movimento de Juazeiro e de seu líder, o Padre Cícero” (Della Cava, 1976: 18), sua obra seria então a narrativa de um “movimento” cuja “pedra fundamental” tinha sido a transformação da hóstia em 1889 através de seu “líder”, o padre Cícero. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que Della Cava não qualifica os acontecimentos de Juazeiro como um movimento messiânico ou milenarista:

[...] *nem a teoria nem o modelo, quer messiânico, quer milenarista, é capaz de explicar, satisfatoriamente, um movimento* que teve a duração de quase meio século [...] Além disso, uma perspectiva milenarista rígida em demasia expõe-se a não levar em conta as relações entre os movimentos religiosos-populares e as realidades políticas dentro das quais eles cresceram e se desenvolveram. (Della Cava, 1976: 19) (Grifo nosso)

Neste parágrafo, Della Cava expõe suas opções teórico-metodológicas para analisar o caso de Juazeiro. Notamos que ele considera que houve em Juazeiro, um “movimento de quase meio século”; isto porque seu recorte temporal compreende o período que vai de 1872 a 1934, da chegada do padre Cícero ao Juazeiro até a sua morte, o que faz com que a história do Padre Cícero e de Juazeiro se misturem.

Ancorado principalmente nas proposições de Eric Hobsbawn sobre os movimentos operários (principalmente na obra *Primitive Rebels* (1965), citada também por Douglas Monteiro), para Della Cava era impossível ignorar as implicações políticas e as consequências geradas pelo “milagre” que afetaram não só a Diocese cearense, mas que geraram uma discussão político-teológica e avultavam também os efeitos que o aumento demográfico provocou na economia local e regional transformando Juazeiro em um dos maiores polos de comércio e artesanato do sul do Ceará.

Assim, Della Cava entende que, com a chegada dos romeiros ao povoado e independentemente da aprovação ou não dos milagres pela Igreja, foi-se formando um aglomerado que só pelas mãos do Padre Cícero conseguiu ser controlado, adestrado. Daí surge a figura do líder, do estrategista que, não podendo mais exercer sua função religiosa, envereda pela política, investindo assim no poder secular e não mais no poder temporal. A especificidade da abordagem teórico-metodológica de Della Cava contraria em alguma medida a tendência dos estudos brasileiros na época sobre movimentos religiosos. Ao alertar sobre o perigo das generalizações que entendem que uma “ideologia popular e religiosa” possa ser “um veículo para protesto social”, o autor corrobora as críticas feitas às abordagens funcionalistas dos conceitos de messianismo e milenarismo para justificar as tentativas de reorganização de uma sociedade perante um momento de crise (Einaudi, 1994: 280-302).

Os estudos sobre messianismo e milenarismo que se iniciam na década de 1960, com destaque para a obra *O messianismo no Brasil e no mundo*, de Maria Isaura Pereira de Queiroz, tenderam a interpretar o caso de Juazeiro como um movimento messiânico (Queiroz, 1976). Na acepção de Queiroz, por exemplo, a população movida por um sentimento de insatisfação e vítima de uma opressão por parte de uma ordem social vigente se agruparia em torno de um líder, um guia espiritual que tem como função dirigir a comunidade em torno de um objetivo principal, que é a busca pela salvação. Haveria aí, “a formação de um grupo dinamicamente empenhado na realização daquilo que prometia a lenda. E este grupo, justamente porque sua principal característica é a atividade, forma um movimento messiânico” (Queiroz, 1976: 37).

Considerando as causas dos movimentos messiânicos em termos de “reforma” e “revolução”, Queiroz considera a questão religiosa de Juazeiro como um movimento messiânico rústico, do qual o padre Cícero destacou-se como líder empreendedor de

uma reforma dos costumes “exigindo a realização efetiva dos comportamentos valorizados pela tradição” (Queiroz, 1976: 37). Aqui, a argumentação de Queiroz perde um pouco em termos de contextualização. Ela se refere, principalmente, aos textos relativos aos primeiros anos do padre Cícero no povoado de Juazeiro, os quais informam as ações do sacerdote para conter os “desregramentos morais” que abundavam na região¹¹.

Ora, mesmo com toda a influência que uma prática católica mais rudimentar possa ter tido para o padre Cícero, não podemos esquecer que ele foi formado em um Seminário, criado nos moldes de um catolicismo ultramontano e romanizante que não tolerava excessos, fossem os da vida social, fossem os do cotidiano religioso. A “reforma dos costumes” empreendida pelo sacerdote, que, no entender de Queiroz, corresponde a uma prática da tradição rústica, estava, no entanto, vinculada de forma mais acentuada naquele contexto a uma prática ultramontana que exigia o controle sobre o laicato de forma geral, não sendo suficiente para interpretar as ações do padre Cícero como ações de um líder messiânico.

Douglas Monteiro segue a tendência de Queiroz e coloca o caso de Juazeiro junto aos dos movimentos inseridos em “contexto de transformações sociais, políticas e econômicas que tiveram seu princípio antes da instauração da República”, nos quais as transformações dizem respeito “às mudanças no relacionamento entre o sistema local de mando e os círculos abrangentes do poder político, de administração e da economia” (Monteiro, 1977: 42). Adaptando o conceito de rebeldia primitiva utilizado por Eric Hobsbawn para estudar os casos de banditismo social na Itália e na França, Douglas Monteiro propõe uma análise dos casos de Juazeiro, Canudos e Contestado, as “rebeldias primitivas brasileiras” a partir da ideia de que esses “movimentos” têm uma relação direta com uma espera messiânica (Monteiro, 1977: 42).

¹¹ O povoado tinha fama de abrigar desordeiros, pois começou a se formar numa encruzilhada sob a sombra de três juazeiros, onde se reuniam os trabalhadores da região “*em rodas de samba e consumo de álcool*” (Paz, 2011: 48). Além disso, funcionava como entreposto comercial que ligava a Paraíba, Pernambuco, Ceará e Piauí. Há relatos que sugerem também que no “*povoado-encruzilhada*” havia se estabelecido um grupo de prostitutas que marcavam sua presença nas festividades e sambas do povoado (Della Cava, 1976: 42).

Também Rui Facó enxerga essa oposição que separa as classes dominantes das dominadas e divide estes últimos entre cangaceiros e fanáticos, isto é, entre os que se rebelam violentamente contra a ordem estabelecida e aqueles que esperam uma ajuda divina. O autor entende que os movimentos religiosos de Canudos e Juazeiro deram-se em um contexto de relação de dominação entre os latifundiários e os “camponeses”, percebendo, por sua vez, as regiões onde se deram esses conflitos como zonas semifeudais sustentadas pelo monopólio da terra por um senhor/latifundiário e por uma economia de monocultura com predominância de trabalho escravo ou semi-escravo (Facó, 1980: 13).

Na época de produção destes trabalhos, destacam-se além das influências do materialismo histórico, uma tendência a se analisar casos de “surtos milenaristas” em simbiose com ações de “banditismo social”, nas quais se encaixa perfeitamente a distinção feita por Facó entre os fanáticos e os cangaceiros. Em ambos os casos, o sofrimento social impulsionaria uma tentativa de reforma política que podia acontecer por meios pacíficos ou por meios violentos. No caso do Brasil, e especificamente, daqueles estados situados na região que hoje chamamos de Nordeste, há ainda o fato de na região predominarem, pelo menos até a primeira metade do século XX, relações explícitas de coronelismo, onde o mandonismo das oligarquias locais suplantara por vezes, o governo federal¹²,

É necessário ressaltar ainda que esses autores tendem a enxergar a história de Juazeiro como um bloco, isto porque a ideia de que a história do padre Cícero e a história do Juazeiro são uma só, estão interligadas. No entanto, existe uma especificidade histórica e cultural no caso de Juazeiro que precisa ser acompanhada de perto. A confusão diz respeito principalmente ao que concerne à questão das romarias. Ora, mesmo essas passam por transformações importantes que não podem ser desconsideradas, pois, corre-se justamente o risco de cair em uma armadilha que: 1) entende a história da cidade como a “hagiografia” do padre; 2) dá um sentido político para os acontecimentos, mas retira dele a sua especificidade, tornando sua análise puramente funcionalista.

¹² Um pouco antes, na década de 1950, Victor Nunes Leal publicou o seu *Coronelismo, enxada e voto*, no qual analisava o poder dessas oligarquias estaduais.

Consideramos que os eventos ocorridos em 1889, que deram origem às primeiras romarias em que o culto dirigia-se ao "Sangue Precioso" que jorrava das hóstias e do corpo de Maria de Araújo¹³, correspondem a uma primeira fase da história do milagre que envolve mais diretamente o padre Cícero, Maria de Araújo e o bispo D. Joaquim. Depois, discernimos uma segunda fase que começa após a condenação dos fenômenos pela Santa Sé em 1894, cujas consequências são a suspensão das ordens sacerdotais do Padre Cícero, o silenciamento das mulheres e, por fim, um reordenamento das romarias em torno do culto à Mãe das Dores por iniciativa do padre Cícero. Decorre ainda uma terceira fase decorre, na qual observamos a ascensão política do padre Cícero e a emancipação de Juazeiro do domínio do Crato; com a morte do padre Cícero, em 1934, é possível perceber um novo reordenamento das romarias, agora em torno da figura do religioso.

O que percebemos nos textos de Queiroz, Facó e Monteiro é que, ao tentar resumir os acontecimentos complexos que se deram no Juazeiro acabam por compará-lo equivocadamente a Canudos e ao Contestado quando estes últimos analisados em sua especificidade pouco têm em comum com a questão que se desenrolou no Juazeiro. É preciso fazer algumas ponderações. Discordamos da possibilidade de se considerar qualquer processo ocorrido em Juazeiro, religioso ou político, como um movimento, no sentido de que haveria ali uma organização estratégica de um grupo em luta contra a ortodoxia. A ideia de movimento alude ainda à rebelião, o que na sua mais completa acepção não aconteceu no Juazeiro, onde houve, sim, um embate muito mais no campo teológico – se os milagres eram verdadeiros ou não.

Percebemos o caso de Juazeiro como uma "questão religiosa", uma discussão que se dá principalmente sob viés filosófico e teológico e que não se manifesta como um protesto direto a determinada ordem dominante, como defende Rui Facó, ou como algo que parte de casos de banditismo social. Além disso, os acontecimentos de Juazeiro não seriam messiânicos, como os classifica Maria Isaura Queiroz, uma vez que não há qualquer alusão em nenhum documento sobre a vinda de um Messias. Tampouco o padre Cícero se coloca no lugar de profeta ou se atribui a função de predecessor de

¹³ Maria de Araújo alegava ter os estigmas de Cristo. Há vários relatos sobre os sangramentos na cabeça e nas mãos.

Cristo. A única referência relativa à espera diz respeito à Segunda Redenção, é, aliás, essa a função das visões e revelações transmitidas pelas mulheres: anunciar a segunda vinda de Cristo. Deparamo-nos, pois, com um caso de *parusia*, que remete ao clima de fim de século que elas viviam naquele momento e que envolve ainda os cuidados com a alma, visto que a segunda redenção trazia implícita a noção de juízo final.

A crença empenhada nos milagres, em primeiro lugar, pelas mulheres que se diziam instrumentos divinos, e, em segundo lugar, pelas relações estabelecidas entre os sacerdotes e os devotos não feria os dogmas da Igreja Católica, pelo contrário, estava totalmente de acordo com uma prática religiosa católica que era tradicionalmente vivenciada na região e teve não só o apoio, mas a defesa, em termos teológicos – via correspondências e jornais –, de vários sacerdotes, médicos e políticos da região. cremos que nosso trabalho a partir de agora é analisar esses relatos - os das mulheres que instituem uma crença. Consideramos que os fenômenos manifestados e narrados pelas beatas em 1889 marcam o início de um longo processo que transformou Juazeiro em um dos maiores polos de romarias do Brasil. Pensamos, também, que esses relatos merecem um estudo que se preocupe em problematizá-los e pensá-los em seu próprio contexto de produção levando em conta a participação dessas mulheres e as relações que elas empreenderam, não só com o padre Cícero, mas com todos os que em maior ou menor medida se envolveram de alguma forma na questão.

Referências bibliográficas

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. **O Joazeiro Celeste**: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero. São Paulo: Attar, 2007.

BARROS, Luitgarde. **A terra da Mãe de Deus**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. **Padre Cícero**: sociologia de um padre, antropologia de um santo. Bauru-SP: EDUSC, 2008.

CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. **Um beato líder**: narrativas memoráveis do caldeirão. Fortaleza: UFC, 2004.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

_____. "Antigas controvérsias, novos paradigmas: lembranças de um pesquisador na véspera do III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero" In: **Anais do III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero**. Juazeiro - CE, 2004, p. 124-126.

EINAUDI, Enciclopédia. "Messias" In: Vol.30: **Religião-Rito**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, pp.280-302.

_____. "Milênio" In. Vol.30: **Religião-Rito**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, pp.323-324.

MACEDO, Nertan. **O Padre e a Beata**: vida do Padre Cícero. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1969.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado" In. FAUSTO, Boris (dir.). **O Brasil Republicano**. Sociedade e instituições (1889-1930). São Paulo: Difel, 1977 (Coleção História Geral da Civilização Brasileira, tomo III).

NOBRE, Edianne S. Sertão Sobrenatural. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano V, nº50, novembro de 2009.

_____. **O Teatro de Deus**: as beatas do padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro. Fortaleza: IMEPH, 2011.

OLIVEIRA, Amália Xavier. **O Padre Cícero que eu conheci**. Fortaleza: Premium, 2001.

OLIVEIRA, Xavier de. **Beatos e cangaceiros**: Estudo de psicologia social. Rio de Janeiro: Edição do autor, 1920.

PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento**: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza, IMEPH, 2011.

PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2ª edição revista e aumentada. São Paulo: Alfa-ômega, 1976.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O Verbo encantado**: a construção do Padre Cícero no imaginário dos devotos. Ijuí - RS: UNIJUÍ, 1998.

_____. **O meio do mundo: territórios do sagrado em Juazeiro do Padre Cícero**. 2000. Tese (Doutorado em História) - PUC-SP, São Paulo.

A FESTA DO REINADO DE ITAPECERICA: DISTINTOS SENTIDOS DE TRADIÇÃO (1918-1950)

Melina Teixeira Souza*

“Itapecerica, a velha Tamanduá de outrora, engala-se, alegremente, para celebrar o seu tradicional reinado do Rosário” (O Natal, 1920: 2). É com tais palavras que a revista *O Natal*, da cidade de Passos, Minas Gerais, em dezembro de 1920, inicia um artigo que descreve a tradicional festividade do município vizinho, Itapecerica. A festa do reinado revestia-se, portanto, de expressividade sociocultural para os moradores da região, sendo cabível supor que também gozasse de certa perenidade histórica, pois como atesta a ata de fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, instituída em 1818, eram promovidos festejos religiosos na antiga Vila de São Bento do Tamanduá (primeira denominação da localidade):

Enquanto a eleição de Juiz e Juíza, Procurador e Irmãos de Mesa para festejarem são Benedito, será feita pela Mesa desta Irmandade com a assistência do Juiz que acaba de servir ao dito Santo, e assim mesmo serão as eleições dos mais Santos que nesta Igreja se festejar, cujas pessoas eleitas pagarão tanto quanto como pagarão os novos Mesários, e farão as festas a seu arbítrio e rendimento que dela sobrar se entregará ao Tesoureiro desta Irmandade para edificação dos ornamentos e Alfaias ficando as devoções debaixo da inspeção dela em seu econômico governo para que não possam inovar coisa alguma sem consentimento da Mesa. (ASSOCIAÇÃO DO REINADO DE ITAPECERICA, 1818)

* Melina Teixeira Souza, Mestranda em História no Instituto de Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP.

O arraial de São Bento do Tamanduá surgiu da ocupação de terras com atividades agropastoris, captura de indígenas e, sobretudo, extração aurífera nos ribeiros do Tamanduá e do Rosário, iniciada em 1739. Até então, o lugarejo já conhecia alguma prosperidade, devido à sua localização privilegiada, no entroncamento das rotas que se dirigiam das Comarcas do Rio das Mortes e do Rio das Velhas em direção ao oeste, isto é, à chamada picada de Goiás. Com a descoberta do ouro, houve maior crescimento populacional, bem como conquista de alguma distinção social por parte de alguns habitantes, então nomeados oficiais por representantes da Câmara de São José del Rei (atual Tiradentes) no ano de 1744 (Andrade, 2011; Barbosa, 1995).

O implemento econômico do arraial, contudo, logo se fez acompanhar por embates de poder local. São Bento do Tamanduá encontrava-se então vinculado à Vila de São José, a quem competia o recolhimento das espórtulas pagas pelos fiéis como retribuição aos sacramentos, além dos dízimos eclesiásticos, vinculados à Coroa Portuguesa pelo direito de Padroado. Almejando maior autonomia administrativo-religiosa, a paróquia do Tamanduá obteve o reconhecimento régio e a elevação à categoria de vila no ano de 1789. Em 1815, uma provisão concedeu autorização para ereção de outra capela na Vila, a de Nossa Senhora do Rosário, cuja autorização de funcionamento data de 1825. Era nessa segunda capela que tinham lugar os festejos do reinado.

Muitas são as análises historiográficas acerca da importância das festividades católicas nos períodos medieval e moderno (Burke, 1989; Bakhtin, 2002; Davies, 1990), assim como sobre a realização e o sentido dessas celebrações do Brasil Colônia (Del Priore, 2002; Jancsó; Kantor, 2001). Um domínio particular destes estudos é o das religiosidades de cunho afro-brasileiro, com destaque às festas do Rosário, especialmente congados e reinados. Segundo a historiadora Silvia Lara, subsiste uma indiferenciação semântica no uso desses dois vocábulos em tais estudos, que são comumente abordados a partir do conceito de “cultura popular” (Lara, 2002). Ainda de acordo com a pesquisadora, a temática das festas religiosas é geralmente tratada, no âmbito das produções acadêmicas, sem uma distinção clara entre eventos profanos e religiosos, ao mesmo tempo em que se destaca a atuação das irmandades compostas majoritariamente por segmentos de negros e pardos.

Marina de Mello e Souza, em estudo pioneiro, recupera a experiência sociocultural vivenciada pelos africanos em sua terra natal para esclarecer as relações entre as festas de coroação de rei congo no Brasil colonial com as especificidades daquele reino, conferindo relevância à bagagem cultural que os escravos trouxeram da África. A autora contribui para o entendimento da emergência e das funções sociais atribuídas às coroações no contexto da escravidão colonial, identificando-as como um elemento de ressignificação do mundo social por meio de um catolicismo barroco e do estabelecimento de novos laços comunitários para os cativos do Brasil escravista (Souza, 2002).

Todavia, a trajetória e as especificidades da festa de reinado da antiga paróquia de São Bento do Tamanduá ainda não se constituíram em objeto de pesquisa, talvez devido à rarefação de fontes. Mas no que tange às dinâmicas socioreligiosas da região, a despeito da carência de maiores dados, é possível afirmar que a festa do Rosário de Itapeverica encontrou-se, no início do século XX, no epicentro de um embate entre duas concepções distintas de religiosidade, as quais, por sua vez, remetem-se a diferentes leituras histórico-culturais acerca da tradição.

Entraves à festa do Reinado na década de 1920

O início da década de 1920 trouxe grandes mudanças à vida religiosa da paróquia de São Bento de Itapeverica. Mais especificamente, a partir de 11 de fevereiro de 1921, ela deixou de pertencer à arquidiocese de Mariana para integrar a nova diocese de Belo Horizonte, criada pelo Papa Bento XV, por meio da bula *Pastoralis sollicitudo*. A constituição desta nova diocese fazia parte de um esforço da Igreja para expandir as suas organizações no Brasil, no bojo do regime republicano: assim, se até 1889 existiam doze dioceses no país, já em 1900, eram cinquenta e duas, além de seis prelazias e três prefeituras apostólicas, que deveriam atuar como centros de vida religiosa, focos de cultura intelectual e de progresso material e moral, no dizer das autoridades eclesiásticas.

Em 10 de agosto de 1923, fora publicada uma ordem de proibição de realização daqueles festejos pelo bispo da nova diocese:

Aos Revmos. Srs. Vigários [?] de ordem do Sr. Bispo Diocesano, a necessidade de suprimir a festa conhecida pelo nome de reinado. Não se faz mister acrescentar aqui nenhuma outra razão àquelas que o Exmo. Sr. D. Cabral lhes apresentou, por ocasião do Retiro Espiritual. Das considerações feitas então, resulta esta afirmação: é pensamento e desejo da autoridade diocesana que desapareça o reinado; e que os fiéis sejam bem instruídos sobre as vantagens da utilíssima devoção do rosário. (ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE, 1923: 2)

Tal medida coercitiva de Dom Cabral expressava a condenação explícita por parte da hierarquia eclesiástica católica às festas de reinado, manifestações de tradicional apelo devocional entre os paroquianos. Nesta perspectiva, pode-se indagar: que critérios culturais e teológicos fundamentariam tal reprovação, especialmente num contexto em que a instituição católica há pouco vivenciara o processo de separação do Estado, e por isso mesmo necessitava lutar com todas as suas armas por apoio popular?

Os escritos eclesiásticos permitem supor que tal censura aos festejos implicava numa interpretação específica da concepção de tradição, princípio basilar da Igreja Católica. Desde meados do século XIX, no âmbito do processo de ultramontanismo, a concepção de tradição empregada pela hierarquia eclesiástica, inclusive no tratamento dos festejos religiosos, adotava um cunho eminentemente universalizante, desconsiderando as práticas locais.

Por outro lado, tal leitura da tradição deveria manter alguma afinidade com os segmentos populares, ou a Igreja perderia respaldo político perante o Estado; daí a importância das rezas (novenas, ex-votos, ladainhas etc.), realizadas desde o período colonial e geralmente direcionadas à intercessão dos santos, as quais não deixaram de ser promovidas, desde que sob a condução dos clérigos. Nota-se que a festa de reinado esteve no epicentro desta releitura da tradição, pois ao estar associada à devoção a Nossa Senhora do Rosário, ela portava aspectos que, segundo o setor eclesiástico, deveriam ser expurgados, porque identificados com a dimensão profana da existência (comidas, bebidas danças etc.) e elementos a serem corrigidos, mas não eliminados (como as preces, destacadamente o Rosário).

A primeira carta pastoral do bispo Dom Antônio dos Santos Cabral foi escrita por ocasião da Páscoa, em 16 de abril de 1922. Neste texto, verifica-se que o bispo buscava associar o seu discurso a uma concepção de verdade, o que implica, de forma subjacente, no fortalecimento do princípio de autoridade. A expressão “verdade” aparece em onze oportunidades ao longo da carta de saudação do bispo. Esta recorrência de uso revela a tentativa, por parte do prelado, em demonstrar que o seu discurso não apenas transmitia, mas se constituía na própria verdade, isto é, deveria refletir a posição da instituição como depositária única das respostas para as inquietações que afligem a humanidade desde seus primórdios:

O mundo vos estende os braços nas vascas de uma enfermidade mortal. O mundo sofre profundamente o mal da irreligião. Ampla, imensa e gloriosa missão. *Vos estis luz mundi*, assegura-nos a palavra do Divino Mestre. Não vos arreceieis do falso luzimento de uma ciência que prescinde do falso luzimento da fonte eterna luz. *Vos estis sal terrae*, acrescenta Jesus. Não temerei pois, o contágio desta extrema corrupção, fruto apodrecido deste naturalismo que, na ordem moral e social, será sempre incapaz de saciar o coração do homem, e por isso, o predispõe a venturosa reabilitação cristã. Sim, só Jesus poderá oferecer fundamento sólido sobre que se há de erigir o novo edifício da sociedade recristianizada: “*Fundamentum enim aliud nemo potest est ponere id quod est Christus Jesus*” (Cabral, 1922: 25).

A enfermidade mortal a que Dom Cabral se refere está na tentativa de se subtrair a religião da vida moderna, fazendo da ciência depositária da verdade. A escrita de Dom Cabral revela uma concepção de tradição que se propunha instaurar uma suposta volta às origens, refutando as degenerações que porventura houvessem sido posteriormente acrescentadas a este legado. Em paralelo, tal concepção assume contornos morais: para o episcopado, a crise verificada no país era essencialmente ética e, por conseguinte, para reencontrar-se o caminho da ordem e da prosperidade, era necessário uma conversão, a partir dos preceitos apresentados pela Igreja, e por ela considerados como revelados por Deus. A ordem social, vinculada à defesa dos valores de estado, neste caso, deveria ser indissociável da religião.

Através do contato com as Sagradas Escrituras e sobre o intermédio da Igreja por meio da pregação da divina Palavra, a humanidade poderia aplacar a sua ânsia pela verdade e alcançar a ordem moral e social:

[...] não julgueis dispensáveis os meios soberanamente eficazes e perenemente vitoriosos, remontando aos tempos apostólicos: Pregação de divina palavra e sua *documentação*, pelo exemplo de uma vida pura e intocável. Falando de pregação, já se percebe que se trata de pregar a verdade. Esta não se limita apenas a considerações históricas ou morais sobre Jesus Cristo e sua obra. Isto não bastará para despertar a Fé esclarecida, convicta e sólida, profundamente dessemelhante deste sentimentalismo religioso vago, inconsistente e improdutivo, aberto às seduções do erro e da heresia. A pregação de que carecem as almas, proporcionada sempre às inteligências menos cultas, deverá ser o mistério da vida sobrenatural na sua majestosa grandeza (Cabral, 1922: 26).

Nota-se, o emprego de novas estratégias pastorais, porém, acopladas a práticas antigas e sólidas, tais como “pregação da divina palavra e o exemplo de uma vida santa”, desde que sob a direção do clero (Cabral, 1922: 28). De forma simultânea, não aceitando ser limitada às consciências particulares, a Igreja buscou a manutenção de seu poder na esfera pública, privilegiando setores da população constantemente aliados do cenário político brasileiro:

Numa fase em que a sociedade reclama reformas, ao Padre cabe estudá-las ao clarão dos ensinamentos da Igreja e executá-las sob os moldes do Evangelho. Desprezados e ermados os templos, urge ao Padre procurar, mesmo fora do templo, o contato com a multidão esquiva e trabalhada de preconceitos. O amor dos pobrezinhos, cujo amigo e defensor deverá ser o Pároco; o carinho e zelo pelas criancinhas, cujos corações inocentes se deixarão facilmente afeiçoar e moldar; o cuidado dos enfermos, sempre sensíveis as consolações de ordem moral, o contato e as boas maneiras com a juventude, sempre de alma aberta e generosa; o interesse do bem estar moral e material da classe operária, tão descuidada quão mal compreendida; enfim, a adoção deste programa adaptado às múltiplas necessidades do povo e do lugar, iluminado,

vivificado sempre ao calor da caridade, fortalecido pelo influxo da oração e dos sacrifícios pessoais, será capaz, como largamente demonstra a experiência, de operar maravilhosas e salvadoras transformações (Cabral, 1922: 29).

Ora, face à busca da Igreja por uma solução de compromisso com os “marginalizados da nação”, a proibição do reinado por Dom Cabral poderia significar uma perda para a instituição, já que a festa suscitava uma grande comoção entre os paroquianos. De forma a evitar este desgaste, o bispo encontrou no estímulo à devoção do Santo Rosário uma alternativa para canalizar um tipo de catolicismo devocional, emotivo e envolvente, em uma prática condizente com a concepção de tradição construída com base nos princípios de ortodoxia doutrinária, religiosidade sacramental e valorização dos deveres de estado. Nesse sentido, as devoções marianas e o seu caráter moralizante, afetivo e piedoso encaixaram-se perfeitamente aos anseios do bispo:

No SS. Rosário se reúne tudo o que há de mais piedoso e devoto, de mais ascético e sublime na Religião católica; nele se recitam as orações vocais mais excelentes e mais capazes de mover o coração de Deus, e de enternecer as entranhas de Maria; nele se encontram as meditações dos principais mistérios do Cristianismo, e nada há mais próximo para estimular a nossa fé, animar a nossa esperança e abrasar nossa caridade para com Deus e para com o próximo. (Constituições Eclesiásticas do Brasil, 1950: 152)

Entretanto, a despeito de a censura ao reinado em favor do Santo Rosário constar nas primeiras exortações episcopais de D. Cabral, com destaque ao mencionado aviso que instaura a proibição da festa datar de 10 de agosto de 1923, tais orientações não devem ter surtido o efeito desejado, já que, utilizando-se das normas da Pastoral Coletiva dos Bispos do Brasil, o prelado nota a necessidade de reforçar a sua proibição, redigindo um novo aviso episcopal em 1926.

As solicitações para a realização da festa devem ter sido relevantes em número e insistência, de forma a justificar a renovação do apelo de Dom Cabral. Além disso,

novamente, o bispo alia a proibição do reinado com a recomendação da devoção do Santo Rosário.

O prelado publica sua terceira carta pastoral no ano de 1927, período em que já lhe era possível fazer um primeiro balanço acerca dos males que afligiam a sua diocese, bem como estratégias que deveria adotar e propagar entre os clérigos para saná-los. A carta constitui-se, dessa forma, em um manual de conteúdo programático, construída inclusive sob tal formato, cujo objetivo é o de acompanhar e resguardar o andamento das paróquias. A tendência de retenção ao reinado se confirma, além da lamentação pelo fato de que suas recomendações anteriores não tenham sido suficientes para eliminar a prática por completo:

Lamentamos que não tenham ainda desaparecidos totalmente os chamados “Reinados” ou “Congados” que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas. São particularmente dignos de reprovação, quando não, tais *reinados* intervêm nas procissões ou nas funções da igreja, pretendendo até distinções litúrgicas. Ainda mesmo que não se verifiquem tais abusos essas danças são indesejáveis, porque se prolongam, por tempo excessivo obrigando os dançantes a beber em demasia, donde se originam as consequências de costume. (Cabral, 1927: 9)

E a cultura católica de Itapecerica?

O padre José Medeiros Leite chega à paróquia de Itapecerica no início de 1934 e, a partir de então, passa a se empenhar no registro de cada evento que julga relevante no livro de tombo. A substituição do clérigo responsável pela paróquia foi justificada da seguinte maneira por seu antecessor, Monsenhor Vicente Soares:

Por determinação do Exmo. Sr. Arcebispo Metropolitano, sigo amanhã para B. Horizonte, via Pitangui. Sendo bem trabalhosa esta paróquia de Itapecerica, e não dispondo eu das forças requeridas, D. Antônio prefere que os meus serviços sejam doravante no Seminário do C. E. de Jesus, em Belo Horizonte. (ARQUIVO DA PARÓQUIA DE SÃO BENTO DE ITAPECERICA, 1931-1939: 14v.)

José Medeiros Leite possuía estreitos laços com Dom Cabral, provavelmente antes mesmo de ele tornar-se bispo de Belo Horizonte. Este sacerdote é natural do município de Mossoró, no Rio Grande do Norte, sendo que a diocese de Natal, sua capital, foi dirigida pelo próprio Dom Antônio dos Santos Cabral antes de sua transferência para terras mineiras. José Medeiros iniciou seus estudos sacerdotais no Seminário da Imaculada Conceição, em João Pessoa, tendo passado em seguida para o Seminário São Pedro, em Natal, e tornado-se o primeiro aluno desta instituição fundada pelo então bispo, Dom Cabral. Na ocasião da transferência de Dom Cabral para Belo Horizonte, José Medeiros também se mudou para a cidade e se matriculou no do Seminário do Coração Eucarístico de Jesus, onde terminou seus estudos e recebeu a unção sacerdotal (Barbosa, 1984: 49).

Antes de ser nomeado para Itapecerica exerceu os seguintes cargos: Capelão do Asilo Bom Pastor em Belo Horizonte, Vigário da Paróquia de Santa Efigênia dos Militares, além de ser Secretário-Particular do Arcebispo, Professor no Seminário e Diretor de *O Horizonte*, primeiro jornal católico da capital mineira e antecessor de *O Diário*. (Barbosa, 1984: 50)

O período em que José Medeiros foi secretário particular de Dom Cabral coincide com a data de emissão de alguns avisos episcopais de exortação à realização de solenidades do mês do Rosário; o detalhe preponderante, entretanto, é a assinatura do Padre José Medeiros Leite como secretário interino do Arcebispado na reedição do aviso de proibição das festas de reinado, datado de 9 de outubro de 1926.

Em decorrência, é cabível supor que o comentário proferido por Monsenhor Vicente Soares, afirmando ser a paróquia de Itapecerica – que gozava de importância estratégica, sendo antiga e tradicional, além de deter alto índice de consagração sacerdotal –, um espaço “bastante trabalhoso”, indica a importância de seu enquadramento às diretrizes pastorais preconizadas por D. Cabral.

O mapa anual da paróquia, composto pelo padre José Medeiros Leite no fim de 1934, fornece pistas do que deveria incomodar as autoridades eclesiásticas no

município, em especial nas anotações integrantes da seção reservada às hipotéticas “seitas”:

Felizmente a paróquia não possui nenhum templo protestante, e os protestantes que por acaso existam não mantêm o culto, nem escolas dominicais. Quanto aos centros espíritas também não existem e os poucos espíritas que aqui residem, não fazem propriamente propaganda. Os maçons são poucos e não possuem nenhuma loja. Vício Dominante: - jogo e bebida. (ARQUIVO DA PARÓQUIA DE SÃO BENTO DE ITAPECERICA, 1931-1939: 27v)

A propensão da existência de “vícios” tão condenados pela Igreja no período deve ter sido bastante problemática e suscitado um esforço normatizador no sentido de enquadrar os paroquianos em uma vivência religiosa fundamentada nos sacramentos.

Em outubro de 1936, sob o título de “Festa do Rosário”, foi localizado o seguinte registro:

Atendendo a insistentes pedidos e renovados apelos, o Revmo. Sr. Padre José Medeiros Leite, Vigário desta Paróquia, realizou a festa do Rosário, segundo as normas da Pastoral Coletiva. Estas solenidades satisfizeram plenamente aos verdadeiros devotos de N. Senhora do Rosário, que tiveram a oportunidade de manifestar a sua alegria por este acontecimento religioso. Deste modo foram evitados as inconveniências e exageros das danças exóticas do reinado (ARQUIVO DA PARÓQUIA DE SÃO BENTO DE ITAPECERICA, 1931-1939: 64v).

Verifica-se o quão importante e tradicional era a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário na paróquia de São Bento de Itapecerica. A estratégia de Dom Cabral de enfatizar o culto do Santo Rosário concomitantemente ao seu esforço de aniquilar as “danças exóticas do reinado” foi muito bem amparada pelo padre José Medeiros Leite em Itapecerica. O pároco deve ter notado que o culto a Nossa Senhora do Rosário estava bem difundido na localidade, bem como o hábito de se realizar manifestações em louvor à santa, optando, então, por uma estratégia que aliava o estímulo à recitação cotidiana do terço com a manutenção da festa do Rosário, mas

precavendo-se na realização de tais celebrações em afinidade com as normas da Pastoral Coletiva de 1915.

Desta forma, o padre José Medeiros Leite poderia gratificar os fiéis, que almejavam um culto com contornos emotivos, de grande potencial simbólico e mobilização comunitária, evitando, contudo, que se observassem as “inconveniências e exageros” do reinado, isto é, o abusivo consumo de comida e bebida, além do exotismo e a lascividade das danças. Ainda mais em se tratando de uma paróquia na qual os vícios relacionados aos excessos proporcionados por prazeres demasiadamente mundanos já haviam sido registrados como objeto de preocupação do clérigo.

A última citação nominal do reinado no livro de tomo demonstra que a proibição da festa não era desprovida de protestos por parte de seus participantes e/ou admiradores:

Realizamos com fervor e piedosamente os meses do Rosário e das Almas, práticas tão recomendadas pela santa Igreja. O mês do Santíssimo Rosário foi realizado a noite, em nossa Matriz. Para encerrá-lo, efetuou um festivo na Igreja de Nossa Senhora do Rosário; e foram observadas as prescrições recomendadas pela Pastoral Coletiva. O movimento espiritual foi grande e confortador. As comunhões subiram a 4.586. Graças a Deus, o mal-fadado reinado não nos tem feito falta [...] apesar das investidas de seus apreciadores (ARQUIVO DA PARÓQUIA DE SÃO BENTO DE ITAPECERICA, 1931-1939: 86v.)

A difusão do culto mariano nas dioceses do Brasil, para tornar-se bem-sucedida frente às diferentes camadas sociais, deveria apropriar-se de elementos das práticas religiosas locais. Uma tradição que absolutizasse o universal seria pastoralmente inviável e os clérigos responsáveis pelas paróquias não deviam estar alheios a tal exigência.

Os anos 1920 apresentam-se como um período na qual o modelo ultramontano e a concepção universalizante da tradição ainda mantinham-se como hegemônicos na Igreja brasileira. No entanto, o período assiste à ascensão de um modelo patriótico de catolicismo, no qual a tradição, apesar de romana, inclui as configurações locais. Afinal, a associação histórica entre religião católica e sociedade brasileira era basilar para o

projeto da neocristandade, que consistia na retomada do prestígio e influência política da Igreja, enfraquecidos desde o fim do sistema de padroado.

Em suma, a incorporação de elementos peculiares ao catolicismo no Brasil, muitas vezes de traços coloniais, foi um dos fatores a favorecer a empreitada de implantação do modelo romano. Na diocese de Belo Horizonte, que, a partir de 1922, passou a abrigar a paróquia de São Bento de Itapecerica, este processo de adequação da tradição universalizante passou pela dúplice e apenas aparentemente paradoxal postura de coerção das festas de reinado e incentivo às rezas marianas – notadamente o Santo Rosário –, profundamente enraizadas numa cultura mais do que centenária. Esta configuração da religiosidade católica, contudo, justamente por sua diversidade interna, também irá possibilitar uma segunda e parcialmente distinta leitura da tradição católica, não mais circunscrita aos membros do clero, e diretamente associada ao projeto nacionalista que se desenvolveu entre os anos 1920-1940.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Francisco Eduardo de. Fronteira e instituição de capelas nas Minas, América portuguesa. **América Latina en la Historia Económica**. San Juan, n. 35, 273-296, enero-junio, 2011.

ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE. **Livro Avisos e Mandamentos I, Aviso N. 5**: Proibição da festa chamada reinado, 10/08/1923.

APSBI [Arquivo da Paróquia de São Bento de Itapecerica]. **Livro de Tombo II da Paróquia de São Bento de Itapecerica**. Itapecerica, 1931-1939.

ASSOCIAÇÃO DO REINADO DE ITAPECERICA, **Ata de fundação da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos**, capítulo XVI. Itapecerica, 1818.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.

BARBOSA, Constantino; MOREIRA, Padre Gil Antônio. **História eclesiástica de Itapecerica**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1984.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade – Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BURKE, Peter, **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CABRAL, Antônio dos Santos. **Carta pastoral de Dom Antônio dos Santos Cabral, 1º arcebispo de Belo Horizonte, saudando os seus diocesanos**. Rio de Janeiro: Heitor Ribeiro & C., 1922.

_____. **Carta pastoral do episcopado da província eclesiástica de Belo Horizonte, promulgando as determinações das Conferências Episcopais de 1927**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1927.

Constituições eclesiásticas do Brasil: nova edição da Pastoral Coletiva de 1915 adaptada ao Código de Direito Canônico, ao Concílio Plenário Brasileiro e às recentes decisões das Sagradas Congregações Romanas. Canoas: Tipografia La Salle, 1950.

DAVIES, Natalie. **Culturas do povo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 200.

JANCSÓ, István; KANTOR Íris (orgs.). **Festa - cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP/FAPESP, 2001.

LARA, Silvia Hunold. Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outra f(r)estas**. Campinas/ SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

O Natal, **Passos**, dez. 1920. S/a, s/n.

ROMANO, Roberto. **Brasil**: Igreja contra Estado. Crítica ao populismo católico. São Paulo: Kairos, 1979.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coração de rei congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOBRE A SANTIDADE DO MULATO MARTIN DE PORRES

Eliane Garcindo de Sá*

Que a luz da vida de *San Martín* de Porres ilumine os homens pelo caminho da justiça social cristã e da caridade universal, sem distinção de cor e raça.

Papa João XXIII (*apud* Perca, s/d)

O tema da santidade de *San Martín* de Porres resulta de um percurso já longo das pesquisas e reflexões sobre as questões da mestiçagem no contexto da situação colonial na América, principalmente no âmbito do Vice-Reino do Peru. A vertente indo-européia das trocas e misturas foi se tornando insuficiente para o tratamento das questões. Sobretudo sobressaíram os registros da presença do negro na obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Poma de Ayala, 1980). O pretense autor desse texto é personagem de referência obrigatória no enfrentamento das relações entre os diferentes grupos em contato, incluindo aí, especialmente, a experiência da mestiçagem em curso no Vice-Reino do Peru. Foi em grande parte através desse caminho que nossas observações dirigiram-se para um universo mais amplo e complexo. Foi quando, numa conversa casual, veio à cena a figura de *San Martín* de Porres.

A presença de um santo mulato, no quadro de registro de uma identidade peruana alicerçada na mestiçagem indígena, remetendo a um passado glorioso do *Tauantinsuyo* era, no mínimo, instigante. Entre os santos peruanos, nascidos no mesmo período, todos são espanhóis, com exceção da *criolla* Santa Rosa e de *Martín* de Porres.

* Eliane Garcindo de Sá, Doutora, Professora do Programa de História Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ.

A postulação da santidade do índio Nicolás de Ayllón permanece inconclusa. *San Martín*, em que pesem os muitos atributos de desqualificação decorrentes da raiz negra de sua origem e de sua qualidade e condição de mulato, foi elevado aos altares.

O santo viveu na Lima colonial, entre os séculos XVI e XVII. Foi canonizado em 1962 e se mantém alvo de um culto significativo não apenas no Peru e na América hispânica, mas, também, nos Estados Unidos. Ali, segundo Giuliana Cavallini, que escreve a biografia autorizada pela Ordem dos Dominicanos, é com ênfase na condição de negro que a devoção ao santo se expande. *San Martín "has become a citizen of the United States, without renouncing one iota of his native rights in South America [...] peacemaker among diverse races: that is what St. Martín is, principally, for the people of North America"* (Cavallini, 2000: 236).¹

Cavallini observa ainda que a devoção a *San Martín*, que se estabelece principalmente no século XIX, inicialmente em Washington e em alguns estados do sul dos Estados Unidos, é um precioso recurso para enfrentar a difícil questão racial no país e para neutralizar interpretações marxistas que sustentam a animosidade, uma vez que demonstra a superioridade da resignação e da paz social. Efetivamente, constata-se expressivo número de publicações sobre *San Martín* editadas nos Estados Unidos, incluindo obras infanto-juvenis. Grande parte desses textos remete à versão da biografia autorizada de Cavallini.

Um aspecto observável, já nessa biografia, é o que poderíamos chamar de uma atualização da santidade de Martín, que encontra expressão no título de uma das publicações: "*Martín de Porres a Saint for our time*" (Monahan, 2003). Os termos dessa referência podem merecer cuidado por parte de alguns autores, no sentido de mencionar distinções entre as condições dos universos colonial e contemporâneo, mas, em outras observações, procura-se aproximar os atributos sem o critério de temporalidade histórica. O recurso constante na produção contemporânea é uma leitura da imagem e representação de *San Martín* sustentada na biografia deslocada do seu entorno, o Vice-Reino do Peru nos séculos XVI e XVIII, através de uma leitura anacrônica de texto e contexto.

¹ O texto original, **I Fioretti Del Beato Martino**, é publicado pela Edizioni Cateriniane em Roma, em 1957, e a primeira edição em inglês, pela B. Herder Book Company, sai em 1963.

Efetivamente, o tempo da santidade não é o tempo da História, que, entretanto segue procurando compreender os acontecimentos na sua dimensão terrena. A imagem e a representação do santo respondem a condições muito próprias do contexto em que se faz reconhecer um santo. Os atributos da santidade são importantes elementos no desenvolvimento e consolidação do culto ao santo. Esses atributos, que se evidenciam aos devotos, são respostas a questões apresentadas no círculo social em que se manifestam. Para que o culto seja mantido, é necessário que esses atributos continuem tendo sentido e significado.

Como responde um santo, que operou em dado contexto, cujas estruturas sociais, concepções de papéis e lugares, representações e significados, diferem do modelo de virtude contemporâneo? Se as virtudes teológicas e canônicas se mantêm como referenciais, as suas formas de demonstração dependem substancialmente de estruturas sociais, concepções de papéis e lugares, representações e significados que correspondam às expectativas do modelo. No caso em pauta, a atualização da imagem e representação remete à nomeação de Martín de Porres, na ocasião de sua canonização pelo Papa João XXIII, como patrono da justiça social, registro inconcebível em tempos de Martín de Porres.

As referências aos atributos do santo ampliam-se na situação contemporânea. A tradução da obra de Cavallini e as seguidas publicações, nesse período, nos Estados Unidos, parecem remeter ao culto de *San Martín*, como se mencionou, relacionado à questão racial entre brancos e negros, mas mais do que isso. A autora apresenta um adendo ao prefácio da edição em língua inglesa:

I add to the original Preface only the hope that these fioretti [referencia aos episódios narrados na versão original em italiano], crossing the frontiers of the land where the sweet odor of the sanctity of Martín de Porres and inspire in souls a love for the beauty of a holy life. May they also contribute in their own small way to that revitalization of the Mystic Body of Christ which Pope John XXIII earnestly desired as a result of the Ecumenical Council, as he stated in his solemn address at the canonization of Martín de Porres. (Cavallini, 2000: viii/ix)

A revitalização do Corpo Místico de Cristo, nesse contexto em que se situa a canonização de Frei Martín, tem registros de afirmação de religiosidade mais expandidos, consideradas as expressões mais populares, aspectos regionalizados da prática e entendimento de doutrina. Essa consideração nos leva a outra vertente do culto a *San Martín*, nos Estados Unidos, agora no universo hispânico, mas capaz de gerar uma obra de caráter teológico, cuja elaboração e proposição parecem importantes.

"St. Martin de Porres - The "Little Stories" and the Semiotics of Culture" (García-Ribera, 1995) compõe o conjunto de publicações de *"Faith and Cultures Series – An Orbis Series on Contextualizing Gospel and Church"*, cujo objetivo é tratar questões da fé cristã para além da cultura europeia, atingindo expressões da Igreja das Américas, Ásia e África. Esse cuidadoso trabalho de doutorado traz o seguinte esclarecimento por parte do autor:

This work properly belongs to the people of St. Martín de Porres Lutheran Church in Allentown, Pennsylvania, and the people of St. Leander's Roman Catholic Parish in San Leandro, California. Their devotion to St. Martín de Porres crosses boundaries that 500 years of official conflict have not been able to cross. Moreover, their faith, hope and charity instructed me in the power of the religious imagination and profound wisdom of the poor. This work began under their tutoring and now, finished, I dedicate it primarily to them. (García-Ribera, 1995: ix)

Alex García-Rivera, cubano, físico, que se torna pastor luterano e que, estudando *San Martín* para se graduar, retorna às origens católicas, fascinado pelas possibilidades evangélicas da mestiçagem, com o papel da Virgem de Guadalupe na formação da consciência mexicana e méxico-americana, segue no seu doutorado na *Lutheran School of Theology* em Chicago os estudos da memória coletiva do santo mulato peruano.

Nesse processo, as "pequenas histórias", episódios narrados sobre a vida do santo, oriundos das narrativas dos testemunhos do processo de canonização e repetidos e apropriados através dos tempos, passam a constituir um corpus para a sistematização de uma teologia, popular, latino-americana.

Para o teólogo Virgil Elizondo, a obra de García-Rivera é um marco de novo desenvolvimento teológico:

It is about San Martín de Porres, but it really about radicalness of Christian living in the midst of very un-Christian circumstances. Even more so, it is about a new image of the human that much of the rational, critical and technological world does not suspect. In the world that dehumanized the poor and unwanted of society, St. Martín, himself a despised mulatto, gave all of us a new understanding of what it means to be truly human and truly Christian.

As one of the first American saints, San Martín stands as a vision of hope that a truly new America might come to be. He is among the firstborn of the new Creation of the Americas.

He offers us a new vision- not with his theories and writings, but the witness of his life. Alex has done a great service in presenting Martín de Porres as the model of the new human being oh the Americas. (Elizondo, apud García-Rivera, 1995: xi-xii)

Os sentidos e significados da santidade de Martín de Porres apresentam-se no culto contemporâneo ao santo e, especialmente, na ocasião de sua canonização, com intensidade e diversidade nas direções de interesses e desejos religiosos e sociais que se expressam em questões que registram múltiplas possibilidades de relações entre a existência histórica do santo e as representações dessa existência.

Essa não é uma consideração simplista, redutora das dimensões das circunstâncias históricas. As questões teológicas e de culto são elementos de historicidade e nas suas próprias escalas temporais, ultrapassam os marcos e limites que a temporalidade histórica impõe à compreensão dos fenômenos sociais.

Sem qualquer pretensão a conclusões sobre o tema da santidade de *San Martín*, propomos um cotejo entre essa multifacetada imagem do santo na representação contemporânea com algumas propostas de compreensão da construção dessa santidade, reconhecida em vida e enfatizada na morte, na dinâmica da sociedade vice-reinal no Peru.

Predominantemente as obras relativas a *San Martin* se sustentam nessas pequenas histórias episódios que, como se mencionou, se sustentam nas declarações dos testemunhos dos processos de beatificação e canonização do santo, do qual falaremos posteriormente.

San Martin não deixou testemunho próprio escrito e sua imagem se constituiu sobre sua prática. A referência documental mais utilizada, até que o “Proceso Sumario” fosse publicado em 1960 pelo Secretariado Martin de Porres, Palencia,² foi, sobretudo a obra de *Fray Bernardo de Medina* – que conheceu o santo e foi testemunha no processo –, intitulada “*Vida Prodigiosa del Venerable Siervo de Dios Fr. Martín de Porras, Natural de Lima, de la Tercera Orden de N.P. Santo Domingo*”, sendo também considerada como a mais relevante. Publicada em 1673, em Lima, e em 1675, em Madri,³ ela segue na estrutura e abordagem muito de perto o *Proceso Sumario*.

Vida admirable del Bienaventurado Fray Martín de Porres, escrita por Jose Manuel Valdez, em 1863 é outra obra reconhecida por sua importância, escrita no século XIX, por solicitação do Padre Balaguer, Doutor teólogo da Universidade de *San Marcos*, ex-Prior do convento do Rosario e ex-Provincial da Província de *San Juan Bautista del Perú*. Tem sua data de edição próxima à beatificação.

José Manuel Valdez faz referências a fontes de investigação para o encargo a “*una historia fiel de le vida admirable de este héroe limeño, la lectura de la vida del beato, impresa en Lima y en Europa*” (Valdez, 1863: 10). Seguramente, o texto de Medina foi uma das fontes, além do *Proceso Sumario*.

² De fato, há o *Proceso Sumario* e o *Proceso Apostólico*.

O *Proceso Sumario* foi publicado em transcrição das fotocópias do original conservado no *Archivo Arzobispal* de Lima, pelo Secretariado “Martín de Porres” com o título de *Proceso de Beatificación de fray Martín de Porres, como Volumen I Proceso Diocesano Años 1660, 1664, 1671*.

Está composto por uma primeira parte, apresentada em dois processos: o *Proceso de no culto*, que se desenvolveu entre 15 de maio e 8 de junho de 1660; e o *Proceso de vida y virtudes*, desenvolvido entre 12 de junho e 14 de julho de 1660. Uma segunda parte é datada de 1664 e se compõe de declarações de testemunhas. Há um apêndice composto pelo testemunho de Juan Vazquez de Parra.

O *Proceso Apostólico* também conservado no *Archivo Arzobispal* de Lima foi enviado à Sagrada Congregação de Ritos, em 17 de junho de 1697. Tem, no total, 8 volumes manuscritos.

³ Essas não são as únicas obras de cunho biográfico que foram escritas sobre *San Martin*, entre os séculos XVII e XX. As biografias citadas, sobretudo a de *Fray Bernardo de Medina* tornaram-se obras de referência. Observa-se que a produção dos textos corresponde, em grande parte, a momentos de impulsos em prol da beatificação e da canonização, nessa última etapa e imediatamente a esta se intensificam.

Da leitura dos textos biográficos, fica claro que os dados do *Proceso Sumario* têm como função central informar sobre o cotidiano da vida de Frei Martín. São estas informações que vão consolidando os registros e legitimando as reivindicações da santidade de *San Martín*. Registram a imagem do frei dominicano através dos indicadores que a sociedade limeña apontava (Sá, 2011). Procurando ultrapassar o encapsulamento das narrativas, é, ainda, sobre o *Proceso Sumario*, como "*fuerce medular*", mas com critérios de "*contraposición y del análisis*", que se debruça o historiador José Antonio del Busto Duthurburu para escrever "*San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez)*", uma obra clássica da historiografia peruana (Duthurburu, 2001). Este autor declara:

Hoy hemos reconstruido su vida y nos quedamos satisfechos. Lo hemos sacado del mito y de la leyenda, de la tradición y de la sensiblería popular para ubicarlo en el terreno histórico y darnos, en definitiva, con el hombre. Podemos decir que lo hemos llegado a conocer como personaje histórico. Y concluimos que en Lima de ese entonces, ciudad entre beata y pecadora urbe de embrujos y milagros que en todo veía la mano de Dios o las uñas del diablo, vivió un hombre santo. Era limeño, bastardo, mulato y donado, su vida fue tan virtuosamente llevada que resulta explicable que la gente empezara a mirarlo como un logrado en caso de santidad. Y este es el verdadero contexto histórico de la vida de fray Martín de Porras Velásquez (Duthurburu, 2001: 12-13).

Dhurtuburu menciona, com propriedade, o caráter paradoxal que se atribuía a cidade capital do vice-reino: entre beata e pecadora, a cidade abrigava mistérios que quase sempre traziam como explicação a presença do demônio.

A luta pela extirpação das idolatrias – referências temíveis de uma religiosidade sempre presente e dissimulada no universo indígena não era a única fonte de fantasmas de manifestações do mal. Subsistiam *huacas*, amuletos, relíquias, feitiços, visões, que podiam ser atribuídas a Deus como ao diabo.

Lima era não apenas uma cidade de santos, mas uma cidade de negros, até mesmo mais que de índios (Martin, 2005). Uma complexidade social e de relações entre sociedade, raça e religião pode ser evocada através dos seguintes trechos:

A ojos de los oficiales coloniales, por tanto, Lima había adquirido unas dimensiones monstruosas y se había convertido hacia mediados de siglo en una ciudad fundamentalmente negra, una impresión que se vio sin duda reforzada por la creación de la reducción y pueblo de Santiago del cercado, en que la población indígena de Lima fue obligada a reasentarse a partir de 1590 (Martin, 2005: 24).

[...]

Primeramente que todos los negros y negras que hay en la dicha ciudad de los Reyes al presente o hubiere de aquí en adelante, dentro de ocho días primeros siguientes despues de esta nuestra carta y provisión fuere pregonada, asiente con amos españoles, so pena de destierro perpetuo de los dichos nuestros Reinos del Perú, y que no puedan tener, ni tengan casas propias suyas para dormir ni residir en ellas, antes duerman y residan de noche y de día en casa de lo dichos amos con quien asienten [...] (Konetske apud Martin, 2005: 33).

As possíveis decorrências conflituosas dessa complexa dinâmica social não são enfatizadas nos textos do XVII, XIX ou de Durthuburo. Com certeza, a inserção de Martín de Porres - "*limeño, bastardo y donado*", por ser mulato – é parte de uma intrincada e complexa dinâmica sociedade onde, ao que parece, o convívio entre os diferentes grupos não se dava sem conflitos e receios. Esses receios podiam ser fruto de possíveis rebeliões, como a presumida revolta de 1612 no México (Martinez, 2008; Martinez, 2004), mas as práticas religiosas mal conhecidas constituíam um mistério tanto sedutor como ameaçador.

Entre os autores que introduzem na análise do tema a complexidade da situação social, na situação dita colonial, Celia Cussen atribui à conflituosa dinâmica dessa trama uma forte influência na definição de uma religiosidade local, mesmo que católica, cristã, com a presença e imposição de registros culturais e religiosos de várias raízes. A isso voltaremos mais adiante. Considerando essa zona de desconforto, a autora observa que o santo mulato "*llegaría a ser no un insider del mundo colonial, por lo menos un outsider de confianza*" (Cussen, 2006).

As características da dinâmica dos confrontos étnicos e socioculturais presentes na sociedade vice-reinal mais que sugerem a urgência de enfrentar a santidade do frei mulato como resultante de práticas, referências, sistemas de valores, sentidos e representações distintos e muitas vezes divergentes, que merecem atenção.

Que elementos e condições tornariam Martín santo, reconhecido santo, quando só pudera ser admitido na Ordem dos dominicanos como um irmão donado, ou seja, como um leigo integrante da Ordem Terceira de São Domingos? A santidade de Martín de Porres se expressa, predominantemente, nos testemunhos através de uma atividade prática, estritamente relacionada a uma virtude. A sua assinalada caridade está vinculada a um campo de atividade - a cura - já na sua formação como barbeiro, anterior à entrada no convento. Contudo, essa atividade estava revestida de sentidos diversos e opostos, uma vez em nela que se destacaram negros e mulatos.

Fernando Iwasaki Cauti, em "*Fray Martín de Porras: santo, ensalmador y sacramuelas*", avança no entendimento da tessitura das redes, recursos e atributos do universo negro e marginal da sociedade limenha para situar, mais detalhadamente, nosso personagem, considerando importantes elementos definidores de lugares e papéis:

De ahí nuestro interés por analizar la figura de San Martín de Porras, ya que su doble condición de mulato y barbero nos permite situar su actuación en la frontera entre la medicina y la hechicería, apenas separadas en su época por la línea imaginaria y juzgados de la fe. El propósito de nuestro estudio nos es homologar a San Martín de Porras con hechiceros, ensalmadores y nigromantes, sino demostrar que estos personajes compartieron con el santo mulato la misma cosmovisión mágica y acaso la misma cosmovisión religiosa. Sin embargo, las supersticiones desatadas por la propia iglesia precipitaron a muchos negros y mulatos a los calabozos de la Inquisición, mientras que esas mismas supercherías eran convalidadas cuando las divulgaban los teólogos o los médicos avalados por el clero. En medio de esa vasta ignorancia se elevó la figura de Martín de Porras, quien a pesar de su condición marginal de bastardo/mulato/barbero/donado, fue considerado santo – y por tanto patrono – de todos cuanto vivieron a su imagen y semejanza (Cauti, 1994: 159-160).

Com esses últimos autores apresentados, vamos ampliando o espectro de fatores em observação, que estimulam a busca de explicações mais detalhadas e mais complexas do percurso de construção das santidades no contexto em observação.

Cauti sugere que não bastava ser santo, havia que ser reconhecido santo, diante de critérios, práticas e circunstâncias determinados, o que, por certo, não excluía o imponderável.

Em boa parte como contestação a referência ao santo em sua condição marginal de bastardo/mulato/barbero/donado, alegada por Cauti, entendida um tanto quanto de forma equivocada, Rafael Sánchez Concha Barrios afirma que os santos não eram marginais, mas "*al contrario, su imitación de Cristo los convertía en actores principales de la sociedad virreinal, y parte activa de la Reforma Católica. Ellos eran apreciados en vida por todos los sectores de la comunidad de la que formaban parte*" (Barrios, 2002: 326).⁴

Barrios tem uma relevante produção acadêmica voltada para a questão religiosa, especialmente considerando a questão política e a ordem social. Sua argumentação sustenta-se na afirmação de que "*la representación mental de la sociedad por parte de los letrados y profesores universitarios, era la del organismo humano, con miembros y órganos que debían actuar de acuerdo con su función en el mundo*" (Barrios, 2002: 326). Para o autor, essa representação tinha sua imagem reconhecida pelo conceito herdado do Medieval, do "*Cuerpo de la República*" ou "*Cuerpo Místico de la República*", que:

[...] tenía un sentido transcendente. A la luz de la capacidad individual, todos sus integrantes estaban llamados a ejercer en él lo mejor de sí. El Cuerpo de la República debía caminar siempre hacia el bien común, la felicidad natural y, por cierto, hacia la salvación, y demostraba, justamente, el correlato de Estado-Iglesia-sociedad (Barrios, 2002: 317).

⁴ Para uma aproximação da obra desse autor, ver também Barrios, 1999; Barrios, 2003. O que nos interessa no conjunto da obra de Barrios está, entretanto, mais detalhadamente tratado no artigo acima citado, que referenda a abordagem da questão das santidades e das relações político-religiosas que o autor toma como eixo central de sua análise. Com isso não se pretende reduzir a obra, mas acompanhar o argumento central na abordagem do tema, uma vez que os encaminhamentos posteriores parecem decorrer dessa relação radical.

Para Barrios, no caso,

[...] hispanoamericano el Cuerpo de la República reunía también otros dos organismos: la República de españoles y la República de indios. La primera fue creada para gobernar, colonizar y expandir la cristiandad, y la segunda para proteger y orientar con la justicia a los nativos hacia el buen camino. De acuerdo con los criterios políticos del virreinato, ambas Repúblicas no debían vivir separadas; por el contrario, debían apoyarse mutuamente, pues cómo señalaba el doctor Juan de Solórzano y Pereira: “la una República no se puede sustentar sin la otra” (Barrios, 2002: 318).

Observa que no contexto da Reforma Católica:

[...] el concepto de Cuerpo de República incluía al Cuerpo Místico o Cuerpo de Cristo, lo que presupone que la Iglesia es concebida como parte de la Sociedad” De ahí que la fiesta del Corpus Christi fuera “la festividad del Cuerpo de la República, y por lo tanto, la más importante del período hispánico. Allí, todos, desde los esclavos hasta el virrey y su corte, celebraban su comunión con la Eucaristía de acuerdo con la naturaleza terrenal que les había sido asignada (Barrios, 2002: 318).

É no desdobramento da representação recorrente do “*Cuerpo de la República*” como “*Cuerpo Místico*” que Barrios trata a santidade:

Los santos y todas las personas con fama de santidad cumplían la función de referentes del Cuerpo República. Con sus acciones ellos indicaban el camino que la sociedad debía tomar para alcanzar a Dios, especialmente en un mundo que, a pesar de sus excesos, distaba mucho del materialismo, del agnosticismo y del ateísmo contemporáneos. Durante el virreinato los santos demostraban, sin discriminación, la posibilidad de salvación para todos los componentes del cuerpo social, y ofrecieron esperanza para una población agobiada frente a la incertidumbre que propiciaban las herejías, al miedo que infundían los enemigos del imperio español y la vida misma. Por eso, la

reputación de los santos eclipsaba a la de los gobernantes, tanto es así que los mismos reyes reconocían su importancia y no ocultaban su interés en promoverlos a los altares. Los partícipes de la santidad procuraban buscar la armonía del mundo y llegaban a concentrar de forma integral los anhelos y temores de la sociedad (Barrios, 2002: 320).

Não nos parece que, embora vigente para parte da sociedade hispanizada e/ou hispânica, essas referências pudessem se estender para a complexa sociedade vice-reinal em constituição de forma ampla e absoluta, sistemática e regular. Por parte das instituições leigas e eclesiásticas transparece continuamente o esforço de normatizar, em controlar e disciplinar essa sociedade, cujas características estão longe de serem homogêneas. Muitas vezes, são os próprios membros dessa sociedade que pedem medidas normatizadoras, reguladoras e mesmo punitivas, mas as diferenças, confrontos, a presença do inusitado diante dos muitos códigos culturais e religiosos em contato não são desprezíveis.

Ainda, voltamos a lembrar os argumentos de Cauti e nossas observações subsequentes, relativas ao reconhecimento social e institucional – lá estava a Igreja e a Inquisição. Barrios, ele mesmo, observa que, no clima de busca de santidad, havia mais do que santos reconhecidos e beatos e beatas. Faz referência também aos casos conhecidos das “alumbradas” – mulheres que faziam demonstrações de beatitude, mas que uma, vez consideradas falsas, eram levadas ao Tribunal da Inquisição. Eram consideradas “*alumbradas*” pelas luzes de Satã.

Consideramos que as questões levantadas por Barrios merecem análises verticalizadas, sobretudo a partir de um cotejo com as questões presentes nas proposições apresentadas por Paolo Prodi (2005; 2006; 2009) e Federico Palomo (1997), quando sinalizam as práticas, os projetos e os encaminhamentos institucionais – Igreja e Estado - na gênese de formação dos estados modernos. Identificar projetos e trajetórias, a partir dos postulados enunciados por Barrios permitiria acompanhar a constituição das sociedades como corpos políticos em formação, numa experiência de conflitos e confrontos, disputas e hegemonias construídas como um encaminhamento dinâmico e dialético. Essa trama poderia ser percebida em sua riqueza mais ampla e a religiosidade se apresentaria como um fator privilegiado no conjunto.

Voltemos às análises de Celia Cussen, agora com a dissertação de seu doutorado em História apresentada na Universidade de Pennsylvania: "*Fray Martín de Porres and the religious imagination of creole Lima*", em 1996. Cussen se propõe a analisar as raízes e significados do culto de santos no século XVII, em Lima, e particularmente o caso do mulato, criado do convento dominicano, Frei Martín de Porres. O postulado central de Cussen repousa na afirmação de que o entusiasmo *criollo* pelos santos locais refletia um não reconhecido, talvez inconsciente elemento de reconciliação da elite leiga e clerical com alguns aspectos das tradições religiosas andinas, africanas e espanholas.

Para desenvolver sua proposta, percorre o seguinte roteiro: escreve as atitudes contraditórias dos espanhóis em relação ao universo sagrado andino, o combate à idolatria e o que considera a ambivalências dos leigos em relação à magia dos Andes; apresenta a evolução das devoções religiosas públicas em Lima, observando o insucesso da popularização dos cultos marianos espanhóis pregado pelo clero, que passa a apoiar os candidatos locais à beatificação e canonização e observa crescimento dos incomuns modelos de piedade que ali se apresentam; examina os testemunhos do proceso de beatificação e canonização de *San Martín* e compõe a construção da imagem do santo através desses testemunhos, buscando contextualizar os elementos que compõem o quadro; analisa a importância das reliquias para o culto de santos, especialmente de *San Martín* para concluir que o significado e poder do corpo sagrado, presente nas tradições andina e africana estão também presentes nas devoções *criollas* dos santos locais, predominando nas formas não litúrgicas de expressão religiosa no período colonial intermédio.

O exaustivo trabalho de pesquisa e a consideração preliminar de entendimento da trajetória histórica da formação da sociedade vice-reinal, do papel central da religiosidade, mas também o pressuposto e a discussão da dinâmica das trocas culturais, e isso não é pouco, e nem tudo que essa obra oferece, tornam a leitura do trabalho de Cussen indispensável para que se possa definir qualquer viés de análise das questões relacionadas direta ou indiretamente com a construção da santidade de *San Martín* no contexto limenho e peruano, entre os séculos XVII, principalmente, e XX, em alguns aspectos.

A tese de Cussen afasta-se da abordagem de Barrios, sustentada na representação do Corpo da República, o que não parece invalidar o argumento de

Barrios. A nosso ver, seria necessário, sim, um alargamento do uso do argumento, considerando como dinâmica e diversificada a formação do pretendido Corpo, que não era objeto visto pelo mesmo prisma pelas diferentes forças sociais. O corpo social se constituía adaptando os modelos.

Cussen vai nessa direção: deixa perceber aspectos importantes da maneira pela qual acontece a formação do corpo social, constituído com profunda religiosidade, construindo seus modelos a partir das experiências quotidianas. Isso implica apropriações, trocas de registros e referências de grupos de origens étnico-culturais distintas, que se estruturavam e assumiam papéis pelo crivo dessas origens. A religião constitui nessa sociedade um eixo centralizador, uma vez que a evangelização e a conversão de todos os segmentos é objeto e objetivo da presença dos espanhóis nas Índias. Para garantir a Cristandade estão articulados os poderes da Igreja e da Coroa.

A partir desses diversos aportes pode-se começar a compreender a construção da santidade de *San Martin* no contexto do Vice-Reinado do Peru, complexificando e desnaturalizando essa construção. É possível, de alguma maneira, compreender a construção de um modelo de virtude que se constitui pela convergência de representações e significados, bastante distintos entre si. Serge Gruzinski se utiliza do conceito de “atraidor”⁵ para qualificar um elemento capaz de suportar essa convergência. Talvez essa seja uma possibilidade para avançar na análise do caso do mulato que não podendo se ordenar na Ordem de São Domingos, um *donado*, que não abdica das formas de curar trazidas de sua origem no universo de negros e mulatos, seja também, a despeito de tudo isso, um modelo de virtudes cristãs.

Talvez essa capacidade aglutinadora da representação da imagem de *San Martin* seja a fonte que alimenta o culto contemporâneo, possibilitando as apropriações e as ressignificações a que nos referimos.

⁵ “Em outras palavras, é uma espécie de “atraidor” que permite ajustar entre si peças díspares, reorganizando-as e dando-lhes sentido”. GRUZINSKI, Serge O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p 196

Referências bibliográficas

BARRIOS, Rafael Sánchez y Concha. Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal. **Hispania Sacra**. Madrid: CSIC, V. 54, N. 109, 2002.

_____. La tradición política y el concepto de “cuerpo de república” en el Virreinato. In: HAMPE CAVALLINI, Giuliana. **St. Martín de Porres**. EUA: TAN Books and Publishers, 2000.

CAUTI, Fernando Iwasaki. Fray Martín de Porras: santo, ensalmador y sacamuelas. **Colonial Latin American Review**, v. 3, n. 1, 159-160, 1994.

CUSSEN, Celia L. Iconografías de un santo mulato, Lima, siglos XVII-XVIII. **Cyber Humanitatis**. Santiago, Universidad de Chile, N. 39, 2006.

DUTHURBURU, Jose Antonio Busto. **San Martín de Porras (Martín de Porras Velázquez)**. Lima: Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 2001.

GARCÍA-RIVERA, Alex. **Martin de Porres - The “Little Stories” and the Semiotics of Culture**. Maryknoll/New York: Orbis Books, 1995.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARTIN, Jose Ramon Jouve. **Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima, 1650-1700**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

MARTINEZ, M. **Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in Colonial Mexico**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

_____. **The Black Blood of New Spain: *limpieza de sangre*, racial violence, and gendered power in early colonial Mexico.** William and Mary Quarterly, 3rd Series. Omohundro Institute of Early American History and Culture. V. LXI, July 2004. p. 479-520.

MARTÍNEZ, Teodoro (comp.). **La tradición clásica en el Perú virreinal.** Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999. p. 101-114.

_____. **Santos y santidad en el Perú Virreinal.** Lima: Vida y Espiritualidad, 2003.

MONAHAN, Joan. **Martin de Porres A Saint for our time.** New York/Mahwah/N.J.:Paulist Press. 2003.

PALOMO, Federico. "Disciplina Christiana" Apuntes historiográficos em torno de la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. **Cuadernos de Historia Moderna**, Madrid, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, N. 18, 119-136, 1997.

PERCA, Guillermo Alvarez. **San Martín de Porres. Estampas biográficas.** Lima: Convento de Santo Domingo Contracapa, s/d.

PRODI, Paolo. Cristianismo. Modernidade Política e Historiografia. **Revista de Historia**, N. 160, 107-130, 1º semestre 2009.

_____. **Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Christianisme et monde moderne.** Cinquante ans de recherches Paris: Hautes Études/ Gallimar/Seuil, 2006.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman. **El Primer nueva corónica y buen gobierno**. México: Siglo XXI, 1980.

SÁ, Eliane Garcindo. *San Martín de Porres – o santo mulato no Vice-Reino do Peru*. In: *Caderno de resumos & Anais do 5º. Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual*. Ouro Preto: EdUFOP, 2011. Disponível em <<http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2011/paper/viewFile/800/413>> Acesso em 10/02/2012.

VALDEZ, José Manuel. **Vida admirable del Bienaventurado Fray Martín de Porres**. Lima: Huerta y Cia Editores, 1863.

ISBN 978-85-288-0298-6



9 788528 802986